

UFRRJ - INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

**A *philía* no *Lísia* de Platão:
o elo indissociável entre a amizade e o filosofar**

Ivan Martins de Oliveira

2024



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

**A PHILÍA NO LÍSIS DE PLATÃO: O ELO INDISSOCIÁVEL
ENTRE A AMIZADE E O FILOSOFAR**

IVAN MARTINS DE OLIVEIRA

Sob a orientação do professor
Dr. Admar Almeida da Costa

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia PPGFIL – UFRRJ na área de concentração em Filosofia.

Seropédica, RJ
Maio de 2024

**Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico**

**Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

M46p Martins de Oliveira, Ivan, 1985-
A philia no Lysis de Platão: o elo indissociável
entre a amizade e o filosofar / Ivan Martins de
Oliveira. - Barra Mansa, 2024.

120 f.

Orientador: Admar Almeida da Costa.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em
Filosofia (PPGFIL/UFRRJ), 2024.

1. Platão. 2. amizade. 3. filosofia. 4. sabedoria.
I. Almeida da Costa, Admar, 1978-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL/UFRRJ)
III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IVAN MARTINS DE OLIVEIRA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 07/06/24

Admar Almeida da Costa – Dr. UFRRJ
(Orientador)

Cristiane Almeida de Azevedo – Dra. UFRRJ

Nelson de Aguiar Menezes Neto – Dr. UFRJ



DOCUMENTOS COMPROBATÓRIOS N° 25233/2024 - PPGFIL (12.28.01.00.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 02/12/2024 09:43)

ADMAR ALMEIDA DA COSTA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptFILO (12.28.01.00.00.85)
Matrícula: ####070#0

(Assinado digitalmente em 02/12/2024 14:22)

CRISTIANE ALMEIDA DE AZEVEDO
COORDENADOR CURS/POS-GRADUACAO
CoordCGFil (12.28.01.00.00.73)
Matrícula: ####861#8

(Assinado digitalmente em 02/12/2024 16:28)

NELSON DE AGUIAR MENEZES NETO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ####.####.047-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: 25233, ano: 2024, tipo: DOCUMENTOS COMPROBATÓRIOS, data de emissão: 02/12/2024 e o código de verificação: 4ada12d75c

*À minha querida Viviane e ao meu filho Ícaro, que fazem
da amizade uma realidade em minha vida.*

AGRADECIMENTOS

“Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”

À minha amiga Viviane, que me faz sentir plenamente feliz em viver e compartilhar a vida. Esta investigação dissertativa não seria possível sem os diálogos profundos que tivemos. Com ela, a amizade pôde ser realizada, apoiando-nos mutuamente em dificuldades e celebrando vitórias. Nossa cotidiano é repleto de risadas, resiliência e momentos de companheirismo. Cada interação, seja pelas conversas, livros ou filmes discutidos, fortalece e sela nossa amizade.

A meu amigo Ícaro que, além de meu filho, me instigou a estudar ainda mais sobre o tema da pesquisa e que me proporciona sempre, através da prática, a descoberta das atitudes que nos tornam verdadeiros amigos. Ao seu lado, eu projeto uma amizade ainda mais bela no futuro, fruto da que já estamos buscando, todos os dias, no presente.

Aos amigos que ainda irei conhecer, pois a amizade, assim como tudo na vida, se constrói pelo caminho que percorremos e pelo que cultivamos ao longo de nossas experiências. Que cada momento e fase do meu futuro possa me presentear com mais amigos. “A todo ouro de Dario anteponho a posse de um amigo” (*Lísis*, 211e)

Agradeço também a meu orientador, professor Dr. Admar Almeida da Costa, que desbravou comigo os caminhos nos quais repousam os segredos por trás do que é a amizade, suscitando novos questionamentos e me estimulando a prosseguir com o trabalho.

**“Ce n’était qu’un renard semblable à cent mille autres. Mais j’en ai fait mon ami,
et il est maintenant unique au monde.”**

“Era uma raposa igual a cem mil outras. Mas eu a tornei minha amiga. Agora ela é
única no mundo.”

(EXUPÉRY, Antoine de Saint-. *O Pequeno Príncipe*. 48^a ed., 50^a reimpressão.

Tradução de Dom Marcos Barbosa. Rio de Janeiro: Agir, 2009, cap. XXI., p. 70).

RESUMO

Embora a amizade constitua um tema caro aos filósofos da antiguidade, por um longo período foram breves os estudos que se debruçaram sobre este tópico no interior das obras platônicas – sobretudo, estudos dedicados ao *Lísis*, diálogo tradicionalmente considerado socrático e, provavelmente em virtude disso, geralmente negligenciado. Contudo, a tendência de desprezar o *Lísis* em detrimento de outros textos de Platão vem diminuindo com o tempo. O diálogo aborda com prioridade o que é o amigo, identificando problemas acerca de sua definição que vão desde a relação de amor que um nutre pelo outro até o seu caráter de semelhança ou dessemelhança. Platão enaltece ainda a existência de outras questões emblemáticas no *Lísis*, como saber se o amigo é útil ou não, se sua presença demanda desejo ou se é possível possuir amigos sendo mau. Porém, em meio a tão férteis discussões, o aspecto principal a ser frisado pela presente pesquisa é o de que a argumentação estabelecida por Sócrates nesta obra conduz a um ponto de culminância sem precedentes: segundo é veiculado em algumas passagens, a filosofia – entendida fundamentalmente enquanto atividade filosófica ou o próprio filosofar – consiste em um exemplo de amizade por excelência. Esta ação – a busca apaixonada e incansável pela sabedoria – corresponderia à expressão mais evidente da amizade, pois abrangeeria a relação que um indivíduo nem bom, nem mau teceria com algo bom. A exposição desta perspectiva resulta em várias consequências incomuns, como a certeza temporária de Sócrates a respeito do que é o amigo e um sentido inesperado que a aporia ao final do diálogo vem a assumir. O objetivo desta dissertação é, portanto, o de explorar os aspectos relacionados à necessária conexão entre amizade e filosofar nas teses platônicas, analisando os pormenores do diálogo *Lísis* e, ao longo do estudo, articulando-os brevemente a outras obras nas quais o tema da amizade consta de maneira secundária ou complementar.

Palavras-chave: Platão; amizade; filosofia; sabedoria.

ABSTRACT

Although friendship is a theme dear to the philosophers of antiquity, for a long time there were few studies that focused on this topic within Platonic works – above all, the Lysis, a dialogue traditionally considered Socratic and, probably because of this, generally neglected. However, the tendency to neglect the Lysis to the detriment of other texts by Plato has been rarefying over time. The dialogue primarily addresses what a friend is, identifying problems about its definition ranging from the love relationship that one nurtures for the other to its character of similarity or dissimilarity. Plato also praises the existence of other emblematic questions in Lysis, such as knowing whether a friend is useful or not, whether his presence demands desire or whether it is possible to have friends while being bad. However, in the midst of such fertile discussions, the main aspect to be emphasized by this research is that the argument established by Socrates in this work leads to an unprecedented culmination point: as conveyed in some passages, philosophy – fundamentally understood as a philosophical activity or philosophizing itself – consists of an example of friendship par excellence. This action – the passionate and tireless search for wisdom – would correspond to the most obvious expression of friendship, as it would encompass the relationship that an individual, neither good nor bad, would weave with something good. The exposure of this perspective results in several unusual consequences, such as Socrates' temporary certainty about what a friend is and the unexpected meaning the *aporia* assumes at the end of the dialogue. The objective of this dissertation is therefore to explore the aspects related to the necessary connection between friendship and philosophizing in the Platonic theses, analyzing the details of the Lysis dialogue and, throughout the study, briefly linking them to other works in which the theme of friendship appears in a secondary or complementary way.

Keywords: Plato; friendship; philosophy; wisdom.

SUMÁRIO

I. INTRODUÇÃO.....	p. 12
II. PROBLEMAS CONCEITUAIS SOBRE O AMIGO EXPLORADOS NO <i>LÍSIS</i> E O CONTEXTO FORMAL E DRAMÁTICO DA OBRA.....	p. 28
II.1. Ambientação e introdução do diálogo: comentários em torno da pederastia grega (203a-210c).....	p. 31
II. 2. Amigos verdadeiros são úteis porque são sábios (210d)	p. 48
II. 3. Nem todos desejam possuir tão ardenteamente amigos (211e)	p. 55
II. 4. O amor entre amigos: amar, ser amado e reciprocidade (212c - 213c).....	p. 62
II. 5. A amizade e a semelhança entre os amigos (214a – 214d).....	p. 68
II. 6. Desdobramentos da amizade enquanto semelhança: os inconvenientes em torno da perspectiva de que amigos devem ser bons (215a – 215c).....	p. 73
II. 7. A amizade como dessemelhança (215d – 216b).....	p. 76
II.8. Conclusões sobre as dificuldades conceituais e dramáticas do <i>Lísis</i>	p. 80
III. A RELAÇÃO ENTRE AMIZADE E FILOSOFIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS.....	p. 82
III. 1. A inspiração oracular de Sócrates: a amizade é um elo que ocorre entre os que são bons e os que não são bons nem maus (216 c - 218 a).....	p. 82
III. 2. A filosofia e a amizade (218b).....	p. 89
III. 3. A certeza temporária de Sócrates, seu contentamento e sua posterior desconfiança sobre o que é a amizade (218c).....	p. 93
III. 4. Cinco dificuldades referentes à noção de que o amigo deve ser, como o filósofo, nem bom, nem mau, apesar de buscar algo bom (218e – 222d).....	p. 96
III. 5. A aporia e seu significado na obra (222e – 223b).....	p. 105
III. 6. Conclusões sobre a investigação da amizade no <i>Lísis</i>	p. 110
IV. CONCLUSÃO: PRESSUPOSTOS PLATÔNICOS DA PREDISPOSIÇÃO FILOSÓFICA ENCONTRADA NOS AMIGOS.....	p. 113
V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p. 116

I. INTRODUÇÃO

O que é a amizade constitui uma questão importante que atravessa gerações a fio. Os seres humanos demonstram respeito, afeto e camaradagem por meio desta relação: é para um amigo que se conta um segredo ou que se confessa algo; é com ele que se compartilha sofrimentos e que se celebra bons momentos; é no ombro amigo que se vai apoiar em situações de dificuldade, assim como o próprio ombro será o apoio de um amigo em semelhantes condições. Por assumir uma responsabilidade tão grande no que tange aos sentimentos de outra pessoa, um amigo – espera-se – não desapontar nem trair seu companheiro. Saber se alguém é um amigo ou não é fundamental porque, invariavelmente, amigos inspiram confiança e é fácil se enganar quanto à índole de outrem.

No entanto, poderíamos nos perguntar: o que, afinal, constitui o amigo? Como distingui-lo em meio a tantas pessoas? Este tipo de questionamento começou desde a antiguidade grega mais remota: embora não tratassem o assunto de maneira formalmente filosófica, Hesíodo e Homero já tinham abordado o problema em seus poemas. A amizade entre Aquiles e Pátrocló é bastante ilustrativa disso: na Ilíada, são evidenciadas as situações nas quais se espera que alguém que se classifica corretamente como um amigo deva se sacrificar. As noções de dever, de honra e de coragem estão muito presentes quando Aquiles ambiciona vingar a morte de seu amigo. A amizade, desta maneira, está vinculada a uma determinada postura que abrange as ações humanas e que, por isso mesmo, se destaca como um dos temas éticos de grande importância até os dias atuais.

Depois dos autores épicos, a amizade persistiu como um assunto proeminente na filosofia grega. Demócrito de Abdara, por exemplo, já havia, antes de Platão, investigado a amizade através de axiomas bem diversos. Para o pré-socrático, enquanto a inimizade parece suscitar a injustiça, a amizade suscita o contrário (DK 68 B 88, 89 e ss.). Ademais, segundo o atomista, é difícil reconhecer quem são os verdadeiros amigos, assim como a amizade de poucas pessoas, desde que sábias, parece mais vantajosa do que a amizade de um grande volume de indivíduos (Idem, 97-99). É Platão, todavia, quem vai dedicar toda a extensão de um texto à análise específica do tema, sistematizando-o de forma mais explícita.

Evidentemente, Platão já havia herdado de seus antecessores alguns tópicos indispensáveis à discussão. No entanto, ele se aprofunda no tema sobre o que é o amigo de modo ainda mais original e engenhoso. Platão explora os problemas envolvidos no debate acerca da amizade através de um formato muito peculiar empregado em seus

escritos: o formato de um diálogo. O diálogo abre margem não apenas para os personagens conversarem entre si ao longo da trama: ele abre margem para o diálogo entre autor e leitor (embora seja necessário reconhecer que há várias limitações). Não obstante, a amizade requer diálogo: ela demanda que haja determinada proximidade entre as pessoas queridas mas, como esta proximidade não se dá através de laços sanguíneos ou de uma convivência socialmente convencionada, o diálogo se apresenta como um elemento primordial. É o diálogo que fortalece os elos de intimidade entre os amigos. Por esta razão, não seria motivo de surpresa que Platão tenha privilegiado este formato de texto para tratar da amizade e de muitas outras questões cruciais em sua filosofia. O diálogo parece justamente favorecer esta troca de ideias e de pensamentos que, além de promissora para o surgimento da amizade, aparenta ser inegociável para Platão quando se trata da própria atividade do fazer filosófico¹.

No que diz respeito ao *Lísia*, antes de enveredarmos mais intensamente por seus detalhes, é pertinente explicitar a leitura que assumimos dos personagens que compõem a obra. Devemos frisar que Sócrates é lido ao longo da pesquisa como um personagem no interior do *Lísia*: apesar de haver indícios documentais suficientes apontando a existência histórica do filósofo, Platão não estava necessariamente comprometido em retratar fidedignamente seu mestre. Isto não quer dizer, por outro lado, que Platão tenha adulterado completamente a imagem real de Sócrates.

Platão tinha uma determinada licença artística para caracterizar as pessoas que mencionou em seus diálogos porque, dentro destes contextos, elas já não eram mais os cidadãos comuns de Atenas: elas eram personagens. Porém, os diálogos platônicos não apelam o tempo todo para o fantástico e o surreal; na verdade, há muitas propriedades em suas obras que revelam grande verossimilhança entre o texto narrado e o que se supõe que Sócrates realmente poderia estar fazendo em suas andanças cotidianas – basta comparar o testemunho de Platão ao de outras fontes da antiguidade, como a de Xenofonte. É por esta razão que se deve interpretar o texto platônico com o zelo que ele merece: há muitos pontos não tão claros assim, que geram polissemia e uma riqueza ampla de posicionamentos hermenêuticos. Além disso, deve-se sempre questionar o que

¹ De acordo com Christopher Rowe, uma das maiores dificuldades de se interpretar os textos platônicos é o fato de que o filósofo se propõe a dialogar com seus interlocutores sem, contudo, jamais aparecer como ele mesmo. Desta maneira, o diálogo por ele estabelecido com seu público seria sempre indireto: “No entanto, a tarefa de interpretar quase qualquer outro filósofo, antigo ou moderno, é mais fácil do que interpretar Platão. A principal razão para isso – se for razoável também assumir que ele está preocupado em se comunicar com os outros, e não apenas escrever para si mesmo – é que ele sempre se dirige ao seu leitor de uma forma indireta: construindo diálogos, ou seja, conversas dramatizadas, nas quais ele próprio nunca aparece como personagem” (Rowe in Benson, 2006, p. 13, tradução nossa).

era o ponto de vista de Platão e o que poderia ser o ponto de vista da população em geral sobre Sócrates. De qualquer forma, as leituras a este respeito, embora muito bem elaboradas, podem tender a critérios mais subjetivos de interpretação: afinal, como saber exatamente a maneira pela qual Platão contemplava Sócrates? Muito dificilmente se saberá com certeza absoluta das intenções de Platão; todavia, é imprescindível reconhecer que elas existem, independentemente de qual seja o seu verdadeiro conteúdo².

Ainda sobre Sócrates, convém sublinhar que no *Lísis* especialmente o personagem parece atuar como alguém disposto a instruir os mais jovens com quem se deparou. É notável como o personagem que posteriormente foi retratado no título da obra, o Lísis, é adolescente e parece se comportar como um, assim como os demais que entretinham com Sócrates um diálogo: Menexeno, Hipotalés e Ctesipo são descritos como jovens e, aliás, interagem com outros jovens como ele, já que no diálogo foi sinalizado que praticavam determinadas atividades no ginásio³. As respostas dos personagens que dialogam com Sócrates frequentemente vêm carregadas de conflitos ou características típicas da fase da juventude: ou seus raciocínios são velozes demais e acabam sendo pouco fundamentados (isto sucede bastante com Menexeno), ou os problemas que confessam enfrentar na vida estão relacionados a paixões e à maneira mais apropriada de conquistar alguém (é o caso de Hipotalés). Sobre sua existência histórica, é difícil afiançar com certeza que alguns destes personagens existiram, apesar de Menexeno aparentemente figurar em outros diálogos como um personagem – o que inclusive é discutível sob muitos aspectos⁴. Mas,

² De acordo com Rowe, identificar a voz autêntica de Platão constitui uma questão cujas respostas não são facilmente obtidas, mesmo porque o personagem a quem ele retratou com mais frequência – Sócrates – denuncia que boa parte de suas ideias, se não provisória, vem de outras fontes. “Temos então que perguntar onde, se é que existe algum lugar, encontramos a voz autêntica do autor – e isso está longe de ser uma questão fácil de responder, na medida em que o personagem central na maioria dos diálogos, Sócrates, normalmente sugere que as ideias que ele apresenta realmente vêm de outras fontes” (Rowe in Benson, 2006, p. 13, tradução nossa). O fato de os diálogos terminarem em aporia também dificulta que se descreva com clareza o posicionamento platônico (*Idem, ibidem*). Em oposição a tal visão de Rowe, a perspectiva que se assume nesta pesquisa é a de que a aporia, ao invés de se tratar de uma evidência da suposta falta de posicionamentos definitivos na filosofia platônica florescente, consiste em um recurso dialético propositalmente aplicado pelo filósofo, pois é capaz de gerar reflexões no leitor à medida que este interage com a obra. Ademais, a aporia demonstra a posição do autor diante do problema que ele aborda: a de que respondê-lo é mais uma tarefa de que a humanidade deve, como um todo, se incumbir, e não tanto os seus esforços praticamente individuais.

³ Segundo Nails, a menção ao Festival de Hermes no interior do texto leva a crer que Lísis e Menexeno seriam mais jovens do que Ctesipo e Hipotalés. Esta é uma possibilidade plausível se se ponderar que os rapazes estavam misturados em uma celebração, o Festival de Hermes, cuja tradição típica era a de se mesclar pessoas do gênero masculino de diferentes idades. “Essa explicação faz parecer que tanto Menexeno quanto Lísis são meninos mais novos que Ctesipo e Hipotalés” (Nails, 2002, p. 120, tradução nossa). Maronna concorda: “os principais interlocutores socráticos, Lísis e Menexeno, são, provavelmente, os interlocutores mais jovens de Sócrates dentre todos os diálogos platônicos; eles têm cerca de doze ou treze anos de idade” (Maronna, 2014, p. 48).

⁴ De acordo com Debra Nails, Menexeno é um personagem sobre o qual são fornecidas poucas informações biográficas nos diálogos platônicos. Sobre a possibilidade de este Menexeno ser o mesmo que dá título à obra homônima de Platão, Nails é cautelosa: “às vezes encontramos todo um conjunto de nomes em uma

certamente, o testemunho de Platão é útil de forma a tornar evidente um dos muitos pontos de vista possíveis sobre quais seriam as personalidades de tais pessoas.

O diálogo se passa durante uma festividade que estava sendo celebrada no ginásio: o Festival de Hermes. O evento, também conhecido como *Hermaia* ou *Hermeia*, já havia sido descrito por teatrólogos como Ésquines, e correspondia basicamente a um conjunto de sacrifícios ofertados ao deus Hermes e acompanhados de competições atléticas entre os cidadãos. Estes, por sua vez, são bastante jovens e se restringem ao público masculino. O Festival de Hermes possuía um caráter iniciático, pois os rituais em homenagem a Hermes e as competições esportivas, depois de celebradas, modificavam a imagem que o jovem participante tinha diante da sociedade. Os jovens que ganhavam as disputas recebiam prêmios que inspiravam noções de honra e de mérito entre os concidadãos; desta forma, os rapazes passavam a ser considerados como que “iniciados” na vida adulta, isto é, preparados para enfrentar desafios bélicos e outros de mesma ordem.

Neste contexto, pode-se dissertar que a consolidação de relações amorosas entre os competidores e o público mais experiente que os ia prestigiar era uma possibilidade vislumbrada pela população ateniense ao longo do Festival de Hermes e, por extensão, também durante outros eventos de natureza popular. A pederastia era uma prática muito comum neste período: ela consistia no costume de homens de maior faixa etária, geralmente apontados como mais experientes, se relacionarem sexual ou amorosamente com rapazes mais jovens, instruindo-lhes sobre os desafios da vida adulta e outras questões de relevância social. O vínculo dos homens com as mulheres, por sua vez, tinha um pretexto quase unicamente restrito à reprodução⁵ e à reposição do contingente de cidadãos atenienses que se perdia durante as guerras travadas com outros territórios. Com efeito, certas vantagens poderiam ser adquiridas caso os homens se relacionassem com mulheres de prestígio ou cujas famílias fossem bem dotadas economicamente; contudo, este não era o intuito principal de tais vínculos, uma vez que a conquista de bens por conta própria, mais como resultado de um trabalho do que de um relacionamento de conveniência, era vislumbrada como louvável e um sinal de virtude por parte do homem que a alcançasse.

família, e praticamente todos têm homônimos nos diálogos platônicos; outras vezes, os nomes são repetidos ao longo de várias gerações” (Nails, 2002, p. 203, tradução nossa).

⁵ Conforme Andrade, os cidadãos da antiga Hélade e até mesmo alguns filósofos consideravam que o sexo entre homem e mulher “servia apenas para procriar. Para a educação dos jovens atenienses, esperava-se que os adolescentes aceitassem a amizade e os laços de amor com homens mais velhos, para absorver suas virtudes e seus conhecimentos de filosofia” (Andrade, 2017, p. 59).

As relações entre homens não apenas eram permitidas na antiga Atenas, mas passíveis de serem reconhecidas pela população sem qualquer tipo de constrangimento de viés preconceituoso, o que contrasta bastante com o período contemporâneo. Era comum que homens já em relação solidamente estabelecida com outra mulher tivessem jovens amantes homens⁶. Por esta razão, também seria inapropriado considerar que estas relações fossem constituídas entre homossexuais; o termo, além de anacrônico, é carregado de um histórico de luta e de resistência, principalmente contra as instituições psiquiátricas e religiosas modernas⁷, o que tornaria seu uso incompatível com o propósito da presente abordagem. De todo modo, convém salientar que os relacionamentos amorosos ou sexuais entre os homens eram recepcionados de modo natural pelo povo ateniense.

De acordo com Andrade, os homens mais novos se vinculavam amorosa e eroticamente com os mais velhos no intuito de por estes últimos serem instruídos, sobretudo acerca dos deveres implicados em se atingir a maturidade. “Na Grécia Antiga,

⁶ Quando as amantes eram as mulheres, o vínculo do patriarca com a esposa era abalado. No entanto, entre homens as relações extraconjogais não geravam problemas, pois eram vistas como parte fundamental da cultura e da forma de se expressar gregas. O papel desempenhado pela mulher muito se diferenciava daquele do homem. Embora a organização do ambiente doméstico, a gestação dos filhos e a autoridade em rituais fúnebres competissem às mulheres, em outros contextos elas deveriam se subordinar aos homens e às suas decisões, uma vez que eram excluídas até mesmo das atividades cidadãs mais básicas, como o voto. Em sua História da Sexualidade, no volume II – O Uso dos Prazeres, Michel Foucault traça um panorama histórico e arqueológico bastante detalhado sobre as práticas sociais e culturais gregas. Ele destaca que, apesar do cenário anteriormente descrito de assimetrias mútuas nos papéis desempenhados e de a união de um homem a uma mulher na antiga Atenas se dar mais por uma conveniência social do que por outros motivos, isto não excluía que homem e mulher se vinculassem dominados pelo Eros. A presença deste último, porém, constituía uma exigência nas relações tecidas entre homens e jovens rapazes, uma vez que para eles era possível escolher, e não obrigatoriamente uma exigência nas relações fixas entre homens e mulheres. “A diferença é outra: a moral matrimonial, e mais precisamente a ética sexual do homem casado, não exige, para se constituir e definir suas regras, a existência de uma relação do tipo do Eros (mesmo se é muito possível que esse vínculo exista entre os esposos). Em troca, quando se trata de definir o que deve ser, para atingir a mais bela e a mais perfeita forma, a relação de um homem com um rapaz, e quando se trata de determinar qual uso, no interior de sua relação, eles podem fazer de seus prazeres, então a referência ao Eros torna-se necessária: a problematização de sua relação diz respeito a uma ‘Erótica’” (Foucault, 2007, p. 179).

⁷ O artigo de Andrade vai na contramão desta postura e adota deliberadamente o termo “homossexualidade” para se referir às práticas homoafetivas helênicas (Andrade, 2017, p. 60), o que é pertinente rechaçar nesta oportunidade. Assim como ele, William Armstrong Percy III também emprega palavras derivadas do termo ao introduzir sua abordagem da pederastia grega nos mitos primordiais: “A investigação acadêmica sobre as origens dos elementos homossexuais no mito grego fundamentou a admissão de Píndaro (...)” (Percy III, 1996, p. 53, tradução nossa), além de fazê-lo reiteradamente ao longo de seus estudos (Idem, p. 98). Quanto ao caráter moderno do termo, pode-se recorrer à obra de Michel Foucault, que descarta que a classificação de “homossexual” seja apropriadamente dirigida aos cidadãos atenienses da Antiguidade. “De fato, a noção de homossexualidade é bem pouco adequada para recobrir uma experiência, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso. Os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor a seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto. As linhas de demarcação não seguiam uma tal fronteira. [...] Amar os rapazes era uma prática ‘livre’, no sentido de que era não somente permitida pelas leis (salvo em circunstâncias particulares), como também admitida pela opinião. Ou melhor, ela encontrava sólidos suportes em instituições (militares ou pedagógicas). Ela possuía cauções religiosas em ritos e festas onde se interpelavam, a seu favor, as potências divinas que deviam protege-la” (Foucault, 2007, p. 167 e p. 170).

o relacionamento homoerótico entre um homem mais velho e um jovem era considerado, segundo as leis da sociedade helênica, uma prática pedagógica” (Andrade, 2017, p. 58).

No presente trabalho, apesar da relevância que o tema da pederastia atrai sobre si no que diz respeito ao contexto da antiga Grécia e, também, no que se refere ao Festival de Hermes, pretende-se sustentar que este tipo de relação, embora significativo, não se manifesta de maneira determinante no interior do *Lísis*. Em primeiro lugar, porque Hipotalés não teria uma faixa etária tão superior à de Lísis a ponto de lhe servir como pederasta; tampouco, instrução suficiente para se capacitar a orientá-lo, conforme o próprio diálogo denuncia. Em segundo lugar porque, se a pederastia é insinuada entre Sócrates, que assume uma figura emblemática de indivíduo mais experiente, e Hipotalés (na ocasião na qual Sócrates instrui Hipotalés sobre como se deve tratar aos amados, entre as passagens 210e-211a), nenhum tipo de relação erótica ou de atração de caráter físico entre os dois personagens está implícito. Por fim, se a pederastia for tomada como um pressuposto no elo de Sócrates com Lísis, também não há entre eles nenhuma tensão erótica; pelo contrário, ambos parecem estar mais comprometidos com o desenvolvimento da discussão sobre o que é amizade do que empenhados em demonstrar manifestações de afeto de cunho sexual⁸.

Além disso, Konstan argumenta que as relações pederásticas sugeriam uma assimetria hierárquica entre aquelas pessoas que as compunham; a amizade grega, por outro lado, consistia em um tipo de vínculo no qual os envolvidos estão em condição de horizontalidade entre si. Por isto, a amizade entre Aquiles e Pátroclo, por exemplo, deveria ser designada exatamente desta maneira, e não enquanto uma relação pederástica:

Na amizade, os papéis são simétricos: todas as partes são designadas pelo termo único *phílos*. *Érōs*, ao contrário, envolve papéis complementares: o parceiro ativo ou o dominante é o amante, ou *erastés*, ao passo que o parceiro passivo ou subordinado é o amado (masc. *erómenos*; fem. *erōménē*) (Konstan, 2005, pp. 55-56)⁹.

⁸ No que se refere à relação nutrida entre Menexeno e Lísis, é provável que seja a menos expressiva de uma constituição pederástica, já que ambos possuem idades semelhantes e se tratam mutuamente de modo descontraído, eliminando a possibilidade de haver uma hierarquia entre um e outro personagens.

⁹ É preciso acrescentar algumas informações a esta citação. Em primeiro lugar, neste capítulo Konstan se dedica a examinar as relações de amizade observadas nos textos hesiódicos tipicamente epopeicos da Grécia arcaica, o que significa que o tratamento direcionado aos diálogos platônicos possa ser diferente, uma vez que estes foram elaborados numa época distinta. Os comentários de Konstan, entretanto, não são muito exaustivos no que se refere à descrição da amizade platônica. Um segundo ponto a se considerar é que nas páginas seguintes Konstan faz justamente o exercício contrário e pondera sobre a possibilidade de Pátroclo e Aquiles terem, com efeito, desenvolvido um relacionamento pederástico. Porém, Konstan assinala que “não há nenhuma prova concreta de que a instituição grega da pederastia anteceda as epopeias homéricas (...)” (Konstan, 2005, p. 57), o que abarcaria o caso de Aquiles e Pátroclo.

Evidentemente, não se pode descartar que o contexto no qual os personagens se inserem no *Lísia* é o das práticas pederásticas. Todos estão situados no mesmo período histórico, que é o da Grécia Antiga, no qual estas práticas eram permitidas e estimuladas; Sócrates integra o público do Festival de Hermes devido a um chamado de Hipotalés, um jovem rapaz; o próprio Festival de Hermes, por sua vez, exprime um apelo pederástico e erótico bastante proeminente, já que o jovem com melhor desempenho nas competições atléticas e nos jogos promovidos pelo festival seria agraciado com um prêmio e alcançaria um *status* de reconhecimento e mérito em meio ao povo grego¹⁰; enfim, toda a atmosfera do *Lísia* leva a crer que a pederastia estaria de algum modo atuante. Entretanto, nenhum dos personagens aparenta assumir o papel de amante em relação ao amado nos termos que a pederastia grega usualmente designava, principalmente devido ao fato de Hipotalés demonstrar ser acentuadamente inexperiente e porque Sócrates não parecia sexualmente interessado por nenhum dos rapazes, mesmo que estivesse a orientá-los pedagogicamente¹¹.

Por outro lado, a questão sobre o amante e o amado poderem atuar numa relação de amizade é discutida entre os personagens, o que fundamenta o fato de que eles direcionaram um olhar meticoloso para o tópico da pederastia em seus discursos, provavelmente por se tratar de uma prática muito comum na Hélade. E, com efeito, a pederastia está em debate nos discursos proferidos pelos personagens do *Lísia*, já que as dúvidas a respeito de quem é o amigo, se o amado ou se o amante, são uma constante nos pontos levantados por Sócrates.

De fato, as variáveis são muitas e pode se tornar difícil deliberar com exatidão sobre o tema. Por este motivo, os comentadores encontram-se divididos quanto à possibilidade de as práticas pederásticas estarem consolidadas entre os personagens do

¹⁰ Segundo Percy III, os locais que promoviam exibições de ginástica eram ambientes privilegiados no que diz respeito às práticas pederásticas, pois neles os jovens mais excelentes – e, portanto, mais cobiçados – eram identificados e recebiam todos os holofotes. Ele explica que “o atletismo tornou o adolescente grego mais desejável como *eromenos*. Não foram apenas a beleza e a flexibilidade de seu corpo que eles melhoraram, mas também sua resistência e *sophrosyne* (autocontrole). Se, como supunha a teoria, muitos gregos arcaicos amavam os seus rapazes pelo seu bom caráter e virtude — no sentido original de masculinidade — nada poderia demonstrar isto mais claramente do que o sucesso atlético. A disciplina e a resistência que preparavam um jovem para o atletismo também poderiam prepará-lo para a guerra, o dever mais essencial de um cidadão. [...] No século VI, os ginásios proliferaram, mas as fontes literárias sobre eles tornaram-se numerosas apenas no quinto. [...] No *Lísia*, Platão descreveu um ginásio recém-erguido. Sócrates perguntou ao seu jovem amigo Hipotalés: ‘Que lugar é este e como você passa seu tempo aqui?’ Hipotalés respondeu: ‘É um ginásio e passamos nosso tempo aqui em discussão.’ A resposta revela a progressão do ginásio para uma escola como local de instrução em filosofia. O treinamento ginástico foi concebido em grande parte para aperfeiçoar o hoplita e provavelmente por muito tempo foi limitado a essa classe e aos seus superiores, os cavaleiros” (Percy III, 1996, pp. 98 e 113, tradução nossa).

¹¹ A tensão sexual existente entre Sócrates e personagens como o Alcibíades, por exemplo, já é mais expressiva de uma relação pederástica, pelo menos preexistente, em diálogos como *O Banquete*, por exemplo.

Lísis ou não. Como, nos últimos anos, o pano de fundo dramático das obras platônicas vem sendo mais valorizado, alguns estudiosos se posicionam mais favoráveis à perspectiva de que a pederastia ocorre no *Lísis* (enaltecendo a atuação dos personagens em seus papéis e o que elas podem conotar), embora os argumentos por eles empregados pareçam fragilmente sustentáveis.

Detenhamo-nos, por exemplo, no caso de Andrew Lear. Ele assevera que o *Lísis* evidencia uma relação pederástica entre Hipotalés e Lísis porque, a despeito de ambos serem muito jovens e de o primeiro ser apenas um pouco mais velho que o segundo, Sócrates já os trata com o vocabulário típico das práticas pederásticas, empregando termos como “amado” e “amante” para se referir aos personagens e, também, indicando que Hipotalés estaria demasiadamente “adiantado no caminho do amor (*eî poreuómenos toû érōtos*)”:

No Lísis de Platão, por exemplo, tanto Lísis quanto Hipotalés, o jovem que o ama, são chamados de '*neaniskos*', que significa aproximadamente 'jovens' (203a, onde Hipotalés é um amigo estão ‘com outros *neaniskoi*’ e 205b, no caso de Lísis). No entanto, Sócrates usa os termos das relações pederásticas para descrevê-los: ele diz que em casos como o de Hipotalés, ele é (204c) ‘capaz de reconhecer um amante (*eron*) e um amado (*eromenos*)’ (Lear, 2004, p. 210, tradução nossa).

Tal argumentação se evidencia passível de críticas à medida em que, com efeito, o próprio autor reconhece que as idades de Hipotalés e de Lísis não corresponderiam ao padrão caso ambos visassem a estabelecer uma relação pederástica nos moldes da antiga Atenas. Por outro lado, que Sócrates já empregue termos referentes à pederastia neste diálogo para se referir a Hipotalés e a Lísis não constitui indício suficiente para afirmar que ambos estão mergulhados neste tipo de relação, pois os mesmos vocábulos costumavam ser adotados para descrever outras práticas amorosas, como é o caso, por exemplo, do marido e da mulher, quando havia entre eles um vínculo amoroso de caráter erótico. O que parece ser mais plausível aferir é que Sócrates começa a empregar este vocabulário para tornar seus interlocutores mais familiarizados com os conceitos que seriam usados adiante no diálogo, como entre as passagens 212c e 213c.

Lear prossegue em seu ponto ao tratar do *Lísis* quando explicitamente defende que tanto neste diálogo quanto no *Cármides* Sócrates estaria se beneficiando da prática da ginástica pelos personagens como um pretexto para deles se aproximar e com eles iniciar relacionamentos de características pederásticas. Ele defende tal tese como se segue:

Sócrates não só compartilhou as atividades de lazer, relacionadas a banquetes e a ginástica, todas próprias da elite ateniense, e baseou o seu ensino neste contexto em uma discussão sobre as relações pederásticas [destas atividades] (como Platão também o mostra fazendo em *Lísia*, 204b-207b e *Cármides* 153d-156e); ele sobretudo expressou - quer de fato o tenha feito de uma só vez ou não - uma resposta convincente à tradicional pederastia que impressionou seus alunos como um aspecto importante de sua filosofia (Idem, p. 300, tradução nossa).

Aspirar à investigação sobre em que ocasiões Sócrates usufrui de estratégias visando ao estabelecimento de relações pederásticas com outros personagens consistiria em um objetivo ambicioso demais para o escopo desta pesquisa; contudo, independentemente de a pederastia ocorrer ou não no *Banquete* ou no *Cármides*, é provável que ela realmente não ocorra no *Lísia*. Isto porque, como vimos, os locais nos quais a ginástica ocorria constituíam veridicamente ambientes favoráveis para identificar jovens rapazes com inclinações para caracteres excelentes, já que a prática de exercícios físicos demanda disciplina, equilíbrio, persistência e outras qualidades encontradas em seres humanos dedicados à virtude; no entanto, a ginástica por si só não sinaliza de modo cabal que os personagens envolvidos estão numa relação pederástica ou que tenham interesse em nutri-la. Outros fatores devem ser levados em consideração, como a idade dos indivíduos envolvidos, seu vínculo erótico, a predisposição do mais velho em instruir o mais jovem e a correspondência ou não deste último com as investidas daquele.

Neste sentido, é inegável que Hipotalés estivesse apaixonado por Lísia, e que Sócrates se apresentasse como alguém disposto a instruir o primeiro a conquistar o segundo; porém, que tais relações sejam adequadamente descritas como pederásticas aparenta se tratar de um procedimento muito audacioso por parte daquele que se aventura a efetuá-lo, quer porque a idade e a experiência dos personagens não denuncia esta pretensão, quer porque o modo de atuação do elenco presente na obra não aparenta apontar para este fenômeno¹². Não se pode ignorar que os personagens do *Lísia* iniciam, com o incentivo de Sócrates, uma discussão sobre o que é a amizade; é natural que entre eles já houvesse algum tipo de afeto anteriormente edificado. Mas entre o afeto e a pederastia como era instituída na antiga Atenas parece haver uma distância considerável.

¹² É válido recordar que no *Lísia* o narrador personagem constitui Sócrates e que este último em nenhum momento do diálogo, por mais subjetiva que fosse a sua narração, revelou predisposições eróticas no tratamento que dirigiu aos jovens com quem conversava, apesar de Sócrates ter descrito em detalhes as reações dos interlocutores quando estes, por exemplo, coravam (204b-c). Contudo, que os demais corassem não significa que fosse porque tivessem inclinações amorosas para com Sócrates ou vice-versa; na verdade, estas inclinações pareciam existir apenas entre os mais jovens, cujo vigor da mocidade encontrava-se à flor da pele. A tensão erótica existente entre Hipotalés e Lísia, por outro lado, não pode configurar uma relação pederástica porque, conforme já enaltecido anteriormente, ambos apresentam faixas etárias muito similares, e Hipotalés ainda era muito ingênuo na abordagem que dirigia ao amado.

Portanto, o foco do *Lísis* é a discussão filosófica sobre o que é ser um amigo, com a conclusão extraída das entrelinhas dos trechos finais do diálogo de que o amigo por excelência é aquele que adota uma postura filosófica perante a vida e, consequentemente, perante o próprio tema da amizade (este aspecto será ainda mais sublinhado na conclusão da pesquisa). É claro que os personagens estão inseridos em um contexto pederástico, tanto histórico quanto espacial; porém, além de a pederastia não ocorrer entre eles, o propósito principal do *Lísis* não é o de explorá-la.

Por outro lado, pode-se assumir, ainda que hipoteticamente, que, como o contexto histórico e cultural do *Lísis*, mas não seu enredo, abre margem para a visão segundo a qual a pederastia era uma prática presente no dia a dia da população grega, talvez o personagem Sócrates veiculado por Platão no diálogo quisesse indicar, por meio da discussão filosófica, que a amizade é possível e importante entre os cidadãos, mesmo na ausência de relações pederásticas.

Bem; já que se pretende assumir uma leitura crítica da interpretação dos que defendem a existência da pederastia como um elemento presente no elenco do *Lísis* (isto é, na relação nutrida entre os personagens), é importante, antes de se encerrar tal leitura, abrir parênteses para um tópico que demanda maiores explicações: o significado da palavra *philía* e suas derivadas no texto platônico. Nesta parte da pesquisa, será dedicado espaço à abordagem do significado que a palavra *philía* possuía no contexto da Grécia antiga, examinando-se assim suas diferentes acepções.

Existe uma diferença semântica entre *philía* e *Eros* que nos impede de confundir ambos os termos. Esta diferença, inclusive, reforça o fato de que a *philía*, muito mais do que a pederastia tipicamente erótica, é o que preenche o seio do diálogo *Lísis*. No entanto, deve-se agir com cautela e evitar cair na dicotomia *philía-Eros*. Convém realçar que a diferença entre os termos é sutil e, assim, não é óbvia: existem certas compatibilidades entre ambas as palavras que as tornam tenuamente semelhantes, conforme se explicará agora, e é justamente nesta ligeira diferença que repousará um dos pontos do argumento segundo o qual a amizade é muito mais priorizada no *Lisis* do que a pederastia enquanto prática observada entre os personagens.

De acordo com Konstan, não apenas a palavra grega que mais frequentemente é traduzida por “amigo” (*phílos*) possui vários significados que, inclusive, oscilam a depender do recorte histórico específico no qual está situada no período da antiguidade,

mas também as preferências dos tradutores se alternam quando se trata de atribuir ao termo um significado predominante¹³.

(...) o substantivo *phílos*, a palavra grega normalmente traduzida como ‘amigo’, foi entendida de diferentes maneiras pelos acadêmicos. [...] Críticos do mais alto calibre discordaram sobre um tópico tão fundamental (Konstan, 2005, p. 12).

O autor realça que alguns estudiosos associaram à palavra *phílos* pelo menos três concepções: a da relação estabelecida entre familiares; a do elo estabelecido entre concidadãos; e a do vínculo estabelecido entre amigos, o que o estudioso vislumbra como um procedimento que demanda cuidado. E o substantivo abstrato *philía* também é passível das mesmas dificuldades, o que leva Konstan a assinalar que é “(...) verdadeiro dizer que não existe nenhum termo único em grego exatamente equivalente a ‘amizade’” (Idem, p. 13). E, como a amizade consiste numa forma de se relacionar com o outro bastante afetuosa, envolvendo certos compromissos e dinâmicas determinadas, ela pode eventualmente se intrincar com a erótica. O próprio termo *Eros* é também polissêmico e, neste sentido, tanto ele quanto *philía* se coadunam¹⁴. Além de *Eros* representar uma entidade divina responsável por unir as pessoas – o deus Eros – ele também designa o amor sexual, o amor anímico ou, em linhas talvez mais metafóricas, o desejo voluptuoso que o amor suscita. Daí o fato de que não se pode tomar nem a palavra *phílos*, nem a palavra *eros* de uma única maneira – e, regularmente, nem sequer no mesmo filósofo ou escritor sobre o qual se debruça – porque elas eram dotadas de múltiplos significados.

Então, que não haja pederastia entre os personagens do *Lísis* não exclui que entre eles tenha havido amizade; na verdade, a amizade pode ocorrer no interior de relações pederásticas mais bem consolidadas ou não. A amizade não constitui uma propriedade condicionada à pederastia, independentemente do modo pelo qual a *philía* é traduzida;

¹³ Mais ainda: há outros termos a se considerar que podem designar o amigo na língua grega, como *xénos* e, no *Lísis* principalmente, o termo *hetaîros* – ou, com muito mais expressividade, uma junção de *phílos* e *hetaîros* em Platão – tornando a apreensão de seus sentidos muito mais complexa. De acordo com Konstan (2005, p. 45), Homero também adotava *hetaîros* em suas épicas, evidenciando que havia termos complementares para outros que já eram, por si sós, repletos de significados, processo que também ocorre nas línguas modernas.

¹⁴ Sobre este ponto, Konstan sublinha que o substantivo *phílos* pode ser confundido com o verbo *phileîn* e com adjetivos derivados, o que faria com que sua conotação fosse ainda mais próxima do amor. Contudo, no uso comum do idioma grego na antiguidade, adjetivos e substantivos não poderiam ser facilmente confundidos: “(...) Muitos – talvez a maioria – dos especialistas atualmente supõem que o alcance de *phílos* é muito mais amplo que a palavra ‘amigo’, e pode incluir tanto parentes quanto concidadãos. Essa ideia é devida, em parte, a uma confusão entre a extensão do substantivo concreto *phílos*, que significa ‘amigo’, a de termos relacionados, tais como o verbo *phileîn*, que significa vários tipos de amor e afeição, e o substantivo abstrato *philía*, que tem praticamente o mesmo alcance que o verbo. O adjetivo *phílos*, além disso, retém o senso amplo de ‘caro’, que pode ser aplicado a membros da família (...) e a objetos inanimados (...). Apesar das semelhanças entre as formas, os usos de substantivo e adjetivo raramente são confundidos” (Konstan, 2005, pp. 80-81).

enquanto a pederastia é um fenômeno histórico, social e cultural da antiga Atenas (que envolve o *Eros*¹⁵, mas não só ele), a *philía* é uma pauta filosófica mais evidente, um tópico que demanda discussão, um objeto de estudo racional – mesmo que (e na verdade, justamente por isso) comumente possa se lhe comparar a tipos de relações diferentes, sobretudo as amorosas.

Daí que Platão pode justamente estar se empenhando em, ao escrever o diálogo, indicar que existem diferenças entre a amizade e a relação pederástica, tão comum e frequente na cultura grega do século IV a.C. Embora espere-se que a amizade esteja presente nas relações pederásticas, a amizade não depende delas para se estabelecer. É importante acentuar que, com isso, a obra de Platão não deve ser romantizada. A amizade não está fora de seu contexto histórico e cultural; ela mergulha nele como tantos outros fenômenos sociais que foram objeto de estudo filosófico de Platão. O fato de ele dedicar uma atenção maior ao tópico e tratá-lo com um cuidado teórico mais específico, sobretudo neste diálogo, não faz com que a amizade seja idealizada segundo parâmetros mais sublimes e genéricos; ela não está separada das relações humanas e materiais onde se realiza¹⁶.

Mesmo que Platão não tenha condicionado a amizade à pederastia, não se pode afirmar com isso que não tenha tratado a amizade como um fenômeno digno de um estudo rigoroso, pautado na abordagem das relações humanas em suas manifestações históricas e culturais. Platão engaja-se em demonstrar o que seria a amizade em suas múltiplas

¹⁵ É pertinente notar que, de acordo com Nichols, mesmo quando Platão se refere ao problema do amante e do amado, a palavra *eros* não está presente; na verdade, a discussão gira em torno de *philía*. “Apenas perto do final do diálogo, quando Sócrates inclui *erōs* numa inferência que faz sobre a amizade (221e-222a), que há mais alguma menção a *eros*. A discussão do amor no *Lísia* centra-se na *philia*” (Nichols, 2009, p. 164, tradução nossa).

¹⁶ De acordo com Vlastos, no *Lísia* não há nenhuma indicação clara sobre a teoria das Formas defendida por Platão. O autor destaca que “(...) não há uma palavra ou frase no *Lísia* para nomear uma Forma transcendente deste (ou de qualquer outro) tipo. Em nenhum momento a discussão muda de bens particulares e empíricos ordenados como meios de um fim para uma Beleza-em-si Absoluta, eterna e abrangente” (Vlastos, 1973, pp. 36-37, tradução nossa). Apesar de Vlastos possuir uma leitura bastante problemática do *Lísia* no interior do *corpus* platônico – ele considera o diálogo dispensável enquanto veículo da doutrina platônica – e de discordarmos frontalmente de sua perspectiva, o argumento utilizado pelo comentador pode nos auxiliar a compreender que Platão talvez estivesse realmente mais obstinado em descrever as relações concretas entre as pessoas no *Lísia*, no sentido de priorizar seus aspectos culturais e sociais, do que em se deter em conceber como essas relações estariam ordenadas no plano inteligível. Entretanto, Vlastos não considera o fato de Platão atentar-se mais às relações históricas, sociais e culturais do período no *Lísia* como suficientemente filosófico do ponto de vista teórico (ainda que admita que há teses que defendem o contrário dignas de serem consultadas). Evidentemente, considerar o *Lísia* um diálogo relevante para todo o conjunto das obras platônicas é fundamental, não só porque trata-se de um texto que aborda mais detidamente um assunto que será primordial em outras obras (como *O Banquete*, o *Fedro* ou *A República*), mas também porque as discussões ali apresentadas enriquecem ainda mais a filosofia de Platão no que se refere à amizade (tópico que não foi abordado com tanta profundidade em nenhum outro diálogo). Neste sentido, o argumento utilizado por Vlastos é razoável, mas não as consequências que o autor extraí dele.

facetas, para além de atributos pederásticos ou familiares que eventualmente podem caracterizar os vínculos entre amigos. Estes atributos, evidentemente, são considerados e analisados por Platão, principalmente em razão do contexto no qual os personagens estão inseridos; porém, não constituem o principal propósito do filósofo, uma vez que a argumentação aparenta visar à definição do que é o amigo sob uma ótica mais universal, independentemente das eventuais contingências que a relação entre amigos possa assumir no interior da vida da cidade.

Além da objetiva contextualização que se fez dos personagens e das pressupostas relações nutridas entre eles, convém ainda destacar outros detalhes do *Lísia* nesta sucinta introdução. É importante salientar que nem sempre é possível identificar os interlocutores de Sócrates ao longo do diálogo. A conversa que ele desenvolve com Lísia e Menexeno em determinado ponto aparenta estar tão suficientemente florescida que não haveria mais necessidade de distinguir quem, entre os dois, estaria a lhe escutar a palavra. Este recurso empregado por Platão pode ser proposital; quando se conversa entre amigos, não necessariamente existe a necessidade de distingui-los uns dos outros, pois espera-se que quaisquer deles sejam capazes de amparar as inquietações filosóficas de quem os procura. Isto só ocorre após bastante tempo de diálogo e de conversação, o que sugere que os laços afetivos se estreitam quanto mais atenção se dedica aos amigos – e, principalmente, quanto mais todos estão comprometidos em descobrir o que é um amigo, uma vez que esta trajetória de investigação apontará, paralelamente, como os próprios amigos passarão a observar uns aos outros e a agir uns com os outros a depender da definição de amigo alcançada.

Também é fundamental esclarecer que os personagens – Lísia, Menexeno, Hipotalés e Ctesipo – possuem cada qual uma personalidade que é mais ou menos explicitada no interior do diálogo, conforme variem as cenas que o compõem. Regularmente, a presença de alguns personagens não será tão evidente em virtude de eles não estarem com a fala – o que não significa que não estejam ali. Platão é cuidadoso no sentido de indicar quando efetivamente os personagens se ausentam (é o caso de Menexeno em 207d) ou quando Sócrates prefere dirigir a palavra a outro personagem (como em 213e) – conforme presumivelmente considere estes dados relevantes.

Logo, um personagem em silêncio não representa necessariamente que esteja tímido: ele pode estar atento à discussão. Estes pormenores serão melhor explorados por ocasião na qual se analisará o trecho no qual Hipotalés aparenta se esconder na multidão que se aproximava de Sócrates que, por sua vez, estava prestes a iniciar uma discussão com Lísia a fim de instruir Hipotalés (em 207b). Hipotalés era jovem e não sabia cortejar

Lísia segundo os princípios que seriam considerados mais apropriados por Sócrates. Quando Hipotalés se esconde, não parece ser por timidez ou covardia, mas muito mais por temperança – Platão teria frisado que ele estava apreensivo (*dediōs*) de incomodar Lísia e despertar seu ódio (*apekhhánoito*). Ou seja: Hipotalés estava receoso de continuar tratando Lísia de maneira inadequada.

É preciso observar estas pequenas nuances com cuidado, pois é possível atribuir aos personagens características tão caricatas que provavelmente se desviariam muito do que o próprio texto parece enunciar. É claro que não se pode descartar nada que esteja atribuído ao texto platônico; contudo, também não é recomendado exagerar os traços pessoais de cada personagem. Mesmo que aparente ser tolo, inexperiente ou covarde a partir dos discursos de Ctesipo em 205c, Hipotalés não indica que é assim quando se dispõe a aprender com Sócrates; ele suspeita que este último possuía mais experiência nos assuntos de seu interesse, o que é mais um sinal de valor do que de tolice de sua parte.

Portanto, é tendo em vista a problematização do perfil dos personagens, e não uma leitura menos aprofundada de suas características mais marcantes aos olhos de terceiros, que a condução da pesquisa será elaborada. E, para além de todas as questões relacionadas ao enredo, à contextualização cultural e social da antiga Atenas e aos possíveis objetivos de Platão ao escrever o *Lísia*, convém também direcionar uma atenção particular ao conteúdo das questões levantadas e exploradas por todos os personagens no que se refere à definição do que é um amigo.

Ao término deste estudo, pretende-se explicitar que, de acordo com Platão, o amigo deve possuir predisposições à filosofia, mesmo que nas entrelinhas do texto não fique explícito em que medida tal predisposição deve se manifestar. De todo modo, o personagem Sócrates parece alertar, neste diálogo, para o fato de que alguém que se diz um amigo jamais o será efetivamente se ignorar o que é ser amigo de alguém – não somente o que isto representa e significa, mas principalmente o que isto é, bem como os compromissos derivados desta relação¹⁷. Se a própria origem etimológica de “amigo” (*philía*) evoca uma relação de afeto, deve-se indagar a que este afeto deve ser corretamente direcionado: se ao amigo primordialmente ou se à busca pelo conhecimento acerca do que é ser amigo de alguém. Platão aparenta indicar que ambos os afetos (tanto ao amigo quanto à busca filosófica por seu conceito) não se excluem mutuamente mas,

¹⁷ Como enaltece Dancy, “o *Lísia* aborda a questão do que é um amigo (212a8-b2: para a formulação, ver 223b7-8) depois de considerar como os amigos devem tratar uns aos outros (esta consideração é responsável por metade do diálogo)” (Dancy in Benson, 2006, pág. 72, tradução nossa). Saber o que é o amigo auxilia o ser humano a se comportar e a agir como um amigo efetivamente.

pelo contrário, se complementam – afinal, é à medida que se sabe o que é o amigo que o ser humano se capacita a se tornar um através de suas ações.

Porém, para buscar conhecer algo é necessário primeiro reconhecer a própria ignorância que se possui a este respeito. É neste sentido que tanto a hesitação de Sócrates ao meio do diálogo (218c) quanto a aporia ao final dele (222e-223b) são determinantes. É a ignorância dos presentes acompanhada de seu desejo de conhecer o que é o amigo que valida sua capacidade de continuar perseguindo o que isto é, fator que fortalece o laço afetivo entre os personagens. Não saber o que é o amigo é o que possibilita que os personagens possam, juntos, persistir nesta busca. O ser humano, limitado e passível de se confundir o tempo todo, não possui as respostas necessárias para definir o que é o amigo em absoluto. O ser humano não é bom o tempo todo como o são os deuses. Contudo, ele pode, apesar de suas limitações, buscar o que é bom, beneficiando-se da utilidade que os amigos se geram concomitantemente nesta busca.

Sem esta inclinação para a filosofia, para o amor pela sabedoria sobre o que é o amigo, o vínculo entre amigos é impossível. Então, só existiria amizade entre os filósofos? Platão não parece indicar que é necessário ser um filósofo efetivamente (enquanto uma função a ser exercida no interior de um determinado tipo de regime político¹⁸) para se possuir um amigo; é preciso, antes, estar disposto a encontrar uma resposta sobre o que é ser um amigo verdadeiramente. Com efeito, este tipo de disposição pode estar em qualquer indivíduo, não importando quais seriam suas inclinações laborais em outros contextos. A valorização da busca pelo que é o amigo e uma mínima predisposição a ela são condições necessárias para que a amizade se consolide, ainda que o ser humano com esta inclinação não possa ser qualificado paradigmaticamente como filósofo. Por isto a amizade é passível de existir entre as pessoas mais diversas e é também por isto que constitui um tipo de vínculo tão acessível e tão necessário de ser cultivado entre os cidadãos: é pela amizade que se reconhece a própria ignorância e é através da amizade que se obtém o estímulo necessário para se persistir na busca sobre o que é o amigo. Dificilmente alguém, sozinho, é capaz de se convencer de sua própria ignorância. O amigo serve para alertar o outro sobre sua existência e, mais ainda, para chamar atenção para o fato de que a aceitação irrefletida da ignorância brutal pode ameaçar o próprio vínculo de amizade que alguém nutre por outra pessoa.

É neste sentido que é muito difícil indicar “quando” um amigo começa a se tornar um segundo a filosofia platônica. Por um lado, é pela amizade que as pessoas se tornam

¹⁸Conforme indicado na *República* a respeito da Cidade-Estado ideal, a *Kallípolis*, em 473d e 487a.

mais propensas a questionarem a si mesmas sobre o que é o amigo; e, por outro lado, também é válido afirmar que não há amizade antes deste questionamento. Talvez, por isto mesmo a amizade esteja tão disponível às mais diferentes pessoas, mesmo que não seja tão fácil assim encontrar um amigo: a disposição ao questionamento filosófico sobre o que é o amigo e a sua efetividade na prática aparentam ser condições mínimas para a legitimação de uma conexão entre amigos. As dificuldades em torno desta discussão são exploradas com muita engenhosidade no interior do *Lísis*, conforme a pesquisa visa a expor adiante.

II. PROBLEMAS CONCEITUAIS SOBRE O AMIGO EXPLORADOS NO LÍSIS E O CONTEXTO DA OBRA

Qual é o estilo adotado por Platão ao escrever o *Lísis*? O texto costuma ser datado quando em relação às outras obras produzidas pelo filósofo? Qual a importância do *Lísis* no cânone? Faz-se indispensável indagar se algumas das principais interpretações veiculadas por comentadores a respeito do *Lísis* realmente fazem jus à diversidade de pontos de vista referentes à obra. É apropriado mencionar, além disso, que a postura que certos estudiosos assumiram ao longo da tradição ao lerem a obra é passível de discussão.

Antes, porém, convém assinalar brevemente quais são as leituras predominantes a respeito da filosofia platônica em geral. Com efeito, muitos foram os esforços despendidos pelos especialistas visando à definição de uma organização dos textos platônicos. De maneira mais ampla, incontáveis pesquisadores até hoje preferem eleger um tipo de ordenação ou de leitura do texto platônico como mais plausível e dedicar-se a interpretar o texto do filósofo obedecendo à linha interpretativa eleita, ao invés de problematizar as nuances que cada linha possui e as comparar sucintamente. Tal observação é feita por Carol Poster:

Apesar da importância da ordem (*táxis*) nos diálogos platônicos, os estudiosos que discutem Platão tendem a favorecer um único método de ordenação dos diálogos platônicos, em vez de levar em conta a variedade de princípios segundo os quais os diálogos podem ser ordenados (Pôster, 1998, p. 282, tradução nossa).

Alguns aspectos a se considerar, segundo Poster (1998, p. 283), se referem, por exemplo, à ordem cronológica da composição de cada diálogo por Platão; à cronologia dramática atuante sobre os personagens no interior das narrativas (o que respalda a organização de alguns grupos de diálogos em tetralogias, como é o caso da supostamente incompleta tetralogia composta por *Teeteto*, *Sofista* e *Político*); a ordem pedagógica dos diálogos ou em que sequência seria mais usual e apropriado ensiná-los; e a ordem teorética ou metafísica, que distribui os diálogos de acordo com noções de progressão filosófica a partir dos conceitos explorados por Platão e considerando haver um tipo de hierarquia ou progressão entre o método aporético e o método dogmático que o filósofo aparenta adotar em diálogos específicos.

Diversos estudiosos por um longo período (a relação de nomes mais frequentes pode ser consultada no artigo de Poster, 1998), principalmente durante pouco mais da

primeira metade do século XX¹⁹ e até mesmo antes disso, foram adeptos da leitura “desenvolvimentista” do cânone platônico. De acordo com tal linha interpretativa, que se tornou a mais clássica neste meio, Platão teria escrito seus diálogos sem assumir o compromisso de preservar uma coerência cabal entre um e outro, pois sua filosofia estaria sujeita a uma evolução com o passar do tempo que resultaria num provável refinamento de suas ideias. O tratamento que Platão dá aos objetos sensíveis em relação às Formas, por exemplo, às vezes relatando que se associam a elas por meio de uma participação, às vezes defendendo que se tratam, antes, de cópias, é um destes sutis tópicos que aparentemente Platão teria reformulado com os anos.

A linha desenvolvimentista costuma separar os diálogos em três grandes grupos a partir de critérios cronológicos. Os primeiros são os socráticos, como o *Laques*, o *Eutífron* e o *Lísia*, que teriam sido os primeiros a serem redigidos e teriam surgido numa época na qual Platão estaria temporalmente mais próximo da condenação e consecutiva morte de seu mestre Sócrates. Estes diálogos costumam ser mais curtos, dedicar-se mais a temas éticos e serem preenchidos por inúmeras aporias, geralmente encerrando-se com uma ao final. O personagem Sócrates atua como um dos locutores mais regulares neste tipo de obra. Os segundos são os diálogos de juventude ou de maturidade, que abarcariam textos de meia-idade, nos quais Platão teria se empenhado em aperfeiçoar as suas principais teses filosóficas. É o caso, por exemplo, da *República*, do *Fedro* e do *Fédon*. Neste período, uma maior ênfase a temas metafísicos e políticos seria verificada nos textos de Platão. Já os do terceiro grupo são considerados diálogos de velhice, geralmente mais extensos, nos quais Platão não apenas teria lapidado os aspectos fundamentais de sua filosofia, voltando-se também à ontologia, à epistemologia e à filosofia do direito, como também teria ousado criticá-la, apontando suas possíveis lacunas (sobretudo no que é relativo à teoria das Ideias). Este seria o caso das *Leis* e do *Parmênides*. A ordem dos diálogos variou ao longo das décadas, conforme mais pesquisas arqueológicas, filológicas e historiográficas foram sendo estabelecidas.

O problema da linha desenvolvimentista é que ela tende a privilegiar os diálogos de velhice e a desprezar os “primeiros diálogos”, por ver em seu conteúdo um arcabouço ainda muito cru da filosofia platônica. É justamente em razão da prevalência desta

¹⁹ Mesmo que o paradigma desenvolvimentista ainda tivesse muitos expoentes nesta época ao redor do mundo, antes mesmo de 1950 já havia comentadores que criticavam, pelo menos em partes, o modelo proposto. É o caso de Stenzel (1940). O tradutor de sua obra, D. J. Allan, que comentava o trabalho de Stenzel, ao tratar a respeito da possibilidade de os diálogos considerados tardios serem mais expressivos do ápice da filosofia platônica, exclamou em sua defesa: “Quão familiar e quão vazia de informações verdadeiras é esta interpretação!” (Stenzel apud Allan, 1940, p. vii, tradução nossa).

interpretação no século passado que se pode constatar uma elevada escassez de pesquisas acadêmicas que se debruçam sobre o *Lísia*.

Entretanto, não existem vestígios suficientes no cânone platônico de que seu pensamento “evoluiu”. Além disso, seria recomendado valorizar igualmente todas as obras de Platão (afinal, a escassez de testemunhos autênticos delas é nítida), observando os vínculos que possuem entre si e comparando suas possíveis divergências sem desconsiderar o fato de que ele pode ter se empenhado em manter uma coesão entre os conteúdos. De fato, este parece ser o cenário mais provável, já que são apenas alguns pontos da filosofia platônica que contrastam entre si de um diálogo para outro, sem que o seu sistema filosófico principal seja tão acentuadamente afetado.

Outros pesquisadores observaram, adicionalmente, que o paradigma desenvolvimentista também tende a negligenciar o contexto dramático dos diálogos platônicos, marginalizando suas características literárias e priorizando as teses de viés mais lógico e teórico veiculadas pelos personagens. Com isso, muito do enredo e dos detalhes que dizem respeito à forma e ao gênero narrativo do diálogo é perdido²⁰. Desta maneira, leituras alternativas começaram a surgir, frequentemente críticas ao modelo desenvolvimentista proposto pelos comentadores clássicos; entre elas, a esotérica, que vem atraindo cada vez mais adeptos e que tende a realçar mais os elementos dialéticos, performáticos e dramáticos que compõem a obra platônica. A presente pesquisa está alinhada com a visão segundo a qual existe uma grande relevância no estudo dos aspectos dramáticos da obra, que focam na dinâmica existente entre os personagens, nas reações que manifestam e no potencial sentido que estas podem desempenhar no interior da filosofia de Platão.

No que diz respeito à relação entre Sócrates e Hipotalés e entre Sócrates e Lísia, por exemplo, é importante reiterar que não se pode identificar a prática da pederastia no contexto examinado, ainda que estes indivíduos estivessem presentes no Festival de Hermes, à época um evento muito popular quando se tratava de tal prática. A idade dos envolvidos, o papel pedagógico desempenhado pelo mais experiente e a sutil hierarquia que a diferença etária aparenta impor em relações homoafetivas da antiguidade também constituem propriedades determinantes para tal constatação. É importante realçar que esta visão, que articula características histórico-culturais ao pensamento filosófico de Platão, não anula nem prejudica os elementos menos dramáticos do *Lísia*, como os que se verifica

²⁰ Esta é também uma crítica de Stenzel; para o autor, a importância que possui “(...) a forma literária do Diálogo Socrático para a compreensão filosófica de Platão” está baseada precisamente no fato de que “nunca há um momento em que forma e conteúdo possam ser separados” (Stenzel, 1940, p. 75, tradução nossa).

nas ocasiões nas quais determinados argumentos são veiculados tratando do que é o amigo.

A presente análise pretende sustentar que aspectos textuais importantes do *Lísia* não tornam menos importantes a narrativa dramática de Platão e o impacto político e social que a pederastia pode por exemplo desempenhar no interior do diálogo – pois, ainda que não seja constatada entre os personagens, o contexto no qual estão inseridos a sugere pelo menos enquanto tópico de discussão. Infelizmente, foram privilegiadas pela maior parte dos comentadores de Platão em suas leituras a lógica apresentada nos argumentos de Sócrates, Lísia e Menexeno, a estrutura pela qual o texto pode ser dividido e outros elementos nitidamente teóricos do diálogo. O que se sustentará é que nem a lógica, nem a pederastia enquanto pano de fundo devem assumir protagonismo uma em relação à outra: na verdade, o âmbito da obra a ser priorizado é o propriamente dialético, e ele não atua de maneira independente do enredo no qual os personagens se apresentam e nem se isenta de examinar os pormenores lógicos das falas que estes últimos proferem.

II.1. Ambientação e introdução do diálogo (203a-210c)

Comecemos a leitura detalhada do *Lísia*, observando as estratégias adotadas por Platão para tornar mais evidentes determinados pontos em detrimento de outros. É fundamental que na introdução deste capítulo seja feita uma contextualização do enredo e da organização dos argumentos tal qual estão dispostos no diálogo. Sendo assim, deve-se justificar a opção adotada de se separar o *Lísia* em dois momentos principais: o que antecede e o que sucede a inspiração oracular de Sócrates.

A pesquisa empreendida objetiva sustentar que a inspiração oracular de Sócrates constitui um ato dramático de extrema relevância no interior do *Lísia* pois, além de Sócrates raramente afirmar que sabe de alguma coisa nos diálogos platônicos diferente da perspectiva de que não sabe nada, ele estaria associando suas suspeitas ao plano divino (o que, certamente, evidencia como os argumentos contra ele impetrados por ocasião de sua defesa na *Apologia de Sócrates* eram tendenciosos, como aquele que denunciava sua impiedade²¹).

²¹ *Apologia de Sócrates*, 19b, 24c, 27a-ss. Contudo, o desenvolvimento do *Lísia* abre margem para a visão de que Mileto poderia estar se alicerçando em argumentos plausíveis por ocasião da defesa de Sócrates, já que Sócrates rejeita as conclusões a que a sua suposta inspiração oracular o conduziu em *Lísia*, 218c-218e. Todos estes agravantes servem como adereços que tornam o texto platônico mais refinado e mais rico de possíveis leituras – e, patentemente, torna também a condenação de Sócrates, enquanto mestre de Platão,

A questão é que, em seguida, Sócrates descarta as conclusões a que seu pensamento, hipoteticamente alinhado com uma visão oracular, o teria levado. Esta recusa é especialmente significativa porque é justamente o seu retorno à visão de que ainda não sabe o bastante o que fortalece e legitima a relação de Sócrates com seus amigos. Platão parece assinalar que amigos não apenas são necessários, mas são indivíduos indispensáveis no sentido de fazer o ser humano que os possui reconhecer sua própria ignorância. É este ato de coragem – mesmo quando tudo leva a crer que efetivamente se sabe de algo – o que faz de Sócrates e dos demais personagens, profundamente mergulhados no debate, os amigos por excelência. Se os amigos de fato são aqueles que, não sendo bons, nem maus, buscam o que é bom, conforme os argumentos à metade do *Lísia* indicarão, então os amigos devem reconhecer quando não sabem do que usualmente se arroga saber; desta maneira, não estarão sendo totalmente maus por falta de sabedoria, pois estarão corretamente endereçados a ela, que é boa. Logo, o amigo precisa assumir uma postura filosófica ante as adversidades da vida, sempre suspeitando de que ainda não sabe o bastante para que, com isso, se capacite a buscar conhecer mais, sobretudo conhecer mais como se tornar um amigo melhor.

Sendo assim, Sócrates parece rejeitar sua visão oracular inicial, mas na verdade ele a está validando, na prática, ao desconsiderar que tenha chegado a uma conclusão definitiva sobre o que é o amigo. Talvez, Platão esteja alertando o leitor para o fato de que o verdadeiro amigo não é quem o diz ser, ou quem alega saber o que ele é, mas sim aquela pessoa que, a despeito de reconhecer sua própria ignorância, busca, junto aos demais, conhecer o que é um amigo de verdade. Ou seja: de acordo com a leitura sustentada, o verdadeiro amigo seria aquele que, conforme Platão, buscasse conhecer o que é a amizade junto a outras propriedades consideradas boas; esta busca, no entanto, só é legitimada diante do reconhecimento da própria ignorância sobre tais propriedades. É quando o ser humano percebe a sua falta de conhecimento sobre a amizade, que é boa, que ele se capacita a se tornar um amigo, perseguinto filosoficamente a resposta sobre o que é o amigo acompanhado de outros que possuem as mesmas predisposições que ele²².

ainda mais dramática. De qualquer modo, é evidente que Sócrates tratava os deuses com reverência (*Apologia de Sócrates*, 221 b-c), ainda que se questionasse sobre temas vinculados à divindade.

²² Neste sentido, uma vez que a amizade parece estar condicionada ao reconhecimento da própria ignorância a respeito do que é o amigo e de uma vontade constante de buscar conhecer o que é isso, pode-se afirmar que *philía*, *erōs* e desejo estão profundamente relacionados no interior do *Lísia*. Rowe e Penner destacam este aspecto em sua leitura do diálogo: “Apresentaremos uma proposta para mostrar como *philía*, *erōs* e desejo (desejo do bem) estão tão relacionados entre si que, embora cada um seja distinto do outro, *philía* e *erōs* têm cada um como estrutura subjacente o desejo do bem. Isto é, proporemos que *philía* e *eros* são formas particulares, ou espécies particulares, do desejo do bem.” (Rowe e Penner, 2005, pp. 211-212, tradução nossa). Este “desejo pelo bom” é o que caracterizamos em nossa pesquisa como sendo uma predisposição filosófica: não é necessário ser um filósofo ao pé da letra para desejar e buscar a verdade,

As minúcias referentes a este trecho do diálogo, contudo, serão melhor examinadas nos tópicos seguintes. O mais pertinente nesta ocasião é realçar que a leitura adotada do *Lísis* é a de que ele se divide em dois momentos: os argumentos anteriores e os argumentos posteriores à inspiração oracular de Sócrates e ao seu subsequente questionamento.

Considerando tal estrutura, as partes do diálogo foram organizadas da seguinte forma na pesquisa: debruçando-se sobre o primeiro momento do texto, inicialmente se abordou a ambientação do diálogo, reportando às problemáticas em torno de uma suposta pederastia grega e à leitura geralmente defendida pelos comentadores clássicos do *Lísis*; a partir de agora e nas páginas seguintes, ainda no que se refere a este primeiro bloco da discussão, dedicar-se-á um espaço maior para a leitura da introdução do diálogo, uma vez que este trecho costuma ser negligenciado pela tradição de estudiosos especializados. Adiante, serão examinados os argumentos que foram veiculados por Sócrates quando conversava tanto com Lísis quanto com Menexeno e que são dotados de grande apelo dramático, além de serem filosoficamente instigantes em seu conteúdo. Deste modo, as discussões empreendidas sobre a utilidade dos amigos (210d), sobre o desejo de amigos (211e), sobre o amor entre amigos (212c-ss.), sobre a semelhança entre amigos (214a-ss.), sobre a bondade dos amigos (215a-ss) e sobre a dessemelhança entre amigos (215d-ss) serão pouco a pouco analisadas. Ao término deste primeiro momento, será traçado um panorama geral da obra até aí.

No segundo momento do diálogo, atribuir-se-á maior destaque à inspiração oracular de Sócrates (216c-ss), quando este pondera sobre a possibilidade de o amigo se tratar daquele que, não sendo bom, nem mau, busca o que é bom. O desdobramento deste argumento se realizará predominantemente em 218b, para que, depois, Sócrates também o confronte, passando a duvidar de seu contentamento inicial com a visão oracular em 218c. Depois de seu questionamento, Sócrates observará a possível fragilidade de suas asserções ao indicar cinco aparentes contradições relacionadas à noção de amigo até então formulada (218e - 222d). O diálogo, então, finalmente se encerrará em uma aporia (222e-

mas sim possuir uma predisposição para tanto, um certo desejo por esta busca, sobretudo envolvendo assuntos de ordem mais prática, como é o caso da amizade. Logo, o raciocínio que baseia o argumento segundo o qual o amigo é aquele que, não sendo bom, nem mau, busca o que é bom não é jamais abandonado, apesar de Sócrates ter refutado o argumento a partir da passagem 218c. Entretanto, é necessário acrescentar que Rowe e Penner (2005, p. 212) propõem que existe uma espécie de “hierarquia dos desejos”, na qual o desejo voluntariamente manifestado pelo que é bom ocuparia uma posição de primazia teleológica em relação aos demais desejos consolidados pelo ser humano. Apesar de considerarmos que a construção de uma “hierarquia teleológica” possa parecer exagerada, é possível afirmar que o desejo pelo que é bom, por mais que não seja o mais importante, é fundamental no sentido de promover uma amizade legítima.

ss), evidenciando a perspectiva de que, com efeito, tanto mais é amigo aquele que menos se rotula como conhecedor do que não sabe. A amizade parece, desta maneira, se efetuar em um plano epistemológico determinante no *Lísia*, embora não perca também seu caráter ético: não é só o fato de não se conhecer coisa alguma, mas o reconhecimento honesto deste fato, isto é, a postura e o comportamento humanos ante a ignorância, o que definirá se alguém pode adequadamente ser considerado um amigo ou não²³.

Avancemos, então, quanto à introdução do diálogo *Lísia*. Pode-se estar tentado a se debruçar sobre o *Lísia* avançando imediatamente à passagem 212a-b, estimando que é a partir deste ponto que o diálogo efetivamente começa. Neste trecho, Sócrates transmitiria um de seus primeiros argumentos associados à definição do que seja o amigo: se o amante, se o amado ou se o que é ambos simultaneamente, aparentando partir da primeira hipótese. Todavia, é fundamental frisar que uma longa trajetória de observações feitas pelos personagens se estabelece até que aí se possa chegar. Os traços dramáticos do enredo logo na introdução são enfatizados por Reeve (Reeve in Benson, 2006, p. 294), Nichols (2009, p. 156 e ss.), Penner e Rowe (2005, p. 3 e ss) e Maronna (2014, p. 28 e ss). Não apenas os personagens que integram o livro são apresentados ao leitor como também há uma evidente exposição do contexto no qual estão inseridos por ocasião do diálogo.

Nas primeiras falas, pode-se, por exemplo, perceber o sentimento de paixão que é nutrido por Hipotalés em relação a seu amigo Lísia; também se vê como Sócrates se posiciona diante desta situação. Há menções a poetas que não devem ser negligenciadas, assim como se discute, inicialmente, se os personagens cultivam entre si um elo de amizade. Todas estas questões, de cunho primordial para a pesquisa, serão examinadas adiante, uma vez que as conclusões ou possibilidades de interpretação que suscitam não devem ser ignoradas no rol de análises gerais obtidas a partir da leitura do *Lísia*, quer

²³ Penner e Rowe (2005, pp. 216-231) destacam que o intelectualismo socrático desempenha um papel importante no interior do *Lísia*, pois é justamente esta visão epistemológica radical de Sócrates que constitui uma exigência entre os amigos. Ora, um amigo só pode se tornar um com efetividade se souber o que é amizade; mas, como os seres humanos estão constantemente se equivocando sobre o que é a amizade, é necessário reconhecer que eles não sabem o que ela é, buscando a sabedoria a este respeito. Mesmo que não se conheça jamais o que o amigo é verdadeiramente, ainda assim a busca por esta definição tirará o ignorante do seu lugar de ignorância absoluta, tornando-o um aspirante à sabedoria. E, como todos desejam o que é bom (mas só agem mal porque ignoram o que é bom), em certa medida todos desejam a amizade, mas para deseja-la é preciso antes reconhecer não saber exatamente o que ela é. Aí está, então, a maneira pela qual o intelectualismo socrático se apresenta no interior do *Lísia* sob a ótica platônica. Discordamos de Rowe e Penner, porém, quando estes comentadores começam a relacionar muito exaustivamente o diálogo *Lísia* com as teorias aristotélicas sobre as ações voluntárias: a nosso ver, mesmo que tenha tratado a questão do desejo com primor, Platão não parecia, principalmente no *Lísia*, tão preocupado em distinguir as ações voluntárias das involuntárias quanto seu discípulo.

porque complementam suas ideias mais centrais, quer porque podem implicitamente se manifestar no centro do diálogo empreendido.

O *Lísia* se inicia com uma localização relativamente precisa de Sócrates e de onde estavam situados os outros personagens, bem como o que faziam por ocasião da abordagem deste último²⁴. Contado em primeira pessoa, o *Lísia* possui, em seu elenco, entre os personagens identificados e nomeados, Sócrates, que atua também como narrador-personagem²⁵; Hipotalés; Ctesípo; Lísia e Menexeno. O diálogo começa da seguinte maneira:

Sócrates: – Dirigia-me diretamente da Academia para o Liceu, pelo caminho de fora que passa rente ao muro da cidade; mas, ao chegar à poterna em que se encontra a fonte de Pânone, dei com Hipotalés, filho de Jerônimo, e o peaniense Ctesípo, no meio de um grupo numeroso de rapazes (203a).

Hipotalés indaga onde ia Sócrates e este expõe-lhe para que rumo endereçava²⁶; contudo, Hipotalés pede para que fique, indicando “um recinto defronte do muro, cuja porta se encontrava aberta” (203b) – era lá onde se exercitavam os jovens. É possível extrair desta primeira cena algumas interpretações. Primeiramente, é necessário salientar que, em relação ao canône platônico, uma exposição tão precisa da localização dos personagens é digna de nota, apesar de haver outras obras com estrutura semelhante.

Pode-se sustentar, por exemplo, que a delimitação espacial bem determinada no início do diálogo consista numa maneira indireta de caracterizar a própria amizade, tema principal deste último; afinal, amigos sabem onde encontrar os amigos. A *República*²⁷, diálogo dedicado a discorrer sobre o que é a justiça, é um dos textos que também traz

²⁴ Tais características relacionadas à riqueza descritiva do ambiente em que Sócrates estaria são acentuadas por Nichols: “Embora Platão não nos diga nada sobre as circunstâncias da narração de Lísia por Sócrates, Sócrates dá ao(s) seu(s) ouvinte(s) detalhes consideráveis sobre aqueles que cercam o próprio diálogo. Sócrates nos informa que conhece um grupo de jovens, incluindo Hipotalés, Ctesípo e seus outros camaradas, que lhe perguntam de onde ele vem e para onde está indo, e o convidam para se juntar ao seu grupo” (Nichols, 2009, p. 156, tradução nossa). As consequências interpretativas de tal postura serão esmiuçadas na página seguinte.

²⁵ Segundo McCabe, apenas outros quatro diálogos atribuídos a Platão apresentam Sócrates como narrador-personagem. “Cinco diálogos (Cármides, Lísia, Protágoras, Eutidemo e República) são narrados pelo próprio Sócrates; o diálogo é a história que ele conta” (McCabe in Benson, 2006, p. 40, tradução nossa).

²⁶ A fala de Sócrates em resposta à pergunta de Hipotalés é esta: “Da Academia! Vou diretamente para o Liceu” (203a). Porém, conforme alerta o tradutor Carlos Alberto Nunes, estes termos podem gerar confusão nos leitores, sobretudo porque a Academia e o Liceu constituem instituições que se popularizaram muito depois da morte de Sócrates. Porém, nas falas de Sócrates, estes locais se referiam, na verdade, a outros estabelecimentos. “Para Sócrates, como para os leitores de Platão, que se confundiram com o círculo reduzido de seus ouvintes, Academia era o jardim chamado de *Akademus* ou *Eakademus*, situado a seis estádios – cerca de dois quilômetros – a Noroeste de Atenas, que Hiparco, filho de Posístrato, como último dono, murara para nele construir um ginásio. Assim se explica a pressa de Sócrates, de ir de um local para outro, por serem ponto de reunião dos jovens, cuja companhia sempre procurara, no seu afã de doutrinação” (Nunes in Platão, *Lísia*, p. 107).

²⁷ *República*, 327 a-c.

consigo uma descrição do ambiente abundante em detalhes; igualmente, o mesmo ocorreria no *Banquete*²⁸, que se ocupa da abordagem do que é o amor, e até mesmo no *Fedro*²⁹. Mas apenas o *Lísia* se debruça especificamente sobre a questão do que é o amigo. Pode-se, assim, reivindicar que a apresentação dos pormenores relativos ao local onde se encontraram os personagens para dialogar não é fato casual mas, sim, proposital e, de certo modo, profundamente relacionado ao procedimento estilístico de Platão. Esta tese procede principalmente porque, no local no qual se reúnem, que corresponde a um ginásio, o diálogo é propício; e, além de ser o gênero textual preferido de Platão, o diálogo é uma prática extremamente comum entre amigos. Maronna destaca tal ponto a seguir:

(...) a escolha de Platão em ambientar o diálogo em um ginásio é intrinsecamente relacionada com a escolha do tema a ser discutido. [...] A *sociedade dialógica* está intimamente ligada ao tema discutido, e a nossa hipótese é de que essa escolha foi motivada justamente por proporcionar a Platão discutir a amizade no ambiente em que esse tipo de relação se constituía entre os jovens. O enquadramento no ginásio e os jovens interlocutores permitem ainda a Platão apresentar a forma como Sócrates procurava seduzir para a filosofia aqueles que eram “presas” fáceis dos sofistas, os jovens, sobretudo se considerarmos a personagem Menexeno e sua relação com o “erístico” Ctesipo³⁰ (Maronna, 2014, p. 26 e p. 48).

É importante enaltecer que o interlocutor de Sócrates não é discriminado na obra. Para quem o filósofo estaria contando a história? Especulações que reivindicam se tratar de um possível amigo com quem Sócrates conversaria no futuro são plausíveis: esta

²⁸ *Banquete*, 172a - 173d.

²⁹ As similaridades entre as perguntas emitidas pelos personagens são identificadas por Nichols: “A pergunta de Hipotalés a Sócrates ecoa as perguntas de Sócrates a Fedro – de onde você vem e para onde você está indo? (cf. 203a com Fedro 227)” (Nichols, 2009, p. 156, tradução nossa).

³⁰ A possibilidade de Ctesipo constituir efetivamente um erístico deve ser relativizada. Se Ctesipo se tratar do mesmo personagem do *Eutidemo*, conforme indicado por Nails (2002, p. 120, tradução nossa) – “ele é o único do grupo atuante do *Lísia* que também é um dos participantes do *Eutidemo*” –, há razões para se acreditar que Ctesipo na verdade lidava com a erística sem, contudo, assumi-la, uma vez que ele será confrontado, junto a Sócrates e Clínia, com raciocínios erísticos neste último diálogo. Couto destaca que o papel de erístico não é assumido por Ctesipo, mas por seus oponentes no interior do *Eutidemo*: “Por meio do talento dramatúrgico de Platão no decorrer de todo o *Eutidemo*, a erística é demonstrada pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro como uma brincadeira com as palavras, formando um jogo de argumentos, na intenção de levar a qualquer custo os interlocutores a ficarem sem condições de oferecerem respostas, interlocutores que são, neste caso, Sócrates, Clínia e Ctesipo” (Couto, 2019, p. 18). Além disso, Nails sublinha que Ctesipo deve ter integrado o círculo principal de asseclas de Sócrates, ao invés de ser um erístico: “Platão representa Ctesipo como presente na morte de Sócrates, então podemos inferir que ele fazia parte do círculo íntimo de Sócrates, alguém que Platão provavelmente conheceu” (Nails, 2002, p. 120, tradução nossa). A erística sob a perspectiva platônica é dotada de propriedades muito específicas que impediriam que Ctesipo compusesse esta vertente da sofística, seja porque as indicações históricas e dramáticas de Platão apontam para o fato de Ctesipo estar mais próximo da filosofia tal como era sustentada por Sócrates (havendo adicionalmente indícios de que Ctesipo na verdade era contrário à erística, ao invés de defendê-la), seja porque os erísticos produzem jogos de palavras extremamente elaborados capazes de perverter o sentido usual das palavras em seus contextos semânticos mais corriqueiros – estratégia discursiva esta de todo ausente do meio pelo qual aparentemente Ctesipo se comunicava.

leitura pode se edificar, inclusive, sobre o fato de que a aporia ao final do diálogo não teria por objetivo de maneira nenhuma o esgotamento da discussão. Contudo, pode-se realçar ainda que considerar que o interlocutor de Sócrates é apenas um ouvinte não identificado não reduz a menores índices o valor que a narrativa expressa; possivelmente, Platão estaria até mesmo se dirigindo ao leitor nesta oportunidade³¹. Interessado na busca pela verdade a que se propõe o diálogo no que é relativo ao conceito de amizade, o leitor apresenta elevado potencial para ser classificado como um amigo; tratar-se-ia, afinal, de um aliado nesta investigação, e não um de pouca valia, uma vez que a dialética é um dos principais instrumentos empregados por Platão em suas obras para examinar alguma pauta. Neste caso, a dialética estaria presente entre os personagens e, mais ainda, entre o narrador Sócrates, que assume as rédeas do que escreve Platão no texto, e o leitor³².

Hipotalés prossegue em seu convite a Sócrates para que este último se junte aos demais enaltecendo o fato de no ginásio no qual se interpelavam haver “muitos outros jovens de bonito físico” (203b). Hipotalés presumivelmente já estaria a par das preferências de Sócrates nas ocasiões nas quais este tecia conversas com rapazes geralmente integrantes da elite ateniense; do contrário, não teria mencionado este tópico a pretexto de um argumento para que Sócrates ficasse. Isto evidencia que Hipotalés não é um personagem tão ingênuo quanto as passagens seguintes parecem evidenciar devido à paixão dele por Lísia.

Outros detalhes são fornecidos sobre o local, como o de que o ginásio teria sido “recentemente construído” e os jovens ali passassem “o tempo a conversar” (204 a), segundo realça Hipotalés. Este último também destaca que ali estaria Micos, um sofista célebre na antiga Atenas, embora poucos testemunhos a respeito de suas teses tenham alcançado a posteridade. Sócrates se satisfaz com a informação – possivelmente dirigindo elogios a Micos de forma irônica, a despeito da admiração que este último nutria por

³¹ Conforme Nichols, o fato de Sócrates constituir um narrador personagem e de a história ser relatada em primeira pessoa não é suficiente para determinar quem seria o suposto interlocutor de Sócrates nesta ocasião. Em razão disso, a autora destaca que é possível que o destinatário do discurso seja o próprio público leitor. “Nenhuma circunstância particular nos impede de supor que Sócrates esteja falando diretamente conosco” (Nichols, 2009, p. 156, tradução nossa).

³² Mesmo que o leitor não seja capaz de interagir com as indagações propostas por um diálogo platônico de modo a receber uma réplica, é plausível afirmar que a relação entre o autor e o leitor é dialógica à medida em que o leitor pode ser afetado pelo discurso a que tem acesso, exatamente como ocorre em um diálogo. Evidentemente, há muitas nuances filosóficas em torno da questão que, inclusive, foram exploradas igualmente em *Fedro*, 274c-277a, em razão de a escrita poder ser limitante sob muitos pontos de vista. A questão é que o vínculo máximo de amizade que um autor pode nutrir com seu leitor, se ambos estão comprometidos com a busca filosófica, é através do diálogo escrito numa obra, gênero privilegiado por Platão justamente por amenizar os efeitos da impressão geral de que a leitura se trata de uma atividade ilusória e até mesmo solitária, na qual o leitor não recebe respostas para suas perguntas baseadas no texto (*Fedro*, 275d).

Sócrates, de acordo com o que informou Hipotalés – e questiona Hipotalés sobre quem ele considera ser o mais belo naquele recinto.

Diante de tal pergunta, Hipotalés enrubesce³³, conforme é destacado por Sócrates; o filósofo então ressalta que pode ser “incompetente e de nenhum préstimo”, mas que o dom de “conhecer à primeira vista quem ama ou é amado” (204 b-c) lhe havia sido conferido por uma divindade. A amizade e o amor constituem propriedades de afinidades estreitas na obra platônica, de modo correspondente à sua origem etimológica, e o problema sobre se quem é o amigo é o amado ou o amante será analisado ao longo da extensão da obra. Observa-se, então, que nesta oportunidade já se está explorando o terreno do que se colherá adiante através do diálogo entre os personagens; eis aí um dos muitos recursos literários adotados por Platão em seus escritos. Ou seja: Platão familiariza seu público, já à introdução, com o vocabulário e os termos filosóficos que ele pretende explorar no desenvolvimento da obra.

Outro elemento a se sublinhar é o de que Sócrates confessa ser ignorante numa gama de assuntos, mas regularmente proclama a si mesmo conhecedor em algum grau dos pormenores relacionados ao amor. No *Banquete*, (Banquete, 177d), além de o procedimento se repetir³⁴, Sócrates admite tê-lo aprendido com uma mulher, Diotima, que por conseguinte é comparada a uma divindade. No *Fedro* (Fedro, 235d, 242c), este tipo de postura é reincidente em Sócrates; em tal texto, o personagem admite ter ouvido de alguns prosadores, como Safo ou Anacreonte, discursos superiores àquele entoados por

³³ A vergonha ou o ato de avermelhar-se, expressa pela variação do verbo *erythriāō* nesta oportunidade, consiste em tema cujo estudo é recomendável, já que não são raras as ocasiões nas quais Platão indica, em suas obras, que os personagens se encabulam. Provavelmente, trata-se de uma indicação sobre o quanto se sentem à vontade para se submeter ao julgamento ou ao discernimento alheio: seja ao expor seus pontos de vista, seja ao recepcionar, com tranquilidade, eventuais refutações (o que se assemelha mais ao caso de Trasímaco no livro I da *República*). Maria das Graças de Moraes Augusto, por exemplo, realça em um de seus artigos que a atitude de se envergonhar deste último personagem pode implicitamente estar relacionada a outras obras compostas na época, como a comédia *As Nuvens* de Aristófanes (Augusto, 2014, p. 176, n. 58). Com efeito, há notória relevância dramática neste tópico. No caso do *Lísia*, Nichols observa que Hipotalés cora duas vezes seguidas: “Quando Hipotalés cora, Sócrates observa que Hipotalés já está apaixonado, pois ‘de alguma forma me foi dado por Deus reconhecer rapidamente um amante e um amado’ (204b-c), e Hipotalés cora ‘ainda mais’ (204c)” (Nichols, 2009, p. 157, tradução nossa).

³⁴ Reeve acentua, inclusive, que se trata de uma asserção difícil de acreditar: como alguém que confessa não saber de coisa alguma pode se autodeclarar conhecedor das coisas relativas ao amor – logo esta propriedade, que inspira tantas dificuldades para aqueles que se ocupam de sua investigação? O trecho no qual o especialista o assinala corresponde ao seguinte: “‘A única coisa que digo que sei’, diz-nos Sócrates no *Banquete*, ‘é a arte do amor (...)’ (177d7-8)”. Tomada literalmente, é uma afirmação incrível. Devemos realmente acreditar que o homem que afirma, quando é julgado pela sua vida, que sabe não ser sábio ‘nem em grande nem em pequena escala’ (Ap. 21b4-5) conhece a arte do amor?” (Reeve em Benson, 2006, p. 294, tradução nossa). Afirmações como esta podem corretamente estar assimiladas ao procedimento irônico de Sócrates: alegar saber de algo não sabendo pode levar a conclusões frágeis que resultam em aporia em seguida. Com efeito, é isto o que acontece no diálogo, já que este último, além de ser preenchido por aporias nos discursos de cada personagem, também se encerra com este tipo de raciocínio. Logo, Sócrates estaria mostrando, na prática, como se arrogar de saber sobre algo constitui uma atitude pouco sustentável a longo prazo.

Fedro sobre o amor. Além disso, Sócrates teria afirmado que seria suficientemente adivinho, embora pouco para o gasto, na ocasião na qual transmitia a Fedro impressões que obtivera sobre o amor.

Detendo-se novamente no *Lísis*, depois de Hipotalés encabular-se ainda mais, Ctesipo³⁵ surge na conversa e exclama estar impressionado com o pudor de seu companheiro, uma vez que ele e os demais amigos estariam saturados de tanto ouvirem falar no nome de Lísis da parte de Hipotalés, estivesse este último sóbrio ou ebria, compondo prosas ou poemas ou mesmo até a cantar com uma “voz admirável”, no que Ctesipo estaria nitidamente sendo irônico (204 c-d). Esta é a primeira manifestação do tom jocoso com que os amigos se referirão uns aos outros ao longo de toda a obra, aspecto a ser pontuado devido à clara atmosfera de descontração com que se comunicam mutuamente, ainda que o tema a ser esmiuçado seja de valor incomensurável para Sócrates. Apesar de este tópico não ser explicitamente aprofundado pelo narrador em sua exposição, faz-se fundamental acentuar que, no comportamento que os personagens assumem no *Lísis*, amigos cultivam entre si estimada intimidade, o que sugere que o elo que preservam seja fortalecido por ela e os induzem a rir³⁶ e a se sentirem mais leves na presença uns dos outros³⁷.

Sócrates não identifica imediatamente quem seja Lísis, mas Hipotalés lhe esclarece se tratar do filho de Demócrates, de Exone (204 e). Com isso, Sócrates o cumprimenta pelo “amor nobre e moço” que passara a nutrir, e incita Hipotalés a revelar-lhe o que ele enunciava a respeito de Lísis para os outros. Hipotalés nega que Ctesipo estivesse falando sério ao mencionar que ele produzia poesias e composições em prosa em louvor de seu amado, ao que Ctesipo responde que o amigo “delira e parece louco de todo” (205 a). Mais uma vez, semelhante tratamento não é considerado ofensivo em virtude do contexto de divertimento então presente entre os amigos, embora Hipotalés se manifeste visivelmente desconcertado com as provocações de Ctesipo.

³⁵ De acordo com Nails, Ctesipo era primo de Menexeno. (Nails, 2002, p. 119).

³⁶ Nesta oportunidade, Hipotalés não ri com Ctesipo; entretanto, em 207c, Lísis e Menexeno compartilham o riso, como destacado por Nichols: “Qualquer que seja a diferença de beleza que os separa, seu riso é compartilhado” (Nichols, 2009, p. 162, tradução nossa). A intimidade entre Hipotalés e Ctesipo, então, pode ser questionada, já que o primeiro não corresponde com os gracejos do segundo. Todavia, Hipotalés não repreende Ctesipo, nem este parece pressupor incomodá-lo, o que deve ser também levado em consideração.

³⁷ Conforme Nichols, outros pontos merecem destaque até este trecho do diálogo, como o fato de Sócrates aparentar atuar de maneira cautelosa ante o convite de Hipotalés para acompanhá-lo ao estádio e, também, como o detalhe de que, todas as vezes nas quais vai introduzir seu discurso em referência elogiosa a Lísis, Hipotalés começa por enaltecer várias outras pessoas, e não a Lísis especificamente, o que evidenciaria que o personagem estaria constantemente “perdendo Lísis” ao longo do diálogo. Adicionalmente, isto ocorreria também em 207b, quando Hipotalés se esconde na multidão (Nichols, 2009, p. 157).

Sócrates em seguida esclarece que deseja antes de tudo conhecer o que pensava Hipotalés, e não os versos ou poemas que tenha entoado em homenagem a Lísia (205b). Este ponto é importante porque traça um paralelo com outras obras de Platão que são críticas a artes miméticas em geral como a poesia, levando-se em consideração a inferioridade de um discurso estático ante um diálogo: alguns dos textos que melhor o ilustram são o *Fedro* (*Fedro*, 275d-e; 277a – neste caso, o discurso escrito, considerado estéril, é criticado por oposição ao diálogo) e *A República* (*República*, Livros II e III, 377c, 378b, 379d, 387b e ss., quando Sócrates dirige críticas a Homero, Ésquilo e outros poetas devido ao conteúdo do que entoavam seus cânticos).

Em 205b, no *Lísia*, Platão estaria sublinhando que frequentemente os versos de um poema não correspondem aos pensamentos daquele que o entoa, pois podem constituir floreios ou esforços, por parte do autor, de encantar ou satisfazer o seu público. Entretanto, para a filosofia, os pensamentos – principalmente os compartilhados em um diálogo, por assim se fazerem em alguma medida conhecidos e sujeitos ao questionamento – são mais valiosos do que estas tentativas, pois é graças à exposição deles que são encaminhadas discussões a respeito do que é cada ser e a busca pela sabedoria, própria ao exercício filosófico, se concretiza pouco a pouco. Deste modo, o desprezo do personagem Sócrates pela poesia de Hipotalés em 205b revela, de certa maneira, que a amizade, supondo que ela já esteja sendo visada por Sócrates, está mais propensa à troca franca de pensamentos típica dos contextos dialéticos do que ao discurso poético, já que este último, além de ser entoado por um único orador sem possibilidade de refutação (aspecto censurado no *Fedro* com relação aos textos escritos), pode produzir imagens ilusórias e pouco pedagógicas sobre a realidade (aspecto censurado na *República*).

Em seguida, no interior do *Lísia*, Hipotalés insiste para que Ctesípo responda a Sócrates, posto que o segundo se orgulhava há pouco de conhecer de trás para frente as palavras de Hipotalés. E, com efeito, Ctesípo sublinha que os elogios de Hipotalés se concentram constantemente nos feitos atribuídos à família de Lísia e no quanto ela possui prestígio e foi gloriosa, inclusive em virtude da ocasião na qual um de seus antepassados supostamente hospedou Hércules. Ctesípo caçoá de Hipotalés ao frisar que coisas deste tipo são as que “as velhas narram” (205d)³⁸. Mais uma vez, pode-se identificar uma

³⁸ Nesta oportunidade, Ctesípo repreende Hipotalés ao realçar que este último não via nada de bom no próprio Lísia, mas sim nos feitos de sua família. A questão sobre “o próprio” em alguém por quem se nutre afeto, isto é, a pessoa “em si mesma”, reaparecerá no *Lísia* em 221e-222d. O comentador Ludwig destaca que o termo que designa o próprio ou peculiar a alguém – *idion* – terá muita relevância ao longo do diálogo quando se trata de definir a amizade: “Além disso, Ctesípo provoca Hipotalés sobre como é ridículo para

possível crítica de Platão à tradição: os contos mitológicos associados a Homero, a Ésquilo e a outros poetas são bastante censurados pelo filósofo também em outras obras, não apenas em virtude de serem reproduzidos por poetas como exemplos de autoridade (que não necessariamente suscitam a reflexão) mas também porque podem expressar fatos que efetivamente são inverídicos (como o de que deuses têm inclinações viciosas ou retratos similares). Embora Platão não descarte a mitologia de seu sistema e o próprio Sócrates se mostre piedoso até seu último suspiro nas obras escritas por seu discípulo, sabe-se que a filosofia grega surgiu em um contexto de questionamento dos costumes, dos valores e dos mitos típicos na época. Sendo assim, a ridicularização de Ctesipo sobre a narrativa mitológica atribuída à família de Hipotalés seria um meio de chamar a atenção do leitor para o fato de que nem todo discurso que se refere aos deuses é baseado na verdade e, tampouco, é atual.

Sócrates então explica que, ao proceder desta maneira, Hipotalés não estaria elogiando a Lísia, mas sim a si próprio, pois a conquista de um amado desta valia atrairia muitos louvores em nome de si mesmo (205d-e). Hipotalés protesta, a princípio, e declara que em nenhum momento mencionara seu próprio nome, mas sempre o de Lísia; contudo, a argumentação explicitada por Sócrates evidencia que, se um determinado indivíduo é objeto de elevado prestígio social em diversos discursos e este indivíduo nutre amor por outro, então é provável que esta outra pessoa – assim os rumores dirão – também seja de alta estima. Sócrates igualmente repreende Hipotalés por ser imprudente ao conduzir sua paixão, elogiando em demasia aquele que ama sem prever os impactos de tal procedimento. Afinal, “os indivíduos belos, quando se sentem louvados e exaltados, enchem-se de orgulho e de insolência” (206a).

A esta altura, Sócrates recorre a uma metáfora que se fará presente em diversas obras, cada uma em um contexto diferente, como o *Teeteto* (166b, 178a, 198a, 199a, 200a) e o *Sofista* (221d e ss.; 261b), além do próprio *Lísia* (em 218c): a de um caçador aspirando à conquista de sua presa. Se a um indivíduo de fato passível de ser elogiado forem direcionados muitos elogios, seu ego se inflará e será ainda mais difícil de chamar sua atenção; o mesmo sucederia com um mau caçador que, ao invés de atrair seu alvo, o afugentasse (206b).

Adiante, Sócrates declara que espera que Hipotalés reflita sobre se não atrairá, com seus versos, todos estes inconvenientes. Esta declaração também pode ser interpretada como uma crítica de Platão às falas dos poetas que possuem o objetivo de

um amante não ter nada para elogiar Lísia, pois isso é *idion* - privado ou particular - para ele” (Ludwig, 2020, p. 32, tradução nossa). Para o autor, a amizade em Platão implica certo tipo de identidade.

seduzir a pessoa amada: apesar de não estar claro no diálogo, pode-se indagar em que medida os poemas estão comprometidos com a busca pela sabedoria nestas oportunidades. Assim, Hipotalés admite que suas atitudes foram insensatas e roga a Sócrates para que o auxilie em sua jornada visando à conquista do coração de Lísia (206c).

Sócrates explica que não é tão simples demonstrar como falar com o amado, mas sugere que, se pudesse dialogar com Lísia, talvez se tornasse mais óbvio a Hipotalés como agir diante dele e como assumir o comportamento mais prudente mesmo apaixonado; assim, Hipotalés seria uma testemunha em primeira mão da demonstração de Sócrates.

Hipotalés afirma que a empreitada não seria difícil, desde que Sócrates fosse com Ctesipo até a palestra e se pusesse a conversar com Ctesipo. Hipotalés suspeitou que imediatamente Lísia se endereçaria a ambos, interessado em saber sobre o assunto. Nesta passagem, mais um elemento fundamental sobre a localização temporal dos personagens é elucidado: Hipotalés declara que estão celebrando, naquele período, o Festival de Hermes, quando “não há separação entre rapazes e meninos” (206d) e que justamente por este motivo é presumível que Lísia não se acanhasse ou se intimidasse com a presença de um homem mais velho no ambiente³⁹. Prevendo, porém, que talvez Lísia não viesse imediatamente, Hipotalés sugeriu que Ctesipo pudesse atrai-lo por intermédio de seu primo Menexeno, pois Lísia era um amigo extremamente próximo de Menexeno. Desta maneira, acordou-se que Menexeno chamaria Lísia, se este porventura não fosse ao encontro de Ctesipo e Sócrates. Hipotalés acompanharia tudo com uma participação discreta, a fim de despistar o amado de sua real aspiração: aprender com Sócrates como tratar adequadamente Lísia.

³⁹ Conforme já explicitado antes, ainda que a pederastia não constitua um tema direta e filosoficamente abordado por Platão no *Lísia*, é necessário sublinhar que o contexto no qual os personagens estão inseridos é o da pederastia e que, provavelmente, Platão estaria comprometido em diferenciar a amizade a que ele se referia das relações pederásticas correntes no período, nas quais a amizade não pareceria se tratar de um requisito necessário. A respeito de a pederastia estar vinculada aos festivais realizados no interior dos ginásios, Percy III afirma que “(...) o namoro, as brincadeiras sexuais e até mesmo os atos sexuais ocorridos em e perto de palestras e ginásios são claramente atestados” (Percy III, 1996, p. 113, tradução nossa); portanto, o contexto histórico e cultural de desenvolvimento das práticas pederásticas no qual os personagens estão mergulhados é claro. Todavia, o fato de a pederastia não constituir o foco do *Lísia* não pressupõe que as relações de amizade não envolvam desejo. Na verdade, a amizade depende de um tipo de atração extremamente específico para florescer: segundo Reshotko, “a amizade entre duas pessoas só pode ser compreendida quando existe uma teoria geral da atração” (Reshotko, 2016, p. 17, tradução nossa). Para a autora, algumas passagens do *Lísia*, como 214e-215a, sugerem que a força da atração está relacionada com a necessidade do outro (Idem, p.5) – com efeito, amigos estão dentro de uma conexão que envolve desejo e atração (embora isso não signifique que a relação pederástica esteja presente). Nichols parece concordar com Reshotko ao realçar que é graças ao desejo demonstrado por Hipotalés em relação a Lísia que a discussão pode se concentrar na abordagem sobre o que é a amizade: “A atração erótica de Hipotalés fornece assim o quadro da discussão de *Lísia*, que se transforma em uma investigação sobre o que é um amigo” (Nichols, 2009, p. 159, tradução nossa). Então, atração erótica e amizade estão constantemente interagindo no diálogo, e eventualmente se pode assumir que a primeira motiva, favorece ou alimenta a segunda. A questão da atração será explorada ainda em outras partes da dissertação, quando se explorará a interpretação de trechos mais assertivos a este respeito.

Sendo assim, Sócrates e Ctesipo se dirigem ao interior da palestra. Lá, em um recinto próximo, provavelmente em um pátio, jogavam não apenas Lísia e outros jovens, mas também meninos; tratava-se do “jogo dos ossinhos” cujo modo de operar dependia de retirá-los de uma cesta e separá-los entre ímpar ou par. Todos estariam se vestindo com adornos festivos e já teriam feito, segundo aponta o discurso de Sócrates, os sacrifícios em homenagem a Hermes. Lísia é descrito nesta oportunidade como alguém que merecia ser proclamado “belo e nobre” (207a). O rapaz dava sinais de que desejava se juntar a Sócrates e Ctesipo em seu diálogo, mas hesitava; então, colocando o plano anteriormente traçado em prática⁴⁰, Menexeno dirigiu-se a eles e acabou atraindo tanto Lísia quanto outros adolescentes. Quando começariam a entreter um diálogo, Hipotalés considerou fortuito camuflar-se atrás dos outros ouvintes, passando-se então despercebido. Eis, enfim, que Sócrates inicia seu diálogo com Menexeno.

Sócrates pergunta a Menexeno e Lísia, que chega imediatamente em seguida, sobre quem entre eles seria o mais velho, o mais nobre e o mais belo. Menexeno responde dizendo que os dois discordavam sobre essas pautas e ambos puseram-se a rir diante da última indagação (207c-d). Esta reação será interpretada por Nichols como uma evidência de que, apesar de Sócrates incitar Lísia e Menexeno a iniciarem uma disputa a respeito das qualidades que possuíam, eles na verdade eram tão amigos que nem estas situações abalavam o seu vínculo – com efeito, os dois a levavam com tranquilidade, ao ponto de poderem até dar risadas. As ocasiões que envolvem disputa entre os amigos tendem a ser menos penosamente conduzidas porque ambos se estimam mutuamente e, mais ainda, se admiram, o que torna o resultado de uma competição entre amigos sempre satisfatório.

Na verdade, as respostas dos rapazes às perguntas de Sócrates apontam para os laços complexos que mantêm os amigos unidos, laços que incluem tanto acordo sobre algumas coisas quanto disputa sobre outras. Os amigos são ambos iguais e diferentes, e podem refletir sobre as maneiras pelas quais eles o são. E a sua reflexão pode assumir a forma de disputa e até de riso. Não apesar das diferenças, mas devido à reação às suas diferenças, especialmente o riso, eles são amigos (Nichols, 2006, p. 14, tradução nossa).

⁴⁰ Um estratagema semelhante aparece no *Cármides*, quando Sócrates procura se aproximar de um jovem mais arredio ao longo do diálogo. Com efeito, Platão descreve Sócrates como um personagem desejoso por entreter conversas com jovens, principalmente aqueles de maior visibilidade social. Apesar de alguns cidadãos da época vislumbrarem a atitude como inapropriada e talvez indecente (uma das acusações direcionadas a Sócrates na *Apologia* se refere justamente à corrupção de jovens por parte de Sócrates), pode-se observar neste tipo de postura (a predileção de Sócrates pela juventude) um ato justificável porque, em geral, os jovens parecem estar menos corrompidos ou menos conformados com as convenções da sociedade do que o público adulto – e, por isso mesmo, os jovens seriam mais passíveis de se sentirem atraídos pela discussão filosófica – embora convenha destacar que, na *República*, eles não poderiam assumir o poder não apenas por falta de experiência, mas também por cederem com maior regularidade a seus impulsos.

Sócrates afirma, então, que não questionaria sob qualquer hipótese qual dos dois é mais rico, uma vez que “entre amigos tudo é comum” (207c) e que, por isso, esperar-se-ia que entre eles não houvesse qualquer diferença econômica. Esta é a primeira máxima tentando qualificar no diálogo o amigo ou as coisas que lhe estão relacionadas, ditando o tom de pontos filosóficos associados à amizade que serão levantados nas próximas passagens. É fundamental salientar que a perspectiva proferida por Sócrates será retomada em virtude de sua abordagem do tema a respeito da suposta semelhança que amigos devem apresentar um em relação ao outro: o tópico sobre se entre amigos tudo é comum será, portanto, problematizado com ainda mais vigor adiante no diálogo.

Logo, é possível verificar que Sócrates procede em sua conversa introduzindo perguntas que mais tarde visa a recuperar de maneira minuciosa, o que revela traços de como seu método maiêutico, conforme o testemunho platônico, se desenvolvia nas inúmeras oportunidades nas quais o colocou em prática. Sócrates filosofa através da recapitulação mais aprofundada de aspectos da discussão que já tinham sido compartilhados antes com menor rigor; através do esforço de se preservar a coerência entre os tópicos tratados; e, evidentemente, através do direcionamento de frases ou questões a seus interlocutores, incitando os presentes a uma análise conjunta do que foi tratado.

Em sua narrativa, Sócrates admite que gostaria de continuar o diálogo com Lísia e Menexeno perguntando qual deles era o mais justo e o mais sábio; todavia, o professor de ginástica do segundo o havia chamado, o que levou Menexeno a ausentar-se brevemente da discussão. A saída de Menexeno não costuma ser comentada pela doxografia especializada, mas Nichols (2006, p. 15) considera sua saída e posterior retorno um símbolo do que pode suceder entre amigos: uma ausência repentina e perceptível de um em relação ao outro que, contudo, não impede seu retorno.

Ao longo do diálogo, o comportamento de Lísia e Menexeno será examinado como um exemplo do que Platão porventura esperaria das atitudes de dois jovens amigos: seus trejeitos, suas ações, suas risadas, suas confissões e sua camaradagem terão, por isso, um papel muito significativo na trama explicitada⁴¹. Ainda que não seja verossímil

⁴¹ Nichols se posiciona de modo a asseverar que a amizade de Lísia e Menexeno, ainda que ambos sejam provavelmente os personagens mais jovens a dialogar com Sócrates nas obras platônicas, constitui uma referência para Platão, sobretudo se se detiver nos vínculos de amizade que são possíveis de serem cultivados em comunidade. O laço existente entre os amigos numa comunidade não precisa envolver tantos critérios, como idade ou experiência; ele é simples, acessível, disponível para qualquer cidadão. “Acredita-se que Lísia e Menexeno sejam os interlocutores mais jovens do corpus platônico. Não seria correto presumir que a sua juventude põe em dúvida a sua experiência de amizade, alegando que, sendo tão jovens, não poderiam ter tido uma vasta experiência de nada. Pelo contrário, a sua juventude mostra que a

sustentar que indubitavelmente Platão teria se inspirado na relação de Lísia e Menexeno como um modelo de amizade na juventude, pode-se vislumbrar a amizade entre ambos como, pelo menos, uma relação que suscitou a atenção de Platão, a despeito da aporia ao final do diálogo sobre o que de fato constitui o amigo. O assunto acerca da ausência pontual de Menexeno e os seus impactos no enredo exposto será abordado com mais pormenores ao longo da extensão do presente trabalho.

Restando Lísia como principal interlocutor de Sócrates, este último lhe endereça perguntas associadas à relação de Lísia com seu pai e sua mãe, conjecturando que os dois provavelmente o amavam muito. É nesta oportunidade que começa a efêmera lição de Sócrates a Hipotalés: como o amante deve tratar seu amado?⁴² Sócrates vai adivinhando, a partir deste trecho, diversos atos de Lísia em seu cotidiano que são inclusive confirmados por este último, alcançando, ao final de seu raciocínio, uma das primeiras visões de amizade mais consolidadas apresentadas no diálogo. Será, então, ao término da abordagem de Sócrates a Lísia que se pode considerar a introdução do diálogo concluída. Assim, a introdução se encerra aproximadamente à altura de 210c.

Diante do questionamento de Sócrates, Lísia confirma que, sim, era muito amado por seus pais⁴³, o que leva Sócrates a ponderar que os pais de Lísia, então, desejavam vê-lo feliz e, por isso, não o reduziriam a um escravo que não pode fazer o que bem entender. Lísia confirma-o também, acrescentando depois que, entretanto, seus pais não permitiam que ele fizesse tudo. Então, Sócrates indaga por que seus pais, que desejavam tanto a sua felicidade, não lhe autorizavam a fazer o que bem entendesse (208a). Sócrates em seguida se refere a um dos abundantes exemplos que emprega recorrentemente em suas

experiência de amizade, mesmo de rapazes tão jovens, manifesta de forma simples o que são os amigos e o que o próprio Sócrates procura” (Nichols, 2006, p. 16, tradução nossa).

⁴² Em uma gama de ocasiões a partir de 207d até 210e, Sócrates parecerá se dirigir a Lísia de forma mais ríspida e firme. Esta postura será examinada pelo próprio filósofo como um exemplo do que Hipotalés deveria fazer em relação ao amado – posicionamento bem diferente, aliás, do que o próprio Hipotalés vinha apresentando.

⁴³ Apesar de a discussão sobre o que é o amigo inicialmente reportar à relação de Lísia com seus pais ou parentes, Rowe e Penner advertem para o fato de que a amizade familiar não parecia relevante para Platão. Mesmo que Aristóteles a aborde em sua *Ética Nicomacheia* com detalhes significativos e mesmo que o termo grego *philía* possa se referir a pessoas queridas do círculo familiar, a amizade entre indivíduos consanguíneos não é exaustivamente explorada por Platão; antes, ele parece mais comprometido em discutir o que é o amigo no seio da sociedade ateniense, entre indivíduos cujo vínculo não envolve responsabilidades ou presumível convivência desde o nascimento, o que o torna, em certa medida, um vínculo mais espontâneo. “Pois falar de amizade e de amor entre pais e filhos sugere um interesse em que os amigos sejam amigos uns dos outros e em amar uns aos outros. Por mais importante que esse interesse possa ser para Aristóteles e para os filósofos modernos, não é o principal interesse de Platão no *Lísia* – ou, como acontece, no *Banquete* ou no *Fedro*. Na verdade, ele dificilmente parece estar interessado nisso” (Rowe & Penner, 2005, p. 233, tradução nossa).

argumentações, que são aqueles vinculados às profissões típicas⁴⁴ da antiga Atenas. Se Lísis quisesse um dia correr a cavalo, seus pais o impediriam, mas permitiriam ao cocheiro, que é apontado como um mercenário (funcionário assalariado contratado pelos pais neste contexto, mas com tom pejorativo), fazê-lo. Lísis não comprehende o problema nisso (208b). Após, Sócrates observa que o mesmo sucederia em relação à vontade de Lísis de chicotear uma mula: não a satisfaria porque, em seu lugar, quem o faria seria um escravo. Como gerar felicidade a um filho se a todo instante o impediriam de fazer o que quer?

Por fim, Sócrates adverte ainda, ao longo de sua discussão com Lísis, que até os professores (*hoi didáskaloi*) se imporiam sobre ele, e que não apenas o seu pai, mas também a sua mãe contribuiriam para tanto, já que nem mesmo ela autorizaria, por exemplo, Lísis a mexer em suas lás ou teares. Lísis admite que, se o fizesse, ela lhe bateria, pondo-se a rir neste momento (208e). Sócrates parece manter-se sério⁴⁵ e pergunta se Lísis por acaso já havia ofendido seu pais para que reagissem assim com ele. Lísis o nega veementemente. Sócrates então pergunta por que motivo seus pais se oporiam a fazê-lo feliz e a permitir que fizesse o que quiser. Por que o restringiriam a não mandar em absolutamente ninguém – sequer seu próprio corpo – e a nem fazer o que desejasse, apesar de tanta riqueza a ser administrada? Lísis alega que, provavelmente, é porque ainda não teria idade (*hēlikían*) para essas coisas.

Sócrates então observa que não poderia ser este o caso porque há coisas que seus pais presumivelmente lhe permitiam fazer, ainda que não tivesse idade para tanto. “Por exemplo: quando se trata de ler ou escrever algo, estou certo de que és a primeira pessoa de casa que eles chamam, não é verdade?” (209b). Mesmo que Lísis não fosse um profissional da escrita, era ele o primeiro a ser convocado quando se tratasse de realizar essa tarefa no ambiente familiar, remetendo as cartas por ele redigidas da forma que julgassem mais apropriada; o mesmo ocorreria quando fosse exigido que se afinasse a lira, instrumento de corda sobre o qual seus pais provavelmente não teriam domínio. Deste poder Lísis seria detentor, ainda que ele não fosse um tocador profissional.

Sócrates insiste posteriormente sobre qual seria, afinal, a causa de seus pais lhe proibirem de fazer determinadas coisas e lhe permitirem fazer outras, e Lísis admite que provavelmente o critério para isso seria o conhecimento. Afinal, somente o conhecimento

⁴⁴ Estas menções às profissões estão presentes em inúmeros diálogos, mas são ainda mais evidentes, sobretudo como ilustrativas de um método de classificação, no *Sofista* (221d e ss.) e no *Político* (258e e ss.).

⁴⁵ Sócrates não corresponde com a risada de Lísis – ao menos não há menção ao contrário – o que mostra que ele mantém uma postura coerente com a lição que gostaria de dar a Hipotalés.

poderia, ele, sim, permitir que alguém fizesse algo bem, sendo que a sua ausência culmina numa atividade mal feita por parte de quem a executa.

O filósofo, então, exclama que “(...) não é a idade que teu pai espera para entregar-te tudo; no dia em que acreditar que o ultrapassas em sabedoria, entregar-se-á a si próprio, com todos os seus haveres, a teus cuidados” (209c). A sabedoria seria, assim, o elemento necessário para que qualquer pessoa incumbisse outra da realização de determinada tarefa, conforme o personagem Sócrates enaltecerá no argumento que se segue ao sustentar que até os vizinhos de Lísia adotariam o mesmo raciocínio de seu pai.

Eis que adiante Sócrates elenca uma série de exemplos nos quais a sua hipótese recém-estabelecida se aplicaria. Não apenas o vizinho confiaria a quem quer que fosse que tivesse conhecimento sobre os negócios a economia doméstica de seu próprio lar como também o rei da Ásia só permitiria que cozinhasse em seus aposentos não o filho, mas quem fosse experiente em matéria culinária. O mesmo sucederia em casos nos quais o primogênito sofresse de um mal dos olhos e tentasse tocá-los; consequentemente, seria impedido por seus responsáveis se não tivesse, porventura, a perícia da arte da medicina (210a).

Sócrates realça que mesmo que pessoas com domínio técnico sobre determinado assunto parecessem fazer as tolices mais absurdas em suas atividades, provavelmente procederiam assim com o consentimento de quem as tivesse convocado, pois seria esperado que soubessem o que estavam fazendo. Então, independentemente do grau de parentesco entre dois indivíduos, aquele que é abordado somente atenderá de maneira efetiva às demandas de alguém que o convoca se o primeiro possuir um “conhecimento certo”, segundo o que é discutido em 210b.

Com isso, ninguém impediria qualquer pessoa de fazer algo caso ela detivesse conhecimento na matéria de que se ocupasse numa dada oportunidade. De acordo com o discurso emitido por Sócrates, “somos inteiramente livres nesse domínio e mandamos nas outras pessoas (...)” (210c) quando conhecemos um assunto específico; em contrapartida, quando não conhecemos, somos impedidos por todos de prosseguir, devendo então obedecer quem conhecer mais. Conforme o posicionamento platônico tornado patente pelas palavras do personagem Sócrates, quando se conhece, o objeto de conhecimento beneficia a quem conhece, a ele pertencendo; e, quando se desconhece, o objeto não pertence ao agente da ação e nem o beneficia, pois não se sabe como extrair proveito dele. A esta altura do diálogo, referindo-se a si mesmo e a Lísia, Sócrates recupera o tema da amizade ao indagar se seria possível que se nutrisse amizade ou amor por alguém caso esta pessoa fosse inútil, o que Lísia nega.

II. 2. Amigos verdadeiros são úteis porque são sábios (210d)

Sócrates então profere um dos raciocínios mais fundamentais da obra sobre o que é o amigo. Para o filósofo, assim como a um filho nada será confiado pelos pais caso demonstre total inutilidade em assuntos que exigem perícia e conhecimento, também a um cidadão comum todas as coisas serão negadas se este não se prestar a se especializar em uma determinada atividade e, assim, sobre ela exercer domínio. Quando as pessoas são úteis, sejam elas parentes ou não, suscitam a confiança daqueles que a convocaram para solucionar algum problema ou para dirimir alguma pendência. Esta confiança fortalece o laço entre elas, inclusive favorecendo que se aproximem independentemente do vínculo sanguíneo que possuam⁴⁶. Eis porque Sócrates sublinha que a afeição que alguém nutre por outrém depende do quanto se é útil, mais até do que se se integra uma família em específico. Ele formula sua constatação na forma de uma pergunta: “Conquistaremos a amizade de alguém (*Hár' oun tō phíloi esómetha*), ou poderá vir alguém a amar-nos naquilo em que somos inteiramente inúteis (*anôphelés*)?” (210c).

Lísia assinala que não é possível que pessoas tenham afeição por outras em situações nas quais nenhuma utilidade é verificada. É nesta oportunidade que Sócrates enaltece a importância da sabedoria. Quando se é útil, se é bom (pois algum tipo de tarefa está sendo realizada em favor de outra pessoa) e, para se ser útil, é necessário adquirir conhecimento naquilo sobre o que se visa a praticar. A utilidade, portanto, depende da sabedoria, e não da idade, pois um indivíduo só será efetivamente útil se conhecer o que está fazendo; do contrário, apenas causará prejuízos⁴⁷.

⁴⁶ Consultar nota 40.

⁴⁷ Mary Nichols destaca que o critério para se obter a amizade de alguém não é, portanto, a sua beleza e a sua bondade, mas sim a sua utilidade e a sua bondade. A pessoa de quem se é amigo, num primeiro momento, não é a razão pela qual se nutre amizade, mas sim aquilo que ela pode proporcionar a quem estabelece este vínculo. “É pela sua utilidade que todos confiam nele e que todos o amam. Ele é amado não porque seja ‘belo e bom’ mas porque é ‘útil e bom’ (210d). Ele é apenas um meio para o bem dos outros. Não é por si mesmo que ele é amado pelos outros, até mesmo pelos seus pais, mas pela sua sabedoria; não pelo seu próprio bem, mas pelo bem dos outros” (Nichols, 2009, p. 165, tradução nossa). Neste mesmo comentário, a autora enfatiza em seguida que o governante da *República* segue a essa mesma lógica: ele serve a todos e, independentemente de sua própria beleza, é capaz de lhes oferecer amizade (*República*, 341c-342e). Não obstante, o governante filósofo, que anteriormente teria sido um guardião, igualmente deve ser capaz de cultivar amigos, reconhecendo as pessoas que lhe são familiares ao mesmo tempo em que é capaz de combater os inimigos, pois precisa repelir os estranhos da cidade-Estado ideal. Sendo assim, o guardião é comparado no livro II da *República* a um cão de caça: é forte e ágil ao distinguir amigos dos inimigos, uma vez que os primeiros ele conhece. Desta maneira, o cão de caça chega a ser visto como similar ao filósofo, pois seu critério no que se refere à amizade é o conhecer ou o desconhecer alguém (*República*, 376a-c).

Esta argumentação é pertinente inclusive nos tempos atuais, sobretudo quando se trata de detalhar o tópico do quanto a faixa etária⁴⁸ influencia a utilidade de alguém. Com efeito, tende-se a considerar inúteis os mais idosos, por não possuírem mais o vigor de outrora; contudo, sua experiência, caso se revele consonante com a sabedoria, os torna úteis e, consequentemente, amigos, por despertarem naqueles com quem têm contato um sentimento de afeto. Os mais jovens, por outro lado, são exaltados como úteis porque, uma vez instruídos, podem realizar muitas atividades, já que são dotados de bastante energia; porém, se a instrução não vier acompanhada de sabedoria, mas representar uma mera reprodução do que lhe é ordenado, sozinho aquele indivíduo também se mostrará um inútil⁴⁹.

Neste sentido, Sócrates aqui disserta não apenas sobre o que gera a amizade, mas sobre o que se pode definir como utilidade⁵⁰. Em sociedades nas quais o dinheiro parece reger todas as operações possíveis, como a atual, muitas pessoas boas podem ser consideradas inúteis por não possuírem um tostão. Contudo, a utilidade efetivamente não repousa sobre as economias de alguém, pois mesmo uma grande quantidade de dinheiro se revela inútil quando não vem acompanhada de sabedoria sobre como emprega-la e sobre qual o seu real valor. O conto sobre o rei Dário realça bem tal aspecto, e será inclusive reportado no *Lísia*, em 211e-212a.

Então, o que é utilidade? Os indícios oferecidos no diálogo *Lísia* pressupõem que a utilidade está em se ser bom e necessário a outra pessoa empregando a própria sabedoria e o próprio conhecimento para fazê-lo, sendo que uma das consequências desta ação é o surgimento ou a intensificação de um sentimento de afeição pela pessoa responsável por

⁴⁸ Em 209b, Lísia afirma que não teria idade o suficiente para fazer o que deseja. Mas a real razão não seria essa; Sócrates teria demonstrado, em seguida, que é pela falta de sabedoria que as pessoas não fazem o que querem, além de a sabedoria ser determinante no sentido de fazer florescerem os amigos através da utilidade. Logo, para Platão, é possível identificar entre a amizade e a utilidade determinada relação, sendo que desta equação a idade estaria completamente ausente. É provável ainda que o filósofo estivesse dirigindo uma crítica à sociedade da época – e, possivelmente, até ao sistema pederástico – ao constatar que, frequentemente, as pessoas tomam decisões utilizando a idade como referência, embora ela não seja suficiente para determinar o quanto alguém é útil ou passível de ser um bom amigo.

⁴⁹ Aristóteles deve ter conhecido a questão ao tratar-a ao seu modo na *Ética Nicomacheia*; segundo o filósofo, a utilidade entre amigos e sua faixa etária parecem estar vinculadas. Aristóteles indica a pessoa idosa como mais propensa a cultivar amizade com outros em razão de sua utilidade; contudo, para o estagirita, este tipo de amizade é frágil porque são muitas as contingências da vida que levam o ser humano a ser ou deixar de ser útil (*Ética Nicomacheia*, 1156a 25-30).

⁵⁰ Apesar de não ter dedicado nenhum diálogo para tratar especificamente sobre o que é a utilidade ou sobre o que é a sabedoria, é nítido que estes temas eram de extrema importância para Platão, uma vez que ocuparam espaços privilegiados no interior de sua filosofia. No que se refere à utilidade, por exemplo, na continuação do próprio *Lísia*, quando Platão trata sobre a bondade entre amigos entre as passagens 214a – 215a, ele retornará ao tópico da utilidade, conforme é observado por Maronna em sua dissertação: “O útil não pode ser dissociado da amizade, pois que buscamos obter alguma coisa no momento em que tendemos a alguém ou a algo. Esse algo é necessariamente de natureza boa” (Maronna, 2014, p. 36).

prestar este serviço. Especificamente nesta passagem (*Lísia*, 210c-d), Platão estaria, então, indicando a origem da amizade.

Sendo assim, é por ser prestativo que um ser humano desperta amizade; e a condição para ser uma pessoa de préstimo é a sabedoria naquilo de que ela vai se ocupar durante a execução da tarefa sobre a qual deseja ser útil. Sócrates, por conseguinte, conclui esta parte do diálogo destacando o seguinte:

(...) Se te tornares sábio (*sophòs*), meu filho, todo mundo te terá amizade e se aproximará de ti, pois serás bom (*agathòs*) e útil (*khrésimos*). Caso contrário, nem teu pai, nem tua mãe, nem nenhum dos teus familiares (*hoi oikeioi*) te terá amizade (210d).

Eis, então, que não basta ser filho para ser amado como um amigo; é preciso ser útil e bom às pessoas da família. Esta perspectiva também é incomum se comparada ao que se está habituado a ver nas diferentes sociedades, principalmente na do século XXI. É comum, no período presente, que pessoas sustentem que amam os seus filhos independentemente do que estes possam fazer, frequentemente influenciadas por uma visão romântica que predominou nas civilizações ocidentais após a ascensão do cristianismo. Entretanto, é nas ações que as pessoas se revelam úteis ou não e, por conseguinte, que se podem dizer amadas ou não. Muitas famílias passam por conflitos porque alguns de seus membros insistem em conviver com outros que não são e nem se esforçam para ser úteis em algum sentido, destacando que o motivo para o fazer é o vínculo sanguíneo; porém, a presença constante de uma pessoa inútil pode se evidenciar insuportável ao longo do tempo, pois ela não possui sabedoria e em nada pode auxiliar o outro, mesmo quando é necessário.

A esta altura do *Lísia*, Sócrates se encaminha para encerrar este tópico da discussão ao realçar que seria inadmissível demonstrar presunção no que se desconhece, no que recebe o assentimento de Lísia; afinal, não importa o quanto alguém pareça ser útil e o alegue ser, tal pessoa somente o será se sua sabedoria for aplicada. Se uma pessoa que deseja ser útil não tiver nenhuma sabedoria, então ela fracassará em atingir seu objetivo, por mais que pareça ser útil; é que, para se ser útil de fato, é indispensável a efetiva aplicação da sabedoria e do conhecimento. Neste ponto da obra, pode-se inclusive traçar um paralelo entre o que é dissertado por Platão como essencial à amizade e aquilo que o Sócrates histórico abordava durante seus passeios na antiga Atenas de acordo com os testemunhos contemporaneamente disponíveis vindos dos textos de Platão. O autoconhecimento é imprescindível nas relações de amizade, pois é somente reconhecendo que não se sabe de coisa alguma que um determinado indivíduo se disporá

a aprender. Conhecer a si mesmo requer reconhecimento sobre até onde vai a própria ignorância; logo, para que alguém seja útil realmente, esta pessoa terá que, primeiro, se prontificar a aprender o conhecimento acerca daquilo que ignora e que sabe que ignora. O verdadeiro amigo, então, é aquele que é útil porque é sábio. Para se tornar útil, uma pessoa deve antes buscar sabedoria, e o requisito mínimo para isto é a percepção de que não se conhece ainda. No *Lísis* existe, portanto, uma firme conexão entre amizade e filosofia; é a disposição à segunda que engendrará a primeira, já que utilidade, sabedoria e amizade são interdependentes⁵¹.

Sócrates em seguida salienta no diálogo que Lísis não poderia ser, com efeito, considerado presunçoso, pois se ele ainda necessitava de professor é porque ignorava determinadas coisas (210d), e Lísis imediatamente concorda. Eis, mais uma vez, um vestígio de que Lísis é mesmo o personagem sobre o qual Platão se inspira ao apontar uma referência de amizade. Lísis possui a disposição para aprender, pois reconhece que ignora muitas coisas; pessoas como ele são as candidatas mais prováveis a serem verdadeiras amigas, já que não se arrogam de conhecer o que de fato não conhecem e se prestam a serem úteis à medida em que se dedicam a aprender.

Sócrates então admite a seu interlocutor anônimo que ansiou por um instante virar-se a Hipotalés e lhe realçar que era assim que se deveria tratar aquele que amamos, rebaixando-lhe e humilhando-lhe (uma provável alusão à fala de Lísis que reconheceu não conhecer tudo). Mas Sócrates se deteve e “silenciou o discurso” (*epéshkon toû lógou*), pois percebeu que Hipotalés gostaria de não ser distinguido entre aqueles que integravam a discreta multidão ao redor de Sócrates (211a). Daqui em diante, até a passagem 211e, Sócrates não tornará a tratar novamente o tema da amizade – ao menos, não de modo direto – de forma que o cenário, as atitudes dos personagens e o contexto no qual estavam situados passarão a assumir, mesmo que brevemente, maior destaque. E é justamente por ocasião destas pequenas digressões que Platão parece deixar rastros quase imperceptíveis daquilo no que sua filosofia estaria ocultamente se apoiando, motivo pelo qual tais trechos não devem ser privados de exame. É apropriado, no entanto, frisar que não se demorará demais neles em virtude da objetividade que uma pesquisa como a dos moldes atuais invariavelmente exige.

⁵¹ De acordo com Reeve, quando Sócrates mostra que Lísis ainda não é sábio, ele o coloca no caminho para o desenvolvimento da filosofia: “ao mostrar a Lísis que ele ainda não é sábio, ao fazê-lo reconhecer que não sabe, Sócrates o coloca no caminho da filosofia (cf. Sof. 231b3-8)” (Reeve in Benson, 2006, p. 295, tradução nossa). Consequentemente, Lísis assume, com isso, uma nítida predisposição para a amizade, já que não se arroga de saber o que não sabe; antes, procura buscar aprender, tornando-se deste modo útil e mais passível de acolher amigos.

Menexeno retorna de sua breve ausência e se senta ao lado de Lísia “no mesmo lugar de antes” (*kaí ekathézeto parà tòn Lísin*) (211a). O retorno de Menexeno está associado à manifestação de diversos elementos que demandam uma análise mais cuidadosa. O primeiro é o valor simbólico de sua breve partida. Conforme salientado anteriormente, é provável que Platão estivesse, através da expressão do comportamento de Menexeno, exaltando que amigos podem eventualmente se ausentar, apesar de sempre retornarem – e, se verdadeiros, ocuparem o mesmo lugar ao qual estavam habituados. Quando o período de ausência não é extenso, ainda é possível preservar os laços de amizade, desde que haja o interesse mútuo dos indivíduos envolvidos em voltar a nutrir uma relação de afeto, o que constitui nitidamente o caso. Embora Platão, diferentemente de Aristóteles, não tenha tratado de modo claro a questão da duração que um vínculo de amizade possui e o quanto este último é capaz de resistir às contingências cotidianas de eventuais partidas, é possível que o filósofo tenha abordado este ponto através de outros aspectos presentes no enredo. Esta possibilidade interpretativa é enaltecida por uma gama de comentadores e estudiosos especialistas no diálogo *Lísia*, como Nichols:

Os amigos devem poder ir embora, como Lísia e Menexeno fazem no final do diálogo, e ao mesmo tempo poder voltar, como Menexeno fez anteriormente. O *Lísia* é o único diálogo platônico em que um dos personagens vai embora e volta para conversar. E é o único diálogo explicitamente sobre amigos (Nichols, 2006, p. 15, tradução nossa).

O segundo elemento se refere ao momento no qual Menexeno se ausenta e às circunstâncias nas quais retorna. Menexeno havia acabado de ser jocosamente provocado por Sócrates junto a seu amigo Lísia; juntos, ambos concluíram que “entre amigos tudo é comum” (207d), concordando com as afirmações de Sócrates. Nesta oportunidade, quando Sócrates estava prestes a perguntar qual deles era o mais justo e o mais sábio, Menexeno atende a um pedido de seu professor de ginástica, que recomendou seu retorno a fim de que concluisse o sacrifício até então em andamento durante o Festival de Hermes. Quando Menexeno deixa o local, Sócrates continua a se dirigir a Lísia. Após o diálogo entre Lísia e Sócrates, Menexeno retorna – e justamente na ocasião na qual o primeiro admite que ainda precisava de professor para determinadas coisas, motivo pelo qual não poderia considerar a si próprio alguém presunçoso (211a). Menexeno parte para atender a uma requisição de seu professor; volta, entretanto, quando o próprio Lísia admite precisar de um.

A importância da educação nas obras de Platão é um fator sublinhado em inúmeros textos; porém, aqui a questão aparenta ser tratada de modo mais sutil. Uma

relação de amizade verdadeira deve exigir, segundo o estabelecimento desta interpretação, o compromisso de todos os que se consideram amigos com a própria educação, com a necessidade de se cultivar, além do afeto, um aprendizado constante sobre aquilo que se reconhece desconhecer (o que, afinal, abrange uma série de coisas). Se este compromisso for unilateral, a amizade pode facilmente ser abalada, pois enquanto um se engaja em buscar conhecimento e sabedoria, o outro percorre um outro trajeto, afastando-se de seu amigo mesmo que não fisicamente. A proximidade entre amigos deve, portanto, ser antes de tudo uma proximidade que possui como critério o interesse pela busca da sabedoria – um interesse legitimamente filosófico – e nem tanto uma proximidade física. O que uniu novamente a Menexeno e Lísia não foi, portanto, exatamente o retorno de caráter físico do primeiro, mas sim a manifestação de ambos do desejo mútuo de aprenderem: isto, sim, é que seria o essencial, e o que os impeliria a se conservarem amigos.

Um terceiro elemento deve ser esmiuçado fazendo-se alusão ao que acontece imediatamente após o retorno de Menexeno. Lísia conversa em voz baixa com Sócrates pedindo a este que repetisse tudo aquilo que haviam dito, de modo que Menexeno estivesse a par também. Sócrates, todavia, recusa-se e sublinha que, se Lísia havia mesmo prestado atenção, seria capaz de repetir exatamente o que trataram. Lísia assente e Sócrates acrescenta ainda que, se o primeiro se esquecesse de algo, poderia voltar até ele para lhe perguntar quando se encontrassem mais uma vez. Lísia, então, pede que Sócrates retome a argumentação, mas agora de algo novo, a fim de que tanto ele quanto Menexeno pudessem ouvir antes de retornarem para casa (211b).

Vários tópicos podem ser elencados aqui. Um deles é de cunho historiográfico: a oralidade nesta passagem é apresentada como um fator de extrema relevância na antiga Atenas, pois era pela escuta atenta e pela reprodução do que se ouviu que as histórias se difundiam, e as narrativas sobre os casos testemunhados também, na ausência de métodos de imprensa mais sofisticados. É por meio de recursos verbais, aliás, que os diálogos se efetivavam predominantemente, e não de recursos escritos. Além disso, assim como Lísia desejava que seu amigo Menexeno soubesse o que ele havia vivido, tratando-lhe como um confidente, Sócrates provavelmente deseja que também seu interlocutor o saiba, pois narra-lhe em detalhes como foi o encontro com os rapazes. Ademais, Sócrates sinaliza que vai encontrar Lísia no futuro (quando este poderá esclarecer suas dúvidas sobre aqueles discursos, caso as tenha), o que evidencia que o próprio Sócrates já, presumivelmente, considerava a Lísia como um amigo, pois assim como Menexeno retornou ao encontro de Lísia, Lísia retornaria ao encontro de Sócrates.

Disso se deduz que, assim como Menexeno, Lísia e o próprio Sócrates poderiam ser considerados mutuamente amigos por nutrirem o desejo pelo aprendizado daquilo que sabiam não conhecer. Por fim, é necessário destacar ainda que Lísia ansiava tanto por aprendizado que incitou Sócrates a abordar qualquer outro assunto na companhia de Menexeno. Subentende-se a interpretação de que, para Platão, o prazer extraído do processo de busca pela sabedoria não é um baseado em homenagens, *status* ou remuneração; ele é antes de tudo baseado na simples felicidade de se aprender rodeado de amigos, despretensiosamente, talvez com o único pretexto de que se possa falar sobre isso depois, compartilhando pontos de vista e impressões particulares. Neste sentido, pode-se sustentar que, de acordo com Platão, a atividade filosófica é um tipo de procedimento provocativo, que estimula os jovens a se manterem unidos em torno da própria amizade e que lhes beneficia por proporcionar prazer e principalmente aprendizado sobre o que se desconhece.

Na continuidade do diálogo, há um momento de descontração, pois Menexeno é acusado por Sócrates de ser um grande polemista, pedindo o auxílio de Lísia caso, durante a conversa, o primeiro venha a lhe confundir. Lísia concorda e adiciona à sua fala o comentário de que Menexeno era um dos mais temíveis polemistas (*eristikós*⁵²). Sócrates então pergunta se aquela conversa não seria apenas um embuste para fazê-lo cair no ridículo, ao que Lísia retruca afirmando que, na verdade, gostaria que Sócrates “castigasse” (*koláses*) Menexeno através do diálogo. Sócrates rebate novamente Lísia e afirma que seria uma tarefa difícil, pois o homem, terrível, era aluno de Ctesipo, ali presente; Lísia, por conseguinte, insiste para que Sócrates não se preocupe com ninguém e apenas prossiga com a conversação (211b-c).

Neste trecho da obra, torna-se evidente a crítica, ainda que transversal, de Platão a determinados sofistas que se vangloriavam de serem exímios oradores e excelentes professores de retórica; a eles ninguém excederia, exceto, algum dia, seus alunos. A visão,

⁵² Embora a palavra para “polemista” corresponda, no grego, a “*eristikós*”, é improvável que Platão estivesse se referindo especificamente aos sofistas que desenvolveram a corrente erística do discurso; o diálogo no qual ele se dedica a fazê-lo é o *Eutidemo*. De qualquer forma, mesmo que Sócrates não considerasse Menexeno efetivamente um sofista erístico, pode-se conjecturar que o personagem emprega este termo em grego nesta passagem do *Lísia* na tentativa de fazer uma provocação aos demais, de modo a alertá-los para o fato de que poderiam estar sendo observados por sofistas ou aprendizes de sofistas. Além disso, é possível que o personagem visasse a realçar que os jovens estão mais inclinados para a discussão polêmica despropositada, conforme é sinalizado na *República*, 539b [aí são empregados termos derivados de *elénkhō* (refutação, denúncia)] do que quaisquer outros cidadãos, motivo pelo qual não poderiam assumir uma função de governança na *Kallipolis*. Nesta passagem em específico, os jovens são comparados com cães exatamente como os guardiões foram comparados a estes animais em *República* 376 a-c; contudo, estes jovens propensos a polêmicas seriam mais semelhantes a filhotes que brincam de rasgar e puxar os objetos, sendo que nesta metáfora, os objetos corresponderiam aos argumentos.

todavia, de que Platão rejeitava de modo assertivo os sofistas exige mais explicações, pois estes ilustres oradores estão presentes na maior parte das obras de Platão como adversários à altura – muitos, até, surpreendem pela postura lúcida e temperante diante de determinados problemas explorados nos diálogos⁵³.

Ctesipo então dirige palavra a Sócrates, perguntando sobre o que estão conversando os personagens sem que compartilhassem a deliciosa refeição dialética com os demais. Sócrates em seguida grifa que Lísia não havia entendido alguma coisa que tinha dito, razão pela qual passaria a interrogar Menexeno (211d). Neste trecho, é possível que Sócrates estivesse despistando os ouvintes do curto diálogo que entreteve com Lísia, ou ainda que estivesse apenas provocando, disfarçadamente, o próprio Lísia, uma vez que o contexto era informal e Lísia já havia admitido necessitar da instrução de terceiros para realizar determinadas tarefas. Sócrates, então, realça aos presentes, e também a Ctesipo, que interrogará Menexeno a partir dali, sem, porém, deixar de introduzir o tema de que se ocupará com um preâmbulo que se eternizará nos estudos historiográficos desenvolvidos a respeito do *Lísia*.

II. 3. Nem todos desejam possuir tão ardenteamente amigos (211e)

A próxima fala de Sócrates será rica em elementos que se vinculam à mitologia grega e aos costumes civilizatórios da antiga Grécia – nesta oportunidade, Sócrates vai elaborar um encômio em louvor à amizade e ao elevado valor que atribui a ela.

[...] Acontece que desde menino tenho muita vontade de alcançar determinada coisa, como se dá, aliás, com todo o mundo, pois cada pessoa deseja adquirir algo diferente: uns almejam possuir (*ktâsthai*) cavalos; outros, cães; alguns cobiçam dinheiro; outros mais, honrarias. Quanto a mim, tudo isso me deixa indiferente; porém, no que respeita à aquisição e amigos, sou particularmente apaixonado; um bom amigo vale mais para mim do que o mais estimado galo ou uma codorniz, e até mesmo do que um cavalo, por Zeus! ou um cachorro. Vou além, pelo cão! A todo o ouro de Dario anteponho a posse de um amigo; sim, ao próprio Dario, a tal ponto sou ávido de amizade. Vendo-nos, a ti e a Lísia, fico maravilhado de tamanha ventura, pois, sendo tão moços como sois, já fizestes essa aquisição com rapidez e facilidade, ganhando tu, como ganhaste, tão perfeita e precoce mente sua amizade, como fez ele em relação a ti. Eu, de mim, sinto-me tão distanciado de tudo isso, que nem sei a maneira de conquistar (*ktématos*⁵⁴) um amigo. É a esse respeito que desejo interrogar-te, por seres perito na matéria. (211e-212a)

⁵³ O diálogo *Górgias*, por exemplo, é bastante expressivo neste sentido.

⁵⁴ Em sua leitura, Nichols destaca que o uso por parte de Sócrates de palavras diferentes para designar o ato de se obter amigos é proposital. “Quando Sócrates fala do ato de aquisição (*ktêsis*) e não da posse (*ktêma*) como o objeto de seu desejo, ele sugere que, no caso dos amigos, o verbo não pode ter seu perfeito sentido

Há diversas propriedades abordadas por Sócrates neste discurso que requerem uma análise mais detida. Na introdução da exposição, Sócrates enfatiza que desde menino deseja possuir algo, como, aliás, acontece com todas as pessoas. Seu desejo (*epithiméo*), porém, se diversificaria daquele dos demais indivíduos, pois a eles seria comum o desejo por possuir cavalos (*híppous*), cães (*kýnas*), dinheiro (ouro) (*khrysíon*) ou honras (*timás*). A Sócrates, nenhum destes objetos despertaria interesse, mas quando se tratasse da aquisição de amigos (*tôn phílon ktésin*), o filósofo estaria particularmente apaixonado (*erotikós*) pela ideia. Neste trecho de sua fala, é possível identificar uma diferenciação entre o filósofo e as pessoas ordinárias. Enquanto as segundas almejam apenas aquilo que a sociedade convencionou ser digno de disputa, o primeiro aspira à obtenção de um amigo, ponderando que tal aquisição se trata de um bem muito mais importante. Segundo a interpretação desenvolvida aqui, na filosofia de Platão, um verdadeiro amigo superaria qualquer tipo de *status*, riqueza ou prestígio que um homem pudesse atrair para si: a amizade seria equiparável a um dos maiores bens existentes.

Isto não significa que não exista amizade entre indivíduos que não são filósofos; todavia, os que filosofam, depois de refletirem, provavelmente optam pela obtenção de amigos a qualquer outro bem. Há também os indivíduos para quem a filosofia, isto é, a busca pela sabedoria, constitui um horizonte que se pode vislumbrar com nitidez. Ainda que essas pessoas não se dediquem à prática da filosofia, apresentam uma disposição a ela em suas atitudes, pensamentos e perspectivas à medida em que se interessam de maneira legítima pelo aprendizado e criticam as convenções sociais infundadas. Lísia e Menexeno podem adequadamente integrar o quadro de pessoas categorizadas dessa forma: mesmo que não sejam rigorosamente filósofos ou que não se ocupem da atividade filosófica diariamente, ambos apreciam aprender e aparentam amar a sabedoria, buscando alcançá-la nas oportunidades que lhe são oferecidas, motivo pelo qual não podem ser

de possuir, que o ato de ‘adquirir’ um amigo não pode ser completado (no sentido de o possuir inteiramente)” (Nichols, 2009, p. 167-168, tradução nossa, adaptado). Ela prossegue em sua linha de raciocínio sublinhando que uma posse, quando adquirida, torna-se extensão daquele que a possui, o que não engendra conflito entre as partes. No entanto, amigos não podem ser reduzidos a posses justamente porque não existe nenhuma garantia de que se pertençam indiscriminadamente: eles vão e voltam e são, portanto, livres. A amizade deve ser conquistada constantemente, motivo pelo qual amigos estão sempre se tornando amigos uns dos outros de novo. Com isso, é impossível possuir um amigo, uma vez que se está sempre em vias de conquista-lo. Nichols realça ainda que a visão platônica de amizade sustentada neste trecho é reforçada pela origem etimológica dos nomes próprios de cada personagem: assim como “Lísia” significa “liberar”, “Menexeno” significa “consevar-se um estranho”. Ou seja: cada um destes dois personagens poderia ser descrito como dotado das qualidades necessárias ao amigo. Se a amizade envolve a conquista ou a aquisição mais do que a posse, então Lísia e Menexeno são os candidatos ideais a serem amigos, pois o primeiro, livre ou liberando a outros, não impede que Menexeno permaneça-lhe um estranho, isto é, como sendo não inteiramente seu.

reduzidos à multidão. Para estes homens, é possível que a amizade também consista no desejo mais primoroso de todos. Daí o fato de a amizade, segundo Platão, estar disponível a todas as pessoas, embora nem todas se disponham a ela como ela merece.

Tal panorama leva a crer que a amizade exige um esforço daqueles que a buscam, pois se cães, cavalos, riqueza e honras já não são de tão fácil possessão e manutenção, amigos, então, seriam ainda mais difíceis de serem encontrados. Existe, portanto, uma dicotomia implícita em se tratando de coisas de elevado valor: de um lado, os objetos que inspiram reconhecimento material e que podem ser possuídos; e, de outro, os amigos, que inspiram uma mútua conquista diariamente.

Também por isso é fundamental destacar que Platão se refere ao desejo incessantemente em sua fala. A amizade aparenta requerer um desejo intenso da parte de quem visa à sua obtenção justamente por não ser tão simples a sua realização. E este desejo não é uma vontade qualquer; ele, na verdade, corresponde a uma espécie de ímpeto erótico⁵⁵. A busca por amigos deve, portanto, ser tão apaixonada quanto nas ocasiões nas quais se declara amar alguém eroticamente. O corpo deve estar empenhado nisso, assim como o desejo, na alma, está⁵⁶.

⁵⁵ N'O *Banquete*, há mais descrições sobre os efeitos físicos e os efeitos na alma resultantes do amor (erótico), problematizados por Aristófanes em 192c-d, por Agatão nos fragmentos seguintes e por Sócrates ao transmitir o discurso de Diotima. No que se refere ao *Banquete*, também é adequado recordar que Erixímaco afirma que nem honras e nem riquezas devem dirigir a vida dos homens, mas, sim, o amor (*Banquete*, 178c-d), de modo extremamente similar ao louvor que Sócrates dirige à amizade em *Lísia*, 211e-212a. Ainda que a palavra *Eros* predomine nos discursos deste diálogo (*Banquete*, 177c e ss.), a presente pesquisa já abordou exaustivamente o fato de que tanto *eros* quanto *philía* são palavras próximas que se evocam de maneira intercambiada a depender do contexto. Desta maneira, o desejo erótico também pode ser vislumbrado como uma peça fundamental no que se refere à conquista de amigos, não porque se amem eroticamente, mas porque se buscam e se estimam na mesma intensidade.

⁵⁶ Pode-se ser provocado a assimilar a amizade apresentada no *Lísia* a um tipo de amor de leitura mais predominantemente romântica em consonância com o que é discutido com mais insistência no *Banquete*; afinal, ambos constituem diálogos usualmente classificados como socráticos e os dois textos tratam em alguma medida das afecções humanas. No *Lísia*, esta interpretação é reforçada pelo papel de Hipotalés e seu comportamento ante o amado Lísia. Contudo, é necessário frisar que o amor que parece inspirar a amizade no *Lísia* não se restringe a um papel romântico ou erótico mas, sim, aparenta desempenhar mais um papel próprio à atividade filosófica. Para filosofar, é necessário um desejo – ou uma fome, como a descreve Reeve – que não se sacia, pois a sabedoria é dificilmente alcançável. Este desejo é a expressão do amor que os personagens devem cultivar pela sabedoria para terem elos de amizade duradouros. Mesmo que a sabedoria não seja alcançável (pelo menos, não facilmente, ou ainda que seu alcance não seja visto como uma condição necessária ao surgimento da amizade), tal desejo deve resistir, pois somente ao buscar o saber que alguém se torna útil e, por conseguinte, capaz de cativar as pessoas. Então, o erotismo presente no *Lísia* é mais consonoante ao desejo que se deve manter pela sabedoria (ou seja, a apresentação de uma postura filosófica) do que às inclinações românticas ou sexuais dos personagens uns pelos outros (ou, ainda, do que em razão de uma suposta interferência divina sobre as ações humanas). Isto não torna o desejo entre amigos, porém, menos intenso. Reeve o exalta, conforme inclusive já fora sublinhado anteriormente no presente estudo: “Assim, ao mostrar a Lísia que ele ainda não é sábio, ao fazê-lo reconhecer que não sabe, Sócrates o coloca no caminho da filosofia [...]. Então, o *elenchus* é importante para amar, porque cria uma fome de sabedoria, uma fome que ele próprio não pode saciar” (Reeve in Benson, 2006, p. 295, tradução nossa).

Platão apresenta Sócrates prosseguindo em sua fala e assinalando que um bom amigo (*phílon agathòn*) vale mais do que um galo (*alektryôn*) ou uma codorniz (*órtyks*) de elevada estima, reiterando em seguida que nem a posse de cavalos ou cachorros se compararia à posse de um amigo. Nesta passagem, pode-se deduzir que Platão, ao utilizar a expressão “bom amigo”, mostra que talvez haja diferentes tipos de amigos⁵⁷, mas aquele a que Sócrates se referia era o amigo excelente. De fato, ao tratar a amizade e procurar definir o que é o amigo, Platão não estaria aludindo a um amigo que assim é chamado em razão de uma causa específica, ou que é amigo apenas em contextos restritos. Platão está investigando o que é o amigo em si mesmo, motivo pelo qual apenas o amigo excelente lhe chama a atenção; os demais seriam amigos em consequência deste primeiro amigo, quer estando mais próximos, quer mais distantes da definição original.

Outro ponto a ser destacado é a introdução de galos e codornizes na balança que Sócrates emprega ao ponderar sobre o que é dotado de mais peso ante os amigos. Estes animais eram utilizados em sacrifícios em homenagem a deuses e costumavam proporcionar grande admiração à população. No *Fédon*, destaca-se que, em seu leito de morte, Sócrates teria pedido a Críton uma homenagem a Asclépio, imputando-lhe a tarefa de sacrificar um galo em seu nome (*Fédon*, 118a). Pode-se, portanto, salientar que amigos excedem em valor também os animais mais valorizados e dedicados em sacrifícios às divindades gregas, tamanha é a sua importância; e que, em determinadas situações, são os amigos os que providenciam estes sacrifícios, devido à grande estima atribuída à sua atuação.

Nas próximas frases de Sócrates, este último sublinhará que a todo o ouro de Dário (*tò Dareíou khrysón ktēsasthai*) antepõe a posse de um amigo; na verdade, nem o próprio Dário (*è autòn Dareîon*) ultrapassaria em valor um amigo, de tão sedento que o filósofo estaria por amigos (*philetairós*) que lhe fossem seus. Estas declarações deixam transparecer que não apenas o abundante ouro que Dário conseguiu para si, mas o próprio Dário, isto é, o poder que ele detinha, são insuficientes se comparados a um amigo.

A história de Dário constitui um mito bastante célebre que circulava frequentemente entre os gregos. Trata-se da narrativa segundo a qual Dário (também denominado Rei Midas), um rei da região da Frígia, havia recebido de alguns camponeses um velho bêbado que estava perdido no reino. Dário o reconheceu: tratava-se de Sileno, pai de Baco (Dioniso). Quando o deus encontrou Dário e este lhe levou Sileno, ficou

⁵⁷ Embora Platão possa ter distinguido os diferentes tipos de amigos nesta passagem do *Lísia*, Aristóteles o faz com muito mais precisão no livro VIII da *Ética Nicomacheia*; para ele, há os amigos por utilidade, os amigos por desejo e os amigos excelentes, assim como as amizades de tipo legal e as amizades de tipo moral (*Ética Nicomacheia*, 1156a e 1162b).

muito contente, concedendo ao rei qualquer desejo pelo qual ansiasse. Sem refletir muito, Dário desejou que tudo que tocasse se transformasse em ouro, e Dioniso, ainda que percebesse a ganância do rei, cumpriu sua promessa.

Ao longo do trajeto que fizera, Dário testou sua nova habilidade e percebeu que, de fato, ela era verídica, pois tudo quanto tocasse realmente se transformava em ouro; se dirigiu, então, imediatamente ao palácio para mostrar a todos a dádiva com que fora agraciado. Pediu, assim, uma grande ceia. Todavia, ao tocar os alimentos, estes viraram ouro. Dário se desesperou e começou a lamentar, percebendo que provavelmente não se alimentaria jamais. Sua filha foi em seu socorro por se compadecer das lamúrias do pai; ao tocá-lo, transformou-se em ouro também.

O rei entra, então, em desespero, percebendo que a sua ganância desprezível o levara a tais atrocidades. Ele roga a Dioniso para reverter aquilo que seria praticamente uma maldição. O deus lhe escuta e lhe aconselha a se banhar nas águas do rio Pactolo; lá, após um banho intenso, Dário passou seus poderes às águas fluviais, fazendo com que a areia, acumulada no fundo do rio, se tornasse dourada. Após o episódio, Dário passou a levar uma vida simples, desprovida de pompas, prestígio ou riquezas.

A princípio, qualquer ser humano teria assentido perante à possibilidade de que o rei Dário tivesse feito uma escolha invejável; afinal, tocar em qualquer coisa e fazer com que ela vire ouro representa um poder de alcance inimaginável em sociedades nas quais o acúmulo de riquezas implica *status* social, respeito e conforto. Contudo, levado às últimas consequências, este poder se evidenciou uma habilidade nefasta, por fazer com que aquele que o detém banalize o verdadeiro valor das coisas e das pessoas. Platão, através do personagem Sócrates, presumivelmente aludiu à narrativa sob um pretexto crítico a nível social, com o objetivo de realçar que, na sociedade ateniense, há quem ainda pense como o rei Dário, reverenciando em demasia o ouro, o dinheiro e a aquisição de posses de elevado custo; contudo, nem o ouro de Dário, nem o seu poder são comparáveis à obtenção de um amigo, pois, como a própria narrativa mitológica enaltece, as pessoas são mais importantes do que ouro ou a capacidade de adquiri-lo, sobretudo aquelas com quem se estabeleceu um vínculo afetivo tão forte quanto o da amizade⁵⁸.

⁵⁸ Na *República*, III, e em 547a (*livro VIII*), Platão enaltece, através de Sócrates, e adiconalmente referindo-se ao mito cosmogônico da *Teogonia* de Hesíodo, a existência de três classes sociais distintas que comporiam a cidade-Estado ideal: a de ouro, a de prata e a de bronze e ferro, estando cada ofício a ser desenvolvido no interior desta cidade associado com as classes anteriormente indicadas. A narrativa do anel de Giges, presente no livro II da *República*, e a presença da narrativa do rei Dário no *Lísia*, admitindo-se que a filosofia platônica se complementa em seus diálogos, evocam ambas o fato de que estes metais, sobretudo o ouro (designado por *khrysoûn* na *República*, 547a e por *khrysón* no *Lísia*, 211e), devem estar metaforicamente articulados a cada classe, uma vez que o ouro não aparecava ser, em si mesmo, uma prioridade para Platão, ainda que nenhuma cidade pudesse garantir a promoção da justiça sem que nela

Adiante, Sócrates destaca que, ao contemplar Menexeno e Lísia, admira-se (*ekplēssō*) com a facilidade (*rhadīōs*) e a rapidez (*takhȳ*) com que se tornaram amigos, considerando sua amizade, a despeito de ser precoce por ambos serem tão jovens (*néoi*), superior (*sphódra*) tanto do primeiro em relação ao segundo quanto do segundo em relação ao primeiro. O próprio Sócrates confessa, então, que se sente distanciado (*prósō*) por não saber sequer o modo pelo qual alguém se torna um amigo (*gígnetai phílos*), admitindo que gostaria de abordar justamente a temática através de indagações dirigidas a Menexeno, uma vez que o considera uma pessoa experiente (*émpeiros*) neste assunto.

Esta é a parte final do discurso de Sócrates em louvor à amizade sobre o qual se debruçou até agora, presente entre 211e e 212a. Nela, o filósofo aponta o elo entre Menexeno e Lísia como um exemplo não apenas de amizade, mas de uma amizade superior, adquirida com rapidez e facilidade. Ainda que não se deva descartar a hipótese segundo a qual Sócrates estivesse ironizando os dois por julgarem ser amigos sendo tão jovens, pela análise do contexto no qual as frases foram proferidas, é mais provável que o filósofo estivesse sendo franco e estivesse realmente atribuindo credibilidade ao vínculo entre Menexeno e Lísia; com efeito, a situação não ilustra uma disputa, mas sim um ambiente de leveza e de concretização de um elogio de grande valia em relação à amizade.

Se, de fato, Platão estiver descrevendo o personagem Sócrates como sendo sincero em relação à sua observação sobre a amizade entre Menexeno e Lísia, deve-se então destacar ainda mais o trecho, pois é a primeira vez que o filósofo distingue os dois como sendo não apenas amigos, mas como constituindo uma referência de amizade que é tão exemplar que torna os rapazes suscetíveis de serem até mesmo consultados a este respeito. Isto significa, portanto, que a amizade é passível de ocorrer entre pessoas comuns, como o eram Lísia e Menexeno, mas elas devem possuir alguma disposição para a filosofia; se não buscarem a sabedoria juntas como o fazem Lísia e Menexeno⁵⁹ – uma sabedoria que, inclusive, verse sobre o que é ser realmente um amigo – sua amizade pode se tornar ameaçada diante das inúmeras vicissitudes que uma vida irrefletida propicia.

houvesse um governante de elevado valor que a proporcionasse. Além disso, a amizade deve estar presente entre os guardiões e governantes e ser direcionada à população como forma de garantir a segurança interna da cidade (*República*, 416b: nesta passagem, o guardião é novamente comparado a um tipo de cão), elemento que desvincilha a amizade do ouro se tomado literalmente.

⁵⁹ Nichols é partidária desta hipótese. Ela afirma que a amizade deve servir como um modelo para a filosofia, uma vez que os amigos tais como eram concebidos por Platão deveriam perseguir a verdade. Neste sentido, a amizade entre Lísia e Menexeno serviria como um modelo para a prática filosófica. “(...)A filosofia deve tomar a amizade como modelo para preservar a sua busca pela verdade. (...) A amizade entre Lísia e Menexeno que vemos no diálogo apoia [esta] posição (...)” (Nichols, 2006, p. 3, tradução nossa).

Desta maneira, percebe-se que a filosofia está presente nas amizades excelentes, quer porque os indivíduos que as cultivam se comprometem com a investigação filosófica e fazem dela sua principal atividade, quer porque eles apresentam uma disposição para a busca pela sabedoria, quer ainda porque a própria filosofia representa, em sua composição etimológica, um vínculo de amizade pela sabedoria, motivo pelo qual a busca por esta última persiste, já que é motivada por um desejo afetivo.

A conclusão sobre esta passagem (211e-212a) é a de que nem todos desejam possuir tão ardenteamente amigos quanto Sócrates; alguns, porque anseiam apenas por cães, cavalos, dinheiro ou honras – todos insignificantes perante um bom amigo. Outros, porque consideram que as homenagens aos deuses realizadas na forma de sacrifícios excedem em importância aos verdadeiros amigos. Há ainda os que prezam tanto pelo acúmulo de riquezas que prefeririam ser como Dário, tocando qualquer objeto com o objetivo de que se tornasse ouro. Entretanto, os aficionados pelo prestígio, pela piedade, pelo poder ou pela riqueza não têm o que é mais indispensável: um único amigo no mundo⁶⁰.

Sócrates admite que desde que era criança buscava a posse de amigos mais do que de qualquer outra coisa. Quem possui amigos pode, eventualmente, não lhes atribuir a devida importância, talvez porque as exigências do dia a dia degradem paulatinamente o ser humano. Porém, quando se está sempre desejoso e ansioso por amigos, não existe outra prioridade que não a de conservar os que se possui e fortalecer os vínculos com os que se tornarão os próximos. Sócrates buscava a sabedoria com obstinação: ele era um ótimo candidato a ser um bom amigo, pois é a sabedoria sobre o que é ser um amigo – ou, pelo menos, o compromisso em alcançá-la – o que permite que se faça jus ao verdadeiro significado que a palavra “amigo” detém. É ao se tornar sábio que a amizade com alguém não vai incorrer nos perigos do cotidiano e se sujeitar à banalização.

É com sabedoria, enfim, ou com sua busca, que os amigos se fazem e se conservam: e, se pessoas podem se tornar amigas antes disso, é porque, de alguma forma,

⁶⁰ Na filosofia platônica é nítido o contraste entre o poder tradicionalmente concebido, o que inclui acúmulo de riquezas, e a amizade. No diálogo *A República*, na passagem 576a, as afirmações exploradas em *Lísia* 211e se tornam ainda mais claras, uma vez que Platão adverte que governantes ambiciosos que só pensam em glória e poder, como os tiranos, vivem sozinhos e sem nenhum amigo, o que acaba por levá-los a uma profunda instabilidade e decadência. Desta maneira, para Platão, a amizade apresenta um profundo vínculo com a política, pois ter amigos demonstra-se como indispensável no sentido de viabilizar uma governança justa e, mais ainda, no sentido de garantir que o governante desfrute de liberdade, ao invés de estar preso a relações mesquinhias baseadas em trocas de favores e adulgações. Mais uma vez, a conexão entre amizade e filosofia é passível de ser destacada: o governante, que deve ser filósofo (conforme indicado no livro V da *República*), possui amigos porque seu histórico de guardião e sua atividade atual o levam à busca da sabedoria; contudo, o tirano, para quem a filosofia carece de todo, além de governante incompetente, por não garantir a justiça na cidade, é ainda totalmente solitário.

se engajaram com a sabedoria também, mesmo que de uma maneira não tão evidente ao público quanto se poderia. Eis que, em suma, a amizade não é uma aspiração de todos justamente por demandar um desejo⁶¹ incessante e ardente que, canalizado pelo indivíduo, motiva-o a perseverar em busca da sabedoria, apesar de todas as supostas vantagens que a ambição por outras coisas pareça proporcionar.

II. 4. O amor entre amigos: amar, ser amado e reciprocidade (212c - 213c)

A partir de 212b, Platão descreve o personagem Sócrates iniciando a discussão sobre o que é ser o amigo sob uma ótica bastante específica, introduzindo-se assim a primeira pergunta direta abordando o tema com os interlocutores presentes no enredo. Direcionando-se a Menexeno, Sócrates pondera quem, quando ama outra pessoa, se torna o amigo: alguém que ama (*tina phile*⁶²) ou aquele que é o amado (*ho philōn*). O filósofo questiona ainda se haveria diferença entre essas classificações (*è oudēn diaphérei*) (212b).

Menexeno afirma que não haveria qualquer diferença entre elas. Sócrates, então, se assusta e indaga se o que Menexeno estaria sustentando é que basta que uma pessoa ame para que duas pessoas sejam amigas. Ele sinaliza que sim. Mas será que bastaria a uma pessoa amar para ser amada de volta? Ora, há casos em que aquele que ama não é correspondido. Menexeno acata a esta censura e concorda também, em seguida, com a observação de Sócrates de que é possível até que, em algumas situações, aquele que é amado odeie (*míséō*) a pessoa que lhe dedica seu amor, pois frequentemente o que ama julga que não está sendo amado à altura, o que o induz a se indagar se, afinal, não é o caso de estar sendo odiado. Sócrates prossegue, então, indicando que há quem ame e há quem seja amado, e Menexeno afirma que é capaz de distinguir os dois. Daí, Sócrates questiona: “então, qual dos dois é o amigo?” (*Póteros oún autōn potérōu phílos estín?*).

⁶¹ O personagem Sócrates é bastante explícito ao realçar que deseja (*epithýmōn*) possuir amigos e isto desde que era criança (*paidós*) em 211e. A questão do desejo é bastante relevante sob esta perspectiva, pois é possível identificar sua função como relevantemente exercida em relação à teoria da tripartição da alma: o desejo é o que movimenta não apenas o guardião, mas o próprio filósofo em direção à sabedoria. Embora não constitua o foco desta pesquisa concentrar-se neste assunto, é imprescindível pontuá-lo, pois ele pode trazer consequências significativas no que diz respeito à interpretação da discussão que Platão tece sobre as predisposições da alma de cada indivíduo: se, aparentemente, tende-se a priorizar a parte racional da alma como mais determinante para a atividade filosófica, pode-se, por outro lado, valorizar a importância das outras partes que a compõem. O livro “Plato’s Republic: the good society and the deformation of desire” (“A República de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo”, em tradução livre), de Martha Nussbaum, explora em certa medida a questão no interior da *República*, embora seja recomendável compará-lo com outros tipos de bibliografia secundária.

⁶² O termo “*erastēs*” frequentemente é empregado também ao longo do texto platônico para designar “aquele que ama”, “o amante”, como sucede em 212b nas afirmações finais.

Nesta oportunidade, Sócrates visa a identificar quem entre duas pessoas, numa relação de amizade (*philía*), constitui o amigo: aquela que ama ou aquela que é amada, independentemente da correspondência ou não da outra. Ele cogita ainda se a reciprocidade do sentimento não será uma exigência necessária na origem de um amigo (*amphóteroi allélous philōsin*, 212c)⁶³.

Menexeno então assevera que lhe parece que a reciprocidade é necessária. Depois, Sócrates explicita que certamente haviam mudado de ideia; se antes se sustentou que ambos eram amigos porque uma das pessoas da relação amava, agora lhes parecia que duas pessoas seriam amigas apenas se as duas se amassem (e, por conseguinte, fossem mutuamente amadas). O filósofo realça sucintamente que, em se preservando o raciocínio até aí formulado, só existirá relação de amizade se aquele que ama for correspondido. Menexeno aprova esta constatação.

É aí que Sócrates pontua uma questão de extrema primordialidade para o diálogo. Se a amizade depende da reciprocidade, como poderíamos dizer que as pessoas têm amizade por coisas que são incapazes⁶⁴ de retribuir este sentimento, como cavalos, cães ou codornizes⁶⁵? Mais ainda: como seria a própria atividade filosófica possível, se o filósofo constitui o amigo da sabedoria mas esta, em contrapartida, é incapaz de lhe retribuir a amizade? Ora: se a reciprocidade é uma condição necessária à amizade, então

⁶³ A questão da reciprocidade também é tratada no *Fedro*, quando os conceitos de Eros e de Antéros são examinados por Platão sob o ponto de vista do personagem Sócrates. Determinados teóricos, como Ana Rosa Luz, discorrem que não existe uma hierarquia entre amante e amado no *Fedro*, mas sim que “amado e amante são um espelho um do outro. Partindo de um estágio determinado do relacionamento, tornam-se uma e a mesma pessoa erótica e desejante (...)” (Luz, 2018, p. 41).

⁶⁴ Seres como os animais podem eventualmente retribuir o amor que lhes é direcionado, mas é difícil determiná-lo à medida em que tais seres aparentemente dependem de seus donos e, em relação a eles, se encontram numa posição de subordinação. Por este motivo, Platão evita falar da amizade em relações nas quais um dos indivíduos ocupa uma posição hierárquica diferente da posição do outro, como nos casos de pais e filhos; depois dele, Aristóteles problematizou, de modo paralelo, a questão em sua *Ética Nicomacheia* nos livros VIII e IX. Platão certamente admitiria que um pai ama seu filho e vice-versa, mas a amizade parece exigir determinada igualdade entre os que se relacionam – pelo menos, quando se trata da reciprocidade, a igualdade entre os seres envolvidos deve ser necessária. Afinal, a reciprocidade na amizade pode ser definida como a disposição para ser amigo que um indivíduo direciona para outra pessoa que, *igualmente*, lhe direciona a mesma disposição. No caso de seres que ocupam condições mais submissas numa relação, este tipo disposição para ser um amigo é posto em xeque, pois não se tem certeza sobre se o afeto deles é genuíno ou apenas fruto de uma gratidão (ou até mesmo uma dependência) em relação àquele por quem a afeição ocorre.

⁶⁵ Estes seres (cavalos, cães, codornizes), aliás, já tinham sido reportados a título de exemplificação na passagem 211e. É interessante observar que Sócrates insiste empregando exemplos com os quais os jovens já estivessem familiarizados ao longo da argumentação: trata-se de uma estratégia didática bastante efetiva. Evidentemente, não se pode negligenciar que provavelmente Platão almejava que a discussão obedecesse a um mesmo fio lógico, já que o filósofo começa por familiarizar os interlocutores de Sócrates e seu próprio público leitor com o vocabulário conceitual a ser empregado para, em seguida, reiterar elementos que estavam presentes em exemplos anteriormente explicitados. Contudo, neste trecho, é possível também que Sócrates veiculasse de maneira repetida os exemplos que já havia expressido antes para apontar, ironicamente, que se em um caso eles se aplicavam e em outro caso não, então o grupo de seus interlocutores estava se contradizendo, embora o próprio Sócrates não excluísse a si mesmo desse grupo.

a filosofia (amizade pela sabedoria) é completamente inviável. A fala de Sócrates se dispõe da seguinte maneira:

Nem serão amigos de cavalos os indivíduos que os cavalos não amarem, nem amigos de codornizes, nem de cães, nem de vinho (*philoīnoi*), nem de ginástica (*philogymnastai*)⁶⁶, nem de sabedoria (*philosophoi*), a menos que a sabedoria (*sophía*) lhes retribua a amizade. Diremos que todas essas pessoas amam, sem serem amigos do objeto amado? Então, não falou a verdade o poeta⁶⁷ que disse:

“É venturoso quem tem como amigos os filhos, cavalos
De fortes cascos, lebreis caçadores e aliados distantes” (212e).

Logo, acentuar que a reciprocidade consiste em um critério para que a amizade aconteça é uma atitude grave, uma vez que ameaça a existência da própria filosofia⁶⁸. Filosofar se define justamente pelo cultivo de amizade à sabedoria; porém, esta última não retribui a amizade à pessoa que filosofa. Quem é filósofo ama a sabedoria e a busca, mas seria um absurdo defender que a sabedoria lhe ama em retribuição. Portanto, o argumento da reciprocidade inviabilizaria a atividade filosófica, o que o torna reprovável sob a perspectiva de Sócrates.

⁶⁶ Elementos relacionados com a saúde também são recorrentes entre os exemplos adotados por Sócrates. Em um dos argumentos finais do *Lísia*, o filósofo mencionará o ofício do médico, o que pode ser interpretado como uma forma sutil de associar, coletivamente, os exemplos cujos conteúdos estão mais ligados a este tema. A respeito desta passagem, é imperioso notar também que o personagem Sócrates inclui seres animados, como cavalos, codornizes e cães – que, apesar de considerados irracionais, têm movimento próprio – no grupo daqueles objetos incapazes de demonstrar afeto ou amor, como vinho, ginástica e sabedoria. Este tipo de relação pode ser questionado, já que se costuma atribuir aos animais a capacidade de sentir e demonstrar estes sentimentos. Esta não parece ser, contudo, a leitura predominante na época. Tanto nos testemunhos de Aristóteles provavelmente alusivos a Demócrito em sua *Física*, livro II, quanto em DK 68B 164, Demócrito associa os animais a seres inanimados como sementes e grãos de areia, o que demonstra certa tendência na antiguidade grega de se dispor o ser humano de um lado e os demais seres, mesmo que animados, de outro, de modo a favorecer sua comparação.

⁶⁷ Embora a relação dos cidadãos atenienses com as entidades divinas através de seu cultivo da mitologia popularmente difundida na época seja questionada por Platão na *República*, livros II e III, já que os arautos destes discursos, ou poetas, poderiam não estar dizendo a verdade e indevidamente influenciando a população, é notório o fato de que o filósofo recorrentemente se refere aos poetas como figuras cuja autoridade é digna de ser consultada, como neste trecho. Talvez o procedimento seja apenas uma estratégia no sentido de despertar no público noções com as quais já estão acostumados, atraindo novamente a sua atenção aos pontos principais da discussão; porém, deve-se levar em consideração que Platão poderia efetivamente concordar com determinadas máximas relacionadas à arte poética; do contrário, ele não recorreria tão frequentemente a elas. Por este motivo, a aversão de Platão aos poetas é passível de ter sua radicalidade questionada. Algumas dificuldades na crítica literária elaborada por Platão sobre os poetas são exploradas por Goldschmidt (1948) e Franco (2018).

⁶⁸ A relação que a filosofia tece com a amizade, conforme visto anteriormente, ultrapassa a sua etimologia. Platão parece considerar que a filosofia é um ingrediente imprescindível entre aqueles que são amigos, seja em maior ou menor grau, pois é a filosofia que incita, com um desejo incessante, aqueles que dela se ocupam a buscarem a sabedoria –sobretudo, a sabedoria sobre o que é o verdadeiro amigo. Quem sabe o que é um amigo certamente será um amigo melhor. Quem sabe o que é um amigo de verdade é, este sim, um verdadeiro amigo, pois a sabedoria exige prática. Logo, saber o que é o amigo é o que sela as relações de amizade que aspiram à excelência e ao ideal sobretudo no âmbito das ações, de modo transversal ao que as teses platônicas assiduamente reivindicam. Por isso, condenar a amizade à reciprocidade consistiria em um equívoco reprovável para Platão, não apenas porque a possibilidade da filosofia deve ser conservada mas, de modo complementar, porque a filosofia é indispensável nas relações de amizade.

Nesta passagem, há também uma possível crítica direcionada aos poetas, pois Sócrates cita um verso proveniente de um e, ao anuncia-los, enfatiza que o mesmo poderia não estar dizendo a verdade. Este questionamento incessante da forma pela qual a mitologia e temas de natureza ética são retratados nos poemas épicos é habitual no procedimento filosófico de Sócrates. Tal prática, porém, confirma não que Sócrates⁶⁹ fosse contrário aos poetas, como a sentença que o levou à morte falsamente alega⁷⁰, mas apenas que ele era um cidadão disposto a questioná-los, diferentemente dos demais, que os acatavam como figuras de autoridade sem refletirem sobre o conteúdo que transmitiam.

É possível que fosse este o caso de Menexeno, que fica desconcertado com o exemplo de Sócrates e reforça, diante de seu pedido de confirmação, que sim; de sua própria parte, não pensava como Sócrates, pois avaliava que o poeta tinha dito a verdade. Com isto, em 213a, Sócrates encaminha uma nova conclusão. Já que o amante pode ser odiado⁷¹ e já que a reciprocidade pode implicar que é impossível ser amigo e exigir que demonstrem afeto certas coisas de que, com efeito, se é amigo (entre elas, a própria sabedoria), só resta a opção de que o amado é que é o amigo.

Sócrates veicula sua argumentação neste sentido. Ele salienta que o amado é que é o amigo, independentemente do sentimento que ele possua pelo amante – se ódio ou se amor, é indiferente. O mesmo sucederia entre as crianças; quando estas odeiam os pais em razão da aplicação de algum castigo, se tornam ainda mais queridas ante seus olhos, pois os pais, que as amam, compreendem os detalhes do contexto no qual estão imersas (213a).

Orientando-se por esta mesma linha de pensamento, seria razoável ponderar que o amigo é o amado, e não aquele que ama, da mesma forma que o inimigo é o odiado, e não aquele que odeia, conforme expõe a argumentação do personagem Sócrates. A compatibilidade entre a maneira pela qual os termos que caracterizam a amizade se articulam e os termos que caracterizam a inimizade estão entrelaçados deveria, de acordo com Platão, ser um pressuposto, pois amizade e inimizade constituem duas propriedades

⁶⁹ Embora Sócrates se trate de um personagem nos diálogos platônicos, e seja necessário manter esta perspectiva sempre em vista, o testemunho de seu discípulo ainda é válido para apurar uma série de tópicos historiográficos importantes relacionados à sua figura histórica, conforme foi sinalizado na introdução da pesquisa.

⁷⁰ *Apologia de Sócrates*, 26c-e.

⁷¹ A visão de que, para que se seja um amigo, é fundamental não ser odiado em retribuição exigiria mais detalhadas explicações da parte de Sócrates no diálogo platônico. Uma das causas possíveis para se descartar o amante como um amigo é a de que a amizade é um tipo muito particular de amor e o amor é o oposto do ódio, motivo pelo qual a amizade não deveria suscitar ódio em quem quer que fosse. Em casos nos quais o amante despertasse ódio no amado, é provável que o amor não se consolidasse e, por extensão, a amizade também. Contudo, não há evidências suficientes no texto que auxiliem a confirmação desta hipótese.

que, apesar de opostas, são proporcionalmente paralelas. Todavia, não necessariamente é este o panorama. O fato de as coisas sucederem de um jeito entre os amigos pode não resultar necessariamente no fato de sucederem de forma congruente, mas diametralmente contrária, entre os inimigos. Esta observação, porém, não é aventada por nenhum dos outros personagens, e o diálogo continua com Menexeno assentindo que sim, o inimigo [*ho (...) ekhthròs*] é quem é odiado, e não quem odeia (*ho misōn*).

Desta forma, o rumo do raciocínio ganha os moldes de uma contradição que, em seguida, é elucidada por Sócrates. Se o amigo é quem é amado, nada impede que este indivíduo desenvolva amizade por quem quer que seja, inclusive por seu próprio inimigo; de maneira equivalente, se o inimigo é quem é odiado, nada impede que este indivíduo desenvolva inimizade por quem quer que seja, inclusive por seus próprios amigos. O problema aqui repousa na iminência de o amigo dever ser alguém que constitui o agente da ação de amizade, e não aquele que a recebe; pois, se o amigo se restringir realmente a quem recebe a ação, então este amigo pode fazer qualquer coisa que continuará sendo amigo, pois para sê-lo ele precisa apenas receber (a amizade de outrém), e não efetuar algo determinado. De modo similar, se o inimigo for somente o que é odiado, ele pode amar, odiar, fazer absolutamente qualquer coisa sem deixar de ser visto como inimigo. Todavia, se assim for, então a discussão se sujeita ao absurdo de que o inimigo odeie os próprios amigos e os amigos amem os próprios inimigos, o que Sócrates alerta ser inconcebível (*adýnaton*), pois ao se argumentar assim, se incorreria em suposições que careceriam de todo de razoabilidade (*alogía*) (*Lísis*, 213b).

Menexeno consente com aquilo sobre o que Sócrates está advertindo os presentes; o filósofo, então, prossegue e realça que, esgotando-se as alternativas, o amigo só poder ser quem é o amante, e não quem é o amado. A perspectiva segundo a qual o amigo é o amante já foi rejeitada, pois a possibilidade de ele ser odiado foi suficiente para levar Sócrates a recusar que alguém que se designa como amigo pudesse ser tratado desta forma (212b-c). Porém, Menexeno acaba por não se atentar a isso e confirma que sim, o amigo é o amante, destacando ainda que Sócrates diz a verdade e fala bem (213b). É o bastante para Sócrates puxar a linha da vara e fisgar Menexeno. Assim, Sócrates elabora uma extensa lista de motivos pelos quais o amante não pode ser o amigo, reiterando as mesmas razões que tinha apontado anteriormente (213c). Menexeno, por sua vez, concorda mais uma vez com Sócrates.

Convém destacar que Sócrates poderia ter censurado Menexeno, indicando que já havia relatado estes tópicos e que seu interlocutor não lhe prestava atenção. Entretanto, isto provavelmente não aconteceu por duas razões. A primeira é que os personagens que

o acompanhavam eram ainda mais jovens do que o usual, e Sócrates poderia estar cogitando se eles realmente estavam compreendendo o raciocínio formulado ou se a discussão não estava enveredando de maneira complexa demais. Este é um dos horizontes que o texto platônico nos permite vislumbrar.

A segunda razão é a de que o ambiente era amistoso: com efeito, Sócrates estava entre amigos. Diferentemente de diálogos como *Górgias*, *Protágoras* e até mesmo o primeiro e o segundo livro d'*A República*, Platão apresenta Sócrates predominantemente no *Lísis* como um orador que não estava hostilizando com ninguém quando investigava sobre o que é o amigo: não havia disputa entre os que se dispuseram a conversar. Logo, mesmo respaldado para tanto, Sócrates decidiu não repreender os presentes (pelo menos, não durante a análise dos pontos principais, mas no final haverá uma leve provocação dirigida a Lísis e Menexeno). Ao longo de todo o diálogo, é possível identificar alguns deslizes dos rapazes diante da argumentação estabelecida por Sócrates, mas o filósofo levará parte considerável deles.

Retornando à obra, Sócrates por fim pergunta a Menexeno como o impasse será resolvido: se nem o amante, nem o amado, nem os que se amam e são amados reciprocamente são o amigo, então como definir o amigo? (213c). Menexeno responde que ele mesmo está muito atrapalhado (*ou pány euporō̄ égoge*). Sócrates propõe que examinem as questões por outras vias, pois poderiam ter, de início, se equivocado em algum aspecto da investigação conduzida. Depois, Lísis afirma que provavelmente foi isto o que aconteceu, dirigindo sua palavra a Sócrates. Imediatamente, Lísis se envergonha, já que, de forma aparente, estas proposições lhe teriam escapado sem ser de propósito. Assim, Sócrates destaca a seu interlocutor anônimo que Lísis escutava a conversa com muita atenção, motivo pelo qual provavelmente acabou proferindo o comentário (213d). O segmento textual no qual se aborda mais detidamente se o amigo é o amante, o amado ou ambos reciprocamente se encerra, portanto, desta maneira no diálogo *Lísis*⁷².

⁷² É válido ressaltar que tanto Nichols, ao se referir à questão do *definiendum* e do *definiens* (Robinson *apud* Nichols, 2009, p.179, n. 29), quanto Guthrie (Guthrie, 1975, p. 136) reconhecem que o tratamento da questão sobre se o amigo é o amado, o amante ou ambos pode gerar confusões para falantes de idiomas que não diferenciam a acepção “ativa” da palavra *philos* (como substantivo) de sua forma mais passiva (como adjetivo).

II. 5. A amizade e a semelhança entre os amigos (214a – 214d)

Procurando conceder a Menexeno um pouco de fôlego, Sócrates agora dá continuidade ao diálogo conversando com Lísis. Ele ressalta que o personagem provavelmente tinha razão ao salientar que a discussão não havia sido conduzida apropriadamente, enfatizando que o norte será outro a partir daí e sublinhando os apuros que a investigação havia gerado até aquele ponto: “(...) nossa pesquisa se me afigura um caminho (*hodòs*) de difícil (*khalepós*) percurso” (213e). Sócrates também demonstra que percebe que Lísis manifesta uma elevada curiosidade pela filosofia: “[fiquei] alegre por verificar em Lísis tão acendrado interesse pela filosofia (*philosophía*) (...)” (213d).

É, portanto, conveniente sublinhar estes dois aspectos: primeiro, que o debate filosófico sobre o que é a amizade não é fácil, a despeito da ausência de comentários tardios de boa parte dos pesquisadores que, em compêndios dedicados a examinar a ética platônica, não costumam abordar o *Lísis*⁷³. Isso contribui para que ao diálogo seja atribuída menor importância no rol dos textos platônicos. Os próprios personagens deste pequeno texto confessam estar enfrentando dificuldades para abordar a temática, o que evidencia o papel essencial da discussão para a reflexão filosófica da época e, também, para a posterior⁷⁴. O segundo aspecto a se destacar é que os amigos que interrogam Sócrates são explicitamente associados à atividade filosófica por parte deste último – não como filósofos propriamente ditos, mas como indivíduos que têm interesse pela filosofia, o que talvez seja ainda mais importante. É a presença deste desejo genuíno e autêntico, deste interesse real e legítimo pela investigação, que motiva as pessoas a buscarem a sabedoria e, em consequência desta postura, a se engajarem tanto a nível teórico quanto a nível prático com o ato de se tornarem boas amigas.

Sócrates afirma, a seguir, que seria melhor se todos se ocupassem de examinar o problema a respeito do que é o amigo do mesmo modo que o fazem os poetas. De acordo

⁷³ Como o faz Vlastos (Vlastos, 1973, p. 35): segundo o autor, o *Lísis* não veicula a doutrina platônica. Este comentador está demasiadamente engajado em indicar como a ontologia platônica, de acordo com ele presente nos diálogos médios de Platão, estaria de todo ausente do *Lísis*, apesar de argumentos contrários que recorrem à presença de termos em grego referentes a temas específicos como a “presença do mal” ou o “primeiro amigo” defenderem que o texto é essencial entre aqueles de Platão a serem interpretados. Independentemente da resposta dada a estes indícios, é fundamental destacar que a leitura partidária de uma classificação cronológica dos diálogos pela qual se guiam determinados pesquisadores tende a prejudicar a interpretação dos textos platônicos historicamente categorizados como mais jovens, que é o caso do *Lísis*; sem falar, evidentemente, que há inúmeros sinais da ontologia platônica no *Lísis*, a começar pela pergunta “o que é o amigo?” que orienta toda a obra.

⁷⁴ Platão foi um dos primeiros filósofos gregos a tratar com mais perseverança a questão a respeito do que é o amigo. Depois dele, muitos outros filósofos procederam de maneira similar e é possível identificar traços de suas teses que se associam diretamente aos problemas constatados no interior do *Lísis*. Aristóteles, Epicuro e, a partir da modernidade, Michel de Montaigne, constituem alguns destes ilustres pensadores.

com a exposição do filósofo apresentada por Platão, estes são os “pais (*patéres*) e guias (*égemónes*) da sabedoria (*tēs sophías*)”; eles não se exprimem de maneira banal sobre a definição de um amigo. Pelo contrário, atribuem aos deuses o feito de gerar e aproximar amigos, tamanha a relevância que a amizade assume a seus olhos. Sócrates em seguida cita um verso sobre os amigos⁷⁵: “É, pois, verdade que um deus sempre ajunta os que são semelhantes (*aieī toī tōn homoīon ágeī theōs hōs tōn homoīon*)”⁷⁶ (214a).

Neste trecho da obra, Sócrates tece um elogio aos poetas, asseverando que são guias e pais da sabedoria. A filosofia resumidamente corresponde à busca pela sabedoria e a amizade demanda a filosofia como um dos componentes mais básicos. Desta forma, este não se trata de um elogio qualquer: os poetas consistiriam nos artífices mais próximos dos objetivos dos amigos. Além disso, é destacado que a própria divindade faz os amigos e reduz a distância entre eles: os deuses conspirariam a favor da amizade tanto quanto os poetas que se dedicam a entoá-los em seus versos. Logo, o argumento que Sócrates oferece é muito ilustrativo no que diz respeito à influência divina sobre o surgimento da amizade⁷⁷. E o conteúdo do que se diz trata justamente sobre o que define os amigos: a semelhança. Quando duas pessoas são parecidas, a tendência é que se aproximem por

⁷⁵ Nichols identifica o verso citado por Sócrates como sendo proveniente da *Odisseia*, de Homero, à altura de XVII, 218: “Ele cita uma linha do verso de Homero da *Odisseia* que diz que ‘um deus sempre conduz o semelhante ao semelhante’” (Nichols, 2009, p. 170, tradução nossa). Entretanto, o contexto no qual está situada esta referência na *Odisseia* não parece estar articulado com a questão da amizade, conforme é enfatizado pela autora, mas sim com a tentativa de Ulisses de se desfaçar como mendigo para, retornando à Ítaca, enfrentar seus inimigos.

⁷⁶ No *Banquete*, 195 b-c, Agatão recorda, em seu discurso sobre o amor, a mesma citação, que indica como sendo um ditado: “está certo, com efeito, o antigo ditado, que o semelhante sempre do semelhante se aproxima”.

⁷⁷ Os elogios que Sócrates profere no diálogo, mesmo que não tenham qualquer evidência de ironia nas passagens nas quais estão registrados, podem ser passíveis de desconstrução adiante. Isto ocorre porque, ao refutar um argumento, refuta-se também aquele que o sustentou e, neste caso, os poetas seriam tais pessoas, conforme é insinuado por Sócrates. O argumento da semelhança se submeterá a uma rigorosa análise e não vingará. Independentemente disto, é pertinente frisar que Platão, assim como Sócrates, não desprezava os poetas; ele apenas os criticava sob determinados aspectos. Se os desprezasse, Platão não os citaria tantas vezes, não veicularia suas proposições como frases de autoridade e, muito menos, se prestaria a analisar o que dizem sob uma ótica filosófica. Nichols advoga em favor desta visão em sua interpretação: “Sócrates, no entanto, não critica explicitamente os poetas como nossos guias de sabedoria. Ele apela para eles junto com os mais sábios. Os poetas têm algo a contribuir” (Nichols, 2009, p. 172, tradução nossa). A perspectiva segundo a qual Platão desprezava os poetas é derivada de uma leitura excessivamente literal do livro III da *República* de Platão. Muitos comentadores, contudo, têm enveredado recentemente por leituras mais desconstruídas desta obra, baseando-se também em diálogos diferentes que tratam da poética (como o *Íon*, por exemplo, no qual a arte poética é apresentada como resultado de uma inspiração divina). A este respeito, a autora Zacharoula Petraki enfatiza que Platão parece criticar o caráter imagético do procedimento dos poetas, mas ele mesmo veicula imagens para fundamentar sua filosofia. Sua conclusão sobre a postura de Platão ante os poetas é transmitida no comentário a seguir: “Na *República*, Platão, ao mesmo tempo, castiga imagens poéticas e cria imagens filosóficas memoráveis de influência poética proeminente. Assim, ele levanta um problema linguístico significativo em relação ao uso de imagens no discurso filosófico, mas se abstém de resolvê-lo. Segundo meu ponto de vista, o problema é levantado novamente no seu *Sofista* ou no *Parmênides*. O que ele resolve, porém, são questões sobre a capacidade dos poetas de retratar o Real e, ao montar seu ataque final contra a poesia, apropria-se de suas características, dicção tradicional, temas e motivos (...)” (Petraki, 2011, p. 265- 266, tradução nossa).

compartilharem os mesmos gostos, preferências e opiniões ou, pelo menos, gostos, opiniões e preferências similares, com poucas diferenças.

Sócrates pergunta a Lísis se ele já havia ouvido falar na sentença lírica que tinha acabado de mencionar. Ele confirma que sim. Sócrates então fala sobre os “grandes sábios (*tōn sophōtátōn*)” que “tratam da Natureza e do Universo (*perí phýseōs te kai toû ólou*)”: eles também consideravam que o semelhante é amigo do semelhante (*hóti tò hómoion tōi omoīoi anánkē aeì phílon eînai*). Neste trecho, é provável que Platão estaria se referindo aos filósofos pré-socráticos, uma vez que se dirige a eles com frequência tratando-os como sábios que se ocupam de examinar a natureza. É possível que o filósofo abordado fosse, com maior probabilidade, Demócrito⁷⁸.

Lísis concorda com o que Sócrates assinala⁷⁹. O personagem, então, insiste perguntando a Lísis se os poetas e os filósofos precedentes não dizem a verdade. E Lísis responde que talvez sim (*Isōs*) (214b). É notável a mudança de postura de Lísis em relação a Menexeno. O segundo concordava com quase todas as proposições de Sócrates, enquanto o primeiro, por sua vez, parece atuar de maneira mais prudente, sobretudo após ver seu amigo fracassar na discussão como havia acontecido quando se dispuseram a tratar sobre se o amigo é o amado, o amante ou os dois mutuamente.

Sócrates, por sua vez, concorda parcialmente com Lísis; para ele, os filósofos anteriores poderiam estar com toda a razão, apesar de não serem compreendidos⁸⁰. O fato é que Sócrates argumentará que estes sábios estavam, talvez, com metade da razão. O que respalda este ponto de vista de Sócrates é a constatação de que os maus são semelhantes, mas não podem ser amigos. De acordo com ele, “quem é mau causa dano⁸¹, não sendo

⁷⁸ Apesar de ser cronologicamente mais próximo de Platão e de ter sido um dos primeiros filósofos pré-socráticos a abordar com obstinação o tema da amizade, Demócrito constitui um filósofo que jamais foi citado diretamente por Platão em nenhum de seus diálogos remanescentes. Isto é confirmado por um comentário de Chitwood: “Diógenes Laércio (9.40) nos diz que, na verdade, Platão excluiu deliberadamente qualquer menção a Demócrito (...)” (Chitwood, 2004, p. 100, tradução nossa). No entanto, as teses que o atomista endossava sobre a amizade são próximas ao que Platão destaca neste trecho, como no axioma no qual o pré-socrático indica que a amizade parece envolver certo tipo de similaridade de pensamentos: “acordo no pensar engendra amizade” (DK 68 B 186).

⁷⁹ Embora Heráclito não concordasse quanto à hipótese de os semelhantes serem amigos ou atraídos uns pelos outros, ele sustenta uma visão que mais tarde será endossada por Platão: a de que existe harmonia justamente em razão das diferenças entre os seres. Os fragmentos que o sustentam são, entre outros, DK 22 B 51 (“Não comprehendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira”) e B 80 [“é preciso saber que o combate é o-que-é-com, (e) justiça é discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade”].

⁸⁰ Quando Platão se refere aos filósofos que lhe são anteriores, mesmo que visando a contestá-los, constantemente se dirige a suas teorias com reverência e admiração. Platão, aliás, eventualmente admite que pode não estar comprendendo o que eles tinham exposto. Este posicionamento de estima é verificado também em outras obras, como no *Teeteto* (quando Sócrates se manifestaria grato por ter aprendido muitas coisas com Anaxágoras), no *Sofista* (quando Sócrates exalta Parmênides e Melisso), etc.

⁸¹ Platão emprega vários termos para se referir ao mau nesta seção do *Lísis*: um, mais literal, correspondendo a “*ponérōs*”; outro, denotando “aquele que está errado, que prejudica ou que fere”, equivalente a

concebível que possam tornar-se amigos o causador do mal e sua vítima (*adikoûntas dè kai adikouménous adýnatón pou phílous eînai*)” (214c). Sendo assim, não são todas as pessoas que são semelhantes (*hoi hómoioi*) entre si que são amigas: os maus, embora semelhantes, não podem ser amigos por se causarem prejuízo mutuamente.

Sócrates então enfatiza que não é a frase inteira que está correta. O raciocínio de que os semelhantes são amigos deve ser plausível, mas não se aplica aos que são maus. Lísia concorda. Depois, Sócrates defende que, provavelmente, a sentença se refere àqueles que são bons. Afinal, os maus, além de não conseguirem lidar uns com os outros, não possuem concordância sequer consigo mesmos, o que leva Sócrates a destacar que uma pessoa que está em discordância consigo mesma dificilmente conseguirá ter concordância com outros, ser semelhante a alguém e atrair amigos (214d).

Esta observação presente no diálogo é fundamental e está em sintonia com as teses filosóficas atribuídas a Platão. Neste e em outros textos, percebe-se Sócrates salientando que uma pessoa é incapaz de dar o que não tem, além de que o mau não está em harmonia consigo mesmo⁸². Na verdade, conforme Platão, o que caracteriza a pessoa má, antes de tudo, não é nem tanto o comportamento dela em relação a outras pessoas, mas sim a sua própria conduta consigo mesma. O indivíduo que cultiva vícios e permite que estes se proliferem abundantemente, o que vive em conflito com seus próprios pensamentos e o que é covarde e não enfrenta os problemas que a sociedade lhe impõe é um ser humano mau, pois não é livre; ele é escravo de seu próprio orgulho e de sua vaidade⁸³. Ao invés de buscar conhecer e compreender a causa de tantos erros, prefere se apegar à ignorância de julgar saber o que não sabe.

Uma pessoa que age dessa forma não pode ser feliz, pois o tempo todo vê suas próprias vontades e caprichos não vingarem (já que não raro violam as leis e mesmo até a vontade de outras pessoas) e, quando vingam, só trazem consigo ainda mais confusão e

“*adikoûntas*” e suas variações. Ele adota ainda o termo mais usual “*kakós*”, que significa “mau, feio, doente, miserável ou pernicioso”.

⁸² Quem não tem alegria, não pode dá-la; quem não tem sabedoria, não pode dá-la; quem não tem uma amizade sólida e genuína consigo mesmo, não pode dá-la. A ética socrática está orientada para a reflexão sobre a relação do homem consigo mesmo, aspecto que Platão procura exaltar tanto no *Lísia* quanto em outros diálogos: a *Apologia de Sócrates* (21e, 23e e principalmente 29a) constitui um excelente exemplo neste sentido, uma vez que Sócrates teria destacado por ocasião de seu julgamento que buscava conhecer a si mesmo, diferentemente dos outros que, ignorantes sobre quem eram, julgavam saber sem de fato saberem nada. Logo, segundo esta doutrina, é necessário primeiro cultivar aquilo a que se visa consigo mesmo para, depois, capacitar-se a dá-lo a outrem numa relação de amizade, o que acentua ainda mais a importância de se buscar a sabedoria com a paixão filosófica recorrentemente descrita nos diálogos platônicos.

⁸³ Em *República*, III, o personagem Sócrates realça que é preciso temer a escravidão mais do que a morte (*Rep.*, 387b). Os indivíduos maus, por sua vez, são escravos de seus próprios caprichos e, ao invés de terem coragem para enfrentar a vida e até a morte que invariavelmente a acompanha, eles se acovardam e preferem ser escravos de si mesmos, escravizando, assim, a outros e os sujeitando ao mesmo regime de violências, o que é censurado por Platão.

problemas. A pessoa má, portanto, não tem amigos⁸⁴. Como alguém que não tem amigos pode ser livre, se só possui a si mesmo com quem contar? O que fará, se estiver ele próprio com dificuldades? E como um indivíduo que só possui a si mesmo com quem contar pode ser feliz, se não recebe o auxílio de pessoas que realmente se importam com ele e buscam ao seu lado que seja melhor, corrigindo-o nas horas de erro e o estimulando a repetir os acertos?

Tanto em Platão quanto em Aristóteles, viver em sociedade parece ser uma tarefa necessária porque os seres humanos não conseguem suprir todas as suas necessidades sozinhos⁸⁵. Quem vive em condições diferentes, ou seja, convivendo apenas consigo mesmo, realiza uma tarefa árdua, pois tudo o que a pessoa possui são seus próprios defeitos e nenhum direcionamento sobre como se tornar melhor para si mesma. Pessoas deste tipo não têm uma referência sobre o que é melhor ou pior, pois a convivência quase exclusiva consigo mesmas as faz persistir nos equívocos que cometem. Assim, conforme Platão, são instáveis (*astáthmētos*), pois ora farão algo, ora farão outra coisa, completamente alheias ao que deveriam realmente estar fazendo e ignorantes sobre o que é mais apropriado.

Por isso, pessoas orgulhosas, mesquinhos, avarentas e gananciosas são más: antes de prejudicarem qualquer outra pessoa, prejudicam a si mesmas. No final do dia, tudo o que possuem é dinheiro, sucesso, honras, mas nenhum amigo com quem o dividir, ninguém que esteja disposto a ouvir sobre seus sentimentos, e nenhuma garantia de que estas supostas vantagens estarão com elas ainda nos dias seguintes, já que as contingências do cotidiano são bem mais violentas contra aqueles que só podem contar consigo mesmos.

Quem é mau, portanto, por só ter a si mesmo com quem nutrir confiança, está em conflito incessante consigo próprio, já que seus hábitos viciosos o arruínam e não o levam a lugar algum, além de minarem a única confiança que supostamente tal indivíduo teria. Além disso, as pessoas reproduzem com os outros o que fazem com elas mesmas: logo, quem é mau consigo mesmo, abandonando-se nos momentos que exigem cuidado e arrogando-se de que é o melhor a se fazer, certamente será mau com todos os outros. Como agir diferentemente, se não se possui qualquer experiência para o fazer? Assim, quem é mau consigo é mau com os outros por mera extensão. De acordo com Platão, talvez o mal maior repouse em prejudicar a si mesmo, já que vítima e alvo precisam conviver até a morte, fazendo-se aqui uma alusão à passagem 214c.

⁸⁴ Consultar nota 58, acima, sobre o tirano no livro IX da *República*.

⁸⁵ A *República*, 369 b de Platão e a *Política*, 1278b 20 de Aristóteles são textos cujo conteúdo o enaltece.

Adiante, Sócrates indaga se Lísia pensa da mesma forma, ao que recebe sua aprovação. Então, explora mais detalhadamente a perspectiva de que as pessoas boas é que são semelhantes e, por conseguinte, amigas. Ele sustenta que o homem mau não é amigo nem de si mesmo, nem da pessoa má, e muito menos da pessoa boa. Em primeiro lugar, não é amigo de si mesmo por fazer proliferar o desequilíbrio e ser atingido diretamente por ele; em segundo lugar, não é amigo da pessoa má porque nem consegue estabilidade consigo mesmo para poder dá-la, nem consegue tratar qualquer outra pessoa com harmonia, já que não a desenvolve em relação a si mesmo. E, em terceiro lugar, não é amigo da pessoa boa porque, além de não conseguir tratar nem a si mesmo, nem ao mau e, presumivelmente, nem à pessoa boa com harmonia, não é semelhante à pessoa boa. Faz-se pertinente destacar aqui que, se por um lado a maldade engendra instabilidade, por outro a bondade parece gerar estabilidade, o que possibilitaria o surgimento da amizade. Desta forma, a estabilidade é imprescindível na formação do amigo.

Portanto, de acordo com a perspectiva atribuída ao personagem Sócrates por Platão, os amigos são aqueles que “nossa raciocínio indica que são as pessoas de bem” (214e). Eis que, por conseguinte, quando se disserta que os amigos são os semelhantes, aparentemente se está referindo com isso às pessoas semelhantes pela bondade.

Lísia assente com esta conclusão provisória. Todavia, Sócrates se incomoda com as consequências de tais asserções, explorando as questões que delas derivam a seguir.

II. 6. Desdobramentos da amizade enquanto semelhança: dificuldades em torno da perspectiva de que amigos devem ser bons (215a – 215c)

Platão prossegue o diálogo enfatizando, entre 215a e 215c, através de Sócrates, que a afirmação de que os semelhantes é que são os amigos e, em razão da discussão empreendida até então, os amigos são somente os bons, constitui um raciocínio pouco plausível. Sócrates percebe que asseverá-lo significaria pressupor que os amigos, por serem bons, são de utilidade recíproca. Porém, como são semelhantes, não poderiam ter utilidade nenhuma, pois o que um amigo proporcionasse de bom ao outro este outro já teria proporcionado a si mesmo. Isto evidencia que ele não precisaria de outra pessoa para se beneficiar da utilidade e da bondade; já que é semelhante ao amigo, bastaria que proporcionasse a si mesmo estas propriedades. Desta maneira, como nenhum dos amigos está em condições de efetivamente ajudar o outro, pois os dois são semelhantes⁸⁶,

⁸⁶ Conforme já abordado nesta pesquisa, os termos adotados no *Lísia* que designam o semelhante são “*ho hómoios*”, que pode indicar uma série de definições, entre as quais “o que é parecido, o mesmo, o que é

dificilmente desenvolveriam uma afeição mútua e, em virtude disso, provavelmente não seriam amigos. Sócrates então indaga a Lísia se é possível que alguém que não é amado e para quem não se dirige afeição possa ser um amigo. Lísia destaca que isso seria impossível.

Por conseguinte, Sócrates começa a cogitar se duas pessoas seriam amigas não por serem semelhantes (pois, se fossem, sua semelhança apenas atrapalharia a possibilidade de serem úteis), mas, sim, por serem boas. Talvez a amizade estivesse onde quer que a bondade surgisse também. Mas, logo em seguida, os dois personagens se deparam com um problema central: “o bom, enquanto bom, não se basta a si mesmo?” (215a). A pessoa boa, por ser boa, não necessita do auxílio de ninguém, pois ela é capaz de direcionar sua bondade a si mesma. E, como ela não precisa de nada, por ser autossuficiente, também não nutrirá afeto por ninguém, o que implica que não será uma candidata a ser nem a ter um amigo.

Disto resulta a indagação a seguir proferida por Sócrates no *Lísia*:

De que modo, pois, poderão os bons ser amigos dos bons, se, quando se acham distantes, nenhum tem necessidade do outro, pois cada um *per si* se basta a si mesmo e, quando juntos, nenhum é de utilidade para o outro? (215b).

Sendo assim, os bons, além de serem concomitantemente inúteis um ao outro, já que a sua semelhança impede que possam prestar para algo que o outro não poderia fazer, também são mutuamente desnecessários, pois quem é bom para o outro é bom para si mesmo. Sendo assim, os bons não podem ser amigos.

Neste ponto da obra, Platão investiga com maior cuidado os efeitos da afirmação de que as pessoas semelhantes em bondade é que são as amigas. A sentença, até determinado trecho do *Lísia*, aparenta estar correta. No entanto, a discussão encaminhada

igual em força, o que está de acordo com, em iguais termos, de mesmo estágio ou grau, similar, igual, próximo, uniforme”. Estes significados, extraídos da ferramenta on-line “Greek Word Study Tool” (Ferramenta de Estudo de Palavras Gregas, em tradução livre – disponível no site <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>), apontam para a constatação de que se trata de uma palavra ambígua. No vocabulário grego antigo, frequentemente o semelhante e o igual não eram distinguidos por termos diferentes. Todavia, a distinção entre o semelhante e o igual seria bem-vinda nesta oportunidade no interior do *Lísia*. Se os bons fossem apenas semelhantes, mas não iguais entre si – ou seja, se fossem bons em assuntos diferentes, embora isso não os tornasse contrários um em relação ao outro –, então os bons poderiam ser amigos, pois se proporcionariam utilidade mutuamente naquilo no que não fossem iguais e, portanto, seriam úteis entre si. Neste caso, os bons não poderiam ser bons em absolutamente todas as coisas, mas enquanto uns seriam bons em determinadas atividades, outros seriam bons em outras. Esta questão da diferença entre igualdade e semelhança será ponderada por Platão e abordada com maior predominância ao longo da pesquisa quando se analisará o trecho no qual se discorrerá sobre o indivíduo que não é “nem [totalmente] bom, nem [totalmente] mau” – tal pessoa não é boa inteiramente e, por isso, apenas é similar aos que são bons, embora não lhes seja igual. Neste cenário, a amizade se tornaria mais viável, conforme é provisoriamente explorado no *Lísia*, 216c-218a.

revela o contrário. A amizade deve exigir duas propriedades: a utilidade de um para outro e a necessidade de um pelo outro. Uma vez que os bons são úteis em si mesmos e não necessitam de ninguém, são autossuficientes⁸⁷, não conseguem manifestar afeto por quem quer que seja e não conseguem, assim, ser amigos. “E também não poderão ser amigos, se cada um não tiver o outro em alta conta” (215c).

Esta parte do diálogo, cuja análise dos personagens inicialmente se debruçava sobre a possibilidade de pessoas boas semelhantes entre si serem amigas, acabou por culminar na identificação de três ingredientes fundamentais para a amizade: a utilidade (já, inclusive, realçada em outra ocasião, em 210d); a necessidade engendrada pela utilidade; e o afeto (também verificado em outras passagens, como em 213a). Nichols chama atenção para o papel importante que o afeto entre amigos desempenha neste trecho, relacionando-o igualmente com a discussão anteriormente endossada sobre se os amigos são os amantes, os amados ou ambos:

Além disso, os bons são autossuficientes, não carecem de nada e, portanto, não valorizariam nada nem amariam. Mas quem não ama não é amigo. Assim como Sócrates concluiu com Menexeno que nem os que amam, nem os que são amados, nem os que amam e são amados podem ser amigos, ele agora conclui com Lísia que nem o mau com o mau, nem o mau com o bom, nem o bom com o bom poderiam ser amigos (Nichols, 2009, p. 173, tradução nossa).

Mesmo que estes elementos não sejam mais pormenorizados em suas definições e ainda que não se explique com insistência por que Platão os elege como indispensáveis nas relações de amizade, tais conclusões, que vão se reiterando ao longo do texto, constituem a prova inapagável de que o *Lísia* não consiste em um diálogo menor, que não sai do lugar, que não alcança nenhum resultado ou que, por findar em aporia, deveria ser abolido do rol de obras notáveis de Platão. Na verdade, o *Lísia* não só exalta os problemas em torno do conceito de “amigo” como também oferece respostas provisórias para as questões que o tema desperta. A sua grandeza, contudo, vai muito além das respostas alcançadas. As próprias respostas delineadas por Platão promovem ainda mais dúvidas, aí residindo o seu compromisso com a filosofia, ainda que o *Lísia* tenha tendido a ser vislumbrado como um diálogo menor de Platão.

⁸⁷ O problema da autossuficiência será herdado por Aristóteles e por ele refutado na *Ética Nicomacheia*, livros VIII e IX. Para Aristóteles, a amizade perfeita, que constitui um dos três tipos de amizade, demanda que os dois indivíduos estejam comprometidos em buscar a virtude e cultivem esta última; isto, porém, não evidenciaria que são autossuficientes, pois as ações humanas se concretizam ao longo de um processo de lapidação constante. Neste sentido, a bondade e a utilidade de outra pessoa em relação a uma primeira são bem valorizadas, selando a amizade entre elas.

II. 7. A amizade como dessemelhança (215d – 216b)

Já que as pessoas boas não têm utilidade ou necessidade entre si, então elas não são amigas umas das outras e, por isso mesmo, a amizade não ocorre entre os bons. Também já se havia discorrido sobre a amizade entre os maus, e se verificou que ela é igualmente impossível, já que os maus não têm concordância nem consigo mesmos. Diante deste panorama, o mais viável corresponderia a descartar que a amizade ocorra entre pessoas semelhantes⁸⁸.

É justamente desta maneira que procederá Sócrates. Ele pontua que tanto ele quanto Lísis se perderam na discussão e que provavelmente se enganaram ao definir o amigo como o semelhante, da mesma forma como vinham fazendo. Lísis fica curioso e pergunta sobre o que Sócrates estaria falando (“*Pôs dê – Como assim?*”)⁸⁹. Sócrates, então, expõe uma nova possibilidade de abordagem da questão sobre o que é o amigo que estava sendo vislumbrada no horizonte (215c).

Ele assinala que se recorda de alguém uma vez ter-lhe dito que os semelhantes entre os semelhantes e as pessoas de bem entre as pessoas de bem são inimigas entre si (*tò mèn hómoion tōi homoiōi kai hoi agathoì toîs agathoîs polemiótatoi eîen*), reportando a Hesíodo como uma autoridade que respaldasse seu argumento⁹⁰. Esta pessoa caracterizada por Sócrates também grifava o que se segue.

⁸⁸ De acordo com Nichols, Sócrates não o faz sem hesitação, e isto provavelmente ocorre porque o tópico será retomado por Platão em *Fedro*, 255b, por ocasião da exposição da palinódia. Durante seu extenso discurso, o personagem Sócrates teria realçado que, ainda que os maus não possam se amar, uma pessoa boa pode ser objeto de uma afeição superior caso esta seja cultivada por um amigo bom ou alguém “possuído pela divindade” (*Fedro*, 255b). Nichols destaca que a visão sustentada no *Fedro* é a de que duas pessoas boas só são “semelhantes”, mas não “idênticas”, porque veem uma a outra tal qual um reflexo no espelho, no qual a mesma pessoa, sendo duplicada pelos efeitos da luz, parece assumir uma imagem oposta daquela que realmente possui, quando na verdade é evidente que se trata da mesma pessoa. “Os bons, então, precisariam uns dos outros em prol do autoconhecimento. O relato da palinódia sobre como o amante e o amado se veem um no outro não é suficiente, até porque quando o amante e o amado se veem no outro, eles não sabem disso (*Fedro*, 251b e 255d). O espelhamento do amor ali descrito dá apenas uma ilusão de alteridade (...)” (Nichols, 2009, p. 174, tradução nossa). De modo paralelo, esta interpretação gerará consequências consideráveis na teoria escatológica platônica e na sua visão sobre a alma apresentadas tanto ao longo do *Timeu* quanto no livro X da *República* e, principalmente, no discurso de Trasímaco no *Banquete*, já que, segundo Platão, as almas que se amam são “almas gêmeas” e, portanto, iguais.

⁸⁹ Apesar da prudência do personagem Lísis, ele não conseguiu evitar de agir da mesma maneira que seu amigo Menexeno: ele chegou a um ponto da discussão no qual as contradições que as conclusões geram impedem a continuidade do debate nos mesmos termos. Esta situação evidencia que o diálogo filosófico sempre deve preponderar nas relações de amizade, não obstante o esforço dos locutores e ouvintes em evitar os inconvenientes que eventuais contradições podem provocar.

⁹⁰ A sentença mencionada por Platão neste trecho e proferida pelo personagem Sócrates referente aos versos de Hesíodo corresponde à seguinte: “O inimigo do oleiro é outro oleiro; do bardo, outro bardo; e do mendigo, o mendigo” (215d). O trecho provavelmente foi extraído da obra hesiódica *Os Trabalhos e os Dias*. Nesta proposição, explicita-se que as pessoas que desempenham as mesmas funções, apesar de semelhantes neste aspecto, concorrem mutuamente porque seus ofícios as impelem a disputar sobre qual delas é melhor, mais bem sucedida ou mais bem remunerada. Neste sentido, a semelhança as levaria a brigas e conflitos. Tanto nesta passagem, 215d, quanto em 214a, textos produzidos por poetas são

(...) Os seres mais semelhantes são os que mais saturados se encontram de ódio recíproco, hostilidade e inveja, ao passo que os dessemelhantes o estão de amizade. O pobre se vê compelido a ser amigo do rico, o fraco necessita da ajuda do forte, como se dá também com o doente em relação ao médico. Do mesmo modo, o ignorante apega-se ao sábio e lhe dedica amor. Sim, leva adiante sua proposição, asseverando em tom mais alto que, muito longe de ser o semelhante amigo do semelhante, o contrário disso é que é verdade: as coisas mais opostas são as mais amigas; cada coisa deseja o seu contrário, não o que lhe é semelhante: o seco deseja o úmido; o frio, calor; o amargo, o doce; o agudo, o obtuso; o vazio, a plenitude e a plenitude, o vazio, e assim com tudo o mais pela mesma maneira; cada contrário serve de alimento para o seu contrário, sem tirar nenhum proveito do que lhe é semelhante. (...) E vós (...), como vos parece tudo isso? (215d-216a).

É possível identificar alguns pontos relevantes no discurso de Sócrates não tão patentes em suas palavras. O primeiro constitui a perspectiva que se está reivindicando centralmente, talvez a mais nítida de todas, qual seja, a de que “os opositos se atraem”: assim como os polos positivo e negativo do ímã são os que se unem ao estarem a determinada distância, o mesmo ocorreria em relação às pessoas. Com efeito, tanto entre os indivíduos que exercem as mesmas profissões (como os oleiros: *kai kerameüs kerameî kotéei*) quanto entre os de mesma classe (ou entre os pobres – *pénēs*, ou entre os ricos – *ploúsios*) ou mesmo grau de conhecimento (ou entre os médicos – *iatrós* ou entre os pacientes – *tòn kámvonta*) haveria rancor e dissidências, pois as pessoas buscariam sempre superar as outras que lhe fossem parecidas, desenvolvendo com isso ódio, hostilidade e inveja umas entre as outras (*állēla phthónou te kai philonikías kai ékhthras empímplasthai*). Em contrapartida, pessoas que se diferenciassem em larga escala não manifestariam inveja umas das outras, mas admiração e, sobretudo, necessidade, pois é comum recorrer a quem possui algo de que se carece em busca de auxílio e assistência (o fraco visa à ajuda do forte -*tòn asthenē̄ tō̄ iskhyrō̄i tē̄s epikourías héneka*).

Deve-se destacar de modo adicional o trecho no qual Sócrates salienta que “o ignorante se apega ao sábio e lhe dedica amor (*kai pánta dē tòn mē eidóta agapân tòn eidóta kai phileîn*)”: de modo similar, a filosofia nortearia os ignorantes a buscarem a sabedoria amando-a. Então, num primeiro momento, Sócrates distingue na filosofia um

empregados como formas de atribuir ao argumento examinado maior credibilidade, mas em ambos os trechos os conteúdos afirmados são diferentes entre si – mesmo até, opositos. Pode-se presumir, com isso, que Platão estivesse convidando o leitor atento a comparar as visões apresentadas e a verificar que se contradizem mesmo sendo atribuídas aos deuses, o que constituiria uma espécie de crítica velada ao procedimento dos poetas. Além disso, Platão também poderia ter, com isso, suscitado uma crítica ao fato de que não basta aos discursos terem sido proferidos por autoridades de elevado prestígio social para serem considerados plausíveis; é necessário submetê-los ao crivo da reflexão filosófica para constatar se são coerentes e até onde vão as consequências que deles se originam.

par de opositores: o ignorante, de um lado, anseia pelo sábio, de outro. Esta visão sofrerá acentuadas mudanças no decorrer do diálogo.

Outro ponto fundamental nas frases é aquele no qual Sócrates vai sutilemente delineando o comportamento do suposto orador que ele teria ouvido discursar sobre os contrários: a maneira pela qual realça que este falava cada vez mais alto e confiante (*tōi lógoi megalopretésteron*) conforme avançasse no raciocínio e, ao final, dava-se “ares importantes (*kai méntoi... kai kompsiōs edókei eīnai taūta légōn* (216a), leva a crer que pudesse se tratar de um sofista, apesar de não haver qualquer outra evidência disso no diálogo. O modo usual com que Platão aludiu aos sofistas em outras obras é o vestígio mais aparentemente digno de crédito a este respeito⁹¹. Independentemente de se tratar de um sofista ou não, faz-se adequado enfatizar que esta pessoa que se arrogava de veicular um discurso correto provavelmente se encabularia entre Sócrates, Lísia e Menexeno, pois ambos, apesar de a princípio se deterem no que defende o argumento, em seguida o desconstruirão baseados nas provocações filosóficas exploradas no diálogo.

Um terceiro ponto passível de observações é aquele que frisa que as inúmeras qualidades físicas rumam para seus opositores ou, como discorre Sócrates, os desejam (*epithyméō*): o seco (*xērōn*) ao úmido (*hygrós*), o frio (*psykhrós*) ao quente (*thermós*), o amargo (*pikrōn*) ao doce (*glykýs*), etc. É presumível que Platão estivesse se referindo aqui a um filósofo pré-socrático que investigasse os movimentos da natureza como a maioria dos jônicos se dedicou a fazê-lo, pois muitos filósofos deste período adotaram este modelo de argumentação (comparações dicotômicas) para expor suas ideias.

Dando-se continuidade ao diálogo, tendo Sócrates questionado o que os amigos pensavam sobre a perspectiva provisoriamente assumida, Menexeno responde que parecia, tanto a ele quanto a Lísia, que a impressão de que os opositores (*enantíon*) é que são os amigos está correta, bem como a de que os semelhantes, ao se aliarem, não tirariam desta relação nenhum proveito ou vantagem (*apolaùō*). Sócrates confirma, então, se o que estão admitindo é que o maior amigo do contrário é o seu próprio contrário (*tō enantíon tōi enantíoi málista phílon eīnai*). Menexeno assente com tal posicionamento. Sócrates, por conseguinte, indaga se tanto ele quanto Lísia não estão desconfiados de algo: “Não se dará o caso de sermos assaltados de pronto por estes supersábios amantes das discussões⁹², que nos perguntarão se não é o ódio o que há de mais contrário à amizade?”

⁹¹ O comportamento de Trasímaco nos livros iniciais da *República* ou mesmo de Polo no *Górgias* e de Protágoras no diálogo homônimo de Platão abrem margem para esta interpretação.

⁹² Os termos em grego que designam os “supersábios amantes das discussões” são os “*hoi pássophoi ándres, hoi antilogikoi*” que expressam os que são mais espertos, dados a controvérsias. Reforçando uma das

(216b). Menexeno então destaca que, forçosamente, terão que concordar. Sócrates deduz que teriam que concordar, igualmente, que não seria possível à inimizade ser amiga da amizade, apesar de serem opostas; o justo (*tò díkaion*) ser amigo do injusto (*tōi adikōi*), embora sejam contrários; o temperante (*tò sôphron*), amigo do intemperante (*tōi akolástōi*); ou o bom (*tò agathòn*) amigo do mau (*tōi kakōi*). Menexeno acede a isto. Sócrates sublinha que, sendo assim, não se poderia mais sustentar que a amizade é decorrência da dessemelhança e que são os opostos que são os amigos.

O argumento de que a amizade é resultado da dessemelhança entre os amigos é ameaçado pela constatação de que não seria possível aos próprios amigos serem amigos de seus inimigos, ou à própria amizade ser amiga da inimizade (*tò ekhthròn tōi philōi phílon è tò phílon tōi ekhthrōi*). Por definição, estas coisas se repelem, pois representam o extremo oposto umas das outras. Ora, se a amizade é a união dos contrários, então os amigos teriam que ser amigos de seus próprios inimigos, culminando-se assim num absurdo. Se se estender o argumento a outros exemplos, também seria uma anomalia sustentar que o justo é amigo do injusto, o temperante do intemperante e o bom do mau: enquanto o primeiro em cada um destes casos se empenha em uma direção, o segundo vai na direção contrária. Mais ainda do que isso: se o justo combate a injustiça, e ser justo comprehende uma destas descrições, como esta pessoa pode ser amiga de alguém que é injusto, dedicando-lhe afeto e proximidade? Como o mesmo sucederia nas demais situações?

Logo, o inimigo não pode ser tratado como amigo de alguém que lhe é oposto. O ódio é contrário à amizade e, nem por isso, o ódio caminha lado a lado da amizade, como o fazem os que são amigos. A amizade, conforme já fora examinado, consiste em um tipo de amor, tanto no que tange à exposição de sua etimologia quanto no que diz respeito a seu significado mais comumente difundido. Por isso, o ódio não pode impetrar amizade; duas pessoas completamente contrárias, que se odeiam, não podem ser chamadas de amigas só porque são contrárias uma em relação a outra. A amizade demanda mais do que isso – e, na verdade, parece se contradizer com a possibilidade de convivência mútua destas pessoas entre si⁹³.

hipóteses aventadas anteriormente, é provável que Sócrates se referisse nesta ocasião aos sofistas e que o homem que proferiu o discurso que ele reproduziu fosse um sofista também.

⁹³ De acordo com Nichols, quando Sócrates emprega o argumento dos contrários que se refere ao comportamento das coisas físicas, o interlocutor pode realmente cogitar a respeito da plausibilidade dos pontos apresentados, uma vez que o que se sustenta é que o frio *deseja* o quente, ou *tende* para ele, e não que a relação entre frio e quente constituiria um elo de afeto. As implicações do discurso de Sócrates se tornam mais difíceis, contudo, quando se aplica o mesmo argumento ao justo e ao injusto, ao bom e ao mau e ao inimigo e ao amigo, ou seja, quando as relações humanas são examinadas: “Quando Sócrates se move para o mundo natural, a palavra que Sócrates usa para ‘familiarizado’ vem do mesmo verbo (*gignōskein*)

Todas estas dificuldades induzem Sócrates à percepção de que “nem o semelhante é amigo do semelhante, nem o contrário amigo do seu contrário (*Oúte ára tò hómoion tōi homoíoi oúte tò enantíon tōi enantíoi phílon*) (216b). Lísia, Menexeno e Sócrates, então, devem se empenhar ainda mais para solucionar a questão inicial: afinal, o que é o amigo?

II.8. Conclusões sobre as dificuldades conceituais e dramáticas do *Lísia*

As conclusões a que se chegou até este ponto do diálogo, levando-se em consideração não apenas as nuances estruturais que nele prosperam como, também, avaliando os aspectos dramáticos e a interação dos personagens segundo os costumes históricos e os rituais sociais difundidos na época, é a de que existe um privilégio maior, por parte de Platão, em estruturar até aqui os argumentos explorados de maneira lógica. A partir dos próximos trechos, o diálogo manifestará outro tom, com Sócrates assumindo uma postura mais inusitada ao admitir uma inspiração oracular em sua próxima resposta provisória sobre o que é o amigo, além de dotar a aporia, ao final do diálogo, de um significado ainda mais exuberante do que o convencional. Evidentemente, nuances histórico-culturais permanecerão por toda a extensão do diálogo, assim como os elementos dramáticos que se apresentam entre os personagens; porém, convém realçar que aquilo que a presente pesquisa convencionou considerar se tratar da primeira parte do diálogo aparenta ser muito mais sintomático dos paradigmas textuais que Platão tende a cultivar em outros diálogos do que a segunda parte do *Lísia*, que demonstra possuir mais pontos desviantes ou inesperados do comportamento dos personagens e da forma pela qual os raciocínios são conduzidos.

Até este ponto, percebe-se também uma cadênciça entre os argumentos desenvolvidos, uma vez que muitas possibilidades de definições sobre o que é o amigo são aventadas por Sócrates e, por conseguinte, fracassam. Este elemento é importante porque evidencia o papel da dramaticidade nos diálogos platônicos: como a sequência de argumentos veiculada não obtém êxito, é natural conjecturar determinada frustração entre os personagens, sobretudo porque são extremamente jovens como interlocutores de

que no comando ‘conhece-te a ti mesmo’ no templo de Delfos (*Fedro* 229e; ver também *Cármides* 164d–e). ‘Quem é um amigo?’ [é uma pergunta] que aparece assim que ele vislumbra a reciprocidade que tem sido tão difícil de encontrar entre os seres humanos (...). O que cada um deseja não é o outro, mas a nutrição que o outro proporciona (...). [Mas] é paradoxal dizer que os opositos se atraem, quase como se disséssemos que os inimigos são amigos. Exatamente aquilo que tem sido a ruína de tantas tentativas neste diálogo para definir o amigo torna-se facilmente a ruína deste argumento também. Sócrates aponta para as muitas diferenças que já foram reveladas como incapazes de amizade: o injusto e o justo, e o mau e o bom, e, claro, o inimigo e o amigo (216a-b)” (Nichols, 2009, pp. 174-175, tradução nossa).

Sócrates. Com isso, este último personagem parece mudar de estratégia e rever ou tentar atenuar as cláusulas dos argumentos até então analisados: ao invés de insistir na rejeição de que haja amizade entre pessoas boas, entre pessoas más e entre pessoas boas e más, Sócrates levantará a hipótese de haver pessoas que não são nem boas nem más, o que obrigaria que ele e os demais personagens revissem as definições prévias dos argumentos anteriores. Sócrates parece adotar esta estratégia também como um último recurso, já que a revisão dos argumentos explorados costuma ser uma prática que se verifica à conclusão de uma dada discussão que foi empreendida.⁹⁴

⁹⁴ Observa-se que um procedimento semelhante foi adotado no *Banquete*, quando Sócrates recorre ao discurso de Diotima como uma espécie de “parecer” sobre as perspectivas até então veiculadas sobre o que é o amor. Além disso, de acordo com Nichols, o argumento é precisamente o mesmo: ao invés de se insistir na impossibilidade de haver amor no *Banquete* (ou, no caso do *Lísia*, amizade) devido aos inconvenientes a que os argumentos, que demonstravam em alguma medida uma inclinação para os extremos, levaram, procura-se explorar uma leitura moderada deles. “Recorrendo ao ensinamento de Diotima de que o que não é bom não é necessariamente mau (*Banquete*, 201e), Sócrates apresenta outra posição para se examinar, que é a de que quem é ‘nem bom nem mau’ que é amigo do bom (216c)” (Nichols, 2009, pág. 177, tradução nossa).

III. A RELAÇÃO ENTRE AMIZADE E FILOSOFIA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

A partir de 216c, a segunda parte do diálogo se desenvolve com uma série diferente de provocações filosóficas. Além de Sócrates expor o último argumento a ser analisado antes da aporia – este argumento será refutado por várias consequências lógicas embaracosas observadas por Sócrates –, uma suposta inspiração oracular o acomete; isto não isentará, contudo, seu raciocínio do fracasso. Pretende-se, entretanto, sustentar que este fracasso é aparente, uma vez que é justamente o papel da aporia e seu significado no interior da obra que legitimam a discussão e que evidenciam que os personagens ali presentes são, de fato, amigos: afinal, todos permanecem na busca por respostas, obstinando-se na investigação sobre o que faz o amigo. Desta forma, a aporia revela uma constatação: a de que os amigos são na verdade aqueles que, reconhecendo não possuir respostas, ocupam-se de busca-las, ao invés de agirem de maneira ignorante arrogando saber o que não sabem. A amizade é, assim, confirmada não pela discussão teórica estabelecida, mas pelo enredo e a atuação dos personagens: embora não se chegue a uma definição sobre o que é o amigo, talvez seja possível identificá-la na prática, sobretudo naquela que se engaja com a postura de se comprometer com uma investigação filosófica por parte de todos os envolvidos⁹⁵.

Ao longo das próximas páginas, a presente pesquisa pretende abordar como ocorrem os aspectos dramáticos e teóricos da discussão até então explorada sobre o que é o amigo. As sutilezas identificadas no que tange ao comportamento dos personagens e às suas intervenções discursivas evidenciam que o *Lísia* é uma obra de riquíssimas nuances filosóficas e, não obstante, igualmente literárias.

III. 1. A inspiração oracular de Sócrates: a amizade é um elo que ocorre entre os que são bons e os que não são bons nem maus (216 c - 218 a)

A esta altura do diálogo, Sócrates sugere que possa haver uma opção de definição do que é o amigo que ainda não tenha sido examinada, pois estava oculta. Ele propõe que o amigo seja aquele que, não sendo bom, nem mau, busca o que é bom. Os rapazes Lísia e Menexeno indagam o que Sócrates estaria dizendo. Este, por sua vez, lhes replica:

⁹⁵ Este compromisso com a busca pelo que é o amigo em sua entonação prática, isto é, correspondendo à manifestação das ações dos personagens da narrativa, também é enfatizado por Nichols: “Sócrates, no entanto, está tentando compreender o amigo porque ele está procurando um amigo” (Nichols, 2009, p. 178, tradução nossa).

Por Zeus, (...) nem eu mesmo sei. A verdade é que sinto vertigem ante a complexidade do argumento. Não ficará fora de propósito se acabarmos dando razão ao provérbio, quando diz que o amigo é o belo. O certo é que se trata de algo mole, macio e escorregadio; por isso mesmo, escorrega-nos facilmente das mãos e nos escapa, por ser essa a sua natureza. Digo, pois, que o bom é o belo. Concordas comigo? [...] Meio adivinhando, direi que o amigo do belo e do bom é o que não é nem bom nem mau. Agora ouvi porque falei em adivinhar. Sou de parecer que nessas coisas há três gêneros: o bom, o mau e o que não é nem bom nem mau. Que achas disso? (216c-d).

Nas falas anteriores, pode-se distinguir determinados elementos cuja análise é relevante aos que estudam o *Lísia*. Sócrates afirma, num primeiro momento, estar sentindo vertigem (*eilingiáō*) diante do argumento sem saída (*aporía*) que irá expor, como se estivesse numa espécie de transe. Depois, salienta que os provérbios (*paroimía*) podem estar corretos ao frisarem que o amigo é o belo (*tò kalòn phílon eînai*), embora o amigo seja também escorregadio (*liparós*) e esquive-se (*diolisthánō*) por entre os dedos das mãos, já que não se revela. Por fim, frisa que o bom é o belo (*légō gâr tagathòn kalòn eînai*) e, como se ele se pusesse a adivinhar (*apomanteúomai*), destaca que o amigo do belo e do bom é quem não é nem bom, nem mau (*toû kaloû te kài agathoû phílon eînai tò méte agathòn méte kakón*). Explica-se, em seguida, sobre porque falou em adivinhação (*manteúomai*), apontando que distingue três classificações possíveis para as pessoas em geral: as boas, as más, e as nem boas, nem más (*tò mèn agathón, tò dè kakón, tò d'ouít'agathòn ouíte kakón*).

As reações que Sócrates descreve experimentar aparentam se referir a um momento no qual o filósofo estaria sendo afetado por um presságio, ou algum tipo de previsão oracular, apesar de ele não realçar tão explicitamente no texto do que se tratava, mencionando um tipo de adivinhação. O próprio fato de ele admitir que o provérbio sobre o que é o amigo poderia ser razoável indica que ele estaria flirtando com máximas originárias de divindades. Esta forma de previsão a que ele tem acesso pode sugerir uma série de fatores. O primeiro, que os deuses estariam ao seu lado na empreitada da investigação sobre o que é o amigo. O segundo, o de que em nenhum outro momento do *Lísia*, e raramente em qualquer outra obra, Sócrates alega que o seu argumento seria fruto de uma inspiração divina⁹⁶. Ou seja: para que um tal raciocínio tenha derivado do auxílio

⁹⁶ Pelo contrário: a inspiração divina parece estar associada nas obras da Platão com o ofício dos poetas, e não dos filósofos, conforme as discussões do *Íon* parecem sustentar (*Íon*, 534b; 542b). Esta não é a única ocasião na qual Sócrates rejeita o estatuto de filósofo ou se considera, antes, um artesão: no *Teeteto*, 150c, ele se autodenomina uma parteira (ainda que se possa tomar a passagem em um sentido metafórico) e, no livro VII da *República*, ele se qualifica como semelhante aos prisioneiros da caverna que ainda não tiveram seus grilhões rompidos (*A República*, 515a).

de algum deus, ou é porque ele é quase irrefutável, ou é porque ele desempenha um papel de extrema importância no interior do texto – e, aqui no *Lísia*, ambos os casos se aplicam.

Será possível ver, adiante, como Sócrates irá explorar o desenvolvimento da resposta à questão sobre o que é o amigo recorrendo à definição de quem não é nem bom, nem mau que estabelece um vínculo com o que é bom: o personagem se ocupará de examinar ao máximo esta perspectiva e, adiante, chegará mesmo a reagir com contentamento diante da hipótese de ela constituir o verdadeiro veredito sobre o que é o amigo. Este trecho, portanto, corresponde a uma espécie de anúncio do que está por vir. Para Sócrates apresentar um argumento que parece não obedecer à linha de raciocínio conduzida até aquele instante, introduzindo uma nova definição, mais moderada, relacionada ao caráter das pessoas (alguém que não é nem bom, nem mau) e, posteriormente, se satisfazer com ele, só pode ser porque o argumento foi inicialmente formulado por uma divindade⁹⁷ que o está auxiliando.

É pertinente grifar também que Platão elabora uma metáfora bastante elucidativa sobre como as questões filosóficas examinadas pelos amigos estavam se encaminhando até o momento: de forma escorregadia, como se estivessem a ultrapassar os dedos deles. Por isso, o personagem Sócrates teria enfatizado que o amigo seria macio (*malakós*), mole (ou suave – *leîos*) e escorregadio (*liparós*). Neste trecho, Platão teria adicionalmente recorrido a uma figura de linguagem inusitada, já que Sócrates tinha acabado de descrever o amigo como o belo. Ora, coisas moles, macias e escorregadias dificilmente são tidas como belas; elas podem ser mais usualmente consideradas asquerosas ou repulsivas. Este jogo de contrastes exemplifica bem as surpresas a que uma investigação filosófica autêntica se sujeita. Trata-se, portanto, de um traço estilístico do método platônico muito marcante, sobretudo porque a metáfora consiste em um recurso recorrente em outros diálogos: aqui, ela foi estruturada de maneira visivelmente original.

Nesta seção da obra, não é tão claro quem é o principal interlocutor de Sócrates, já que algumas passagens antes (216a) tanto Lísia quanto Menexeno pareciam estar respondendo juntos às indagações do filósofo. Porém, é Menexeno quem predominantemente verbaliza as decisões dos amigos, uma vez que Sócrates ora se dirige a todos, ora apenas a Menexeno. Por este motivo, deve-se deduzir que é Menexeno quem, agora, assume as rédeas da discussão com Sócrates, apesar de Lísia a integrar de modo complementar. Depois que Sócrates pergunta o que Menexeno acha da visão de que o

⁹⁷ Não se pode descartar a possibilidade de tal divindade constituir o próprio *daimon*, já que ela não foi nomeada. Além disso, presságios e adivinhações estão relacionadas com o divino, mas podem não se referir especificamente a um deus.

amigo é aquele que, não sendo bom, nem mau, se afeiçoa a quem é bom, Menexeno responde que pensa da mesma forma. Então, Sócrates elenca as razões pelas quais seria plausível sustentar tal perspectiva.

Partindo-se do princípio de que existam estes três gêneros de pessoas – as boas, as más e as nem boas, nem más – é possível chegar a algumas afirmações provisórias tendo-se por base o que foi discutido. Sócrates destaca que o mau não é amigo do mau (pois o mau engendra desestabilidade e ódio para consigo mesmo e os outros); o bom não é amigo do bom (pois ambos não têm necessidade nem utilidade mútua); além de o bom não poder ser amigo do mau nem o mau ser amigo do bom (pois a contrariedade suscita desavenças e implica uma contradição com os conceitos de amigo e inimigo). Sócrates assinala então que, “no caso de haver, realmente, amizade entre duas criaturas” – isto é, se porventura existir o amigo (*eíper tōi tí estin phílon*), o amigo do bom é aquele que não é nem bom, nem mau. Afinal, se este último fosse amigo do mau, também se incorreria em erro, já que “do mau nada pode ser amigo (*ou gár án pou tōi kakōi phílon án ti génoito*)” (216e).

É fundamental observar que Sócrates já começa a cogitar que, na verdade, não existe amizade, uma vez que o diálogo empreendido não resultou em uma confirmação definitiva a este respeito, apesar das muitas abordagens estabelecidas sobre o tema. Todavia, sua obstinação é colossal. Não obstante o cenário de iminente insucesso, o personagem prossegue fazendo mais ressalvas: a pessoa que não é nem boa, nem má, além de não poder ser amiga de alguém mau, também não é amiga de alguém que não é nem bom, nem mau – uma pessoa similar a ela mesma – pois os semelhantes, conforme já se verificou, não são passíveis de cultivar amizade. A única opção restante é a de que o indivíduo que não é nem bom, nem mau constitui um amigo do que é bom.

É a partir de 217a que Sócrates alude mais predominantemente ao exemplo dos médicos ante os doentes. Esta típica analogia platônica se situará na obra até as passagens mais próximas de seu desfecho. Antes disso, Sócrates se anima e pergunta aos rapazes se não teria sido o belo (*kalós*) que os guiou (*hyphēgeneítai hēmīn*) para o que diziam naquele momento. Ele então assinala que um corpo (*sōma*), quando já é dotado de saúde (*hygiaínō*), não necessita de nenhum médico (*iatrikós*) (217a). Desta forma, porque a presença da saúde lhe é fatídica, uma pessoa saudável não será amiga de um médico. Os rapazes Lísio e Menexeno concordam.

Sócrates continua enfatizando que, entretanto, a pessoa que está doente (*kámnō*) necessita do médico para melhorar, pois a doença (*nósos*) lhe afeta. Nestas circunstâncias, a doença consiste no que é mau; a medicina, que proporciona saúde, constitui o que é

bom; e o corpo, considerado enquanto corpo, não é nem bom, nem mau. Estando o panorama composto desta maneira, então o corpo, que não é nem bom, nem mau, porque é atingido temporariamente por um mau (a enfermidade), se vê impelido a desejar e a amar a o que é bom (a medicina) – exatamente como nos casos nos quais surge a amizade. Os jovens concordam com Sócrates. Este, por conseguinte, realça que “o que não é bom nem mau torna-se amigo do bom por causa da presença do mal (*Tò mēte kakòn ára mēt’ agathòn phílon gígnetai toû agathoû dià kakoû parousían*)” (217b).

Contudo, Sócrates frisa que este mal não pode ser duradouro; do contrário, tanto ele quanto Lísia e Menexeno teriam que admitir que o mal pode ser amigo do bem, o que contradiz as últimas constatações proferidas pelos personagens. Portanto, o mal que adere ao doente não pode ser tão intenso, agudo ou persistente a ponto de corrompê-lo e o submeter a uma condição praticamente irreversível, “pois se [o homem] já se tivesse tornado de todo mau, não desejaria o bem nem o amaria (*ou gār dē ge kakòv gegonòs éti án ti toû agathoû [hoû] epithymoî kai philon eiē*)” (217c). É justamente o desejo manifestado pelo doente em se recuperar o que o leva a agir em conformidade com a saúde e, em razão disso, a gradativamente conquista-la. Mas, para desejar a saúde, amando-a e buscando-a, o doente precisa não estar tão corroído pela sua moléstia a ponto de não assentir sequer que está doente. O primeiro passo para ser saudável é reconhecer em seu próprio corpo a doença; se o ser humano estiver doente demais, nem disso ele será capaz, o que o torna, neste aspecto, mau.

Sócrates apela para outro exemplo, mais uma vez se referindo a um fenômeno sensível, para tornar mais apreensível aos rapazes o tópico que ele tratava⁹⁸ (217c-d). O filósofo então lhes indaga sobre se tudo aquilo que atinge as pessoas tende a permanecer nelas ou se pode ser dissolvido com o tempo. Ele explica que quando se tinge, por exemplo, o cabelo (*thríx*) loiro (*xanthós*), como o de Menexeno⁹⁹, de branco (*psimýthion*),

⁹⁸ Modrak sinaliza para o fato de que, quando convém a Platão, o apelo a exemplos que remetem a experiências sensíveis – cuja fragilidade epistemológica é criticada pelo filósofo – não costuma ser problematizado pelo personagem Sócrates, embora os exemplos escolhidos sejam minuciosamente pensados: “No *Lísia*, (...) [Sócrates] apela para a diferença entre o cabelo parecer branco porque é branco com a idade e parecer branco porque foi pintado de branco (217d1-e3). Em nenhum destes contextos a percepção como tal é submetida a um escrutínio crítico, e a sua fiabilidade geral é tida como garantida” (Modrak in Benson, 2006, p. 133, tradução nossa).

⁹⁹ Sócrates introduz este exemplo de maneira mais clara em razão de um dos jovens enaltecer não estar compreendendo a argumentação veiculada pelo filósofo (217d). Não se sabe qual personagem teria se queixado de não estar entendendo, mas pode-se deduzir que se tratasse de Menexeno, uma vez que foi ele quem respondeu de forma mais impulsiva do que Lísia àquilo que Sócrates estava expondo na oportunidade na qual pôde dialogar com este último mais detidamente acerca da possibilidade de o amigo ser o amado, o amante ou ambos (211d-213d). Menexeno parece ser mais espontâneo e imediato em suas respostas a Sócrates; Lísia, por sua vez, parece ser mais temperante e reflexivo quando vai concordar ou discordar de algo: ele ficou hesitante em concordar com tudo que Sócrates estava exprimindo, como em 214b e outras passagens do texto, na ocasião na qual os dois divagavam sobre se o amigo é o semelhante ou o contrário.

se está aplicando sobre sua superfície uma substância artificial. O fato de o cabelo ter sido tingido não deve ser suficiente para declará-lo como “sendo” efetivamente branco; na verdade, ele apenas parece ser assim, embora seja realmente loiro, segundo a argumentação de Sócrates. Menexeno concorda que, realmente, esta branura seria apenas uma aparência de suas mechas. Todavia, se o cabelo fosse tingido de branco constantemente e, com o tempo, Menexeno envelhecesse, o tingimento de cabelo e a cor real dele seriam os mesmos. Se isto viesse mesmo a acontecer, então aquilo que afetou o cabelo se conservaria nele ao longo do tempo, ainda que a real aparência do cabelo não fosse aquela, até que, enfim, um dia a cor real do cabelo se tornasse equivalente à própria substância aplicada sobre ele.

Não é obrigatório, porém, que isto ocorresse; pode ser que o cabelo fosse tingido apenas uma vez – temporariamente – e depois tornasse a apresentar sua cor natural, assim se preservando por muitos anos até que a velhice efetivamente chegasse e alterasse, por sua natureza, a cor loira do cabelo em definitivo. Lísia e Menexeno concordam com estas proposições; com efeito, o que Platão visa a tornar nítido aqui é que nem tudo o que afeta as pessoas nelas permanece. Às vezes, pode ser que o que atinge as pessoas permaneça nelas até que elas se tornem como o que as afetou (o cabelo que, tingido de branco com frequência, afinal se torna branco); outras vezes, o que atinge as pessoas lhes afeta pontualmente por um curto período, não lhes corrompendo definitivamente o caráter natural (o cabelo que, tingido poucas vezes, volta a ser loiro)¹⁰⁰. De modo paralelo, o mal

Ao longo da obra, Menexeno novamente dirá – ao menos, parece ser este o caso – que não está compreendendo, pelo que será repreendido por Sócrates (218e). Lísia, por sua vez, permanecerá com uma postura mais prudente diante do que Sócrates lhe apresentava, como em 222a.

¹⁰⁰ É necessário abrir parênteses para realçar algumas possibilidades de interpretação deste exemplo empregado por Sócrates. O personagem narrou neste trecho duas situações: uma, na qual alguém tinge o cabelo de branco e depois o branco permanece no cabelo com o tempo até a morte, e outra na qual alguém tinge o cabelo de branco, mas este volta à sua cor natural, que não é o branco. Ora; na segunda situação, o branco tornará a atingir o cabelo, mas de forma natural em razão da velhice do indivíduo. Então, o mal (metaforicamente associado ao cabelo branco) sempre afeta um indivíduo por causa de sua velhice? Será que a velhice pode representar um mal, mesmo que o indivíduo tenha a princípio se livrado dele na juventude? Mas não seria contraintuitivo asseverar tal coisa? Afinal, o mal está na tintura de cabelo branco, que é artificial, ou no aspecto branco do cabelo, que pode ser artificial ou natural? Se a velhice é natural, por que ela representaria um mal? Há também uma leitura adicional possível que remete a mais problemas. Na primeira situação, na qual alguém tinge o cabelo de branco e depois o cabelo se torna branco pela idade, a pessoa foi afetada, de início, pela tinta artificial no cabelo. Ao longo dos anos, por permanecer sempre tingindo o cabelo, esta pessoa continua com o mesmo branco nele, mesmo que de forma artificial. Porém, na velhice, o cabelo vai se tornar branco não porque a pessoa tingiu o cabelo, mas porque ela se tornou idosa. Ou seja: um homem pode tingir o cabelo várias vezes e este permanecer branco; mas, quando se trata de ele ficar branco em definitivo, não é porque tingiu o cabelo várias vezes. Logo, alguém se tornaria mau não porque foi afetado pelo mal várias vezes, mas porque o mal invariavelmente lhe atingiria de modo permanente por causa da passagem dos anos. Isto nos leva, novamente, à indagação sobre se a velhice pode realmente ser tornada compatível a um mal. Se estas duas leituras forem conjugadas, abre-se margem para muitas indagações sobre por que Sócrates compara o mal ao cabelo branco. Como o personagem não é claro quanto a se o cabelo branco tornado assim artificialmente é o mal ou quanto a se o cabelo tornado branco pela passagem do tempo é o mal (parece que esta diferença lhe é irrelevante), pode-se dizer que,

que atinge alguém pode ou não se conservar no indivíduo; se este último persistir no mal, se tornará mau; se ele, porém, reconhecer o aspecto desvantajoso do mal e combater seus prejuízos, poderá voltar a seu estado natural – que é o de não ser nem bom, nem mau.

A conclusão de Sócrates é articulada como a seguir: “assim, o que não é bom nem mau poderá não ter ainda ficado mau, apesar da presença do mal, como, em outros casos, já poderá ter ficado (*Kai tò mēte kakòn ára mēt' agathòn eniote kakoû paróntos oiúpō kakón estin, éstin d'hóte édē tò toioûton gégonen*)” (217e). Sócrates por conseguinte frisa que, quando o mal repercute sobre alguém momentaneamente, sua presença leva a pessoa a desejar o bem; se, porém, repercute momentaneamente sobre alguém e esta pessoa acolhe o mal (presumivelmente por ignorância), a pessoa vai se tornando má por completo, ocasião na qual nem deseja mais o bem [*epithymías (...) toû agathoû*], nem vislumbra a possibilidade de lhe dirigir amor (*tēs philías*)¹⁰¹. Desta forma, o mal opera no início sempre sobre pessoas nem boas, nem más; o que elas vão se tornar em seguida depende de como elas vão reagir ao mal. Se o recepcionarem e o fizerem prosperar, serão más; se o extinguirem, podem se conservar não sendo boas nem más, embora direcionando-se ao que é bom.

talvez, a velhice estivesse sendo tratada aqui como algo tão ruim quanto ser atingido pelos efeitos de métodos ardilosos que reformulam o modo como aparecemos ser, mesmo que em algumas circunstâncias isso seja transitório. Na filosofia platônica, a velhice raramente é vislumbrada como um mal. N'A *República* sobretudo, ela representa experiência, capacidade de reflexão lapidada e uma maior tendência para a sabedoria (A *República*, 328 d-e; 540a-b). Seria preciso que Sócrates discorresse de maneira mais nítida sobre este exemplo do cabelo para que seu ponto se tornasse um pouco mais claro aos leitores. De qualquer forma, tanto aqui quanto em outras passagens do *Lísias*, Sócrates parece falar sobre tópicos difíceis, que demandam explicações mais aprofundadas, muito rapidamente; provavelmente, na esperança de que fosse confrontado por Lísias ou Menexeno no sentido de que estes lhe pudessem advertir sobre algum aspecto problemático de sua argumentação. Lísias, todavia, e principalmente Menexeno, são interlocutores dóceis para com Sócrates, mais admirados pela sua engenhosidade oratória do que dispostos a interrogá-lo. Se levarmos em consideração outros personagens apresentados por Platão em seus diálogos, Lísias e Menexeno diferem bastante de Teeteto, por exemplo, que apesar de ser também assaz jovem, possuía um espírito questionador e crítico bastante aguçado quando conversava com Sócrates. Tais dados confirmam que Sócrates provavelmente estava desempenhando um papel pedagógico no interior do *Lísias*, visando a instruir os jovens rapazes sobre determinados assuntos de cunho filosófico mais complexos, uma vez que estas pessoas eram muito mais novas do que o comum. Uma visão interpretativa compatível é a de Maronna: para a estudiosa, o diálogo foi elaborado levando-se em consideração a faixa etária dos personagens mais jovens. “A estrutura argumentativa do diálogo é construída tendo em vista o fator determinante que é a idade dos interlocutores” (Maronna, 2014, p. 19).

¹⁰¹ De acordo com Rowe & Penner, ao descrever os indivíduos dessa forma através de Sócrates, Platão estaria sustentando que não existem pessoas boas ou más em si mesmas, mas todos são seres humanos que não são nem bons, nem maus. Todavia, as escolhas que estas pessoas fazem as torna mais propensas a desejar em maiores níveis ou menores níveis o bem que a sabedoria representa. “Sócrates quer (...) identificar o ‘primeiro amigo’ com o conhecimento. Aqueles, então, que são (totalmente) ignorantes não desejam a sabedoria, porque foram privados do desejo do bem. Segue-se que, se todos os humanos desejam o bem, o conjunto das pessoas más (ou, pelo menos, das pessoas más em si mesmas) é vazio, assim como o conjunto de pessoas boas (ou pelo menos, de qualquer maneira, das pessoas boas em si mesmas) também é vazio, uma vez que nenhum ser humano é autossuficiente” (Rowe & Penner, 2005, pp. 273-274, tradução nossa, adaptado).

A partir deste trecho, Sócrates tecerá um cuidadoso comentário à atividade filosófica e a seu ilustre valor, vinculando as constatações anteriores à busca pela sabedoria e ao que este importante processo significa.

III. 2. A filosofia e a amizade (218b)

O personagem Sócrates profere, no interior do *Lísis*, conforme indicado por Platão, o discurso abaixo relacionando a amizade à ação de se buscar a sabedoria.

Por este motivo, dizemos que os que já são sábios não são amigos da sabedoria, quer se trate de deuses, quer de homens, como também não o são os ignorantes a ponto de serem maus, pois não pode amar a sabedoria quem for mau e ignorante. Restam, por conseguinte, os que, possuindo, de fato, esse mal, a ignorância, não se tornaram, com isso, de todo embrutecidos e ignorantes, porém ainda admitem ignorar o que, de fato, ignoram. Eis porque são amigos da sabedoria apenas os que não são nem bons, nem maus; os maus de todo e os inteiramente bons não são amigos da sabedoria. Já reconhecemos antes, em nossas considerações, que o contrário não é amigo do contrário, nem o semelhante do semelhante. Ou não estais lembrados? [...] Por conseguinte, Lísis e Menexeno, já determinamos com segurança o que é amigo e o que não é. O que afirmamos, tanto com relação à alma como com relação ao corpo, ou com o que quer que seja, é que o que não é nem bom nem mau torna-se amigo do bem em virtude da presença do mal (218a-218c).

Faz-se imprescindível que esta fala seja esmiuçada em seus pormenores. Na introdução de seu discurso, Sócrates grifa que os sábios não são amigos da sabedoria, sejam eles homens ou deuses (*τοὺς ἑδὲ σοφοὺς μὲκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ανθρόποι εἰσὶν ὡὗτοι*) (218a). Isto sucede porque a sabedoria é boa e os sábios e os deuses também já são bons; portanto, além de serem ambos semelhantes, também colhem a bondade através do cultivo da sabedoria, motivo pelo qual não buscariam a esta última, uma vez que já a possuem. Logo, tanto para deuses quanto para homens sábios, a sabedoria é inútil e desnecessária; se já a têm, mais dela não lhes trará serventia, bem como a mesma não despertará neles nenhuma carência, resultando no fato de que não seriam impelidos a desejá-la¹⁰².

¹⁰² O papel de Eros no *Banquete* é bastante semelhante a este que é desempenhado pelo amigo da sabedoria, isto é, o homem que filosofa. Naquele diálogo, o Eros não é nem humano, nem um deus, mas fica a meio caminho entre estas duas categorias (*O Banquete*, 204b). Por outro lado, aqui, no *Lísis*, o ser humano não é nem uma divindade (pois é desprovido de sabedoria), nem um indivíduo ordinário qualquer (pois não é absolutamente estúpido). O ser humano sobre o qual se concentra o *Lísis* fica a meio caminho das duas categorias: ele é um homem excelente (nem superior a ponto de ser considerado um deus, nem inferior a ponto de ser considerado um tolo ignorante, mas um homem que excede o que normalmente se verifica entre os seres humanos).

Adiante, Sócrates ressalta que, por outro lado, os completos ignorantes, que se tornaram maus em razão de terem consentido com o mal que os afetou, não podem igualmente ser os amigos (*ekeínous philosopheîn tòus hoútōs ágnoian ékhontas óste kakoùs eînai*) (218a); afinal, alguém que é integralmente mau, além de não possuir concordância consigo mesmo, só produz ódio e instabilidade para com os outros, o que é assimétrico aos sentimentos que o amigo suscita. Ademais, a pessoa má é contrária ao bem que repousa na sabedoria (sendo que esta constitui o objeto de desejo dos amigos); por isto mesmo, maus não podem ser amigos, pois são opostos demais ao que a amizade requer. Assim, não pode amar a sabedoria, isto é, não pode filosofar, quem for mau (*kakòn gàr kai amathē oudéna philosopheîn*); este já foi consumido pela ignorância e, por isso, não pode ter amigos.

Sócrates continua dissertando que, se nem os bons são amigos entre si, nem os maus são amigos entre si, nem os bons entre os maus são amigos, só resta a alternativa de que aqueles que não são bons nem maus sejam amigos do que é bom. As pessoas que não são boas nem más são ignorantes sobre o que é bom; porém, não são tanto a ponto de serem integralmente maculadas por esta ignorância (*ágnoia*), de forma que não se reduzem a indivíduos brutos e tolos (*agnómōn mēdē amathēs*). Os que não são bons nem maus, apesar da ignorância que trazem consigo – e por causa dela e do reconhecimento de sua presença – desejam saber; já os completos ignorantes se arrogam de saber aquilo que não sabem, o que os leva a afundar cada vez mais no terreno pantanoso da ignorância. Eles beiram, assim, a insensatez. Logo, há uma diferença entre os que são ignorantes e os que são completos ignorantes; os primeiros admitem não saber o que não sabem, enquanto os segundos insistem em julgar que sabem o que não sabem. Aqueles são os amigos da sabedoria; estes, os que dela se afastam e se privam.

Da metade ao final de seu enunciado, Sócrates reitera os elementos que foram enunciados até então. Os bons não são amigos da sabedoria (afinal, lhe são semelhantes); os maus, por sua vez, também não são amigos da sabedoria (pois lhe são antagônicos). Daí, Sócrates sublinha que tanto ele quanto Lísia e Menexeno seguramente apontaram, enfim, o que é o amigo; quer a alma, quer o corpo¹⁰³, quer qualquer outra propriedade

¹⁰³Segundo Price, quando Platão adota este par de propriedades, está aludindo a um aspecto de sua teoria filosófica de viés dualista. Entretanto, mesmo que corpo e alma pareçam estar integralmente apartados, não é este o caso na literatura platônica: o plano sensível é cautelosamente ligado ao abstrato e a existência da alma não pode levar o ser humano a desprezar o corpo; pelo contrário, ambos estão relacionados. “O platonismo é marcado por dois dualismos metafísicos, o de Formas imutáveis e participantes mutáveis, e o de alma e corpo. O segundo dualismo desencoraja uma possível implicação do primeiro: os platônicos não veem o mundo da mudança com indiferença, pois é outro país dentro do qual as almas operam, orientando-se a si mesmas e aos outros em vidas coloniais que percebem as Formas sob outros céus” (Price in Taylor, 1997, pág. 374, tradução nossa).

(*kaὶ katὰ tὴν psykhὴn kaὶ katὰ τὸ sōma kaὶ pantakoū*) deve obedecer ao princípio de que quem não é bom nem mau torna-se amigo do bem por causa da não tão avassaladora presença do mal (*tὸ méte kakὸn méte agathὸn diὰ kakoū parousiān tοῦ agathoū phílon eīnai*) (218c).

Estas falas são muito reveladoras dos traços que definem o diálogo. Sócrates não está falando aqui somente de amizade; não está falando aqui somente de sabedoria. Ele está falando da filosofia. É esta atividade – que o personagem executa com proeza nas obras de Platão e, evidentemente, que desenvolveu exemplarmente ao longo de sua biografia de acordo com os testemunhos antigos atualmente disponíveis – que adquire todos os holofotes sobre si. Quando Platão reporta ao bem, ele não se refere a nenhum outro, que não a sabedoria; quando reporta ao mal, não alude a nenhum outro mal que não a ignorância.

Mesmo nos exemplos a que Sócrates aderiu, são visíveis os indícios deste procedimento: a falta de sabedoria sobre o que é saudável faz o ser humano adoecer; a falta de sabedoria sobre como é cada coisa faz o ser humano se equivocar e credibilizar apenas a aparência dos objetos sensíveis (como no caso do cabelo); a falta de sabedoria sobre como avaliar bem o que os deuses e os pensadores anteriores disseram faz o ser humano padecer do mal da contradição; a falta de sabedoria sobre o que é o amigo leva Sócrates a, desde criança, sentir-se distanciado quanto à possibilidade de ter amigos. É sempre a falta de sabedoria – enfim, a ignorância – o que gera um mal naquele que a possui. Porém, o filósofo, que não é nem bom, nem mau, ao ser atingido pela ignorância, não se deixa abalar por ela. Pelo contrário; o filósofo torna a ignorância o motivo pelo qual buscará com amor e determinação o seu antídoto, qual seja, a sabedoria.

Portanto, pode-se sustentar que, para Platão, a filosofia consista nisso: a busca apaixonada pela sabedoria, conforme sua própria etimologia denuncia. Mas a filosofia é mais ainda do que isso. Ela representa o combate à ignorância de que todos os seres humanos sofrem e a que todos não conseguem deixar de se furtar em seu cotidiano. O mal da insipiência existe; ele está aí para todos, a qualquer instante, em cada um de seus dias.

Entretanto, os que desejam verdadeiramente a sabedoria não se deixam corromper pelo pior mal de todos, que é achar que se sabe o que não se sabe. Eles reconhecem a ignorância que os afeta, admitem não saber o que não sabem e seguem em frente aspirando ao aprendizado. Estas pessoas não são boas, por não serem completamente sábias, mas também não são más, por não serem completamente estúpidas. Elas estão ali, a meio passo de uma coisa e de outra; seu desejo, todavia, as direciona ao que é bom. É

o desejo imparável pelo bem que move o amigo: é o desejo incessante de quem não é bom nem mau que o previne de se tornar uma pessoa integralmente arruinada pela ignorância. É o desejo, em suma, pela sabedoria – e por ela principalmente – que constitui o combustível do verdadeiro amigo.

Todas estas proposições implicam que o amigo por excelência é aquele que assume a postura do filósofo. Ninguém jamais será um amigo que preste se ignorar o que faz o outro bem, o que o torna feliz, o que o auxilia a superar os obstáculos e o que o faz melhor. Em contrapartida, aquele que, apesar de sua ignorância, se dispõe a aprender com o outro, a desfrutar da utilidade que o outro lhe proporciona e a precisar dele para se tornar alguém mais sábio, diminuindo, assim, a própria ignorância e se tornando cada vez mais próximo da sabedoria – este, sim, poderá ser plausivelmente denominado como o verdadeiro amigo. A amizade, portanto, exige o desejo pela sabedoria que culmina na busca por esta última. Desta busca que define a amizade também resulta a concretização do fato de o indivíduo não se tornar um completo tolo que acredita que sabe sem saber.

É apropriado observar, então, que a amizade e a filosofia mantêm um elo muito forte. Mesmo que os amigos não sejam designados como filósofos publicamente, ou que não façam da filosofia a sua atividade principal ao longo da vida, eles precisam agir como os filósofos e aderir à sua postura, que é a de enfrentamento da própria ignorância e de busca pela sabedoria¹⁰⁴. O amigo legítimo é o que, assim como o filósofo, deseja ser sábio em prol do bem, tanto de si próprio quanto da pessoa por quem nutre afeição.

Com isso, a amizade verdadeira é intrínseca ao exercício filosófico. O amigo autêntico se comporta como o filósofo, mesmo que não seja reconhecidamente classificado como um. O verdadeiro amigo é vigilante a ponto de não se permitir correr pela ignorância brutal de se arrogar saber o que não sabe; ele ama e busca a sabedoria, pois admite que este é o meio pelo qual o reconhecimento de sua própria ignorância acerca do que não sabe lhe será menos penoso. Logo, a ignorância produz mal no amigo, mas

¹⁰⁴ De acordo com Nichols, não pode haver separação radical entre quem é filósofo e quem não é quando o cerne da questão gira em torno do conceito de amizade. Amizade e filosofia estão conectadas, mas a amizade constitui um vínculo que perpetua todas as classes e ocorre no seio da experiência cotidiana. Pessoas que em geral não são intituladas como filósofos ainda podem fazer crescer a amizade em seus elos com outros indivíduos. Isto não implica, porém, que se abandone a filosofia. Quando o tema é amizade, a filosofia que a ela necessariamente está associada não depende do reconhecimento da população, nem precisa ser atestada por supostas autoridades no assunto. A filosofia – a busca pela sabedoria – é muito mais uma postura, ou uma forma de agir, do que um tipo de ofício regulamentado quando se fala em amizade. Quem quer que deseje o bem e verdadeiramente busque conhecê-lo em prol de si mesmo e do outro por quem possui afeto assume uma postura filosófica; é, portanto, um amigo da sabedoria e, logo, um amigo, esteja ele se ocupando do trabalho que for. “Na medida em que a amizade não desaparece com a filosofia, a filosofia se mantém tomando a amizade como seu padrão, a filosofia se define em termos da experiência humana comum. Não pode haver separação radical entre filosofia e não-filosofia” (Nichols, 2006, p. 18, tradução nossa).

não o devasta como entre os completamente insipientes. Por ser atingido por este mal que é a ignorância, o amigo passa a desejar a sabedoria, vislumbrando na busca por ela uma forma de não se deixar flagelar por completo. Somente aqueles que fazem da filosofia uma aliada e que desejam a sabedoria para sanar a ignorância que os tornaria, se vingasse, gradativamente piores podem ser chamados de amigos¹⁰⁵. Apenas os que se comprometem em ser melhores por estarem cada vez mais resistentes à ignorância cabal são os amigos: estes sim amam as pessoas a quem dedicam sua afeição, pois procuram moldar-se no sentido de serem melhores para si mesmos e, por consequência, para elas.

A par deste panorama, Lísia e Menexeno concordam com absolutamente tudo o que foi discorrido por Sócrates. Este último exclamará, em seguida, uma impressão que acabou por manifestar bastante inusitada para seu interlocutor anônimo.

III. 3. A certeza temporária de Sócrates, seu contentamento e sua posterior desconfiança sobre o que é a amizade (218c)

Sócrates confessa a seu interlocutor anônimo, aquele a quem narrava o relato de ter encontrado Lísia, Hipotalés, Menexeno e Ctesipo no ginásio, que estava muito alegre, como se ele se sentisse abençoado (*agapētós*) no momento no qual conseguiu descrever adequadamente o que é o amigo, exatamente como o caçador (*thēreutēs*) que captura a sua presa (*hò ethēreuómēn*)¹⁰⁶. Ele estava satisfeito com o desenrolar do diálogo e com o desvendar de uma conclusão para o que era, afinal, o amigo: “De minha parte, eu, também, fiquei bastante alegre, no jeito do caçador que consegue apanhar cobiçada presa” (218c).

Faz-se fundamental sublinhar aqui que Sócrates quase nunca procede desta maneira em qualquer outro diálogo platônico. São raríssimas as ocasiões nas quais admite, aparentemente de modo definitivo, que sabe de alguma coisa ou que atingiu o conhecimento que tanto ansiava. Nesta passagem em específico, além de declarar que capturou a sua caça, o personagem ainda afirma estar contente com isso, o que induziria o leitor a surpreender-se com a possibilidade de, quem sabe, pelo menos numa discreta e

¹⁰⁵ O diálogo *Fédon* estabelece raciocínios semelhantes em 82c, situando o filósofo numa posição intermediária entre o puro ignorante e o puro sábio: “Para a raça dos deuses não é permitido passar os que não praticaram a Filosofia nem partiram inteiramente puros, mas apenas os amigos da Sabedoria.” Neste sentido, mesmo que um filósofo, ou mais estritamente um amigo da sabedoria, não seja sábio como um deus, é através da sua busca apaixonada pela sabedoria que ele se aproxima do divino.

¹⁰⁶ Comparações que reportam a caçadores e presas são comuns nos textos atribuídos a Platão e se manifestam na forma de analogias, como ocorre também no *Sofista* (223 a e ss.) e na *República* (432 c e ss.).

ligeira vez, Sócrates afinal ter-se tornado sábio em alguma outra coisa que não a respeito da dimensão de sua própria ignorância.

O êxtase, todavia, dura pouco. Desconfiado como é, Sócrates salienta que, no momento no qual estava eufórico com seu êxito, sobreveio-lhe repentinamente a percepção de que aquilo que sustentavam como certo poderia não o ser. Ele então compartilha com os rapazes ali presentes a sua frustração: “Que pena, Lísia e Menexeno! Remanesce o perigo de termos ficado ricos apenas em sonho (*kindyneúomen ónar peploutēkévai*)¹⁰⁷” (218c). Menexeno pergunta, então, provavelmente decepcionado, o que havia afinal acontecido.

Embora este trecho seja curto e abranja quase metade de uma única passagem, dele derivam determinadas interpretações dignas de nota. Em primeiro lugar, de acordo com o que foi assinalado, é raro Sócrates assumir que sabe de alguma coisa, mesmo que temporariamente. Se isto ocorreu no *Lísia*, deve ser porque o assunto de que Sócrates se ocupou foi explorado com elevada maestria, ou porque o tema lhe fosse tão caro que o personagem não desistiria de chegar a um veredito sobre ele, a despeito de todos os desafios que tal discussão incutisse. O fato é que Sócrates enfim asseverou que sabia de algo – sobre o que é o amigo – o que leva a crer que toda a polêmica verificada no interior do texto foi útil e fértil. Ou seja: o caso se trataria de um possível recado aos leitores. Assim como tanto eles quanto os personagens conseguiram alcançar um ponto que se pudesse assegurar como verdadeiro sobre a amizade, os próprios leitores também seriam capazes de fazê-lo em relação a outros assuntos em suas próprias vidas.

Pode-se dizer ainda, em segundo lugar, que estar consciente dos problemas que a questão sobre o que é o amigo abrange e sobre que soluções se apresentam diante dela é fundamental, pois a amizade envolve a própria filosofia, tamanha a sua importância. Então, capacitar-se a solucionar outros problemas filosóficos passaria por se ater, primeiro, ao problema sobre o que é o amigo, já que nele repousa a própria definição do que é filosofia e de como torna-la viável com pessoas queridas – esta é, pelo menos, uma das leituras que se pode elaborar a partir do texto. Se Sócrates se contentou com os

¹⁰⁷ É curioso que Sócrates afirme que os personagens ficaram “ricos apenas em sonho”. O que seduz a maioria das pessoas e as faz contentes geralmente é o dinheiro, o ouro e a riqueza. A alusão ao conto de Dário ilustra bem esta tendência. Platão pode ter indicado que Sócrates mencionou que ele e os outros enriqueceram apenas em sonho não apenas porque a definição que apresentaram sobre o que é o amigo não era real, mas porque o contentamento e a alegria de quem enriquece não é real também. Para estas pessoas, elas próprias são ricas; para Platão, não passam de pessoas iludidas com o caráter supérfluo da moeda. Então, assim como quem fica rico vive o sonho de que é feliz, Sócrates ficou ilusoriamente feliz por acreditar que estava rico, embora sua riqueza não passasse de um sonho. A riqueza de Sócrates, porém, diferentemente do que as multidões julgam valer, consiste na sabedoria – neste caso, sabedoria sobre o que é o amigo.

resultados obtidos nesta oportunidade, é porque um relato definitivo sobre a temática do que é o amigo (e, por conseguinte, sobre o que significa assumir uma postura filosófica) seria imprescindível para se enfrentar quaisquer outros problemas que exigissem reflexão crítica e meticulosa de quem os quisesse resolver¹⁰⁸.

Outro aspecto desta parte do enredo que merece destaque é que a segurança de Sócrates, quase ao mesmo tempo com que repentinamente se expressou, depressa evaporou-se por inteiro. Sua convicção sobre a definição de amigo como aquele que, não sendo bom, nem mau, ama e busca o que é bom se torna comprometida diante da possibilidade de ser refutada por uma série de suposições que adiante serão projetadas nas páginas do diálogo. A velocidade com que Sócrates se descontenta, portanto, pode servir como modelo do que se espera de um amigo legítimo. Ele pode, a princípio, julgar que enfim apreendeu algum objeto de estudo sob todas as suas facetas; todavia, não deve se demorar neste engano. Quem ama a sabedoria não se ilude sobre tê-la nas mãos; antes, é prudente quanto a isso e se supervisiona no sentido de não se permitir ludibriar pelo aparente êxito de um argumento. Esta é justamente a forma com que Sócrates se posiciona. Ele assinala que receia que “na nossa investigação nos tenhamos defrontado com charlatães (*anthrōpois alazósin*), ou seja, com pensamentos falsos (*lógois pseudésin*) a respeito da amizade (*perì toû phílou*)” (218d).

Embora se possa aceder a todas estas leituras, há uma que é ainda mais relevante para o propósito do diálogo. Nesta oportunidade, ao se frustrar diante da constatação de que havia finalmente sabido de algo quando, na verdade, ainda não sabia de coisa alguma, Sócrates pode estar ensinando uma lição importante a seus companheiros¹⁰⁹. A filosofia

¹⁰⁸ Também é possível endossar que Sócrates estivesse apenas fingindo que chegou a uma conclusão verídica sobre o que é o amigo. Todavia, há razões para rejeitar esta perspectiva. A primeira, a de que o diálogo é curto e as ações dos personagens são igualmente ligeiras: enquanto Sócrates eventualmente se encontra com Hipotalés, mas na verdade se direcionava para outro lugar, os rapazes tinham acabado de finalizar um ritual – com efeito, Sócrates os abordaria ao final dele. Isto torna claros os movimentos dinâmicos dos integrantes da conversa. Menexeno, por exemplo, precisou retornar para o interior do ginásio para concluir uma das homenagens a Hermes. Rapidamente retornou. Todo o contexto evidencia que, de maneira geral, os personagens estavam ocupados com alguma coisa antes de se encontrarem; evidentemente, não tardaria até que começassem a se despedir. Por que, então, Sócrates adiaría o diálogo sob o pretexto de um mero gracejo? A segunda razão é a de que é preciso valorizar tudo o que está disponível em um texto filosófico, primordialmente um diálogo de Platão e, sobretudo, um diálogo antigo. Se estes dados foram preservados pela doxografia após quase mais de 2500 anos, deve-se deduzir que sejam relevantes para o desenvolvimento da obra. Sócrates não teria dito nada à toa, somente com o intuito de mentir e brincar com os rapazes presentes. O seu posicionamento perante a situação na qual se encontrava deve ser lido com atenção. Se Sócrates, enquanto personagem, foi zeloso para tratar cada um dos pontos pelos quais enveredou, por que brincaria agora? Por fim, mesmo que haja um clima de descontração entre os jovens, Sócrates trata-lhes com respeito e estima. Pregar uma peça logo no apogeu de uma discussão não seria típico das ações do personagem.

¹⁰⁹ Sobre o papel pedagógico que Sócrates exerce no *Lísia*, Maronna assinala que determinadas imprecisões argumentativas lhe são propostas justamente para provocar a reflexão filosófica e o questionamento. A passagem submetida à análise expressa esta tendência: em 218c, mesmo que não o diga explicitamente, Sócrates estaria ensinando seus interlocutores sobre a necessidade de se persistir investigando, não só

corresponde a uma busca incessante pela sabedoria; quando o ser humano enfim alcança a sabedoria, a filosofia se dissolve. Então, enquanto existir filosofia, existirá amizade. A filosofia, a busca pela sabedoria, é justamente aquela que é conduzida apaixonadamente pelos indivíduos que, não sendo bons, nem maus, visam ao que é bom; ou seja, ela é conduzida pelos amigos.

Logo, quando Sócrates percebe que não sabe ainda sobre o que é o amigo e decide o revelar para os que estavam ali, ao invés de aparentemente estar de novo se afastando da definição encontrada sobre o que é o amigo, na verdade o personagem a está honrando. Ao admitir que ainda não sabe o que é o amigo, Sócrates se mostra um amigo por excelência, pois a amizade só é possível nas relações nas quais se reconhece que ainda há muito para se descobrir. A amizade se realiza apenas quando o indivíduo assume uma postura filosófica, quando confessa que ainda não sabe e procura, então, saber; portanto, a amizade não ocorre quando o indivíduo se vislumbra como detentor de sabedoria a respeito do que quer que seja. Sócrates não está condenando a definição de amizade até então consolidada; ele está fazendo jus a ela em suas próprias ações.

Mesmo que afirme que está rejeitando o conceito de amigo edificado até ali, é justamente quando o rejeita que Sócrates o está validando. O caráter paradoxal desta atitude leva a crer o que, afinal, Sócrates acentuou: são necessárias investigações mais profundas sobre o que é o amigo. Tal necessidade incita os personagens¹¹⁰ – mas, principalmente, os leitores – a prosseguirem em sua busca por esta definição. Instiga-os a prosseguirem juntos. Como amigos.

III. 4. Cinco dificuldades referentes à noção de que o amigo deve ser, como o filósofo, nem bom, nem mau, apesar de buscar algo bom (218e – 222d)

O personagem Sócrates anuncia, então, os motivos que o levaram a recusar a definição de “amigo” que ele e os demais tinham eleito como a mais crível. Ele explica

naquela ocasião, mas ao longo de toda a vida. “Ao assumirmos que os diálogos tinham um caráter pedagógico, as imprecisões argumentativas podem ser vistas como desempenhando uma determinada função no processo de aprendizagem, e não como erros de entendimento de Platão” (Maronna, 2014, p. 19). Deste modo, é justamente o fato de os personagens não saberem o que é o amigo aquilo que preserva o vínculo de amizade entre eles, justificando-se assim a necessidade da aporia.

¹¹⁰ De acordo com Maronna, mesmo que Sócrates não consiga definir categoricamente o que é a amizade, é possível presumi-la na relação que os personagens cultivam entre si. “Assim, é interessante notar que, embora a amizade não possa ser definida no diálogo, ela pode ser presumida. Ainda que Sócrates e seus interlocutores não consigam chegar a uma conclusão definitiva, eles se consideraram amigos” (Maronna, 2014, p. 18). E, com efeito, não poderiam se considerar amigos caso chegassem a uma conclusão, após muita discussão dialética, sobre o que é o amigo, uma vez que nisso deveriam ser descritos como sábios e os sábios não possuem amigos.

suas dificuldades a partir de diversas constatações e, apesar de não as enumerar, na pesquisa que ora se articula elas serão elencadas na ordem a partir da qual Sócrates as apresenta de maneira mais clara. Foram identificadas pelo menos cinco dificuldades, mas é possível ainda que haja outras que Platão pode ter mencionado através de seus personagens apenas nas entrelinhas.

A primeira dificuldade diz respeito ao fato de que, com o tempo, o amigo se torna semelhante àquele de quem é amigo. De acordo com Sócrates, a convivência faria com que os amigos se tornassem similares, embora este não fosse o cenário desde o princípio, uma vez que a amizade se iniciou justamente em razão de as pessoas envolvidas não serem semelhantes mas, adicionalmente, não serem também contrárias: atendendo aos critérios anteriormente definidos, seria necessário que pelo menos um dos amigos fosse nem bom e nem mau e, um outro, que fosse bom. Para esclarecer seu ponto, Sócrates novamente recorre ao exemplo dos médicos em 219a. Se um paciente se encontra em condição de moléstia, isto é, se alguém é temporária e parcialmente atingido por um mal que é a doença, ao entrar em contato com um médico ou com a medicina e se curar (pois subentende-se que ele buscou o bem que o livraria de sua condição provisoriamente prejudicial), tal pessoa se tornará sã e, com isso, boa, tal qual a medicina visa a proporcionar. Logo, não seria possível a presença da amizade à medida em que o bom influencia aquele que não é bom nem mau a se livrar de seu mal transitório¹¹¹.

Tal visão foi expressa, na verdade, a partir de uma recusa de Sócrates a insistir no problema: após revisar de modo resumido os pontos anteriormente encaminhados pela discussão entre 218d e 219b, ele afirma que deixará de lado a perspectiva de que o amigo se tornou semelhante ao amigo, fato que ele e os demais companheiros já haviam verificado ser impossível.

Que o amigo se tornou amigo do amigo (*hóti mèn gàr phílon toû phílou tò phílon gégonen*), deixarei de lado (*eō khaírein*), e o semelhante amigo do semelhante (*kai toû homoíou ge tò hómoion phílon gígnetai*), o que já declaramos não ser possível (*hó phamen adýnaton eînai*) (...) (*Lísis*, 219c)

A segunda dificuldade é que a argumentação estabelecida em torno do que é o amigo pode gerar uma redução ao infinito quando se busca reconhecer quem começa uma

¹¹¹ Não fica claro neste trecho se Platão considera a convalescença uma condição que faz com que o ser humano nem bom nem mau volte a este estado, como se esperaria da argumentação até aqui desenvolvida, ou se ela, por constituir um bem, o levaria a se tornar, antes, bom. Independentemente disto, é evidente que, se um ser humano busca o bem e o alcança, mesmo que seja de modo temporário e para se livrar de um problema efêmero, então ele está mais próximo a um estado bom do que anteriormente, o que implica que este ser humano é mais semelhante atualmente ao bem que buscava do que antes. No que diz respeito às doenças, tal raciocínio provavelmente se aplicaria.

amizade com alguém. Conforme os estudiosos especializados no tema – entre eles, Nichols (2009), Maronna (2014) e Kahn (1996, p. 291) – tratar-se-ia daquilo que convencionalmente é designado como “o problema do primeiro amigo”. Se a busca pelo bem é movida por um desejo em direção ao algo diferente do próprio bem, como é o caso do paciente que aparentemente busca a cura para sua doença, então o que se deseja primeiramente não é a saúde, mas sim a cura que a proporcionaria; daí o fato de que antes de ser amigo do bem, o amigo se torna amigo do bem que ele opera. Por desejar a cura, o amigo passará a desejar a substância de que é composta; o profissional responsável por manipulá-la; as condições climáticas favoráveis para obtenção desta substância na natureza; e tantas outras coisas a perder de vista, sem jamais visar ao primeiro bem, que é o bem em si mesmo. Mas como isso seria possível? Para ser amigo do bem que a cura proporciona, o paciente deveria desejar antes de tudo a saúde. Mas este não é o caso; ele deseja sobretudo a cura. Assim, é difícil definir onde está o primeiro amigo.

Ora, o que acontece aos pacientes aconteceria também aos amigos: não é a eles que se quer primeiramente, mas ao bem que eles proporcionam. Todavia, este raciocínio resultaria em um absurdo, pois para se tornar amigo de alguém, a pessoa precisa desejar outro bem diferente do primeiro, o que implica, por conseguinte, que dele se tornaria amigo; e ela deverá desejar para além deste bem um suposto outro bem, e sendo amiga deste último, buscar ainda outro bem, e depois mais outro, e assim sucessivamente até o infinito. Desta maneira, toda a dificuldade repousa na definição de amigo; se ela corresponde a “aquele que deseja não o amigo, mas um bem para além dele”, então toda vez que o desejo em atividade resultar em relações de amizade, novamente se terá que desejar não o amigo, que havia antes sido objeto de desejo, mas um bem diferente dele, gerando uma reação em cadeia interminável.

De acordo com Mary Nichols, Platão estaria acentuando, nesta ocasião, a função passiva da palavra “amigo”: o amigo seria aquilo “por quem” se obtém outra coisa diferente do próprio amigo. Mas quando esta obtenção é alcançada (a cura de um paciente, por exemplo), a relação de amizade já vem se estabelecendo, obrigando que o primeiro agente busque, novamente, outra coisa diferente do amigo para se tornar um amigo de fato, já que a amizade é por definição fruto do desejo por aquilo que é diferente do próprio amigo – no caso da filosofia de Platão, o desejo pelo que é bom (e, deve-se frisar, que não está presente na pessoa que o busca)¹¹².

¹¹² Nichols explica o problema do primeiro amigo da seguinte maneira: “O amigo é amigo de alguém por causa de algum outro bem, assim como o doente se torna amigo do médico por causa da saúde. Visto que a saúde, neste caso, é estimada e, portanto, uma amiga, Sócrates diz, voltando-se ao sentido passivo de amigo, que um amigo é um amigo por causa de outro bem ou amigo. Temos o que seria uma regressão

Entre as passagens 219e-220b, Platão exemplifica este segundo problema ao ilustrar uma situação na qual um pai julga que determinada substância o auxiliaria a salvar seu filho supostamente envenenado¹¹³; ele passaria a desejar a substância e a visar à sua “amizade”, não por amor à substância, mas tendo em vista os efeitos que ela pode provocar. Platão se utiliza ainda do exemplo do ouro novamente¹¹⁴, conforme o trecho abaixo explicita.

Conquanto digamos com frequência que fazemos grande caso do ouro e da prata, o certo é que não falamos a verdade; o que, realmente, estimamos acima de tudo é aquilo que se revela como sendo o fim por amor do qual procuramos adquirir o ouro ou quaisquer outros bens. [...] E idêntico raciocínio não vale para o amigo?¹¹⁵ (*Lísia*, 220a-b)

O terceiro problema também é de ordem lógica e traz uma provocação bastante simples e plausível: pode uma condição temporária ruim realmente culminar no desejo pelo que é bom? Não seria contraditório supor que a origem do bem é o mal que, provisoriamente, se instala em alguém? Como alguém poderia desejar o bem por causa do mal? Esta dificuldade também está associada ao exemplo que Platão utiliza da

infinita de amigos, a menos que paremos num ‘primeiro amigo’, em relação ao qual todos os amigos instrumentais são apenas amigos fantasmas que nos enganam (219c-d). Só é verdadeiramente amigo o ‘primeiro amigo’, aquele que não é amigo por causa de outro amigo. E ‘todos aqueles que afirmamos serem amigos’ são amigos ‘apenas no nome’. ‘O que é realmente o amigo é aquele em que todas essas coisas mencionadas como amizades culminam’ (220a – b)” (Nichols, 2009, p. 178, tradução nossa). A questão aqui gira em torno ainda, adicionalmente, da necessidade de se abordar o que é o desejo e porque ele parece estar vinculado à amizade; tal ponto será retomado pelo próprio Sócrates em 221d.

¹¹³ Curiosamente, Sócrates sugere (*Lísia*, 219e) que o rapaz de seu exemplo poderia ser envenenado com cicuta (*kôneion*), exatamente o mesmo líquido que o fadou à morte por ocasião de seu julgamento. É provável que Platão tenha preferido que o personagem aludisse a esta substância não por acaso; talvez, esta tenha sido uma maneira de demonstrar que, assim como a cicuta impeliu o pai do rapaz que a ingeriu no exemplo a estimar qualquer coisa que salvasse seu filho, em outros diálogos, a exemplo de *Fédon* (*Fédon*, 62d - 63b) e principalmente do *Críton* (*Críton*, 44c-46a), pessoas queridas de Sócrates estimaram inúmeras alternativas à morte iminente de seu mestre, tentando lhe persuadir a até mesmo abandonar a prisão a fim de evitar que sua fatal condenação fosse a cabo. Neste sentido, Platão estaria explorando a possibilidade de as pessoas serem “amigas” até daquilo que, aparentemente, não gera os resultados desejados – afinal, assim como o vinho (*oînos* - *Lísia*, 219e) não inibe os efeitos da cicuta e seria inútil ao pai de um filho envenenado estima-lo, uma fuga da cadeia não levaria Sócrates a alcançar o bem que desejava, ou seja, viver uma vida examinada (*Apologia de Sócrates*, 29d, 30c, 33c e, sobretudo, 38a). Eis, portanto, o perigo de se desejar outras coisas diferentes do bem ele mesmo, presumindo que estas constituem instrumentos que levam a ele; é mais fácil, neste contexto, se equivocar a respeito de como alcançar o bem.

¹¹⁴ Além de este constituir um recurso pedagógico provavelmente empregado por Platão tendo em vista a faixa etária de seus interlocutores e o caráter didático de se repetir exemplos já abordados ao longo de uma conversação dinâmica, que entrecruza vários pontos de um mesmo assunto, pode-se deduzir também que o filósofo abordou novamente o tópico do ouro tendo em vista à crítica à sua priorização por parte de inúmeras pessoas, conforme Sócrates acentua não apenas em 211e ao se referir ao nome de Dario e, consequentemente, à sua história.

¹¹⁵ Nichols acentua que, caso se seja amigo apenas visando à satisfação de interesses particulares diferentes do próprio amigo (amizade por um remédio ou por uma droga visando à própria cura ou a de seus entes mais próximos), a amizade se trataria de um vínculo de caráter egoísta, uma vez que os “amigos” não passariam de “fantasmas”. “Mesmo o bem, à luz do qual todos os nossos amigos são amigos fantasmas, perde o seu estatuto neste argumento como nada mais do que uma droga ou remédio para os nossos males. O amor pelo bem acaba colapsando em amor próprio” (Nichols, 2009, p. 183, tradução nossa).

medicina, uma vez que, de acordo com o filósofo, o que motiva os pacientes a buscarem um médico são as moléstias pelas quais são acometidos.

O personagem Sócrates procura verificar se os demais personagens do diálogo o acompanham em seu raciocínio indagando, praticamente em duas passagens seguidas, se de fato a presença do mal poderia resultar no bem de alguma maneira em um indivíduo nem bom nem mau, mas acometido temporariamente pelo mal. Ele dirige tais questões como se segue:

Dissemos, igualmente, ao que parece, que o corpo, que não é nem bom nem mau, é amigo da medicina por causa da doença, que é um mal. A medicina é algo bom, sendo que se torna amada por causa da saúde. A saúde é um bem, não é verdade? [...] Assim, o que não é nem bom nem mau torna-se amigo do que é bom por causa do que é mau e odioso e em vista do que é bom? (*Lísia*, 219a-b)

Provavelmente em virtude da resposta afirmativa de Lísia e Menexeno, que não confrontaram o aspecto contraintuitivo de tal argumentação e consentiram com as hipóteses de Sócrates, este último exclama, na passagem seguinte: “[...] já que chegamos a este ponto, meninos, apliquemos toda a atenção para não nos enganarmos” (219c). Com efeito, seria ilógico supor que o mal gera o bem; afinal, se ambos são por definição opostos, de onde o bem viria no mal – como, em suma, este último seria capaz de gerá-lo? É evidente que a medicina possui, entre os seus propósitos, o de restituir a saúde nas situações nas quais é possível identificar doenças; entretanto, um de seus objetivos é também o de preservar a saúde naqueles que não possuem qualquer moléstia.

Neste sentido, a saúde não adviria da doença, mas desempenharia um papel preventivo. E, assim como não seria produtivo estimar um remédio porque este pode gerar a cura – já que isto levaria o ser humano a estimar os componentes do remédio, os homens que o encontraram na natureza, os métodos de cultivo das plantas medicinais envolvidas no processo e, enfim, uma cadeia infinita de elementos adversos a serem considerados –, também não seria produtivo estimar a doença porque esta pode advir a saúde. Mais do que visar às coisas que aparentemente geram o bem, é preciso visar ao bem em si mesmo ou, nas palavras de Sócrates, “(...) apenas aquele primeiro objeto [que] vem a ser verdadeiramente amigo (*ēi d' ekeīno tò prōton, hò hōs alēthōs ésti phīlon*)” (*Lísia*, 219d-e).

No entanto, Sócrates não aparenta estar totalmente convicto de que a saúde por si só é capaz de existir independentemente das doenças – ou, estendendo-se as consequências desta hipótese, de que o bem é capaz de existir independentemente de males temporários. E, se está convicto, ele pelo menos não é suficientemente claro com seus interlocutores ao abordar o assunto, visto que a argumentação que desenvolve os conduz a assumirem justamente o oposto (*Lísia*, 220e). E é ao finalmente considerarem

que o mal é de fato imprescindível à existência do bem que Sócrates pontua a questão da fome e da sede (*Lísis*, 221a e ss.), fazendo Lísis e Menexeno reverem seus posicionamentos anteriores.

Sócrates levanta a hipótese de o mal desaparecer por completo. Neste caso, ainda se sentiria fome (*peinēn*) e sede (*dipsēn*)¹¹⁶? Para respondê-lo com propriedade, é preciso classificar as duas últimas como boas ou más. Sócrates procura sondá-lo averiguando seus efeitos e percebe que às vezes quem sente fome sofre dano (*bláptesthai*) mas, também, pode colher proveito (*ōphēleisthai*). Desta forma, tanto a sede quanto a fome não seriam nem boas, nem más, uma vez que seus efeitos são ambivalentes. Logo, é provável que, se o mal no mundo desaparecesse, a fome e a sede permanecessem; da mesma maneira, se a doença, que é um mal, desaparecesse, o indivíduo que não é nem bom nem mau, afetado temporariamente por ela, voltaria a seu estado anterior de nem bom e nem mau. E, finalmente, se o mal no mundo fosse eliminado, também desapareceria a amizade; afinal, se ela só existe devido à presença provisória do mal, a supressão deste último acarretaria na exclusão do amigo. É este parecer que Sócrates revela a seus amigos em 221c: “(...) destruído o mal, ninguém seria amigo de ninguém, pois uma vez afastada determinada causa, não é possível substituir o de que aquilo era causa (*Lísis*, 221c)”.

Independentemente de o mal ser excluído do mundo ou não, Platão parece estar realçando, novamente, o caráter absurdo da proposição segundo a qual a amizade, que é boa, teria sua origem no mal ou na inimizade, que são maus. É contraditório supor que algo seja diretamente gerado a partir de seu oposto e que, mais ainda, dependa do que lhe é antagônico para existir. Logo, o mal não pode ser a causa da amizade – conclusão com que Lísis e Menexeno parecem finalmente concordar.

¹¹⁶ Em sua *Ética Nicomacheia*, em 1118a14, Aristóteles relaciona a fome à dor e as sensações associadas à possibilidade de extinção da fome, como a experiência olfativa do odor de um alimento, ao prazer. Nesta ocasião, ele descreve a virtude da temperança e os vícios que lhe estão vinculados. Em 1148a8, ao tratar da continência e da incontinência, Aristóteles novamente inclui a fome e a sede entre os sofrimentos, contrastando-os com os prazeres corporais. Platão, por sua vez, pode-se dizer que de maneira introdutória no diálogo *Lísis*, considera a fome e a sede neutras. Portanto, a questão sobre o estatuto da fome e da sede aparenta ser importante à filosofia antiga em geral pelo menos desde Platão, pois embora não se trate de um prazer tão evidente saciar a ambas, posto constituírem necessidades fisiológicas básicas, a fome e a sede, quando suprimidas, podem gerar um prazer que não difere tanto daquele sexual ou do obtido através do repouso após a fadiga, o que leva a crer que talvez consistam em um tipo de sofrimento. Neste sentido, é possível identificar novamente a influência de Platão sobre Aristóteles no que tange à ética, visto que ambos se ocuparam de assuntos bastante similares, apesar de cada qual o fazer à sua maneira. De modo adicional, é pertinente realçar que, a despeito de a questão do estatuto da fome e da sede se tratar de um tópico relativamente frequente na ética antiga, ela não costuma ser abordada de maneira central pelas pesquisas acadêmicas atualmente disponíveis, mas sempre desempenhando um papel mais secundário, por estar relacionada mais principalmente aos conceitos de dor e prazer a partir de Aristóteles, sendo estes últimos mais amplos. É recomendável, neste modo, a consulta da pesquisa de Aggio (Aggio, 2017), que apresenta alguns esclarecimentos pontuais sobre este tema.

A quarta dificuldade gira em torno da questão do desejo (*epithymía*), que é extremamente cara a Platão, uma vez que constitui não somente, conforme indica o livro IV da *República* (*Rep.* 435b-e), uma das atribuições da alma humana com reflexos diretos sobre a cidade-Estado ideal; o desejo exerce um papel fundamental no seio da discussão filosófica de que se ocupa uma série de diálogos platônicos, desde o *Fedro* até o *Banquete* e o *Filebo*. No trecho final do *Lísia*, o problema do desejo se estabelece sobre duas afirmações emblemáticas, ambas proferidas pelo personagem Sócrates. A primeira, a de que “quem deseja, deseja o que lhe falta (*tό ge épithymoūn, hoū àn endeès ēi, toútou epithymeī*)¹¹⁷” e a segunda, a de que “(...) só sentimos falta daquilo de que fomos privados (*Endeès dè gígnetai hoū án ti aphairētai*)” (*Lísia*, 221e).

Após explorar o tópico segundo o qual a amizade, que é boa, depende do mal provisório para existir, expondo os inconvenientes que tal hipótese suscita, Sócrates sugere aos demais interlocutores que, talvez, tenham tratado a questão desde o início de maneira equívoca, tal como um “palavrório sem sentido (*hýthlos*), no jeito de um poema estirado (*hōsper poiēma makròn synkeímenon*)¹¹⁸ (...)” (*Lísia*, 221d). Ele decide então relacionar a amizade ao desejo, conforme havia feito de modo bastante breve provavelmente em 211e, ao reportar seu desejo de possuir amigos acima de qualquer outra coisa. Já na presente ocasião, Sócrates se engajará em investigar o desejo como a causa da amizade. Ele interroga seus companheiros como se segue: “Não será, porventura, como admitimos há pouco, o desejo a causa da amizade? Pois quem deseja, no momento mesmo em que deseja, é amigo do objeto desejado (*hē epithymía tēs philías aitía, kāi tò epithymoūn phílon estin toútōi hoū epithymeī kāi tóte hótan epithymēi*)” (*Lísia*, 221d).

Se a causa da amizade for o desejo ou, de modo correspondente, a definição de amigo for “aquele que deseja”, é preciso investigar como o desejo é gerado. Apesar de o *Lísia* se concentrar de modo muito ligeiro sobre este ponto, Sócrates considera que o ser humano só deseja o que lhe falta e ele só carece daquilo que já lhe pertenceu, mas de que

¹¹⁷ Perspectiva similar é sustentada por Platão no *Banquete*, 202d, quando o filósofo descreve o deus Eros através do discurso de Diotima: ”(...) o Amor, tu reconheceste que, por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente”.

¹¹⁸ É curiosa a metáfora de Platão nesta oportunidade, já que o filósofo considerou a conversa que empreenderam tão sem sentido quanto um poema “estirado”, ou seja, que não é proferido, mas que repousa inútil sobre uma superfície. Para além da crítica usual de Platão aos poetas que ele efetua ao longo do livro III da *República*, pode-se pensar também na crítica que ele elabora dos textos escritos, segundo ele menos dinâmicos e interativos do que um diálogo, conforme evidencia o *Fedro* (*Fedro*, 275d-e; 277a) e de acordo com o que já se tratou nesta pesquisa em II.1. Ou seja, um “poema estirado” tratar-se-ia de um poema ainda mais estático do que o comum, tamanha seria a improdutividade alcançada com a discussão. Mais uma vez, verifica-se que o texto platônico presente no *Lísia* não é um protótipo, mas uma teoria que se complementa bem com outros de seus diálogos, considerados pela tradição como “mais tardios” e, por isto, “mais desenvolvidos” – perspectiva que a presente dissertação visa a combater – de acordo com o que já foi explicitado também precedentemente.

foi posteriormente privado. De início, seria inusitado pensar de acordo com tais princípios, pois se deveria supor, seguindo tal modelo, em primeiro lugar que todos os amigos que já se fez na vida eram conhecidos antes, embora tenham se perdido em algum momento; e, ademais, em segundo lugar, pressupõe-se ainda que depois de se possuir um amigo, já não se lhe deseja mais, já que o ser humano de quem se é amigo lhe pertence em algum sentido e, por preencher a falta que antes havia, disso se segue que o desejo desaparece, porque não pode existir desejo onde não há mais falta.

A segunda consequência – a de que a posse de um amigo resultaria na extinção do desejo por ele e, portanto, na dissolução do vínculo de amizade – não é tão profundamente analisada na obra, pois é difícil determinar em que sentido Platão considera que a relação entre amigos se desenvolve. Tratar-se-ia de fato de uma relação de posse ou de preenchimento de uma ausência anterior através da presença? Esta presença do amigo deve ser constante? Caso o amigo se ausente por um pequeno instante, aí já se configura a falta dele? O desejo não existe onde não há falta, mas falta de quê? Por outro lado, a primeira consequência – a de que é provável que todos os amigos de alguém já tenham sido conhecidos anteriormente pela pessoa – aparenta estar bastante conectada com a teoria da reminiscência apresentada no *Mênon* (*Mênon*, 86a e ss.) e a teoria da imortalidade da alma examinada tanto no livro X da *República* (*República*, *Mito de Er*, 614b e ss.) quanto no *Timeu* (*Timeu*, 34c; 36e e ss.) e sobretudo no *Fédon* (*Fédon*, 70c e ss.). É provável que Platão estivesse sustentando a esta altura do *Lísia* que a alma humana, que não perece nunca, tem afinidade com outras almas ao visar à imortalidade (tal ponto de vista é igualmente relatado em *Banquete*, 206c e 207d-208b); não, portanto, por espontaneidade, mas porque ela deseja recuperar o que perdeu e que, todavia, lhe pertenceu profunda e intensamente em outros contextos. Daí o fato de ser possível, adicionalmente, que o ser humano “se recorde” da alma de seu amigo e se dirija a ele com mais facilidade: ele estaria apenas reconhecendo uma alma que já lhe é familiar.

Deriva deste raciocínio a conclusão de que “(...) o amor, a amizade e o desejo (...) se relacionam com o que nos é próprio (*Toû oikeíou dé, os éoiken, ó te éros kaí é philía kaí é hepitnymía tynkhánei oúsa*) (...)” (*Lísia*, 221e); afinal, a amizade estaria assentada numa identificação entre almas. É também esta a consequência que leva Sócrates a asseverar que

(...) Se algum de vós, meus filhos (...), deseja o outro, ou lhe dedica amor, de forma alguma poderia amar, ou desejar, ou lhe ser afeiçoados, se não estivesse de algum modo identificado com ele, ou seja, na alma, no caráter, ou nos costumes, ou na forma exterior. (*Lísia*, 222a)

Nesta ocasião, o personagem Menexeno consente com Sócrates de modo assertivo; Lísia, por sua vez, permanece calado. Esta é presumivelmente mais uma das cenas nas quais Lísia demonstra mais prudência do que seu amigo Menexeno, a despeito de ambos serem extremamente próximos. Provavelmente, Lísia já teria percebido, ou ao menos desconfiado da existência de um problema iminente nesta última afirmação de Sócrates. Este problema se resume na quinta dificuldade que a perspectiva segundo a qual aquele que não é nem bom nem mau busca o que é bom desperta.

A quinta dificuldade envolve a reciprocidade (*Lísia*, 222a-b). Ora, se os amigos estão realmente enlaçados através de suas almas, é porque desejam e amam aquilo que na verdade lhes é próprio, embora isto esteja mutuamente contido em pessoas distintas. Sendo assim, seria de se esperar que o outro indivíduo igualmente desejasse o amigo que primeiro manifestasse seu desejo de com ele entreter um elo de amizade. Se a amizade constitui uma união de almas, então elas manifestarão desejos similares uma em direção à outra. Mas a amizade nem sempre é recíproca: conforme visto anteriormente, nem sempre aquele que deseja o amigo é retribuído. Além de não ser correspondida, a pessoa pode inclusive ser odiada, ao invés de desejada por quem quer que por ela cultive afeição.

Lísia e Menexeno concordaram sem grande entusiasmo com Sócrates; este último, entretanto, assinala a seu ouvinte anônimo, aquele que escutava a narrativa sobre a inesperada ida ao ginásio desde o começo, que Hipotalés, por sua vez, corava, aparentemente de pura satisfação, a cada instante (*Lísia*, 222b). Tornando-se à discussão, é notável que a reciprocidade atraia diversos obstáculos para a argumentação; no entanto, Sócrates procura verificar se não é possível afastar este resultado embaraçoso caso se defenda que o semelhante e o próprio não são a mesma coisa (*Lísia*, 222b-c). Se o semelhante não for a mesma coisa que o que é próprio¹¹⁹, então, os amigos poderão se conectar apenas naquilo que lhes é próprio, sem que o fato de possuírem almas irmanadas os leve a rejeitar uma possível amizade. Caso o próprio não seja o semelhante, os amigos seriam sempre amigos pela reciprocidade do que é próprio – e talvez não tivessem reciprocidade em outros aspectos.

¹¹⁹ A questão a respeito da natureza do próprio também foi tratada no *Sofista*, 255a e ss, mas contrastada ao “outro”, e não ao “semelhante”; além disso, no *Lísia*, os termos empregados para designar o próprio são “τὸ οἰκεῖον”; já no *Sofista*, as palavras constituem “τὸ ταὐτὸν”. De modo complementar, no *Sofista* a discussão que se formulava não era a mesma que no *Lísia*; no primeiro, foi constatado que tanto o outro quanto o próprio constituem gêneros diferentes entre si, e a discussão se concentrava em elementos metafísicos.

Mas, se o bem for próprio a todos os seres humanos, como Sócrates esboça em 222c¹²⁰, então não haveria diferença entre quem é bom e quem é mau: todas as almas possuiriam, em sua natureza, o bem, e isto as tornaria não apenas próprias umas às outras, mas também semelhantes. A argumentação conduz a um mesmo tópico anteriormente disputado: a questão a respeito da semelhança entre amigos. Em 215a-c, já se havia descartado essa hipótese por ela implicar na mútua inutilidade que amigos proporcionariam para si caso fossem semelhantes.

III. 5. A aporia e seu significado na obra (222e – 223b)

Todo o diálogo empreendido até o momento, e as tentativas aparentemente frustradas de resolução dos problemas filosóficos que se impuseram sobre a discussão a respeito do que é o amigo, levam Sócrates a destacar sua própria ignorância sobre o tema, apesar dos esforços empregados no sentido de eliminá-la. É desta forma que a última aporia¹²¹ se apresenta ao final do diálogo.

Qual a vantagem, então, de prosseguirmos com nosso raciocínio? Evidentemente, nenhuma. Só me resta, agora, a exemplo dos sábios¹²², quando discorrem nos tribunais, fazer um apanhado de tudo o que dissemos. Se nem os amados e os amantes, nem os semelhantes e os dessemelhantes, nem os bons nem o que nos é próprio, nem tudo o mais a que nos referimos (foi tanta coisa, que não me é possível lembrar de tudo), se nada disso é amigo, já não sei o que diga. [...] Desta vez, Lísia e Menexeno, tornamo-nos

¹²⁰ A teoria segundo a qual ninguém comete o mal voluntária e deliberadamente, mas por ignorância, é sustentada em inúmeras passagens dos mais diversos diálogos platônicos sobretudo pelo personagem Sócrates mas, eventualmente, também por outros que assumem o papel de oradores. Em *Timeu*, 30a-b, existe a confirmação, por parte de Timeu, de que a alma em todos os seres humanos, feita à semelhança do deus, é boa e aspira ao bem.

¹²¹ É importante frisar que todo o diálogo é composto por aporias e estas não se manifestam apenas ao final da obra. Com efeito, ao término da análise de cada um dos argumentos elencados por Sócrates repousa uma aporia que, em virtude de sua existência, incutirá a introdução de um novo argumento. Conforme Maronna, as aporias intermediárias são como engrenagens que impulsoram os personagens a pensar em uma alternativa ao problema observado, por vezes mudando-se a maneira pela qual é abordado. “Assim, a aporia força a argumentação a encontrar alguma solução para que se possa seguir adiante na investigação a despeito de oferecer uma solução definitiva do problema” (Maronna, 2014, p. 52). Devido ao *Lísia* se tratar de um dos diálogos tradicionalmente classificados como “socráticos”, contudo, existe ainda uma tendência de se deter com maior insistência apenas na aporia que encerra o texto. De todo modo, é amplamente reconhecida pela comunidade acadêmica a presença de discursos aporéticos espalhada pelo *Lísia*; isso é confirmado, igualmente, tanto por Fanticelli (2015, p. 71) quanto por Szaif (2022, p. 18).

¹²² Os termos “*hoi sophoi*” são empregados em outras ocasiões ao longo da literatura platônica para se referir aos sofistas. Sócrates compara o seu desempenho na discussão, aparentemente negativo, ao desempenho dos sofistas que atuavam em tribunais, o que pode constituir mais uma crítica velada de Platão a eles.

ridículos¹²³, eu, que já sou velho, e vós. Porque os presentes, ao se retirarem, dirão que nós nos consideramos amigos (sim, porque eu também me incluo nesse número), porém, não fomos capazes de descobrir o que seja amigo. (*Lísia*, 222e e 223b)

Logo após Sócrates concluir parcialmente sua linha de raciocínio aporético, os escravos de Menexeno e de Lísia, que desempenhavam a função de “*paidagôgoi*” – eram responsáveis por conduzir os filhos de seus mestres a eventos ou instituições de viés educativo e cultural e levá-los de volta ao lar¹²⁴ – vieram do festival de Hermes para buscá-los. E, embora Sócrates tenha admitido que sua intenção era provocar um dos mais velhos ali presentes ao enunciar o fracasso da discussão (ou seja, ele gostaria de permanecer e prolongar a conversa), não houve tempo hábil para isso, visto que os escravos insistiam pelo retorno dos rapazes. Finalmente, Sócrates exclama que considera os presentes amigos dele, mas que todos acabaram se sujeitando ao ridículo quando não foram capazes de exprimir o que é o amigo.

A aporia neste diálogo é riquíssima e deixa transparecer uma série de elementos. Um dos aspectos mais importantes a se realçar é que ela não expressa o fracasso da discussão, como pode parecer em um primeiro momento, mas justamente o oposto disso. É precisamente quando Sócrates admite que ainda não sabe o que é o amigo, tal como os seus demais companheiros, que o elo de amizade entre eles se estabelece de maneira mais sólida e evidente. Se, para que duas pessoas se tornem amigas, é primordial que assumam uma postura minimamente filosófica, buscando conhecer uma à outra e à realidade que as cerca e, assim, fazendo jus à afeição e ao desejo que sentem, então essas pessoas não podem se deixar ludibriar pela impressão de julgarem saber o que não sabem.

Ao reconhecer que não sabe ainda o que é o amigo, Sócrates reivindica para si, através de suas ações, uma atitude filosófica indispensável ao verdadeiro amigo. Afinal, ainda que os argumentos desenvolvidos ao longo do diálogo tenham conduzido a uma

¹²³ A qualificação que Sócrates atribui a si mesmo e aos demais ouvintes de “ridículos” é observada por Silverman. De acordo com o pesquisador, é possível encontrar outras lamúrias autodepreciativas de Sócrates ao final de diálogos mais curtos, como é o caso do *Íon*: “No final do *Lísia*, o leitor encontra um Sócrates autodepreciativo por ter se tornado ‘ridículo (*katagelastoi*)’. Da mesma forma, no *Íon* ele se autodenomina um ‘simples leigo (*idioten antropon*)’” (Silverman, s./d., p. 46, tradução nossa). Segundo Silverman, esta constituiria uma estratégia de Platão para apresentar mais nitidamente o método da ironia socrática desenvolvido por seu mestre. Uma das formas de Sócrates demonstrar sua presumida ignorância seria a de manter os caminhos dialéticos abertos e a de expor suas reações como tão naturais quanto possível. Todavia, é debatível que Sócrates estivesse simulando naturalidade ao demonstrar sua perplexidade ante a precariedade dos argumentos apresentados: é provável que o personagem realmente estivesse chocado. Caso esta hipótese seja verificada, então Sócrates não estaria ironizando seus ouvintes ao alcançar uma aporia: ele estaria, antes, genuinamente compartilhando suas impressões a respeito.

¹²⁴ Conforme assinala Nichols, “os pedagogos, literalmente aqueles ‘que lideram os meninos’, eram tipicamente escravos encarregados de levar e de trazer os meninos da escola, além de zelar por eles” (Nichols, 2006, p. 17, tradução nossa).

conclusão que não é definitiva, é possível apreender deles algumas lições: a amizade parece estar ligada à utilidade proporcionada ao outro, à semelhança, à necessidade, ao contraste, à atividade de amar e ser amado, e, principalmente, a uma busca, a um desejo de se conhecer o que constitui o vínculo entre amigos verdadeiramente para viabilizar seu estabelecimento com primor e cuidado.

Pode-se dizer, em suma, que, segundo Platão, não é o conhecimento sobre o que é o amigo o que legitima sua definição: é justamente o reconhecimento de que não se sabe ainda o que é o amigo o que une, através de um desejo incessante de busca pelo conhecimento verdadeiro, pessoas que assumem uma postura filosófica em prol da investigação compartilhada sobre o que constitui a amizade de fato. Logo, se o diálogo tivesse findado em uma conclusão que não fosse a aporia, disto se poderia supor que Sócrates não havia tecido junto aos demais uma relação de amizade; afinal, assumir uma atitude filosófica não envolve se chegar a conclusões definitivas mas, antes, se reconhecer a necessidade de mais investigações compartilhadas.

Portanto, é o fato de Sócrates não ter sido capaz de determinar com precisão, ao longo do diálogo com seus companheiros, o que é o amigo, o que o coroa como amigo por excelência. Não obstante, nem Lísia, nem Menexeno ficam atrás; ambos concordam com Sócrates a respeito de não terem conseguido indicar o que é o amigo¹²⁵.

¹²⁵ Mesmo que se duvide que Lísia e Menexeno pudessem governar uma cidade-Estado ideal nos termos da *República*, esta não parece ser a questão em jogo. Amigos não precisam ter a inclinação da alma para a liderança sábia e, assim, garantir a justiça na cidade como seus governantes; eles apenas precisam assumir uma atitude filosófica – reconhecer que não sabem ainda o bastante e buscar investigar o que é o amigo dentro de seus limites – para enfim empreenderem relações de amizade. As passagens 435c e 441c-d do livro IV da *República* evidenciam que todos os cidadãos da cidade-Estado ideal devem guardar em si mesmos, em alguma medida, a justiça entre as partes de sua alma, tal como a própria cidade-Estado; afinal, para que esta última seja justa, todos os cidadãos que a compõem também devem ser, sempre respeitando-se o fato de não extrapolarem as atribuições relacionadas à sua disposição anímica. Esta justiça é promovida através da educação, inserindo-se a ginástica e a música no cotidiano de cada cidadão. Portanto, que qualquer indivíduo assuma uma atitude filosófica, isto é, a de não se arrogar saber o que não sabe, não se trata de um absurdo; pelo contrário, espera-se que todos os cidadãos se comportem dessa maneira, a fim de que não acumulem funções e arruinem a harmonia entre as classes. É imprescindível se posicionar a respeito deste tópico porque, ao que tudo indica, para Platão, independentemente de se estar visando à construção da cidade-Estado ideal ou não, a amizade não é rara, ou um privilégio exclusivo daqueles que comporiam a classe dos governantes. Ela está disponível para qualquer cidadão que assuma uma atitude filosófica ante a vida. A exigência de que o cidadão que nutrir amizade por outra pessoa seja um indivíduo com a inclinação da alma para o governar filosófico é, portanto, falsa; exige-se muito menos de uma pessoa para que se torne um verdadeiro amigo. Não é uma disposição na alma para a filosofia, mas uma atitude filosófica sobre o que é o amigo o ponto determinante que diferencia o amigo de qualquer outra pessoa. Neste sentido, a amizade é acessível e está disponível para toda a população. Nichols se empenha em demonstrá-lo em um de seus artigos, ao salientar que a amizade está associada à construção de uma comunidade política, conforme inclusive já fora apresentado no presente estudo a partir de trechos da citação a seguir: “Que a relação entre o filósofo e a comunidade política permaneça amigável depende do sucesso da própria visão de amizade que surge no *Lísia*. Na medida em que a amizade não desaparece na filosofia, e a filosofia se mantém tomando a amizade como seu padrão, a filosofia se define em termos da experiência humana comum. Não pode haver separação radical entre filosofia e não-filosofia. Ao contrário do *eros*, que pode permanecer alienado do seu objeto ou procurar a sua conquista, a amizade é um modelo para uma comunidade política em que algumas coisas são mantidas em comum (...)” (Nichols, 2006, p. 18, tradução

Além disso, o diálogo termina, em 223b, com a palavra “*dielýsamen*”, que Sócrates profere ao narrar: “dando-nos por vencidos¹²⁶, *dissolvemos* a reunião” (*Lísis*, 223b, *grifos nossos*). Nichols sublinha que o uso da palavra não foi aleatório, uma vez que ela está relacionada com o nome do personagem *Lísis* e o diálogo no qual atua. O nome *Lísis* denota “dissolução”. “Como dissolvido é *dielusamen*, o *Lísis* termina como seu nome prenuncia, [isto é,] em *lasis*, numa dissolução” (Nichols, 2006, p. 17, tradução nossa). É justamente quando a conversa se encerra, posto que os escravos já haviam chegado e reclamado o retorno de Lísis e Menexeno, que uma “dissolução” é discriminada por Platão. É provável que o filósofo estivesse enaltecedo o diálogo como ferramenta privilegiada da amizade; quando o diálogo se encerra, o elo entre os amigos pode não se “dissolver” completamente, mas o compromisso mútuo de buscar investigar aquilo que não se conhece, sim. Este compromisso parece temporariamente suspenso, já que não é mais mútua e presentemente compartilhado (ele passará a ser, pelo menos por um certo período de tempo até que os amigos se reencontrem, uma tarefa individual).

A “dissolução” entre amigos, inclusive, é prevista dentro do diálogo, conforme realça Nichols na continuidade de sua análise.

A partida dos meninos não impede que voltem para uma discussão mais aprofundada, como fez Menexeno anteriormente. Ir embora e voltar é, na verdade, uma característica dos amigos, pois não são tão inseparáveis quanto os amantes de Aristófanes gostariam que fossem. Sócrates anteriormente imaginou outra conversa com Lísis em uma data futura (211b), e os leitores do *corpus platônico* sabem que Menexeno retorna em pelo menos duas ocasiões - no diálogo que leva seu nome e no dia da morte de Sócrates (*Fédon*, 59b) (Idem, *ibidem*, tradução nossa).

Amigos vêm e vão; o próprio Menexeno, que se ausentou e tornou a estar presente no interior do *Lísis*, reencontra Sócrates em ao menos outras duas ocasiões. A dissolução

nossa). A vida política na cidade só é viabilizada através da amizade enquanto forma de criar ligações entre os cidadãos, independentemente de a que classes pertençam. A propósito, a divisão de bens que Platão aponta ser necessária na *República* só seria possível se, segundo Nichols, todos os envolvidos fossem amigos entre si; do contrário, é provável que relutassem em compartilhar aquilo que adquiriram com tanto esforço e até que suspeitassem da possibilidade de se promover a igualdade em semelhante sistema (Idem, *ibidem*). A amizade é, portanto, mais do que o resultado de um vínculo entre pessoas comuns que assumiram uma postura filosófica; ela é, sobretudo, um instrumento político.

¹²⁶ É provável que Platão estivesse destacando que os rapazes envolvidos na conversa foram “vencidos” (*hēttēthéntes*) quer pela insistência dos escravos que clamavam pelo retorno de Lísis e Menexeno, quer pelos próprios raciocínios que eram supostamente insolúveis, mas não vencidos uns pelos outros. De acordo com Fanticelli, numa aporia não há vencidos nem vencedores, pois a ausência de resposta final aos problemas debatidos impossibilita que haja preferências por uma ou outra teses; afinal, nenhuma das exploradas demonstra ser suficientemente adequada ao longo do diálogo, caracterizando-se assim a própria natureza da aporia (sobretudo a platônica, que é sempre mergulhada em enredos dramáticos). “Eis uma consequência inevitável dessas aporias: os embates filosóficos acabam de um modo neutro: sem vencedores e sem vencidos. As discussões entre Sócrates e os seus oponentes, por exemplo, terminam sem um vencedor, pois a aporia não permite inferir isso ou aquilo” (Fanticelli, 2015, p. 74).

de uma reunião, portanto, presumivelmente ocorre nas relações de amizade, e com ela o diálogo entre amigos, que pode ser definido como uma atividade associada à promoção de determinada atitude filosófica, já que envolve a busca compartilhada de conhecimento uma vez se admitindo a própria ignorância¹²⁷.

Nichols acentua ainda que essa aparente “dissolução” na verdade não é absoluta, pois desde o princípio é Sócrates quem transmite a conversa que teve com Lísis, Menexeno e os demais a uma outra pessoa, tratando-se neste caso de um ouvinte anônimo. O diálogo, então, continua – agora, englobando outros indivíduos e, quem sabe, outros amigos.

Além disso, o *Lísis* não termina simplesmente com a dissolução do encontro, pois Sócrates passa a contar a história depois que ela aconteceu. Ou seja, Platão incorpora em seu drama a divulgação do acontecimento por Sócrates. É ao(s) seu(s) ouvinte(s) anônimo(s), como vimos, que Sócrates revela o que o público do ginásio não saberia (Nichols, 2006, p. 18, tradução nossa).

É preciso acrescentar ainda que Sócrates buscava prosseguir o diálogo com um dos ouvintes mais velhos. Para os contemporâneos de Lísis que o acompanhavam naquele momento, é provável que tenham interpretado ser aquele o final da conversa, já que Lísis e Menexeno partiram. Porém, aos olhos dos leitores do *Lísis*, este era apenas o meio da discussão que ocorreu; afinal, não se sabe se Sócrates continuou a narrativa do ponto em que parara a seu ouvinte anônimo e descreveu como foi sua ida até o Liceu, ou mesmo se ele prosseguiu, com o ouvinte anônimo, a dialogar sobre o que gostaria de ter falado naquele dia. Conforme ressalta Nichols, “vemos um meio quando os presentes veem apenas um fim” (Idem, *ibidem*, tradução nossa).

Há, então, diversos indícios de que a aporia não deve ser tomada nem como expressão do suposto fracasso do diálogo conduzido até ali, nem como o fim absoluto da conversa empreendida. Szaif considera, por exemplo, ao abordar as passagens 218a-b e compará-las com o término do diálogo, que a aporia desempenha a função de convidar os

¹²⁷ Szaif destaca que, mesmo que Menexeno e Lísis partam, Sócrates os exalta como amigos. Não era a resposta sobre o que é o amigo o que os tornaria tais; é a dedicação que empregaram à investigação sobre o que é o amigo o que os tornou amigos. Segundo o autor, trata-se de uma “sensação de perplexidade” (sense of puzzlement) compartilhada que gera nos jovens não a percepção de se sentirem envergonhados (como seria de costume com outros interlocutores de Sócrates em diversos diálogos – *A República*, o *Górgias*, o *Laques* e o *Protágoras* constituem alguns exemplos), mas um autêntico desejo de contribuir com a discussão, participar dela e se permitir até mesmo decepcionar diante da iminência de as respostas encontradas, anteriormente julgadas eficientes, estarem erradas. A respeito de Lísis e Menexeno, Szaif afirma, resumidamente, que, apesar de “eles não precisarem contribuir com suas próprias propostas ou defenderem suas próprias teses, sua estreita participação na progressão do raciocínio de Sócrates garante que eles também experimentem o sentimento de perplexidade que o discurso aporético busca despertar” (Szaif, 2022, p. 26, tradução nossa).

jovens ali presentes não apenas a investigarem por si mesmos o que é o amigo, mas também a reconhecerem que não conhecem aquilo que ignoram, o que os afastaria de uma predisposição má. Logo, a aporia é articulada no interior do texto platônico do *Lísia* obedecendo a um papel educativo de convocar os presentes a filosofarem, e não por mera gratuidade.

Quando pensamos que sabemos, mas não sabemos, nossa alma fica em uma condição ruim que nos coloca em oposição à verdadeira sabedoria. Mas uma vez que percebemos a nossa ignorância, também reconhecemos como esta condição é algo alheio e prejudicial para a alma. Esta é uma pista de como ele [Sócrates] pensa que pode justificar a sua forma de interagir com os rapazes: arrastando-os para um discurso aporético capaz de destruir qualquer ilusão que possam ter de compreender verdadeiramente o fenômeno da *philia* e, ao os alimentar com indicações sobre como continuar a investigação, ele tenta elevá-los da ignorância à condição de “filosóficos”. Atrair aqueles que ainda não estão imersos em questões filosóficas para um caminho de investigação filosófica (e, portanto, também para um caminho em direção à verdadeira virtude e felicidade) é o propósito definidor de uma conversa protréptica (Szaif, 2022, pp. 26- 27, tradução nossa).

Ou seja: um dos propósitos da aporia do *Lísia* seria também o de instigar o amor pela sabedoria, o de provocar aqueles que interagiram com a conversa e os fazer refletir e pensar, sem necessariamente atingirem uma resposta final. Ora, o amor pela sabedoria não apenas designa a própria atividade de filosofar; ele também parece estar presente primeiramente nas relações genuínas de amizade. Para Platão, falar sobre o amigo demanda que se fale sobre a pessoa que assume uma atitude filosófica e dedica-se, de modo cooperativo com outros, a buscar o que é bom e verdadeiro, reconhecendo não o conhecer ainda; falar sobre o amigo exige, em alguma medida, que se fale da filosofia, não enquanto cargo a ser ocupado, mas enquanto prática e compromisso.

III. 6. Conclusões sobre a investigação da amizade no *Lísia*

Na primeira parte do diálogo tal como foi organizada a sua estrutura no interior da presente pesquisa (*Lísia*, 203a-216b), o personagem Sócrates parecia mais detido em explorar os argumentos sobre o que é o amigo em sua especificidade lógica, identificando as contradições que suas falas ocultavam através do diálogo com Lísia, Menexeno e os outros participantes. Além disso, Hipotalés aparenta possuir uma atuação de mais destaque neste trecho. As conclusões que Sócrates alcançara provisoriamente são frequentemente pouco abordadas ou abordadas apenas superficialmente por Platão,

provavelmente numa tentativa quer de dar um pouco mais de celeridade ao processo de conversação introdutória do tema (visto que Sócrates estava somente de passagem e a discussão teve algumas interrupções por se passar no meio do Festival de Hermes), quer de provocar em seu público a priorização apenas das indagações principais (sem que as respostas mais elaboradas sobre o que era debatido fossem analisadas a fundo e destrinchadas em todas as suas consequências).

Na segunda parte do texto (*Lísia*, 216c-223b), Sócrates recorre a uma espécie de inspiração oracular para desenvolver seu último argumento que, posteriormente, será refutado. Esta última hipótese – a de que amigos são aqueles que, não sendo bons, nem maus, desejam ou buscam o que é bom – será descartada novamente, desta vez através do exame de pelo menos cinco divergências observadas no interior do raciocínio. Depois, Sócrates se vê na iminência de encerrar a conversação, a despeito de sua confissão de que gostaria de ter ficado mais tempo para direcionar determinadas questões aos mais velhos ali presentes. A discussão termina: os escravos de Lísia e Mexeneno reclamavam o seu retorno. Deste modo, a aporia final é explicitada, e a discussão se encerra sem que os personagens tenham chegado a uma definição sobre o que é o amigo.

Ainda que o encaminhamento do diálogo pareça ser infértil e os personagens aparentem andar em círculos, já que os argumentos finais revisitam a maioria de todos os outros que já tinham sido refutados antes, esta não passa de uma impressão inicial. De acordo com Szaif, nem mesmo aqueles diálogos platônicos considerados “construtivos”, isto é, que são classificados como modelos de uma transmissão mais enfática das teses platônicas (tratados pelas interpretações desenvolvimentistas como os diálogos tardios) dão indícios concretos de que as teorias apresentadas não são passíveis de maiores ponderações¹²⁸. Pelo contrário: regularmente ao longo de todos os textos atribuídos a Platão é o oposto o que se constata, com Sócrates e mesmo outros personagens admitindo ignorarem o conteúdo examinado e reconhecendo a necessidade de mais densas investigações.

Então, os diálogos vistos como “socráticos” não deveriam, igualmente, ser tomados como representações de textos que fracassaram ao tratar de um assunto, mas sim como expressões do fazer filosófico a que se prestam os personagens de Platão. Na

¹²⁸ Segundo o comentador, “(...) diálogos construtivos não apresentam necessariamente os resultados que alcançam como definitivos ou isentos de qualquer dúvida. Na verdade, pode-se argumentar que nenhum dos diálogos de Platão fala com uma voz tão dogmática. Mesmo o *Fédon* ou a *República*, que lemos como veículos das doutrinas filosóficas do ‘período médio’ de Platão, enfatizam que o assunto precisa de um exame mais aprofundado ou que a conversa produziu apenas um tipo preliminar de esclarecimento sobre os tópicos sob investigação (...)” (Szaif, 2022, p. 4, tradução nossa).

verdade, é preciso refletir sobre as estratégias estilísticas e interpretativas adotadas por este último a fim de caracterizar adequadamente os pressupostos de seu pensamento que, mais do que se concentrar no conteúdo, é também revelado pela forma do texto e pela dinâmica estabelecida no interior do elenco de cada obra. No *Lísia*, Sócrates não ter chegado a uma conclusão é um possível sinal de que não somente ele, mas todos os seus interlocutores – tanto no diálogo quanto fora dele, o que inclui os cidadãos de Atenas e os leitores dos livros de Platão¹²⁹ – devem se ocupar da discussão sobre o que é o amigo com a mesma determinação observada entre os personagens. E, para além disso, é o fato de a aporia ao final do *Lísia* existir o que sela e demonstra, na prática, qual é a natureza do verdadeiro amigo: ele assume uma postura filosófica e reconhece não saber aquilo que de fato não sabe, buscando obstinadamente se livrar desta condição de ignorância.

De acordo com Maronna, a aporia desempenha um papel positivo no interior do *Lísia*: “podemos ressaltar a função positiva da aporia nos dois níveis de interpretação, o dramático e o lógico-argumentativo, ainda que, por vezes, estes níveis estejam entrelaçados” (Maronna, 2014, p. 10). A autora destaca também que o fato de a aporia existir não é suficiente para invalidar a benevolência dos personagens, pois estes estão inseridos em um contexto amistoso como é aquele típico da amizade (Idem, p. 18).

¹²⁹ É esta a leitura que Maronna consolida em sua análise do *Lísia*. Segundo a estudiosa, o diálogo constitui, inclusive, o método dialético de investigação de um tópico filosófico por excelência e, por isso, Platão o prioriza sobre os demais: ele valoriza os efeitos “expurgatórios” que a conversa produz, sobretudo entre amigos e a respeito do que é o amigo. “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, como a argumentação analisada pormenorizadamente, podem sugerir como se procede na busca pelo conhecimento e provocar o desejo ou necessidade de reflexão no leitor. Em vista disso, podemos pensar nos dois níveis de leitura que o diálogo oferece. Se, por um lado, na leitura interna do diálogo, as personagens não chegam a uma conclusão satisfatória sobre a amizade, por outro lado, a comunicação com o leitor se dá em outro plano e apresenta sugestões positivas. A amizade, neste sentido, é o tema da discussão (conversação entre os interlocutores) e, também, a condição para que o discurso filosófico possa ser estabelecido (interlocução com o leitor). [...] O exercício refutatório que conduz à aporia tem, assim, a função positiva de impelir tanto o interlocutor (nível dramático) quanto o leitor à busca pela resposta mediante um processo interno. Tal processo pode ser estimulado justamente através dessa conversação amigável que Sócrates estabelece com seus interlocutores, constituindo um exercício do raciocínio filosófico de forma a prepará-los para a busca do conhecimento. Dessa forma, a aporia é o primeiro passo na dialética platônica: cabe a ela expurgar as opiniões para que se possa empreender a busca pelo conhecimento. É ela quem conduz ao primeiro grande passo para essa busca: a consciência sobre a própria ignorância, o saber que não se sabe” (Maronna, 2014, p. 48).

IV. CONCLUSÃO: PRESSUPOSTOS PLATÔNICOS DA PREDISPOSIÇÃO FILOSÓFICA ENCONTRADA NOS AMIGOS

De acordo com Kahn, “o *Lísia* é um dos diálogos mais desconcertantes e sua interpretação tem sido objeto de infinita controvérsia” (Kahn, 1996, p. 281, tradução nossa). Neste diálogo, há inúmeros elementos incomuns: os personagens são predominantemente bem mais jovens do que Sócrates¹³⁰; ele estaria de passagem dirigindo-se para outro lugar, e a conversa teria sido evento do acaso; a narrativa é a princípio endereçada a um interlocutor anônimo que escuta Sócrates contar sobre o que sucedeu no dia em que o diálogo se concretizou; Menexeno é o único personagem em todo o rol de textos platônicos que abandona a conversação e retorna; Sócrates espantosamente admite ter tido uma visão oracular e temporariamente alega saber alguma coisa; e a dinâmica entre os personagens, assim como a aporia final do texto, parecem confirmar aquilo que a teoria não foi capaz de expressar em definitivo, posto ser necessário fazê-lo de maneira aliada a uma busca filosófica: em que consiste, afinal, um verdadeiro amigo.

Mesmo que os personagens não tenham chegado a uma conclusão definitiva sobre o que constitui o amigo, não se pode negligenciar os argumentos e as diferentes perspectivas que sustentaram cada um a seu turno. A amizade aparenta estar relacionada, para Platão, com a utilidade, o desejo, o amar e ser amado, a semelhança, a necessidade, a contrariedade, a dúvida, a bondade, a maldade e aquilo que não é nem bom, nem mau, assim como diversos outros tópicos aventados ao longo da discussão, estando cada um numa associação mais predominante ou menos predominante com o tema.

O maior destaque, porém, se dá com relação à filosofia. A amizade aparenta exigir daqueles que a cultivam que assumam uma postura filosófica ante a realidade, pois esta é a maneira de conhecerem aqueles com quem ou com o que mantêm um vínculo de afeto e, portanto, é também a maneira de conhecer, por extensão, o que é o amigo. Apenas ao reconhecer que não sabe o que de fato não sabe que o ser humano se propõe a investigar genuinamente: esta é a condição fundamental para o fazer filosófico. Com efeito, o

¹³⁰ De acordo com Nichols (2009), este pode ser um indicativo de que, além de as amizades serem possíveis entre pessoas bastante jovens, Sócrates poderia ter apreciado ter amigos como Lísia e Menexeno a seu lado, buscando-os como uma inspiração para a empreitada da investigação sobre o que define o amigo. De acordo com o que já fora abordado anteriormente, a juventude manifesta nos personagens seria um aspecto positivo neste âmbito: “Acredita-se que Lísia e Menexeno sejam os interlocutores mais jovens do *corpus* platônico. Não seria correto presumir que a sua juventude põe em dúvida a sua experiência de amizade, alegando que, sendo tão jovens, não poderiam ter tido uma vasta experiência de nada. Pelo contrário, a sua juventude mostra que a experiência da amizade, mesmo de rapazes tão jovens, manifesta de forma simples o que são os amigos e o que o próprio Sócrates procura” (Nichols, 2009, p. 189, tradução nossa).

próprio formato de diálogo tão privilegiado por Platão o denuncia: é através da troca que a conversa proporciona aos envolvidos se tornarem mais predispostos a admitir que não sabem o que ignoram e, assim, a direcionar seu desejo para o conhecimento da verdade. Este compromisso, esta postura filosófica a que qualquer cidadão pode se dedicar, é mútua; ela não se faz solitariamente, mas de modo compartilhado, e é ela que funda os princípios da vida em comunidade entre os cidadãos.

Eis, então, no que se baseia o elo entre a amizade e o filosofar em que presumivelmente Platão se apoia: só é possível possuir um amigo desenvolvendo uma postura filosófica diante da realidade e dos problemas com que se depara no cotidiano. Embora tenha dedicado todo o diálogo do *Banquete* a discorrer sobre o que se trata o amor, Platão também reservou à escrita um texto que se ocupa da amizade (mesmo que a palavra *philía* seja bastante próxima de *eros* em sua concepção semântica), o *Lísia*. Como se vê, o tema da amizade lhe era caro, não somente porque abrange em certa medida pontos de discussão que serão retomados em outras obras e que dão coerência à totalidade de seu pensamento, como o *Banquete*, o *Fedro*, a *República* e uma gama de outros textos citados ao longo desta pesquisa; mas, principalmente, porque é a existência da amizade que possibilita (e simultaneamente incita) a própria atividade filosófica. Não existiria filosofia se não houvesse quem fosse amigo da sabedoria.

Por fim, é fundamental frisar que, a despeito do aparente pessimismo que Platão explora no decorrer de seu *corpus* filosófico, com passagens como a *Alegoria da Caverna* no livro VII da *República* e a injustiça deflagrada na *Apologia de Sócrates*, e, de fato, a despeito de todas as desilusões que a vida na *pólis* pode suscitar, no *Lísia* Platão parece assumir um ponto de vista muito mais positivo sobre as atribuições humanas. De modo compatível, Nichols declara que para Platão a amizade é um dos tipos de vínculo mais autênticos, pois deve se fundar no tipo de experiência que amigos em geral compartilham.

Minha própria análise do Lísia conclui que Platão tem algo mais positivo a nos oferecer no que diz respeito aos fundamentos da associação humana. Longe de substituir a amizade pela filosofia como a atividade humana verdadeiramente satisfatória, o diálogo mostra que a filosofia deve ser fundamentada numa experiência como aquela que os amigos compartilham” (Nichols, 2006, p. 3, tradução nossa).

Logo, para além dos infortúnios que a vida em comunidade pode acarretar, e de toda a miséria e perversidade humanas frequentemente denunciadas por Platão, ainda é possível às pessoas cultivarem um desejo legítimo pelo conhecimento e, com isso, nutrirem umas pelas outras relações de afeto e compromisso genuínas. Para isso, o

primeiro passo é reconhecer a própria ignorância e, aspirando à sua extinção, desejar conhecer cada vez mais. Segundo Platão, é o assumir desta postura filosófica que faz da amizade um elo disponível para todos.

V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGGIO, Juliana Ortegosa. Prazer e desejo em Aristóteles. Salvador: Edufba, 2017.
- ANDRADE, Tiago Souza Monteiro de. O relacionamento homoerótico na Grécia Antiga: uma prática pedagógica. Vol. 4, nº 2. Assis (São Paulo): Faces da História, 2017, pp. 58-72.
- ANNAS, J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. In: New Series, vol. 86, nº 344. Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 532-554.
- _____. Plato: a very short introduction. New York: Oxford University Press, 2003.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução e notas de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- BENSON, H. H. A Companion to Plato. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- AUGUSTO, M. G. M. O argumento cômico no diálogo entre Sócrates e Trasímaco no Livro I da República. N. 34. Rio de Janeiro: O que nos faz pensar, 2014.
- BENSON, Hugh H (ed.). A Companion to Plato. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- BOLOTIN, D. Plato's Dialogue on Friendship: an Interpretation of the Lysis, with a New Translation. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- BLONDELL, R. The Play of Character in Plato's Dialogues. New York: Cambridge University, 2003.
- BURTON, N. O Mundo de Platão. São Paulo: Cultrix, 2013.
- CHITWOOD, A. Death by Philosophy: the biographical tradition in the life and death of the arcaic philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus. Ann Arbor: Michigan University Press, 2004, pp. 94-140.
- COUTO, Daiana Carolina da Silva Fernandes. Erística: uma arte do falar e do argumentar em Platão e Aristóteles. Dissertação de mestrado. Seropédica: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2019.

- CRISP, R. Aristotle: Ethics and Politics. In: TAYLOR, C. C. W. From the beginning to Plato. Routledge History of Philosophy. London and New York: Routledge, 1997.
- DANCY, R. M. Platonic Definitions and Forms. In: BENSON, Hugh H (ed.). A Companion to Plato. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- FANTICELLI, Lutecildo. A questão da aporia em Platão. Vol. 11, nº 2. São Leopoldo: Controvérsia, 2015, pp. 71-82.
- GOLDSCHIMIDT, V. Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético. São Paulo: Loyola, 2002.
- GUTHRIE, W. K.C. A History of Greek Philosophy. Plato: the man and his dialogues. Earlier Period. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- JINEK, J. Love and Friendship in the Lysis and the Symposium: Human and Divine. Rhizai, vol. 1. 2008, pp. 109-125.
- KAHN, C. Plato and the Socratic Dialogue : the philosophical use of a literary form. Madrid : Cambridge University Press, 1996.
- KERFERD, G.B. O Movimento Sofista. São Paulo: Loyola, 2003.
- KLAGGE, James C. & SMITH, Nicholas D. (eds.), Methods of Interpreting Plato and His Dialogues (Oxford Studies in Ancient Philosophy), Oxford: Clarendon Press, 1992.
- KRAUT, R. Platão. São Paulo: Ideias e Letras, 2012.
- _____. Plato on Love. In: The Oxford Handbook of Plato. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KONSTAN, D. A amizade no mundo clássico. São Paulo: Odysseus, 2005.
- LONG, A. A. Plato and Hellenistic Philosophy. In: BENSON, H. H. A Companion to Plato (org.). Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 418-433.
- LUDWIG, P. W. Rediscovering Political Friendship. New York: Cambridge University Press, 2020.

LUZ, Ana Rosa. O anteros e a resposta amorosa: sobre a reciprocidade no *Fedro* de Platão. N° 8, 1º semestre. Belo Horizonte: Outra Imagem, 2018.

MARONNA, H. A. Lísia de Platão: Tradução, estudo introdutório e notas. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2014.

MARSHALL, Mason. Reading Plato's Dialogues to Enhance Learning and Inquiry : exploring Socrates' use of protreptic for student engagement. New York/London : Routledge, 2021.

MORGAN, K. Myth and Mythology from the Presocratics to Plato. New York: Cambridge University Press, 2004.

NAILS, D. The People of Plato. Athens: Hackett Publishing Company, 2002.

NICHOLS, M. Friendship and Community in Plato's "Lysis". In: The Review of Politics, vol. 68, nº 1. Cambridge: The Cambridge University Press, 2006.

_____. Socrates on Friendship and Community : Reflections on Plato's *Symposium*, *Phaedrus*, and *Lysis*. New York : Cambridge University Press, 2009.

NUSSBAUM, M. Plato's Republic : the good society and the deformation of desire. Washington : Library of Congress, 1998.

PANGLE, L. S. Aristotle and the Philosophy of Friendship. New York: Cambridge University Press, 2003.

PAPPAS, N. Routledge Philosophy GuideBook to Plato and the Republic. London: Routledge, 1995.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

_____. *Banquete, O. Fédon. Sofista. Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Ion. Menexeno*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2020.

- _____. *Fedro. Cartas. O Primeiro Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1975.
- _____. *Lísis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2015.
- _____. _____. Tradução de Helena Andrade Maronna. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2014.
- _____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.
- _____. *Protágoras. Górgias. O Banquete. Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.
- _____. *República, A*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. *Teeteto. Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.
- _____. *Timeu; Crítias; O Segundo Alcibiades; Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3^a ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- PENNER, T.; ROWE, C. Plato's Lysis. New York: Cambridge University Press, 2005.
- PERCY III, William Armstrong. Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1996.
- PETRAKI, Z. A. The poetics of philosophical language: Plato, poets and presocratics in the "Republic". Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
- POSTER, Carol. The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences. *Phoenix*, Classical Association of Canada, 1998, pp. 282-298. Disponível em : <https://www.jstor.org/stable/1088671>. Acesso em 28 de janeiro de 2024.
- PRICE, A. W. Love and Friendship in Plato and Aristotle. Clarendon Paperbacks. New York: Oxford University Press, 2004.
- RESHOTKO, Naomi. Plato's "Lysis": A Socratic Treatise on Desire and Attraction. Vol. 30, n°1. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40913801>. Acesso em 15 de agosto de 2023.

- ROBINSON, R. Plato's Earlier Dialetic. Oxford: Clarendon Press, 1941.
- SANTOS, J. T. Para Ler Platão. Tomo I: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos. São Paulo: Loyola, 2008.
- SERMAMOGLOU-SOULMAIDI, G. Wisdom, Love and Friendship in Ancient Greek Philosophy. Berlin/Boston: de Gruyter, 2021.
- SILVERMAN, Nicholas Robert. Utopian Hermeneutics : Plato's dialogues and the legacy of aporia. Thesis os Master of Philosophy in Classics. University of Birmingham, s./d. Disponível em : <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/5007/1/Silverman14MPhil.pdf>. Acesso em 8 de fevereiro de 2024.
- STENZEL, Julius. Plato's Method of Dialectic. Translated by D. J. Allan. Oxford : The Clarendon Press, 1940.
- SZAIF, Jan. Aporetic Discourse and Protreptic in Plato's Lysis. In: _____, JENNINGS, D.; (eds.), Studies on Plato's Lysis, special issue of Archai, 32, suppl. 1. Brasília : Archai, 2022, pp. 1-33.
- TAYLOR, C.C.W. Routledge History of Philosophy: from the beginning to Plato. London and New York: Routldge, 1997.
- VLASTOS, G. Platonic Studies. Princeton : Princeton University Press, 1973.
- _____. Plato's Universe. Washington: Parmenides Publishing, 2005.