

CAMINHOS POSSÍVEIS DO DIÁLOGO *LÍISIS* DE PLATÃO

Possible ways of Plato's Lysis dialogue

Gabriel Rodrigues Rocha*

Resumo: O diálogo platônico *Líisis* apresenta uma instigante análise acerca do conceito de amizade (*philia*). O estudo de tal tema justifica-se mediante sua relevância tanto para o estudo da filosofia antiga, como para o estudo da ética clássica. Desenvolve-se o tema apresentando a tese de que o diálogo *Líisis* se constitui em *oito hipóteses* desenvolvidas ao longo de seu texto. Também se apresenta a hipótese, contrária de Giovanni Reale, que não é Eros, em si, que impede a *philia* filosófica, mas a parte da alma (*psychê*) que se direciona, ou não, para o Eros filosófico. Portanto, é a alma (*psychê*) que delibera sobre o amor pela sabedoria e lhe tem ou não a amizade.

Palavras-chave: Amizade (*philia*). Alma (*psychê*). Diálogo. Platão.

Abstract: The Platonic dialogue *Lysis* presents a thought-provoking analysis about the concept of friendship (*philia*). The study of this theme is justified by its relevance both to the study of ancient philosophy, as for the study of ethics. Develops the theme showing that dialogue *Lysis* is eight hypotheses developed throughout your text. Also presents the hypothesis, Giovanni Reale, counter that is not Eros, itself, which prevents the philosophical *philia*, but part of the soul (*psychê*) that directs, or not, to the philosophical Eros. Therefore, it is the soul (*psychê*) acting on the love of wisdom and you have or no friendship.

Keywords: Friendship (*philia*). Soul (*psychê*). Dialogue. Plato.

* Doutorando em Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. (PUCRS). Contato: ggabriellus@yahoo.com.br

1. O diálogo platônico e a *maiêutica* socrática

Com exceção das *Cartas*, da *Apologia de Sócrates* e do *Críton*, Platão escreve e problematiza sua filosofia no formato textual de *Diálogos*. O diálogo *Líisis* compõe os chamados “*diálogos da juventude*” de Platão, ou, também, de “*diálogos socráticos*” ou, ainda, pode-se chamá-los de “*diálogos aporéticos*”. Para o filósofo e helenista francês Victor Goldschmidt¹, o diálogo *Líisis* faz parte de um grupo de diálogos que Goldschmidt denominou de “Em busca de valores”. Compõem ainda este grupo, conforme o autor, os diálogos *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Laquês* e o *Líisis*².

Temos assim o passo inicial de nosso caminho: o *Líisis* é um diálogo que Platão provavelmente escreveu em sua juventude, o interlocutor principal é Sócrates e o diálogo se finaliza em *aporia*. Entrementes é válido perguntar: Por que Platão escreve em diálogo? Existem inúmeras respostas a esta pergunta. Etimologicamente a palavra diálogo é uma junção entre o termo *diá* que remete a uma ideia de separação³, somado ao termo *logos* que significa, entre outros tantos significados possíveis, discurso.

Pode-se inferir que o diálogo separa o *Logos*, isto é, analisa-o separadamente. Assim, ao contrário de uma narrativa, o diálogo possui a capacidade de analisar, cuidadosamente, partes do conjunto. Desta maneira propicia a síntese e a compreensão da totalidade do discurso dialógico. Portanto, se constitui como a forma mais próxima de manter na escrita à proximidade do *logos* vivo da argumentação oral⁴. Neste sentido, contribui conosco o renomado estudioso de Platão, Thomas Szlezák⁵:

A meta da comunicação do conhecimento é ‘clareza e certeza’ [...] Essa meta só pode ser alcançada por meio do *logos* vivo da oralidade, mas, como Platão entende o *logos* escrito como imagem (*eídolon*) do oral (*Fedro*, 276 a 8-9), a escrita também deve, em último termo, visar à mesma meta, ainda que jamais a possa alcançar.

Nesta clara assertiva de Szlezák, compreende-se o uso intencional do diálogo como o modo escolhido propositadamente para a expressão da filosofia platônica. Infere-se, pois, que a palavra falada sempre dispõe da possibilidade de abertura, de pergunta e de espaço para a contradição. O

¹ GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002. p. 32.

² Os *diálogos* de Platão, ao logo dos séculos, chegaram-nos a partir de manuscritos do século IX. Estes se encontram na Biblioteca Nacional de Paris; a primeira parte perdeu-se, mas existe uma boa cópia do século XI que se encontra na Biblioteca de São Marcos, em Veneza; o segundo manuscrito data de 895 e encontra-se em Oxford; pode-se acrescentar que escavações empreendidas no Egito permitiram o achado de papiros incompletos ou mutilados dos três primeiros séculos da era cristã, um deles, para o *Fédon*, remonta ao século III. Goldschmidt afirma que há uma tendência de confundir a evolução do pensamento de Platão com a evolução cronológica, ‘como se houvesse necessariamente evolução a partir de cronologias’. (BRUN, Jean. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Trad. Carlos Pitta; Filipe Jarro; Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994. p. XXIII do Prefácio a 2. ed. e p. 115).

³ Conforme nossa tradução do francês. In: BAYLE. *Dictionnaire Grec-Français*. p.194.

⁴ Tais problematizações acerca da escrita e do discurso oral são discutidos, entre outros temas, no diálogo *Fedro*. PLATÃO. *Fedro*. Trad., Pinharanda Gomes. Portugal: Guimarães Editores, 1989. (Coleção Filosofia e Ensaios).

⁵ SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. Trad., Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p.62

diálogo propicia à utilização do método dialético de Platão. A própria dialética (*dialektikê*)⁶ é uma prática dialógica. O helenista francês Jean Brun⁷ corrobora com a argumentação acima quando infere:

A virtude do diálogo é insubstituível, pois implica a presença de dois seres que procuram comunicar; Sócrates desconfiou da escrita na qual vê um simples meio de provocar a rememoração, mas não àquilo capaz de substituir a reminiscência [...] não se interroga um livro, mas interroga-se um homem. Assim, a escrita, primeira técnica da comunicação surge a Sócrates não como aquilo que reúne os homens uns com os outros, mas como aquilo que os afasta com a sua pretensão de substituir o Logos.

Pode-se dividir a análise da citação de Brun em duas partes. A primeira em relação à reminiscência (*anámnêsis*) à qual a escrita não seria capaz de viabilizá-la⁸. Pois o núcleo da reminiscência é criar em si a capacidade de recordar conhecimentos, logo, para Platão, a escrita não propicia lograr tal capacidade mental realizada pela alma racional (*logistikón tou psychê*).

A segunda parte da citação de Brun vem a confirmar a assertiva que se faz em relação à pergunta: Por que Platão escreve em diálogos? A filosofia platônica é dialógica porque mantém o *logos* oralizado, o que apenas a escrita, não logra tal possibilidade. Ademais, o diálogo é o meio de construção e de refutação de conceitos. As teses e os problemas mais relevantes são descobertos no dialogar. Esta é uma das mais relevantes e significativas ferramentas da filosofia platônica. Pode-se concluir que a filosofia realizada no diálogo é a forma primeira do filosofar. Pelo menos, a partir dos *Diálogos*, pelo menos a partir de Platão.

Todavia, a filosofia em Platão compõe em si não apenas o *logos* vivo do discurso, ou seja, do movimento, do pensar contínuo, mas também expressa uma atitude, um novo modo de realizar-se a si mesmo com os outros. Do contrário, teríamos uma filosofia monológica e não dialógica. A disponibilidade, pois, de filosofar, não isenta o sentimento (a disposição) para a *philia*, ao contrário, a viabiliza. Conforme Höhle⁹ a estrutura textual e argumentativa da filosofia de Platão, prevê uma aproximação entre a subjetividade e a intersubjetividade:

Sócrates representa um novo e fascinante ponto de equilíbrio entre os princípios da subjetividade e da intersubjetividade [...] se cada um deve ser moral de acordo com o novo critério, e se esse critério exige que a própria escolha moral seja fundada não mais na autoridade e sim na autonomia da própria razão, então Sócrates teria paradoxalmente impedido o triunfo do novo princípio na sociedade ática se

⁶ Para Goldschmidt “são 5 as etapas que caracterizam a *dialética*: a Imagem, que é o ponto de partida a partir das coisas sensíveis, atua-se na elaboração das hipóteses; a Definição que corresponde as qualidades do objeto investigado, onde temos a busca da hipótese-definição; a essência que corresponde a ascensão de hipótese a hipótese até o princípio de tudo; até chegar a ciência perfeita que corresponde ao Bem.” (GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.2002, p. 9-10).

⁷ BRUN, Jean. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Trad. Carlos Pitta; Filipe Jarro; Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1994, p. 159.

⁸ Não convém entrar em pormenores sobre tal problemática, pois tal problema implicaria uma pesquisa à parte. Apenas salientaremos que a tese da reminiscência é apresentada no diálogo *Ménon* e, incluem implicações diretas a hipótese da imortalidade da alma, desenvolvida nos diálogos *Fédon* e *Fedro*.

⁹ HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. Trad., Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 92.

houvesse conseguido impor esse princípio a seus concidadãos. O novo princípio moral tinha de brotar de dentro, e a única coisa que Sócrates podia fazer era promover seu crescimento, como uma parteira ajuda no nascimento de uma criança.

Esta viabilização de “brotar de dentro” como destaca Höhle, caracteriza-se, entende-se, como sendo a *maieutica* socrática. Conceito fundamental quando se trata de estudar os *diálogos socráticos* de Platão. Logo, a própria construção da filosofia dialógica é ou propicia uma relação direta entre as diferentes intersubjetividades através do *logos* discursivo. A própria construção e refutação de hipóteses, através de perguntas e respostas curtas, amplamente utilizadas no diálogo *Líisis*, confirmam tais sentenças.

Prosseguindo neste raciocínio apresentado por Höhle, as ideias e também as novas atitudes, bem como, os novos valores, seriam encontrados dentro dos indivíduos (a subjetividade), por isso, o dever filosófico de *pari-las* (usar a *maieutica*). A *maieutica* como método de interrogação socrática, e, evidentemente, filosófica, desenvolve-se concomitantemente ao próprio desdobramento textual dos *Diálogos*, com os seus interlocutores.

Em seu aspecto prático, ou seja, tornar o indivíduo capaz de pensar por si mesmo, pode-se inferir uma aproximação entre os objetivos da *maieutica* socrática¹⁰ com certos princípios da filosofia de Epicuro¹¹. Conforme Alain¹², em referência a *maieutica*, dispõe a seguinte asserção: “É tu que o dirás, eis a frase mais espantosa de *maieutica*, arte do parteiro, que tira a idéia, não de si, mas do outro, examina-a, pesa-a, decide enfim se é viável ou não”.

O diálogo *Líisis* faz uso, do início ao fim, da *maieutica* socrática, onde os interlocutores principais, Líisis e Menexeno, são convidados a pensar por si mesmos e a interagirem sobre qual seria o possível significado verdadeiro de *phília*. Todavia, salienta-se algo primordial que perpassa todo o

¹⁰ Encontra-se no diálogo *Teeteto*, 150 c - 151 d, a seguinte asserção de Sócrates sobre a *maieutica*: “A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulheres, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, e em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. [...] tendo grande fruto de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer justamente de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo, pareçam de todos ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos, é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira”.

¹¹ Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou o tempo de ser feliz. Desse modo a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la. (EPICURO. *Carta a Meneceu*, 122.).

¹² ALAIN. *Idéias: introdução à filosofia de Platão, Descartes, Hegel, Comte*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 8 (Coleção Tópicos).

diálogo, e, por que não dizer, a totalidade dos *Diálogos* de Platão, estando, assim, diretamente implicado no uso da *maiêutica*. Este algo primordial se fundamenta na pergunta.

Sem pergunta, evidentemente, não existe resposta. Entretanto, não é este o ponto mais relevante. Mas sim, porque sem a pergunta há ausência de pensamento, de abstração, de análise e compreensão. A pergunta é possibilidade do compreender. Sem a utilização da pergunta não há filosofia, não há rigor lógico e crítico do pensamento, não existe a condição para o filosofar.

A pergunta pelo que é (*tí estín*) é o condutor estrutural dos diálogos platônicos. Como assevera Heidegger¹³: “a filosofia de Platão é uma interpretação característica daquilo que quer dizer o *tí*. Ele significa precisamente a *idéa*. Qual o *tí*, pois, da *philia* em Platão? Tal assertiva de Heidegger induz ao inevitável questionamento: Platão estava nos “diálogos socráticos” desenvolvendo sua teoria das ideias? Se a resposta for positiva a tal questão, as perguntas teriam de se direcionar, necessariamente, conforme instiga Châtelet, tendo como objeto de tal investigação à universalidade, e não, o particular¹⁴.

E é exatamente neste sentido que parece que Platão está a conduzir o diálogo *Líisis*, a busca direciona-se para a universalidade do conceito de *philia*. De acordo com Châtelet¹⁵, em curta, porém instrutiva análise sobre os *Diálogos* de Platão assevera: “Quando se fazem perguntas sobre a justiça, a piedade, o prazer, questiona-se a conduta dos indivíduos e da coletividade.” Com tal assertiva, o filósofo francês argumentava “que as perguntas que são feitas nunca são inocentes.” Ou seja, havia um plano, um plano de imanência¹⁶.

As perguntas estariam colocadas, portanto, dentro de uma ordem de racionalidade. Racionalidade esta, filosófica, que profundamente se interessava e desejava a transformação da conduta dos indivíduos e da coletividade a qual formavam e pertenciam. A racionalidade como um plano de imanência desenvolvido pelo filósofo e que guia seus argumentos e arguições. Quando este plano sai da particularidade, estritamente relacionado com a criação teórica interna, e passa a vincular-

¹³ HEIDEGGER, M. *Que é isto – A Filosofia?* Trad., Introd., e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Vozes, 2006. p. 19

¹⁴ Cf. Châtelet, o discurso do “primeiro conceito maior que define a própria filosofia [...] o conceito de universalidade”. (CHÂTELET, F. *Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noël*. Prefácio de Jean-Toussaint Desanti. Trad., Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 26).

¹⁵ CHÂTELET, F. *Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noël*. Prefácio de Jean-Toussaint Desanti. Trad., Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. p.27.

¹⁶ “O conceito só faz sentido, ou melhor, adquire sentido, devido ao “plano de imanência” peculiar a cada filosofia. Portanto, cada filosofia, em cada filósofo, apresenta desdobramentos específicos de acordo com o objetivo que o filósofo dá a determinado conceito em sua filosofia. O conceito é um dispositivo, uma ferramenta, algo que é inventado, criado, produzido, a partir das condições dadas que opera no âmbito mesmo destas condições. O conceito é um dispositivo que faz pensar, que permite, de novo, pensar. O que significa que não indica, não aponta uma suposta verdade, o que paralisaria o pensamento; ao contrário, o conceito é justamente aquilo que nos põe a pensar. Se o conceito é produto, ele é também produtor: produtor de novos conceitos”. (GALLO, S. *Deleuze e a Educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 43).

se a outros, viabilizando como disse Hösle a intersubjetividade, surge à possibilidade de transformar os indivíduos, através do *logos maiêutico-dialógico*¹⁷.

Por conseguinte, acredita-se, existe em realidade a condição de modificar o pensamento, do simples para o complexo, do senso comum para o senso crítico. Bem como, a possibilidade de renovar a conduta dos indivíduos, transformando-os tanto em relação à *epistéme* quanto em consonância a vida prática. Portanto, a todos àqueles que se dispunha a ouvir o discurso próprio da filosofia¹⁸, possivelmente, este era o desejo de Sócrates e Platão, quiçá de todos os filósofos. Fundamentalmente dos filósofos da Antiguidade. É íntima, pois, a relação filosófica com a *paideia* grega, como o afirmara segundo se entende, corretamente, Werner Jaeger¹⁹.

2. Eros e philía

O diálogo *Líisis* logo em seu início, em sua estrutura argumentativa e dialógica, apresenta, melhor, induz ao leitor visualizar, mentalmente, uma encenação que diz respeito a uma cena de amizade, ou melhor, uma cena de amizade filosófica entre todos aqueles que ali se reuniam ao redor de Sócrates.

Hipótales encontrava-se enamorado pela beleza física de Líisis. Este ponto no início do diálogo é fundamental. Pois Hipótales estava erotizado em relação à beleza do corpo de Líisis. Por isso, seus gestos, atitudes e dizeres, beiravam a insensatez, a irracionalidade. Este é motivo primeiro ao qual Sócrates se sensibiliza a orientá-lo. Modificar, portanto, seus pensamentos e, por sua vez, conforme a tradição socrática, a sua conduta. Isto é, Sócrates começa a reeducá-lo, utilizando-se para isso, como lhe convém, de sua filosofia e de sua *maiêutica*.

A primeira lição de Sócrates será demonstrar como o amante deve se portar. Alertando ao jovem Hipótales, assevera em *Líisis* (206 a): “Os entendidos em matéria de amor, meu caro, não

¹⁷ Não menos importante que a pergunta está o uso da refutação (*elenkitikós*). Conforme Foucault é justamente o *elenkitikós* que permite “distinguir a verdade do erro, refutar o erro e substituí-lo por uma proposição verdadeira [...] as duas grandes qualidades do filósofo, refutar e mover o espírito do outro -, conseguirá transformar a atitude daquele que estava enganado”. (FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad., Márcio Alvies da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p.172). A outra qualidade do filósofo, a qual Foucault se refere, é a capacidade do filósofo de “mover o espírito na boa direção”. (Id. *Ibidem*, p. 172).

¹⁸ “O filósofo é alguém que leva em conta o fato de que o homem é um ser de comunidade. Ora, em uma comunidade, deve-se tentar construir, tanto quanto possível, levando em conta as focas e as fraquezas humanas, um discurso tão bem argumentado, verificado, tão meticulosamente pesado que no fim cada um dos participantes fique, de certo modo, obrigado a concordar”. (CHÂTELET, F. *Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noël*. Prefácio de Jean-Toussaint Desanti. Trad., Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. p. 26-27).

¹⁹ Na análise de Jaeger em sua monumental obra, *Paidéia*, é justamente a “*paidéia* e a teologia filosófica dos gregos as duas formas principais por cujo meio o Helenismo influenciou na História Universal, durante séculos em que praticamente nada se conserva da ciência e da arte gregas.” (JAEGER, W. *Paidéia: a formação do Homem Grego*. Trad., Artur M Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 1373).

elogiam o amado antes de conquistá-lo, de medo do que possa acontecer. Além do mais, os indivíduos muito belos, quando se sentem louvados e exaltados, enchem-se de orgulho e insolência”.

Tal temática transpõe, inevitavelmente, ao diálogo de Platão, *Fedro*. No discurso de Lísias, no *Fedro* (232 e – 233 e), fica demonstrado inicialmente que a amizade possui sentimentos bem distintos daqueles que pertencem aos amantes. *Eros* enquanto paixão é causa de descontrole e de inimizades. Na parte que condiz com a argumentação textual de Sócrates, sobre o discurso de Lísias, primeiramente Sócrates (*Fedro*, 237 c) relata estarem ambos diante de um problema: “de saber se é melhor conceder a amizade a um homem apaixonado ou a um não apaixonado.” Propõe então, na tentativa de solucionar tal problemática, encontrar uma definição para *Eros*.

Sócrates faz a seguinte asserção (*Fedro*, 237 d): “[...] Amor é um desejo e mesmo os que não amam, desejam sempre o Belo.” Aqui se salienta uma divisão entre *Eros* e o Belo (*tò kalón*). Mesmo os que não amam são capazes de desejar o Belo. O Belo está, pois, em separado de *Eros*. Seguindo em sua análise, Sócrates (*Fedro*, 238 a – 239 c) afirma existir uma ruptura entre desejo racional (*temperança/sophrosýnê*) e o desejo irracional dos prazeres mundanos, (entendem-se como os prazeres condizentes ao corpo). Sócrates chama a estes de gula. O desejo quando irracional atrofia a alma, priva do aperfeiçoamento da inteligência, estimula o ciúme, torna os amantes escravos da volúpia, a esta irracionalidade que Sócrates denomina *Eros*.

Continuando em suas assertivas, Sócrates (*Fedro*, 241c-d), apresenta mais uma definição acerca do Amor: “[...] as boas intenções de um apaixonado não tem por base a amizade, mas que, tal como o apetite de comer, nasce da necessidade de satisfazê-lo. A ternura de um lobo por um cordeiro, eis a imagem exata do amor que os apaixonados, sentem pelo jovem amado.” Porém, Sócrates (*Fedro*, 242 e) apresenta um contra-argumento: “Se o amor é como de fato é, um deus, não pode ser origem de coisas más”. A partir de então, Sócrates (244 a) defende a sensatez contida no próprio estado de loucura, afirmando que ela não é apenas um mal, “mas que muitos de nossos bens nascem da loucura inspirada pelos deuses”.

Por conseguinte, não se deve “preferir a amizade de um homem sensato à amizade de um homem apaixonado” (*Fedro*, 245 b). Nas citações utilizadas do diálogo *Fedro*, Sócrates (252 e)²⁰ conclui no referido diálogo que: “cada um escolhe o amor segundo seu caráter” e o objeto escolhido é uma espécie de rememoração da divindade. Este ponto é fundamental tanto para a relação, como veremos a seguir, com o discurso de Diótima apresentado no diálogo *Banquete* como na defesa de nossa tese de que *Eros* não é empecilho para a amizade.

Neste sentido, de acordo com a conclusão apresentada por Sócrates no diálogo *Fedro*, *Eros* é o mesmo, isto é, *Eros* é fixo em si mesmo, é uma entidade, uma *Idea*. O amante e amado é que diferem entre si e entre um e outro, devido à disposição de caráter. Este aspecto condiz com a divisão da alma

²⁰ “O amor é nostalgia do Absoluto, uma tensão transcendente para o meta-empírico, é uma força que nos impele a retornar ao nosso originário *ser-junto-dos-deuses*”. (REALE, G. *Platão*. Trad., Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 222).

(*psychê*) tripartite realizada por Platão²¹. Conforme a preferência ou ênfase dada pela alma, ter-se-á o direcionamento para os objetos do amor, segundo o caráter. Aristóteles considerará, posteriormente, a amizade como sendo uma disposição do caráter, não sendo o mesmo caso em relação ao amor²².

Em consonância a este sentido que Sócrates oferece aos objetos de amor, conforme o caráter, afirma ainda no diálogo *Fedro* (256 a) que “a melhor parte da alma é, por conseguinte, a ordenada e a vitoriosa, que ama a harmonia e a filosofia”²³. Em regresso ao diálogo *Lísis*, a maneira que todos se dispõem no espaço físico do ginásio, para então, dispor-se a ouvir Sócrates, está a demonstrar o interesse dos jovens ouvintes para o discurso da filosofia. Ali eles estão a ouvir um filósofo e não um sofista como muitos deles estavam ordinariamente habituados.

O filósofo é por definição o amigo ou o amante da sabedoria. Portanto, o *eros* filosófico é racional, e, sendo racional, condiz com a melhor função da *psychê*, nutrindo assim, uma amizade verdadeira pela filosofia. Mediante tais ponderações, creia-se justificar o caminho escolhido que difere das considerações acerca de Eros, apresentada em Reale, para o qual existe a separação entre *Eros* e *philia*, sendo apenas esta última considerada como elemento racional. Conforme a argumentação de Reale²⁴: “na *philia* grega, prevalece o elemento racional ou, ao menos, está ausente a paixão e a ‘divina mania’ que são, ao invés, características peculiares de Eros”. Conforme a hipótese que lançamos não é Eros, em si, que não viabiliza a *philia* filosófica, e sim à parte da alma (*psychê*) que se direciona, ou não, para o Eros filosófico. Portanto, é a alma que delibera sobre o amor pela sabedoria e lhe tem amizade.

Portanto, a amizade foi o objeto de amor escolhido como o resultado da melhor parte da alma de quem escolhe. Esta *psychê* racional deve, portanto, inferir-se, ter em si a capacidade de dominar as outras duas partes/funções inferiores, a irascível e a concupiscente, para tanto, lhe é imprescindível possuir autodomínio, a moderação (*sophrosýnê*). Conforme Peters, “a *sophrosýnê* está em íntima ligação com a divisão tripartite que Platão faz da alma: a *sophrosýnê* é a sujeição harmoniosa das duas partes inferiores à parte racional dominante”²⁵.

Neste sentido, conforme salientado em Peters, a amizade pelo saber é resultado da *sophrosýnê*, esta acaba por impulsionar a função racional da alma para saber o que não se sabe. E, talvez mais

²¹ Sobre a investigação do conceito de alma em Platão, torna-se imperativo investigar os diálogos: *Fédon*, *Fedro*, *Ménon* e *República*.

²² “Ora, dir-se-ia que o amor é um sentimento, e a amizade é uma disposição de caráter, porque se pode sentir amor mesmo pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha, e a escolha procede de uma disposição de caráter.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad., Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 1157 b 29-32). (Coleção Os Pensadores).

²³ E como desenvolver a melhor parte da alma? A resposta imediata seria a filosofia. Porém, existem outras implicações em relação à cosmogonia de Platão, apresentada em partes da *República*, do diálogo *Timeu*, e mesmo em mitos descritos nos diálogos *Fédon* e *Fedro*. Todavia, por questões objetivas da pesquisa, não se pode adentrar em tais problemas e temas, do contrário, estas problematizações não encontrariam aqui o seu fim necessário.

²⁴ REALE, G. *Platão*. Trad., Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 216

²⁵ PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Trad., Beatriz Rodrigues Barbosa. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974. p.213.

relevante para a tradição socrática: *saber* que não se sabe. Pois se soubesse em sentido *Lato*, seria um sábio (*sôphós*) e não um filósofo. Assim a *philtá*, impulsionada pelo desejo de um objeto verdadeiro (*sophía*) impulsiona para a filosofia e, em sua recíproca, a própria filosofia, inspira ao amor reto e equilibrado²⁶.

Tem-se novamente relação com o diálogo *Banquete* (204 a-b), veja-se uma passagem do discurso de Diotima:

O Amor [...] está no meio da sabedoria e da ignorância. [...] Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é – assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios [...] quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso. [Assim os que filosofam] são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante.

O argumento de Diotima revela a semelhança entre Eros e o filósofo. Ambos estão entre duas extremidades. Em um extremo a sabedoria e no outro, a ignorância. No caso do diálogo *Banquete* poder-se-ia considerar que Sócrates é Eros²⁷. Ponto que fica bem demonstrado no discurso de Alcibíades (203 c – 220 b). Provavelmente Platão assim considerava o seu mestre, aquele que desperta o desejo pela sabedoria. Como escreve Hadot²⁸: E como Sócrates, *Eros* é um chamado, uma possibilidade, um caminho para a perfeição.

A filosofia é o amor pelos belos argumentos (tese apresentada no diálogo *Górgias*)²⁹ que direciona a alma (*psychê*), em sua melhor função (a racional), para o mais verdadeiro. Afastando-a, porquanto, da falsidade e do erro. Os argumentos filosóficos educam a *psychê*. Como já demonstrado, este viés da *paideía* grega é sempre duplo: epistêmico e moral (prático). Pelo menos é possível fazer tal asserção, com maior segurança, em relação a Platão e Aristóteles.

²⁶ “O Amor é filósofo no sentido mais significativo do termo. A *sophía*, isto é, a sapiência, é possuída somente por Deus; a ignorância é própria daquele que está totalmente alienado da sapiência; ao contrário, a filosofia é própria de quem não é nem sábio nem ignorante, não possui o saber, mas a ele aspira, está sempre procurando e o que encontra sempre lhe escapa e deve buscar mais além, justamente como faz o amante”. (Id. *Ibid.*, p. 219).

²⁷ “A fala de Alcibíades é paradigmática no Banquete. [...] com Alcibíades, o mesmo Amor, marcado pelos extremos: ao mesmo tempo, pobre e rico, vazio e pleno, ignorante e sábio, ridículo e nobre. O Alcibíades que surge embriagado diante dos demais, coroado de hera e violetas, representa a coroação do próprio Banquete; sua entrada inesperada poderia simbolizar a entrada do próprio Amor, testemunho a si mesmo a aos demais e, principalmente, dando testemunho de Sócrates como o Amor feito filósofo”. (ALMEIDA, Custódio. *Hermenêutica e Dialética; dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 70).

²⁸ HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Trad., Loraine Oliveira e Flávio F. Loque. São Paulo: Edições Loyola. 2012. p. 34

²⁹ No diálogo *Górgias* evidencia-se claramente, que o discurso verdadeiro não é o discurso produzido na arte retórica. Mas este pertence à filosofia. Sócrates inquirir de Górgias: “- De qual dessas persuasões se vale a retórica nos tribunais e nas demais assembléias, relativamente ao justo e ao injusto? Da que é fonte de crença sem conhecimento, ou da que é fonte só de conhecimento?”. Ao que responderá Górgias: “- Evidentemente Sócrates, da que dá origem à crença”. O discurso verdadeiro identifica-se com o “orador honesto”. Ora, o retórico não está preocupado em produzir conhecimento, apenas crenças. O orador honesto é o filósofo e, como filósofo, há o dever epistêmico e moral de produzir discursos. Discursos que façam nascer na alma de seus concidadãos a justiça. (PLATÃO, *Górgias*, 454 e – 504 d-e).

Em outro diálogo de Platão, também socrático, chamado *Cármides*, existe a relação entre a filosofia e a cura: a cura da própria alma. Neste texto, os belos argumentos, que no *Górgias* (504 e) fazem nascer à justiça, são apresentados como remédio (*phármakon*) da *psychê*. Pois é “da alma que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral³⁰.” Conclui-se, por conseguinte, que a melhor parte ou função da alma, a *psychê* racional e, por isso, com disposição natural para a filosofia, induz ao amor filosófico, para a busca da sabedoria (*sophía*), sendo a sua força motriz, a própria natureza racional da alma (*logistikón tou psychê*).

O discurso direcionado àqueles ouvintes de Sócrates, no diálogo *Líisis*. Os jovens e adolescentes que o escutavam, é o discurso endereçado à modificação de suas almas, para que suas jovens inteligências pudessem direcionar-se ao amor verdadeiro, não falacioso e nem desregrado. O discurso de Sócrates é, pois, o discurso erotizado do filósofo que ama e tem amizade à sabedoria porque escolheu persegui-la³¹. Existe, pois uma simbiose entre o *logos* vivo do discurso filosófico e Eros e entre este e a *philía*. E, como um *Cupido*, na representação romana de Eros, os jovens são flechados pelo exercício *filosófico-maiêutico* de Sócrates.

3. As oito hipóteses do diálogo *Líisis*

O diálogo *Líisis* conforme entende-se, apresenta *oito hipóteses* acerca do conceito grego *philía* (amizade), ao longo de seu texto. Escolhe-se a utilização do termo “hipóteses” ao invés do termo tese. Apresenta-se tal justificativa mediante a consideração de que Sócrates está testando, em suas argumentações, as diferentes possibilidades de análise acerca da temática *philía*. Não existe, pois, uma tese conclusiva que poder-se-ia afirmar: eis a tese de Platão em relação ao conceito de *philía*.

A parte inicial do diálogo apresenta Sócrates (205 a – 206 a) advertindo à Hipótales, sobre a necessidade de não cometer o erro de bajular o objeto de seu amor, Líisis, pois elogios inflam o orgulho e acabam por afastar o amado ao invés de atraí-lo. Após esta parte inicial, Sócrates (*Líisis*, 207 c) faz a primeira afirmação realmente relevante e que trará consequências na história da filosofia – “entre amigos tudo é comum” – Tal afirmação poder-nos-ia levar a pensar na hierarquizada divisão social do Livro IV da *República* de Platão, onde entre os guardiões, tudo deveria ser comum, para impedir qualquer sentimento de posse ou de defesa dos laços consangüíneos³².

³⁰ PLATÃO, *Cármides*. 156 e.

³¹ “Se possuíis o conhecimento da verdade e sois capazes de defendê-la, se podeis ir de viva voz, além do que escrevestes nos vossos discursos, a designação de retóricos não vos fica bem, pois melhor vos ficará uma denominação consentânea com a arte superior a que vos dedicais. [...] A designação de sábio, Fedro, parece-me excessiva, pois não se aplica senão aos deuses; mas a designação de filósofo [...]”. (PLATÃO. *Fedro*. 278 d-e). Em Aristóteles, na passagem 1144 a 5-6, Livro VI, da *Ética a Nicômaco*, encontrar-se-á uma assertiva que relaciona a filosofia com a felicidade (*eudaimonia*): “[...] a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se”.

³² [...] “se os nossos jovens forem bem educados e vierem a ser homens razoáveis, hão de facilmente compreender sozinhos tudo isso e o que deixamos de lado, por enquanto, a propriedade das mulheres, o casamento e a procriação dos filhos, coisas que, segundo o provérbio, devem ser tão comuns quanto possível entre amigos”. (423 e- 424 a). Interessante a nota 7 deste passo na tradução Guinsburg, conforme o tradutor:

Entretanto, a consequência filosófica na história da filosofia a qual se faz referência acima, remete a doutrina filosófica como modo de vida e que será basilar no pensamento de Epicuro e de seus discípulos. Ao passo seguinte cabe citar a seguinte afirmação de Sócrates (*Líisis*, 210 d): “se te tornares sábio, meu filho, todo o mundo te terá amizade e se aproximará de ti.”

Parece que Sócrates nesta passagem deixa subentendido, talvez intencionalmente, que a utilidade pode ser um princípio de aproximação entre os indivíduos e força geradora de amizade. Pois neste caso o sábio teria força de atração para sua companhia. Os indivíduos encontrar-se-iam motivados pela sabedoria que tal sábio pudesse compartilhar com seus próximos. Por conseguinte, o motivo de tal aproximação seria o princípio de utilidade. Todavia, Sócrates não põe abertamente tal possibilidade.

Sócrates, de maneira inteligível, apresenta a *primeira hipótese*: quando faz a assertiva de que apenas existe amizade quando há amor e reciprocidade. Pergunta Sócrates a Menexeno (*Líisis*, 212 d): “É o amante o amigo do amado, quer seja correspondido, quer seja odiado, ou o amado é que é amigo do amante? Ou nenhum será amigo do outro, se não houver reciprocidade?”. Menexeno acaba por optar pela veracidade do último questionamento.

Portanto, a escolha de Menexeno, entre as opções apresentadas por Sócrates, tem a reciprocidade como requisito necessário para haver a *philia*. Chega-se a *segunda hipótese*, esta, uma refutação da primeira. Sócrates argumenta que é possível amar variadas coisas sem haver reciprocidade. Assim, poder-se-ia amar a sabedoria, ou a ginástica, sem ser amado por elas. Daí infere à conclusão (*Líisis*, 213 a): “o amante é sempre amigo do amado, quer este também o ame, quer o odeie.”

A partir de então, apresenta o argumento contrário demonstrando que quem é amigo é o amado e não quem ama (o amante) como no caso das crianças quando castigadas pelo pai ou pela mãe porque no exato momento em que odeiam seus genitores os amam. No passo seguinte, Sócrates apresenta diferentes hipóteses menores, donde é possível amar quem o odeie e odiar quem o ama. Chega-se a *primeira aporia*, pois, pergunta, (*Líisis*, 213 c): “se o amigo não é nem o que ama, nem o que é amado, nem, ainda, os que amam e são amados?”, não há possibilidade de alcançar uma hipótese definitiva que venha a culminar em uma tese e encaminhe uma conclusão.

Infere-se que Sócrates está a intuir que o sentimento de amor, força motriz da amizade, como foi considerado e demonstrado justificadamente, pode guardar em si, inúmeras contradições. Não havendo fórmula exata para concluir em definitivo sobre o que é a *philia*. Na verdade, o diálogo não apresenta tal conclusão³³. Todavia, e aqui uma das dificuldades de estudar Platão, pois como se

“segundo Diógenes Laércio (cf. As vidas e as Doutrinas dos Filósofos Ilustres, VIII, 10), esse provérbio [a qual nos fala Platão] remonta a Pitágoras e à prática comum de compartilhar os bens entre os membros do grupo esotérico”. (*A República de Platão*. Trad., e Org., J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 145.).

³³ O diálogo *Líisis*, como mencionado no início do capítulo, integra os *diálogos aporéticos* de Platão. Todavia, tal *aporia* se analisada no conjunto do *corpus platonium* encontra seu fechamento, isto é, as aporias acabam por encontrar seus respectivos desfechos nos diálogos tardios e da maturidade. Para o estudioso de Platão, Thomas

compreende, os *Diálogos* estão completos em seu conjunto. Neste sentido, não existe *aporia* absoluta em referência a totalidade do pensamento filosófico de Platão. Como escreve Szlezák³⁴: “os diálogos devem ser lidos como fragmentos da filosofia de Platão que apontam para além de si mesmos.”

Existe uma peculiaridade importante da *aporia*, ela remete a uma elucidativa incerteza³⁵. Por conseguinte, ela acaba por condicionar, de certa forma, o rigor filosófico para pensar com exatidão, para afastar erros e aproximar-se do mais verdadeiro. Justifica-se, assim, a importância de buscar a melhor hipótese. Pois o valor-verdade do argumento repousa na relevância da justificativa da crença. Tal fato perpassa toda história da filosofia, pelo menos até o paradoxo de Gettier³⁶.

Entende-se assim a *aporia*, como mais um método empregado por Platão, para demonstrar, via Sócrates, um fundamento metodológico da própria filosofia. Isto é, o fato de a filosofia ser a busca contínua de construção de conhecimento e, logo, de conceitos. E, como se crê, de possibilidade permanente de abertura, de tentativa de encontro com a melhor justificativa.

Em relação ao *Lísis*, chega-se a *terceira hipótese*. Esta sequência argumentativa do diálogo é cativante. Pois depois da primeira *aporia*, Sócrates propõe continuar o diálogo com Lísis oferecendo um descanso para Menexeno. Contudo, relevante é a proposta de Sócrates ao sugerir continuar a análise a partir do método dos poetas. Tem-se o indício que Sócrates está qualificando metodologicamente seu método *maiêutico* ao mudar seu interlocutor principal. Por outro lado, surge-nos a hipótese de que o próprio Platão está a examinar sua dialética, no uso persistente de

Szlezák, tais *aporias* são chamadas de ‘momentos de retenção’. Cita-se o autor: “[...] quase todos os diálogos mostram, em trechos estruturalmente realçados, uma ou várias asserções em que o condutor do diálogo deixa indubitavelmente claro que teria outras coisas e coisas mais importantes a dizer justamente sobre os aspectos mais essenciais da questão tratada, mas que não o fará nesse momento e nesse lugar.” (SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. Trad., Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 35).

³⁴ SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. Trad., Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 185

³⁵ Neste aspecto, cita-se uma extraordinária reflexão do filósofo Bertrand Russel: “Devemos procurar o valor da filosofia, de fato, em grande medida na sua própria incerteza. O homem sem rudimentos de filosofia passa pela vida preso a preconceitos derivados do senso comum, a crenças costumeiras da sua época ou da sua nação, e a convicções que cresceram na mente sem a cooperação ou o consentimento da sua razão deliberativa. Para tal o mundo tende a tornar-se definitivo, finito, óbvio; os objetos comuns não levantam questões, e as possibilidades incomuns são rejeitadas com desdém. A filosofia, apesar de não poder dizer-nos com certeza qual é a resposta verdadeira às dúvidas que levanta, é capaz de sugerir muitas possibilidades que alargam os nossos pensamentos e os libertam da tirania do costume. Assim, apesar de diminuir nossa sensação de certeza quanto ao que as coisas são, aumenta em muito o nosso conhecimento quanto ao podem ser; remove o dogmatismo de quem nunca viajou pela região libertadora da dúvida libertadora, e mantém vivo o nosso sentido de admiração ao mostrar coisas comuns a uma luz incomum [...] A mente que se acostumou à liberdade e imparcialidade da contemplação filosófica irá preservar qualquer coisa dessa liberdade e imparcialidade no mundo da ação e da emoção. A filosofia é de estudar não por causa de quaisquer respostas definitivas às suas questões, dado que nenhuma resposta definitiva podem, em regra, ser conhecidas como verdadeiras, mas antes por causa das próprias questões; porque estas questões alargam a nossa concepção do que é possível, enriquecem a nossa imaginação intelectual e diminuem a confiança dogmática que fecham a mente contra a especulação; mas acima de tudo porque, através da grandeza do universo que a filosofia contempla a mente também se torna grandiosa, e torna-se capaz dessa união com o universo que constitui o seu bem maior. (RUSSEL, Bertrand. *Os problemas da Filosofia*. Trad., Introd., e notas de Desidério Murcho. Portugal: Edições 70, 2008. p. 216-220).

³⁶ O paradoxo de Edmund Gettier apresenta o argumento de que a crença verdadeira e justificada pode ser verdadeira por acidente e não verdadeira pela força da justificativa. O artigo, “É a crença justificada conhecimento?” de Gettier, escrito em 1963, é responsável por fundar a epistemologia contemporânea, tal a força filosófica de seu argumento. (GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? In: HUEMER, M. (ed.). *Epistemology Contemporary Readings*. London: Routledge, 2002. p. 444-446).

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.138-154
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

argumentações e refutações acerca do tema. Aliás, fato que perpassa, insistentemente, todo o diálogo *Líisis*.

A citação de Sócrates (*Líisis*, 214 a) que segundo os poetas: “um deus sempre junta os que são semelhantes” é utilizada para afirmar que a amizade apenas pode ocorrer entre os bons, porque entre os maus não há semelhança, porque os maus, estando em desarmonia consigo mesmos, não pode assemelhar-se com outros. Entretanto, Sócrates (215 a) opta por afirmar que não é a semelhança o motivo da amizade, nem quando esta semelhança é a bondade.

Este posicionamento acaba por gerar a *quarta hipótese*, (*Líisis*, 215 b): “De que modo, pois, poderá 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?”. Citando Hesíodo, Sócrates (*Líisis*, 215 e) traz ao debate, a hipótese de que o semelhante é o maior inimigo do semelhante. Adotando este raciocínio, argumenta de acordo com o princípio dos contrários, assim: “o seco deseja o úmido; o frio, o calor; o amargo, o doce”, e assim por diante³⁷.

Por conseguinte, seria a dessemelhança a força de atração para a amizade. Este motivo implicaria inclusive na necessidade de associação entre os diferentes membros de uma sociedade. O fraco precisa da ajuda do forte, como o doente do médico, do ignorante o sábio, etc. Neste sentido, o amor da amizade ocorreria devido à falta de algum elemento ou qualidade que o outro possui. Infere-se que o dessemelhante deseja, no fim, a semelhança com o dessemelhante. Chega-se a *quinta hipótese*:

Como o semelhante não é amigo do semelhante, assim o bom não é amigo do bom e também não o pode ser o do mau, então o amigo do bom é o que não é nem bom nem mau. Logo, (*Líisis*, 218 b-c) [...] “são amigos da sabedoria apenas os que são nem bons nem maus; os maus de todo e os inteiramente bons não amigos da sabedoria [...] o que não é nem bom nem mau torna-se amigo do bem em virtude da presença do mal.”

Aqui, Sócrates aproxima-se do argumento exposto anteriormente em referência ao diálogo *Banquete*. “Eros que está no meio entre a ignorância e a sabedoria.” No meio, ou seja, não nas extremidades. Logicamente é deduzido que o sábio não filosofa porque já é sábio e nem o ignorante porque não pode perceber em si mesmo seu desconhecimento. Da mesma forma o bom em si não deseja o bem, pois que já o tem e, o mau, por sua vez, o ignora porque já é de todo mau.

De toda sorte que só aquele que tem condições de perceber sobre aquilo que lhe faz falta é capaz de direcionar seu querer para o objeto que não possui. Exatamente como o filósofo que sabe que

³⁷ A tese dos contrários, logo, a tese de relação entre opostos ou dessemelhantes regridem, na história da filosofia, até o filósofo pré-socrático Heráclito. “Heráclito não afirma a unidade pela observação dos semelhantes, e sim dos contrários, assim como sentenciou o pitagórico Filolau: ‘A harmonia nasce somente dos contrários, pois ela é a unidade do misturado e a concordância dos opostos’. Pelo ponto de vista de Heráclito, todas as coisas são mutuamente contrárias, e, das coisas contrárias, nasce a mais bela harmonia. Ele afirma a unidade de todas as coisas a partir, digamos, de um equilíbrio inquieto de forças que se harmonizam enquanto se opõem”. Heráclito, Fragmento 51: ‘harmonia de forças contrárias’. In: SPINELLI, M. *Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p.195.).

não sabe, isto é, que sabe que não possui grande saber e, por isso, o persegue. Chega-se a *sexta hipótese*, Sócrates (*Líisis*, 220 b) afirma a sentença: “o verdadeiro amigo nunca o é por amor de outra coisa de que seja amigo.” A proposição acima é uma sequência direta da passagem, que, conforme Reale³⁸ é a mais relevante do diálogo *Líisis* (219c-d), vejamo-la:

[...] Alcançaremos um princípio de que não nos remeterá mais a outra coisa amiga mais além? Mas aquele princípio não será nem mais nem menos do que o Primeiro Amigo, em vista do qual dizemos que todas as outras coisas são amigas. [...] justamente por isso [...] todas as outras coisas que chamamos amigas tendo em aquele Primeiro nos são amigas e queridas e como imagens dele nos atraem enganosamente. Mas aquele Primeiro é que é verdadeiramente o Amigo.

Tal passagem anuncia, de forma implícita, a teoria das ideias de Platão (a segunda navegação). Reale supõe se tratar da ideia perfeita do Bem (*Agáthôn*). O caminho lógico do diálogo seria, pois, ascendente, um caminho em direção a verticalidade da segunda navegação. Escreve Reale³⁹: “No contexto do diálogo, torna-se claro que esse ‘Primeiro Amigo’ não é senão o Bem primeiro e absoluto. A amizade que liga os homens entre si é autêntica para Platão *somente se se revela um meio para subir ao Bem.*”

Sócrates lança a hipótese de, por ventura, se não houvesse o mal não existiria o bem. Parece que Platão está a testar sua hipótese do “primeiro amigo”, que é como se afirmou, de acordo com Reale, o Bem. Vejamos o desenvolvimento do raciocínio de Reale na seguinte assertiva sobre o diálogo *Líisis* (220 d):

Nessa hipótese, tornar-se-ia mais do que claro que é por causa do mal que procuramos o bem, por ser o bem o remédio contra o mal, e o mal uma doença [...] Não estará na natureza do bem só ser por nós amado em virtude do mal, visto acharmo-nos a meio caminho do bem e do mal, sem ser ele, em si mesmo, de nenhuma utilidade?

Todavia, Sócrates demonstra que mesmo que não houvesse o mal, não desapareceriam os apetites, os desejos, que não são em si nem bons e nem maus. Em relação à amizade, mesmo sem a presença do mal seríamos amigos de algo, devido ao mal não ser a causa da amizade. Desenvolvido tais argumentos chega-se a *sétima hipótese* (*Líisis*, 221 d): a hipótese do desejo. “Pois quem deseja, no momento mesmo em que deseja, é amigo do objeto desejado.”

Todavia, se desejamos é porque sofremos a falta do objeto de nosso desejo. Sendo assim, voltando-se para *Líisis* e Menexeno, Sócrates (*Líisis*, 221 e) profere a sentença: “o amor, a amizade e o desejo [...] se relacionam com o que nos é próprio”. Contudo, logo a seguir, faz assertiva mais relevante e, pode-se aqui inferir, encontrar-se-ia a *oitava hipótese*, quando profere: “se sois amigos, é que, por natureza, vos pertenceis um ao outro.”

³⁸ REALE, G. *Platão*. Trad., Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 217.

³⁹ REALE, G. *Platão*. Trad., Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 217.

Por “natureza”, acredita-se que Sócrates (*Líisis*, 221 e – 222 a) está a indicar algo que pode caracterizar um denominador comum capaz de fundamentar essencialmente a amizade. Se existe algo que é natural e, que existe devido à natureza, ela, portanto, está a determinar um estado que pode ser corpóreo ou psicológico. No caso, algo anterior ao próprio desejo (mental) de amizade.

Este aspecto natural é o mote de identificação, necessária segundo Sócrates, para haver um sentimento de amizade recíproco. Assim, *nos relacionamos com aquilo que nos é próprio*. Entretanto, assevera Sócrates, o próprio e o semelhante são distintos. Pois a semelhança é algo comum entre partes diferentes. Logo, o semelhante não é igual. Nem tampouco o próprio, pois que o próprio é o que pertence a cada um.

No final do diálogo *Líisis* (222 e) ocorre como de costume à Sócrates uma assertiva repleta de ironia⁴⁰: “Só me resta, agora, a exemplo dos sábios, quando discorrem nos tribunais, fazer um apanhado de tudo o que dissemos.” Ora, é sabido que Sócrates estava longe de considerar sábios aqueles que discorrem nos tribunais. Na verdade, infere-se que eles eram portadores da pior ignorância: porque acreditavam saber, o que de fato, não sabiam.

Outro ponto de ironia, também na parte final do diálogo, é quando os pedagogos aproximam-se para chamar Menexeno e Líisis. Surgiram, “no jeito de espíritos maléficos.” São eles “espíritos maléficos”, pedagogos, que ensinam conforme os poetas e, quem sabe, utilizam-se de técnicas da sofística. Ou seja, eles compõem os adversários da filosofia. Nas últimas linhas (223 b) tem-se a *aporia plena* do diálogo: “não fomos capazes de descobrir o que seja amigo.”

Muitos são os caminhos possíveis a se oferecerem na tentativa de compreensão dos diálogos de Platão. Ao longo dos séculos, somam-se estudos que intencionam trazer à tona temas e problemas desenvolvidos por Platão. O esforço não é apenas o resultado do hábito de erudição ou simples consequência de uma tarefa que o sujeito se impõe a si. Crê-se que a maior significabilidade ao retomar leituras de clássicos da filosofia antiga, aos quais, os diálogos de Platão são parte deste vasto conjunto da produção da cultura antiga é a procura de uma sabedoria, talvez perdida, no Ocidente moderno e contemporâneo.

O mundo antigo, fundador da filosofia, não estava isento da barbárie. Os filósofos foram perseguidos, prejudicados e incompreendidos. De Tales a Plotino, o caminho do filosofar sempre se defrontou com rudes e severos adversários. Os piores, sem dúvida, foram a ignorância e a hipocrisia. Todavia, a escuridão do mundo não impediu que a luz da filosofia encontra-se recepção em algumas mentes, transformando-as não apenas em seu mundo mental, mas impelindo-as a novas ações e atitudes.

Este foi o caminho de inspiração que Sócrates legou ao Ocidente. O estóico Epicteto afirma no *Encheirídon* (51.3) “[...] E tu, mesmo que não sejas Sócrates, deves viver desejando ser como

⁴⁰ “A ironia é uma atitude psicológica na qual o indivíduo busca parecer inferior ao que ele é: ele se autodeprecia. No uso e na arte do discurso, essa disposição se manifesta por uma tendência a fingir dar razão ao interlocutor, a fingir adotar o ponto de vista do adversário”. HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Trad., Loraine Oliveira e Flávio F. Loque. São Paulo: Edições Loyola. 2012. p. 16

Sócrates”. Portanto, tanto na Grécia Clássica como no período imperial romano, assim como em nossa atualidade, difícil e árdua é o caminho da virtude, o caminho do filósofo, o caminho de Sócrates. E mesmo que o objeto último da filosofia, a sabedoria, jamais possa ser plenamente alcançado é o desejo de tê-lo que deve sempre mover o espírito. Pois este é o movimento da liberdade. Este é o caminho da *phília*.

Referências Bibliográficas

- ALAIN. *Idéias: introdução à filosofia de Platão, Descartes, Hegel, Comte*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ALMEIDA, Custódio. *Hermenêutica e Dialética; dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ARRIANO, Flávio. *Encheirídion de Epicteto*. Edição Bilingue. Tradução e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe. 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad., Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- BRUN, Jean. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Trad. Carlos Pitta; Filipe Jarro; Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1994.
- CHÂTELET, F. *Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noël*. Prefácio de Jean-Toussaint Desanti. Trad., Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad., Márcio Alvies da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GALLO, S. *Deleuze e a Educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Trad., Loraine Oliveira e Flávio F. Loque. São Paulo: Edições Loyola. 2012, p. 34
- HEIDEGGER, M. *Que é isto – A Filosofia?* Trad., Introd., e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Vozes, 2006.
- HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. Trad., Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do Homem Grego*. Trad., Artur M Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Trad., Beatriz Rodrigues Barbosa. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad., Introdução e notas de J. Cavalcante de Souza. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. *A República*. 9. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- _____. *Lísis*. Introdução versão e notas de Francisco de Oliveira. Brasília: UNB, 1995.
- _____. *A República de Platão*. Trad., e Org., J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Fedro*. Trad., Pinharanda Gomes. Portugal: Guimarães Editores, 1989. (Coleção Filosofia e Ensaios).

REALE, G. *Platão*. Trad., Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

RUSSEL, Bertrand. *Os problemas da Filosofia*. Trad., Introdução e notas de Desidério Murcho. Portugal: Edições 70, 2008.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. Trad., Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.