

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Gabriel Bellemo Balog

O diálogo platônico multifacetado:
uma análise do *Lísis* em seus aspectos dramático, filosófico e
comunicacional

Mestrado em Filosofia

São Paulo
2023

Gabriel Bellemo Balog

O diálogo platônico multifacetado:
uma análise do *Lísis* em seus aspectos dramático, filosófico e
comunicacional

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Bruno Loireiro Conte.

São Paulo

2023

Gabriel Bellemo Balog

O diálogo platônico multifacetado:
uma análise do *Lísis* em seus aspectos dramático, filosófico e
comunicacional

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de Mestre
em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Antonio Giménez Salinas
Universidad de los Andes (UANDES)

Prof. Dr. Marcelo Perine
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Prof. Dr. Bruno Loureiro Conte (orientador)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 88887.839516/2023-00.

À Safira, minha primeira aluna.

*“Todas as conexões que encontramos
neste mundo servem de professores que
nos formam”.*

(Yusei Matsui — Koro Sensei)

Resumo

Esta dissertação analisa o diálogo *Lísis*, de Platão, como um objeto multifacetado, ao passo que delinea um aprofundamento de três aspectos da obra. O objetivo de compreender as pontes existentes entre diversas dimensões de um diálogo platônico justifica-se devido à rotulação do *Lísis* como “fracasso filosófico”, perspectiva que se altera, nas últimas décadas, conforme novas pesquisas investigam diferentes esferas do diálogo paralelamente à lógico-argumentativa.

Em um aspecto dramático, o estudo ocupou-se dos atributos cênicos, teatrais, do *Lísis*. Observou-se que o seu cenário evoca simbolismos de receptividade e competição, enquanto suas personagens centrais representam conceitos essenciais ao desenvolvimento filosófico da obra. Já as relações estabelecidas entre essas figuras parecem tensionar a associação entre os conceitos de *eros* e *philia*.

Já em sua esfera filosófica, colocou-se enfoque no percurso lógico-argumentativo trilhado, a fim de elucidar hipóteses e problemas conceituais e sugerir um mapeamento dos argumentos. Enquanto, na primeira investigação do diálogo, Sócrates refuta Lísis a respeito de suas ideias sobre liberdade, conhecimento e amor; na segunda, já com Menexeno presente, esses exploram a natureza do amigo (*philon*), questionando o que fundamenta a relação de *philia*.

Por fim, em uma dimensão comunicacional do *Lísis*, evidenciou-se seu modo dialético-discursivo e o objetivo pretendido pelo dialogar das personagens. Fez-se um balanço sobre a forma do diálogo socrático e um estudo do *elenkhos*: a preparação para o mesmo, seu acionamento e seus resultados aporéticos imediatos. Após isso, voltou-se à função ética da comunicação de Sócrates, a intenção implícita às potências elênticas e aporéticas da obra que pode mirar a condução da alma (*psychagogia*) e a exortação de seus jovens interlocutores.

A partir dessa análise, vislumbrou-se de que modo o *Lísis* pode configurar-se como objeto multifacetado, em que seus aspectos se articulam indissociavelmente. Um contexto dramático preciso fundamenta uma frutífera investigação filosófica, que ganha sentido mais completo segundo atributos comunicacionais do texto de Platão. Tais pontes entre as facetas do diálogo o consolidam como obra unificada, mas detentora de múltiplas potências, alcançadas em níveis de leitura diversos.

Palavras-chave: Platão; Lísis; Diálogo Socrático; Multifacetado.

Abstract

This dissertation analyzes Plato's *Lysis* as a multifaceted object, whereas delineating the deepening of three aspects of the dialogue. The objective of understanding the existing bridges between different dimensions of a platonic dialogue is justified due to the labeling of the *Lysis* as a “philosophical failure”, a perspective that has changed, in recent decades, as new researches investigate different spheres of the work in parallel with the logical-argumentative one.

In a dramatic aspect, I focused on the scenic, theatrical, attributes of the *Lysis*. It was observed that its scenario evokes symbolisms of receptivity and competition, while its central characters represent essential concepts to the philosophical development of the work. As for the relationships established between these figures, they seem to strain the association between the concepts of *eros* and *philia*.

In its philosophical sphere, focus was placed on the logical-argumentative path followed, in order to elucidate hypotheses and conceptual problems, and suggest a mapping of the arguments. While, in the first investigation of the dialogue, Socrates refutes Lysis regarding his ideas about freedom, knowledge and love; in the second, with Menexenus present, they explore the nature of the friend (*philon*), questioning what grounds the relationship of *philia*.

Finally, in a communicational dimension of the *Lysis*, its dialectical-discursive mode and the intended objective of the characters' dialogue was highlighted. I made a review on the form of the socratic dialogue and a study of the *elenkhos*: the preparation for it, its activation and its immediate aporetic results. After that, we faced the ethical function of Socrates' communication, the work's implicit intention to the elentic and aporetic potencies that possibly aim at the leading of the soul (*psychagogia*) and the exhortation of his young interlocutors.

From this analysis, it was possible to see how the *Lysis* can be understood as a multifaceted object, in which its aspects are inseparably articulated. A precise dramatic context supports a fruitful philosophical investigation, which takes on a more complete meaning under communicational attributes of Plato's text. Such bridges between the facets of the dialogue consolidate it as a unified work, but holder of multiple potencies, achieved at different levels of reading.

Keywords: Plato; *Lysis*; Socratic Dialogue; Multifaceted.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Relações possíveis entre o bom, o mau e o nem-bom-nem-mau (216d8–e9).....	53
---	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
Objetivos de pesquisa e enfoques metodológicos.....	14
Organização dos capítulos.....	14
1 O LÍSIS EM SEU ASPECTO DRAMÁTICO: CENÁRIO, PERSONAGENS E TENSIONAMENTOS.....	17
1.1 Cenário: receptividade e competição.....	19
1.2 Personagens: descrições, papéis e representações.....	22
1.2.1 O filósofo, Sócrates.....	23
1.2.2 O amante, Hipótales.....	25
1.2.3 O amado, Lísis.....	27
1.2.4 O amigo, Menexeno.....	31
1.3 Personagens Relacionais: tensionamentos entre representações de eros e <i>philia</i>	33
2 O LÍSIS EM SEU ASPECTO FILOSÓFICO: UMA ANÁLISE DE INVESTIGAÇÕES EM TORNO DA PHILIA.....	39
2.1 Primeira investigação: liberdade, amor e conhecimento (207d – 210e).....	40
2.2 Segunda investigação: o que fundamenta a <i>philia</i> ? (211d – 226d).....	44
2.2.1 Primeiro movimento: amantes e amados (212a9 – 213e1).....	46
2.2.2 Segundo movimento: semelhantes e opostos (213d6 – 216b9).....	49
2.2.3 Terceiro movimento: o nem-bom-nem-mau (216c1 – 218c4).....	53
2.2.4 Quarto movimento: o primeiro amigo (<i>proton philon</i>) (218c4 – 221d1).....	56
2.2.5 Quinto movimento: o que naturalmente nos pertence (221d1 – 222e1).....	60
2.3 Encerramento do <i>Lísis</i> (222e1 – 223b9).....	64
3 O LÍSIS EM SEU ASPECTO COMUNICACIONAL: O ELENKHOS SOCRÁTICO E A SUA FUNÇÃO ÉTICA.....	67
3.1 O <i>elenkhos</i> socrático: preparação, acionamento e aporia no <i>Lísis</i>	68
3.1.1 Preparação: postura, atmosfera e autoridade.....	70
3.1.2 Acionamento: o funcionamento do método e sua atenção ao interlocutor...73	
3.1.2.1 O <i>elenkhos</i> como um dispositivo interacional.....	77
3.1.3 Resultado imediato: a aporia e o “tornar humilde”.....	78
3.2 Uma função ética: qual o objetivo do <i>elenkhos</i> socrático?.....	82

3.2.1	Condução da alma (<i>psychagogia</i>) e revisão da forma de viver.....	83
3.2.2	Exortação da juventude.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....		90
REFERÊNCIAS.....		93

Introdução

O *Lísis* é um dos mais cativantes, mas também enigmáticos, diálogos de Platão; foi comumente considerado, no período moderno, como um fracasso filosófico. A completa exploração filosófica e literária do diálogo ilustra como ele, de fato, fornece um sistemático e coerente, se incompleto, relato de uma teoria especial sobre, e uma explicação especial do, desejo humano e da ação. Para além disso, ele mostra como essa teoria e explicação são fundamentais para toda uma gama de outros diálogos platônicos e, de fato, para a compreensão do corpus como um todo¹ (PENNER; ROWE, 2005, p. 1).

Sócrates caminha entre a Academia e o Liceu quando é interceptado, em frente a uma escola de luta, por dois jovens conhecidos, os amigos Hipótales e Ctésipo. O primeiro, que convida o filósofo a entrar e envolver-se em discussões, está apaixonado por Lísis, um garoto de linhagem respeitada e conhecido por sua beleza, que nesta ocasião e lugar participa de um festival dedicado a Hermes. Hipótales, no entanto, não sabe como se deve falar ou agir para com um amado para conquistá-lo e, segundo Sócrates, está fadado apenas a prejudicar ambos. Então, como pedido do jovem amante, o filósofo compromete-se a ingressar na escola e desenvolver uma conversa com Lísis para, assim, fazer uma demonstração.

Durante o desenvolvimento de duas investigações, Sócrates explora temas relacionados à *philia*, termo comumente traduzido como “amizade” ou “amor”, mas que, como se verá, apresenta maior complexidade do que sugerem estas traduções. Na primeira investigação, apenas com Lísis, o filósofo questiona a visão do jovem sobre amor, conhecimento e liberdade, bem como o elo entre esses conceitos. Na segunda, agora também com um grande amigo de Lísis, Menexeno, constrói uma busca definicional com ambos sobre o amigo (*philon*), em uma tentativa de compreender sua natureza e como se dão as relações de atração em seu nível mais básico: “Você o conquistou como amigo assim, rápida e firmemente, e similarmente ele conquistou você; ao passo que, quanto a mim [Sócrates], estou tão longe de ter

¹ [The *Lysis* is one of Plato's most engaging but also puzzling dialogues; it has often been regarded, in the modern period, as a philosophical failure. The full philosophical and literary exploration of the dialogue illustrates how it in fact provides a systematic and coherent, if incomplete, account of a special theory about, and special explanation of, human desire and action. Furthermore, it shows how that theory and explanation are fundamental to a whole range of other Platonic dialogues and indeed to the understanding of the corpus as a whole.]

essa posse que nem sei de que maneira uma pessoa se torna amiga de outra”² (212a2).

Esses percursos investigativos, hipóteses e problemas conceituais que se sucedem na construção dos argumentos, levam os participantes a diversos pontos inconclusivos. Enquanto, por um lado, há um extenso desenvolvimento a respeito do conceito de *philia*, assim como de questões correlatas que surgem à sua volta, encontra-se também grande dificuldade na busca definicional, o que leva o diálogo a concluir-se em aporia.

Agora olhem para nós, Lísis e Menexeno! Nós nos fizemos de ridículos. Eu, um velho, e vocês também. Pois essas pessoas aqui dirão ao partirem que nós pensamos ser amigos uns dos outros — pois eu também me considero um de vocês — mas ainda não conseguimos descobrir o que o amigo é (223b4)³.

O *Lísis*, considerado um diálogo de juventude, é uma obra de caráter fortemente aporético e elêntico, que desenvolve um tema nada estranho para o corpus platônico e a figura socrática: a *philia*. Como em muitos dos diálogos dessa fase, “Platão nos mostra um Sócrates vivo, aberto, curioso, jamais satisfeito, superiormente irônico e hábil dialético” (WOLFF, 1982, p. 23); fato que não impediu, como indicam Penner e Rowe (2005), que a obra fosse comumente diagnosticada como um “fracasso filosófico”. Versenyi (1975, p. 185), a respeito dos estudos que se debruçaram sobre ela pela maior parte do século XX, aponta duas atitudes prevaletentes:

Em um extremo, os leitores julgaram os argumentos do *Lísis* tão defeituosos, confusos, sofisticos e erísticos que passaram a considerar o diálogo como uma semântica puramente negativa ou um exercício lógico carente de qualquer conteúdo substancial e teoria positiva. No outro, leram o diálogo como uma espécie de prolegômeno ao *Banquete*, à *República* e ao *Fedro*⁴.

² [You've acquired him as a friend like this, quickly and firmly, and similarly he's acquired you; whereas, as for me, I'm so far away from having the possession that I don't even know in what way one person becomes friend of another.]

³ [Now look at us, Lysis and Menexenus! We've made ourselves ridiculous. I, an old man, and you too. For these people here will say as they leave that we think that we're friends of one another — for I count myself too as one of you — but haven't yet been able to find out what the friend is.]

⁴ [At one extreme readers found the *Lysis*' arguments so defective, confused, Sophistic and eristic that they came to regard the dialogue as a purely negative semantic or logical exercise lacking in all substantial content and positive theory. At the other, reading the dialogue as a kind of prolegomenon to the *Symposium*, *Republic* and the *Phaedrus*.]

No entanto, no decorrer das últimas décadas, aumentam em número as pesquisas que colocam um novo olhar frente a obra; autores constroem uma crescente discussão que destaca o espaço próprio do *Lísis*. Kraut (1992, p. 5), por exemplo, julga ser um erro considerar o Sócrates de diálogos de juventude “um pensador puramente negativo que não tinha convicções próprias. Ao contrário, ele defende com paixão várias teses que estão radicalmente em desacordo com o senso comum de seu tempo (e do nosso)”⁵. Assim, questões desenvolvidas no *Lísis* começam a ser estudadas de forma independente, notando-se, como defende Cooper (1997, p. 687), a dificuldade inerente à investigação desenvolvida: “[Sócrates] os confronta com uma série cuidadosamente construída de problemas conceituais que surgem quando alguém tenta pensar seriamente sobre amigos e amizades”⁶.

A alteração de perspectiva dos pesquisadores de Platão permitiu que um novo sentido fosse dado ao perfil aporético e elêntico desse *logos sokratikos*, de forma que tais elementos passassem a ser vistos como parte constituinte de seu direcionamento e de suas pretensões teóricas. Gradativamente, para além da análise estrita da esfera filosófica do *Lísis*, outros aspectos começam a receber a devida atenção, permitindo uma compreensão mais completa das intenções de Platão para com a obra.

Enquanto, por um lado, autores como Gadamer (1983, p. 1) discorrem sobre atributos comunicacionais, considerando que o *Lísis*, ao fazer uso do método refutativo, “torna o ponto do *elenkhos* dialético de Sócrates surpreendentemente claro”⁷; outros, como Blondell (2003, p. 2), podem voltar-se para questões dramáticas e cênicas, defendendo que essa análise apresenta-se como essencial para uma leitura de Platão que leve a forma dialógica em consideração. Esse estudo de múltiplos aspectos do diálogo parece, portanto, consolidar-se como um caminho frutífero para um entendimento mais completo das obras de Platão — como objetos multidimensionais — o que ganha relevância para o *Lísis* devido ao longo período pelo qual foi taxado como “fracasso filosófico”.

⁵ [A purely negative thinker who had no convictions of his own. On the contrary, he passionately defends a number of theses that are radically at odds with the common sense of his time (and ours).]

⁶ [He [Socrates] confronts them with a carefully constructed series of conceptual problems that arise when one tries to think seriously about friends and friendships.]

⁷ [Makes the point of Socrates' dialectical *elenkhos* astonishingly clear.]

Objetivos de pesquisa e enfoques metodológicos

A partir das questões expostas anteriormente, delineia-se o objetivo desta dissertação: desenvolver um estudo aprofundado do diálogo *Lísis*, de Platão, a partir de uma análise de três aspectos: dramático, filosófico e comunicacional. Para além de alcançar uma maior compreensão da obra e da temática, no caso a discussão da *philia*, esse processo pretende explorar como atributos não estritamente filosóficos contribuem para o enriquecimento teórico do texto do pensador, entendendo o diálogo como um objeto multifacetado. Tal projeto, assim, pede pela construção de um debate junto a pesquisadores que se debruçaram sobre o diálogo e o corpus platônico como um todo, analisando-os sob óticas que contribuem para o estudo proposto.

A escolha pelas três esferas da obra a serem analisadas — dramática, filosófica e comunicacional, respectivamente — se deu devido à sua corrente aparição em pesquisas do campo, como exemplificadas anteriormente. Dessa forma, a metodologia a ser acionada nesta dissertação consiste na análise do texto a partir dessas três perspectivas, junto à construção de um debate junto a autores que se aprofundaram em cada uma e à sugestão de pontes entre esses aspectos — a maneira pela qual cada um contribui para o desenvolvimento do outro e a concretização de seu objetivo comum.

Tal projeto justifica-se devido ao período durante o qual um grande número de especialistas não atribuiu ao *Lísis* a potência que esse mostra ter. Não só como objeto demonstrativo de práticas dialéticas associadas a Sócrates, manifestadas através da qualidade dramática de Platão, mas como fonte consistente de filosofia que permite que sejam traçados paralelos para com a teoria do pensador como um todo. Esse *logos sokratikos*, quando analisado em sua profundidade, possivelmente alcançada na somatória de seus aspectos, é uma obra com seu próprio espaço no corpus e que parece ter sucesso no objetivo proposto por seu autor.

Organização dos capítulos

Delineadas as questões centrais deste estudo, faz-se necessário o seu desenvolvimento. A seguir, as questões trabalhadas nesta dissertação dividem-se em três capítulos, referentes às três dimensões do diálogo que exploro:

No primeiro deles, “O *Lísis* em seu aspecto dramático: cenário, personagens e tensionamentos”, o projeto volta-se a características típicas da forma dialógica adotada por Platão, na linha sugerida por Tarrant (1955, p. 89) ao discorrer sobre “qualidade dramática encontrada em cena, arranjo e caracterização”⁸. Assim, o capítulo desenvolve (1) o cenário no qual se passam as investigações — a escola de luta, ou *palaestra*, em que ocorre a Hermaea, festival dedicado a Hermes —, (2) a caracterização das personagens centrais do diálogo — Sócrates, Hipótales, Lísis e Menexeno — e (3) as relações traçadas entre essas personagens — Hipótales-Lísis e Lísis-Menexeno, possivelmente representações de *eros* e *philia*.

Em “O *Lísis* em seu aspecto filosófico: uma análise de investigações em torno da *philia*”, debruço-me sobre a esfera mais estritamente lógico-argumentativa do diálogo, presente nas duas investigações expostas e desenvolvidas por Platão. Pretende-se, portanto, elucidar hipóteses e problemas conceituais nem sempre óbvios, processo facilitado por uma sugestão de mapeamento da segunda investigação. Nessa, seu caminhar argumentativo é dividido em cinco movimentos, diferenciação feita a partir dos elementos e conceitos evocados em cada porção do texto.

Por fim, “O *Lísis* em seu aspecto comunicacional: o *elenkhos* socrático e a sua função ética” centra-se nas práticas dialéticas presentes na obra, “a arte dialógica de Sócrates e, portanto, o clima, as circunstâncias e as atitudes típicas capazes de fornecer ao menos a ideia dos meios utilizados pelo filósofo” (ROSSETTI, 2015, p. 120). Dedicar-se, portanto, a analisar o método elêntico em uma busca por modos comuns de sua ocorrência, vislumbrados (1) na preparação para o *elenkhos*, (2) no seu acionamento e (3) em seu resultado aporético imediato. Em seguida, volto-me ao objetivo dessas práticas dialéticas, a função ética das potências elênticas e aporéticas evocadas pela personagem Sócrates.

Junto a isso, em uma tentativa de enriquecer a análise comunicacional, sugiro brevemente que o *elenkhos* possa ser estudado como um “dispositivo interacional”, conceito do comunicólogo José Luiz Braga. Se considerarmos o diálogo um episódio de interação, veremos seu potencial para um alto grau de especificidade — “variedade de circunstâncias, processos, participantes, objetivos e encaminhamentos” (BRAGA, 2017, p. 20) — a qual nos permite supor a importância do desenvolvimento de um método refutativo acionável. Segundo Braga (2016, p.

⁸ [Dramatic quality found in scene, arrangement, and characterisation.]

136), os participantes de um episódio interacional não são obrigados a criar processos comunicativos inteiramente específicos ou originais a serviço de seus objetivos interacionais; o autor constata, ao invés disso:

Uma grande quantidade de táticas-padrão, de modelos reconhecidos que podem ser chamados pelos participantes, a serviço de sua comunicação. Trata-se daqueles processos desenvolvidos pelas sociedades, em suas tentativas constantes de viabilizar sua própria interação. Denomino a esses modelos, para efeito de referência e conceituação, de “dispositivos interacionais”. (...) Modos e táticas na busca de uma efetividade comunicacional ampliada.

Assim, sugiro uma associação desse conceito ao *elenkhos*, tal como esse aparece no *Lísis*, como ótica de análise que considera-o um método tipicamente associado a Sócrates, acionado e aperfeiçoado pelo mesmo.

1 O *Lísis* em seu aspecto dramático: cenário, personagens e tensionamentos

O diálogo, como forma literária, pode ser pensado, basicamente, pelo aspecto dramático com o qual se apresenta e desenvolve um problema (ou diversos problemas relacionados). Em torno de um mote vai-se construindo uma discussão amistosa que se estabelece entre personagens dispostos estrategicamente. O diálogo pode abrigar não apenas diferentes vozes, mas posições e discursos em confronto. No jogo de pergunta e resposta posto em cena teríamos a filosofia apresentada como discussão viva, em ação, como drama propriamente dito. Ao compor seus escritos sob um gênero aparentado ao teatral, Platão acabou investindo nas representações do movimento do pensamento (MORAES, 2016, p. 118).

O gênero *logoi sokratikos*, ou em um recorte mais específico os diálogos escritos por Platão, possui uma largamente explorada e conhecida esfera filosófica, desenvolvida a partir da interação de personagens que, usualmente, incluem o filósofo Sócrates. Essas obras, no entanto, contêm em sua construção um aspecto estratégico, escolhas feitas em um plano dramático com o intuito de permitir o fenômeno comunicacional entre as personagens e que se somam, em alguma medida, à própria investigação. Tal aspecto se firma em um plano distinto do estrito e unicamente lógico-argumentativo, localizando-se em uma esfera que poderíamos chamar de teatral.

Diversos autores exploram essa faceta cênica dos textos de Platão, buscando entender o espaço que as obras filosóficas ocupam em meio a um contexto literário, com semelhanças e especificidades frente outros modos de escrita. Rossetti (2015, p. 120), aprofundando-se na possível existência de uma tradição de diálogos socráticos, da qual Platão faz parte, afirma que:

O diálogo socrático pode ser descrito, em geral, como um tipo de drama a meio caminho entre a tragédia e a comédia, não mais versificado nem destinado a formas solenes de representação pública, mas reservado à leitura privada ou simplesmente a sessões durante as quais provavelmente um ou dois leitores-autores se empenhavam em recriar em voz alta — mas sem cenografia particular nem figurinos em cena, máscaras ou partes cantadas, e que faz frente a um público decididamente mais restrito (...). É um espetáculo, pois recria uma situação e a dramatiza.

Sendo que os *logoi sokratikos* angariam atributos teatrais específicas para a execução de suas investigações — “representam debates paradigmáticos entre personagens modelo em cenários característicos”⁹ (FREDE, 1992, p. 201) —, é

⁹ [Represent paradigmatic debates between model characters in characteristic settings.]

importante ressaltar a indissociável conexão desse aspecto dramático ao cerne filosófico proposto por Platão. Tarrant (1955, p. 89), mesmo verificando variações de qualidade dramática em cenários e caracterizações entre as obra do filósofo, afirma que “nas disposições mais características de Platão, o instinto para o drama não apenas determina a estrutura de seus diálogos, mas igualmente opera no desenvolvimento dos argumentos que eles contêm”¹⁰. Alinhado a Tarrant, Kahn (2004, p. 36), em sua obra *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*, explicita: “Ao representar Sócrates em sua escrita — Platão podia legitimamente empregar seu poder dramático a serviço da filosofia”¹¹.

No *Lísis*, objeto desta dissertação, tanto a existência de uma esfera dramática quanto a conexão dessa ao desenvolvimento investigativo e o percurso definicional, a busca posta à frente por Sócrates, são bastante marcantes. Características de teor cênico são escolhas precisas e estratégicas feitas por Platão com o intuito de consolidar a obra em uma maior profundidade, hipótese apresentada e discutida no decorrer deste capítulo.

Porém, antes de iniciarmos a análise do texto, é preciso ressaltar que o *Lísis*, diferente da maioria das obras do corpus platônico, não faz uso do molde dramático padrão, que dispõe falas e rubricas em sequência. Ao invés disso, vemos uma narração em primeira pessoa por parte de Sócrates que “reconta o ocorrido”, expõe as falas e ações das personagens e compartilha seus pensamentos. Essa característica do diálogo, no entanto, não deve ser vista como um impedimento para o estudo dramático do mesmo, de forma que seu elemento teatral ultrapassa o molde literário em si.

Os elementos genuinamente dramáticos de sua obra não se prendem, de qualquer maneira, apenas a essa estrutura; eles não são menos encontrados em diálogos e passagens narrativas. Para nossa avaliação de cenário, personagens e seu delineamento, troca de ideias e progresso da trama ou argumento, sua escolha de método direto ou indireto é realmente sem importância. É nessas técnicas, que se combinam para dar à apresentação do pensamento abstrato a verossimilhança dos encontros humanos na vida real, que se encontra essencialmente sua maestria como dramaturgo¹² (TARRANT, 1955, p. 85).

¹⁰ [In Plato's more characteristic moods the instinct for drama not only determines the framework of his dialogues, but equally operates in the development of the arguments they contain.]

¹¹ [By representing Socrates in his writing — Plato could legitimately deploy his dramatic power in the service of philosophy.]

¹² [The genuinely dramatic elements in his work do not by any means attach only to that structure; they are found no less in narrative dialogues and passages. For our appraisal of scene-setting, characters and their delineation, give-and-take of discussion, and progress of plot or argument, his choice of direct or indirect method is really unimportant. It is in these techniques, combining to give to the

Assim, a seguir, são delineados alguns aspectos centrais da esfera teatral do *Lísis*, de acordo com o que sinaliza Cooper (1997, p. xxiii): “Deve-se estar atento a indicadores contextuais de todos os tipos — a maneira particular pela qual um interlocutor concorda ou discorda de algo, a caracterização mais ou menos explícita fornecida e outros indicadores sobre qualidades pessoais”¹³. Na continuidade deste capítulo, analisa-se, especificamente, (1) o cenário, (2) as construções de personagens e (3) os tensionamentos desenvolvidos entre essas. Tal aprofundamento conta com o arranjo de passagens da obra e textos de pesquisadores que se debruçaram sobre o diálogo ou tópicos que enriquecem a presente discussão.

1.1 Cenário: receptividade e competição

“Quero dizer aqui”, disse ele, mostrando-me logo atrás da muralha uma espécie de recinto com sua porta aberta; “e os que passam o tempo lá somos nós e outros também — muitos deles, e belos também”.
 “Então, que lugar é esse e como você passa o seu tempo?”
 “É uma escola de luta”, disse ele, “uma recém-construída; passamos a maior parte do nosso tempo em discussões (*logoi*), e teríamos o prazer de fazer de você parte delas”¹⁴ (203b6).

O *Lísis* tem como seu cenário uma *palaestra*, ou escola de luta, em que Hipótales, Ctésipo e outros conhecidos desses, que não são nomeados ou descritos, passam seu tempo engajando-se em discussões. Enquanto isso, no interior, jovens rapazes, descritos por Hipótales como belos, participam da Hermaea, festival dedicado ao deus Hermes.

Entrando nesse espaço (206e1), Sócrates vê que sacrifícios e rituais sagrados desempenhados pelos meninos estavam praticamente finalizados, portanto muitos jogavam jogos, como astrágalo (206e5), enquanto alguns formavam uma espécie de platéia (206e9), possivelmente para ouvir as conversas daqueles

presentation of abstract thought the verisimilitude of human encounters in real life, that his mastery as a dramatist is essentially found.]

¹³ [One must be alert to contextual indicators of all sorts — the particular way in which an interlocutor agrees to or dissents from something, the more or less explicit characterization provided and other indicators about the personal qualities.]

¹⁴ [“I mean here”, he said, showing me just over from the wall a kind of precinct with its door standing open; “and the ones passing our time there are those of us here now and others as well — quite a lot of them, and beauties too”. | “So what is this place, and how do you pass your time?” | “It’s a wrestling-school,” he said, “one just recently built; we spend most of our time in discussions (*logoi*), and would gladly make you a part of them”.]

mais velhos que ali se encontravam. Para além da movimentação de jovens, Miccus é citado nominalmente (204a5) como aquele que ensina na *palaestra* e estão presentes guardiões, que têm a autoridade de chamar e ordenar os garotos por entre suas obrigações ritualísticas.

As características condicionadas por Platão na construção desse cenário podem nos dizer muito a respeito de suas intenções dramáticas, bastante associadas à busca por conceitos que irá desenvolver. De início, podemos citar que duas características do local — ser recém-construído e estar de portas abertas — podem ter como objetivo moldar para Sócrates, e consequentemente aos leitores que acompanham sua narração, uma imagem de ambiente convidativo, acessível. Tal atributo ganha relevância quando pensamos na análise de Rossetti (2015, p. 219) sobre o fator central na escolha do filósofo sobre engajar-se ou não em uma investigação: uma estimativa de receptividade. Essa não só deve ser encontrada nos participantes do diálogo, mas, possivelmente, no espaço em si.

Já a escolha pelo próprio recinto, uma escola de luta, é o ponto central de uma série de detalhes que apontam para a competitividade. A conexão entre essa e a amizade (*philia*), a definição investigada, pode não nos parecer óbvia, mas Gonzalez (2003, p. 19) defende seu aspecto essencial para a teoria desenvolvida:

A conexão fica clara no exemplo de amizade que o diálogo nos apresenta primeiro: aquele entre Lísis e Menexeno. A amizade deles, logo descobrimos, é caracterizada por intensa rivalidade. Mais importante ainda, é essa característica que Sócrates aborda primeiro em sua discussão com eles (...). Hoje, tendemos a ver a competição e a amizade como opostas: a competição separa e antagoniza, enquanto a amizade deve unir e harmonizar. Um relacionamento está em perigo, acreditamos, assim que é permitida a entrada de competitividade nele. Em vez de tentar superar nossos amigos, devemos estimá-los mais que nós mesmos. Para os gregos, por outro lado, competição e rivalidade, em vez de necessariamente romper a *philia*, poderiam ser a própria matéria de que ela é feita. A competição era vista como um potencial meio de estreitar os laços entre os cidadãos e, assim, preservar a comunidade. No plano das relações pessoais, amigos eram vistos como rivais¹⁵.

¹⁵ [The connection is made clear in the example of friendship with which the dialogue first presents us: that between Lysis and Menexenus. Their friendship, we soon learn, is characterized by intense rivalry. Most importantly, it is this characteristic that Socrates first addresses in his discussion with them (...). We tend today to see competition and friendship as opposed to one another: competition separates and antagonizes, while friendship should unite and harmonize. A relationship is endangered, we believe, as soon competitiveness is allowed to enter into it. Rather than seeking to out do our friends, we should instead esteem them more than ourselves. For the Greeks, on the other hand, competition and rivalry, rather than necessarily disrupting *philia*, could be the very stuff out of which it is made. Competition was seen as a potential means of tightening the bonds between citizens and thus preserving the community. On the level of personal relationships, friends were seen as rivals.]

Outros detalhes do cenário apontam para a ideia de competição e rivalidade, fortalecendo o argumento de Gonzalez (2003). Por um lado, a Hermaea é um festival ligado à proeza física e, por outro, vemos que praticamente todas as atividades desempenhadas no recinto se voltam para diferentes espécies de rivalidade: os amigos de Hipótales e Ctésipo, e depois Sócrates, passavam seu tempo em discussões; Miccus, aquele que ensina na *palaestra*, é um sofista conhecido; e os jovens que já haviam concluído suas obrigações sacras se divertiam com jogos ligados à competição, como o astrágalo. O *Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities* (PECK, 1965, p. 1522) dedica-lhe um aprofundado verbete, segundo o qual esta brincadeira “era inteiramente de habilidade; e na antiguidade, não menos do que nos tempos modernos, consistia não apenas em pegar os cinco ossos nas costas da mão, mas em uma grande variedade de exercícios que exigiam rapidez, agilidade e uma visão precisa”¹⁶.

Assim, delineados esses aspectos do texto, poderíamos concluir que uma possível motivação para a construção desse preciso e detalhado cenário aponta para uma associação entre a competição e o próprio conceito de *philia*, que Platão desenvolverá no decorrer do diálogo. Nos subtópicos seguintes, voltados às personagens centrais do diálogo, esse argumento será ligado à erística, aspecto associado à figura de Menexeno e sua relação com Lísis.

Para além disso, o próprio festival dedicado ao deus Hermes, mais que apenas uma conexão à rivalidade, merece certa atenção. Gonzalez (2003, p. 39) enfatiza que, para além de sua associação a comerciantes e ladrões, a divindade possui uma extensa simbologia voltada a fronteiras e sua transgressão, o que entra em conformidade com pontos como juventude e *eros*, tão presentes no *Lísis*. Junto a isso, a ideia de intermediação e contato entre oposições estará também presente no caminhar argumentativo do diálogo.

Qual é, então, a relevância de Hermes assim entendido para o *Lísis*? Essa relevância fica clara quando vemos que o estabelecimento de oposições, que são então mediadas e assim transgredidas, é central para a estrutura e

¹⁶ [Was entirely one of skill; and in ancient no less than in modern times it consisted not merely in catching the five bones on the back of the hand, but in a great variety of exercises requiring quickness, agility, and accuracy of sight.]

o conteúdo de todo o diálogo e, portanto, para seu relato da amizade¹⁷ (GONZALEZ, 2003, p. 40).

1.2 Personagens: descrições, papéis e representações

A análise aprofundada das personagens construídas estrategicamente por Platão, em um plano dramático, apresenta-se como fundamental para a compreensão de suas obras como um todo. Em vista do entrelaçamento de aspectos cênicos e filosóficos de cada diálogo, como explicitado anteriormente, notamos que delinear essas figuras em suas diversas facetas, de históricas a simbólicas, é um processo frutífero para a compreensão do *Lísis* como um objeto multidimensional.

Blondell (2003, p. 16) assinala que, em um sentido primário, a esfera dramática tem na incorporação de personagens um pré-requisito, de forma que “podemos argumentar que esta é a característica definidora do drama: a apresentação imaginativa de pessoas”¹⁸. Dada essa relação, a autora enfatiza o atributo de essencialidade do tensionamento dessas figuras: “Uma vez que a forma do diálogo envolve a representação de pessoas, uma preocupação com o caráter humano e sua construção é literalmente essencial para ler as obras de Platão de uma forma que leve em consideração sua forma”¹⁹ (BLONDELL, 2003, p. 2).

Junto a isso, sob a ótica de diversos pesquisadores, temos em Platão um dramaturgo versado na escrita de personagens complexas, capazes de atender às demandas pretendidas pelo filósofo em seus *logoi sokratikos*. Para Haden (1983, p. 338-339), somos capazes de localizar não apenas certa veracidade, mas atributos simbólicos e representativos, que complementam e enriquecem a compreensão da investigação proposta:

A habilidade de Platão é tal que ele pinta para nós, especialmente nos diálogos de juventude, pessoas reconhecíveis e completas, não meras silhuetas bidimensionais passando por um jogo de sombras de conceitos. Os indivíduos no diálogo são também, claramente, figuras representativas, de modo que também representam tipos de pessoas, mas suas específicas

¹⁷ [What, then, is the relevance of Hermes as thus understood to the *Lysis*? This relevance becomes clear when we see that the establishment of oppositions which are then mediated and thus transgressed is central to the structure and content of the whole dialogue and thus to its account of friendship.]

¹⁸ [This is, arguably, the defining feature of drama: the imaginative presentation of persons.]

¹⁹ [Since dialogue form entails the representation of persons, a concern with human character and its portrayal is literally essential to reading Plato's works in a way that takes their form into account.]

personalidades devem ser levadas em consideração nas trocas reais dos diálogos. Como qualquer grande artista, Platão nos mostra ao invés de nos contar e, portanto, as individualidades são trabalhadas nas sequências da conversa, bem como apresentadas nas passagens descritivas que aparecem em alguns dos diálogos²⁰.

Em conformidade com essa argumentação, Tarrant (1955, p. 86), observando esses participantes dos diálogos, aponta para “uma dupla qualidade; eles são seres humanos, realizados individualmente, e são também, em muitos casos, personificações de qualidades morais ou de pontos de vista filosóficos”²¹.

Exposta a relevância de dada análise, discorre-se a seguir a respeito das características e descrições de quatro personagens centrais do *Lísis*, junto a inferências de possíveis simbologias complementadas por pesquisas de estudiosos do campo. Essas figuras são, respectivamente, Sócrates, Hipótales, Lísis e Menexeno, organizadas segundo a ordem com que são inicialmente citadas na obra.

1.2.1 O filósofo, Sócrates

Primeiramente, antes de iniciar a análise da personagem, é necessário detalhar brevemente o seu recorte. Sócrates, sendo uma figura central da filosofia antiga como um todo e protagonista majoritário das obras platônicas, é fonte de diversos estudos e trabalhos acadêmicos, incapazes de esgotar seu espaço para aprofundamento em diferentes abordagens. Dessa maneira, nesta dissertação, será discutida apenas a caracterização de Sócrates como feita no *Lísis*, aterrando o delineamento a passagens do diálogo e pesquisas feitas sobre o mesmo. Para além disso, o terceiro capítulo deste trabalho debruça-se sobre o *elenkhos* e o método dialógico endereçado ao filósofo, tal como sua presença no objeto.

Narrador em primeira pessoa, o pensador apresenta certo fator de dificuldade para a concretização de sua análise. Guiando o decorrer da obra e descrevendo cenários, personagens e o percurso investigativo, terminamos por não receber uma

²⁰ [Plato's skill is such that he paints for us, especially in the earlier dialogues, recognizable, rounded people, not mere two-dimensional silhouettes going through a shadow play of concepts. The individuals in the dialogue are also, of course, representative figures, so that they also stand for types of people, but their specific personalities have to be taken into account in the actual exchanges in the dialogues. Like any great artist, Plato shows us instead of telling us, and hence individualities are worked into the sequences of conversation as well as presented in the descriptive passages which appear in some of the dialogues.]

²¹ [A double quality; they are human beings, individually realized, and they are also in many cases personifications of moral qualities or of philosophical points of view.]

descrição dele próprio ou o apontamento de muitos atributos específicos que nos permitiriam uma observação mais detalhada de representações e símbolos.

De início, Sócrates nos narra que caminha da Academia ao Liceu (203a1), quando é chamado por Hipótales. Esse, que está junto de Ctésipo, o convence a entrar na *palaestra*, o cenário central do diálogo, para integrar discussões, maneira pela qual Hipótales, Ctésipo e outros passavam o tempo (204a3). Nessa passagem, podemos apontar para uma atribuição de certa despreensão do filósofo, ao menos aparente, que não teria como objetivo de antemão engajar-se em investigação ou refutação. Essa característica, de acordo com Rossetti (2015, p. 123) cerca-se em torno de uma pretendida acessibilidade:

O diálogo socrático tinha como característica sublinhar o tom natural da vida cotidiana. Ele não se limitava a representar um Sócrates em ação, situado em um passado ainda recente, lidando com personalidades em geral bem conhecidas, mais do que isso, ele se dedicava a produzir um Sócrates pacífico, familiar, sem muitas pretensões (ao menos aparentemente) e, portanto, acessível a todos.

Vemos, em outra passagem, a mesma faceta deste Sócrates. O filósofo, vendo que Hipótales está apaixonado e que não sabe como se deve falar com um amado para conquistá-lo, compromete-se a fazer uma demonstração: "Se você estivesse disposto a fazer com que ele viesse trocar palavras comigo, talvez eu pudesse demonstrar a você o que alguém deveria dizer em uma conversa com ele"²² (206c5). Novamente, é construído um Sócrates que, inicialmente despreensioso, é acessível e encarna uma das características que no decorrer do diálogo serão associadas à *philia*: a utilidade aos amigos.

Ademais, ainda nessa curta conversa inicial com Hipótales, Sócrates expõe um detalhe de si que, possivelmente, é a caracterização mais direta de sua personagem:

Isso você não precisa me dizer — se você está apaixonado por alguém ou não; pois eu sei que você não está apenas apaixonado, mas muito avançado em seu amor. Eu mesmo sou medíocre, até inútil, em relação a tudo mais, mas isso me foi dado — não sei como — de deus, a capacidade de reconhecer rapidamente um amante e um objeto de amor (204b6)²³.

²² [If you were prepared to get him to come and exchange words with me, perhaps I'd be able to demonstrate to you what one should say in conversation with him.]

²³ [This you don't need to tell me — whether you're in love with someone or not; for I know that you're not only in love, but pretty far along in your love. I am, myself, of mean ability, indeed useless, in

Esta específica escolha descritiva feita por Platão possui um teor estratégico que se torna claro em meio a um diálogo que irá discutir a *philia* em suas diferentes esferas, como desejo e amizade, tal como sua associação ao *eros*. A “habilidade” que o filósofo endereça a si será um fator determinante nos juízos que fará a respeito das relações Hipótales-Lísis e Lísis-Menexeno, as quais são aprofundadas no tópico 1.3 deste capítulo.

Conclusivamente, mostra-se frutífero integrar a essa discussão a associação feita por Gonzalez (2003, p. 42) entre a figura de Sócrates, no *Lísis*, e a simbologia construída em torno do deus Hermes, contextualizado pela Hermaea:

Dois papéis de Hermes que ainda não foram mencionados devem nos levar a esperar tal afinidade: Hermes estava intimamente associado à *agora* e ao *logos*. Nesses papéis, ele teria um significado especial para o homem que passava a maior parte do tempo na Ágora envolvido na atividade de conversar com outros²⁴.

Vemos, assim, uma possível conexão direta entre o contexto desenvolvido no cenário e o filósofo, em que as atividades engajadas por aqueles dentro da *palaestra* voltam-se a uma divindade com características também compartilhadas com Sócrates. O protagonista platônico é estrategicamente inserido em um espaço precisamente moldado.

1.2.2 O amante, Hipótales

Este é o jovem que inicialmente convida Sócrates para participar de discussões dentro da escola de luta. Hipótales está apaixonado — nas palavras de Sócrates “muito avançado em seu amor”²⁵ (203b9) — por Lísis, um dos garotos que treina na *palaestra* e que é conhecido por sua beleza. Assim, declama poesia, prosa e canções sobre Lísis para os seus amigos, entre eles Ctésipo (204c4). Há, nessa relação de desejo, um fator pederástico, presente na diferença de idade pontuada

respect to everything else, but this much has been given me — I don't know how — from god, the capacity to recognize quickly a lover and an object of love.]

²⁴ [Two roles of Hermes that have not yet been mentioned should lead us to expect such a kinship: Hermes was very closely associated with the *agora* and with *logos*. In these roles he would have special significance for the man who spent most of his time in the Agora engaged in the activity of conversing with others.]

²⁵ [Pretty far along in love.]

por Nails (2002, p. 174): “No *Lísis*, Hipótales é chamado de *neaniskos* (203a) e está fixado no aparentemente um pouco mais novo *Lísis* II.”²⁶.

Assim, Hipótales evoca um conceito que, em diversos momentos, coloca-se como adjacente à busca definicional da *philia*: o *eros*. O rapaz é uma sólida ponte entre ambos os conceitos que tendem a representar formas de relação entre indivíduos e, para Gonzalez (2003, p. 23), ocorre “uma personificação de *eros* na paixão de Hipótales por *Lísis*”²⁷. Tornando-se essa figura representativa, o jovem amante desempenha um papel fundamental no contexto dramático do *Lísis* que, segundo Roochnik (2022, p. 2), pretende borrar a distinção entre *eros* e *philia*.

Ao ouvir de Ctésipo sobre as composições de Hipótales e seu conteúdo, Sócrates o chama de ridículo e conclui que ele está “compondo e cantando um encômio a si mesmo antes de ter vencido”²⁸ (205d5) — ao engrandecer o ego de seu amado, consequentemente, o amante se engrandece se conseguir conquistá-lo. Isso, no entanto, defende Sócrates, aumenta a humilhação da derrota se ela vier a ocorrer (206a1) e pode, até mesmo, “dificultar a caça”, tornando o amado mais arrogante e inatingível (206a4). O filósofo, possivelmente, condena a forma como Hipótales apresenta seu desejo por *Lísis* visto que essa termina por prejudicar ambos, possibilidade analisada em maior profundidade no tópico 1.3 deste capítulo.

Por fim, o jovem pede que Sócrates o ensine o que deve ser feito para que um amante conquiste seu amado, tornando-se, em termos dramáticos, o responsável pela armação da investigação central do diálogo: “Se você tiver mais alguma coisa na manga, dê seu conselho sobre a linha que uma pessoa deve seguir em uma conversa, ou o que ela deve fazer, para se tornar um objeto de amor para uma pessoa amada”²⁹ (206c2). A resposta de Sócrates é debruçar-se junto de *Lísis* sobre a busca definicional da *philia*, o que, para Cooper (1997, p. 687), é a própria forma de conquistar um amado:

Hipótales é um adolescente mais velho, apaixonado por *Lísis* ao ponto de entediar mortalmente Ctésipo (...) e os outros meninos da sua idade com seus poemas e discursos em prosa sobre as excelências de *Lísis* e de seus ancestrais. Para Sócrates, no entanto, esta é a maneira errada de atrair uma pessoa tão jovem até você. Poesia e elogios retóricos brincarão com

²⁶ [In the *Lysis*, Hippothales is called *neaniskos* (203a), and is fixated on the apparently slightly younger *Lysis* II.]

²⁷ [An embodiment of *eros* in Hippothales' infatuation with *Lysis*.]

²⁸ [Composing and singing an encomium to yourself before you've won.]

²⁹ [If you've something else up your sleeve, give your advice about the line a person should take in conversation, or what he should do, to become an object of love for a beloved.]

seu orgulho e encorajarão arrogância. A maneira certa é envolvê-los em discussão filosófica. Se eles merecem atenção, é voltando-os para o aperfeiçoamento de suas almas, isto é, de suas mentes, que você atrairá seu interesse sóbrio e afeição grata³⁰.

1.2.3 O amado, Lísis

Lísis, o garoto que dá nome à obra, é, como esperado, uma figura central do diálogo em suas diferentes facetas. Para além da sua presença em praticamente todo o texto e sua participação na busca definicional da *philia*, sua caracterização é cercada de uma forte construção simbólica. Uma análise aprofundada das personagens de Platão, como visto anteriormente, é essencial para uma compreensão mais completa do corpus e, no caso de Lísis, a atenção a pequenos detalhes de sua descrição apresenta-se como bastante significativa. Esse delineamento segue o exposto por Blondell (2003, p. 56):

É um lugar-comum da estética grega que elementos do *ethos* possam ser retratados por mídias não-verbais, p. ex. visualmente ou na música. A dramatização dessas qualidades através da representação de pessoas em ação é mimética da mesma forma que a pintura, na medida em que não requer intrinsecamente a verbalização³¹.

Antes mesmo de “entrar em cena”, o garoto, que está participando da Hermaea no interior da *palaestra*, já é descrito por Hipótales, pelo qual é amado, e Ctésipo. Ainda muito associado ao seu pai, Demócrito de Aexone, figura conhecida no período, integra uma linhagem respeitada, de forma que Hipótales declama “sobre todos os ancestrais do menino, coisas como riqueza, cavalos de corrida e vitórias nos Jogos Píticos, Ístmicos e Nemeus”³² (205c4). Mesmo com seu nome não muito conhecido devido a sua juventude, sua beleza já é reconhecida em Atenas:

³⁰ [Hippothales is an older teenage boy, infatuated with Lysis to the point of boring to death Ctesippus (...) and the other boys of his own age, with his poems and prose discourses on Lysis' and his ancestors' excellences. For Socrates, however, this is the wrong way to draw such a young person to you. Poetry and rhetorical praises will play to their pride and encourage arrogance. The right way is by engaging them in philosophical discussion. If they are worth attention at all, it is by turning them toward the improvement of their souls, that is, their minds, that you will attract their sober interest and grateful affection.]

³¹ [It is a commonplace of Greek aesthetics that elements of *ethos* may be portrayed through non-verbal media, e.g. visually or in music. The dramatization of these qualities through the representation of persons in action is mimetic in the same way as painting, in so far as it does not intrinsically require verbalization.]

³² [About all the boy's ancestors, things like wealth and racehorses and victories at the Pythian and Isthmian and Nemean Games.]

“há pouca chance de você não conhecer a aparência do menino; ele é bonito o suficiente para ser conhecido apenas por isso”³³ (204e5).

Para além desses atributos pontuados ainda anteriormente à entrada na escola de luta, é dito que Lísis possui dois aspectos que facilitarão o contato de Sócrates com ele: possui um “amor extraordinário por ouvir” (206d1) e já conhece Ctésipo através de Menexeno, pessoa com a qual “ele anda por aí com mais do que ninguém”³⁴ (206d5). Essa descrição, afora apontar para o conceito de amizade presente na relação Lísis-Menexeno, cumpre o pré-requisito para o engajamento de Sócrates em diálogo, como defendido por Rossetti (2015, p. 219): “Sua decisão de se engajar ou não em uma conversa aprofundada não depende de seu humor do momento, mas, por um lado, de uma estimativa da receptividade do interlocutor (o interlocutor deve ser robusto ou ao menos fecundável)”.

Quando entram na *palaestra*, Sócrates vê Lísis (206e9), que estava junto a outros garotos e jovens, usando uma coroa (ou guirlanda) em sua cabeça. O filósofo confirma que ele se destaca por sua aparência, ressaltando que ele era “digno de fala não apenas por sua beleza, mas por sua beleza-e-bondade (*kalos te kai agathos*)”³⁵ (207a4). Essa passagem nos apresenta uma associação direta entre o Belo, do qual a aparência de Lísis participa, e o Bem, o que implica certo atributo ético à personagem através de sua descrição física. Blondell (2003, p. 58) explica a procedência dessa conexão como uma distinção não necessariamente clara entre ética e estética no período:

Com isso [personalidade], quero dizer detalhes particulares sobre um indivíduo, incluindo peculiaridades externas, circunstâncias e comportamentos, tanto físicos quanto psicológicos. (...) Em termos dos gregos antigos, todas essas características têm implicações potencialmente éticas, uma vez que são vistas como constituindo, expressando e/ou representando o *ethos*. Isso se estende de maneira importante à aparência física. O vocabulário grego antigo notoriamente não distingue claramente avaliação ética e estética. A beleza é, portanto, um sinal de superioridade moral e física³⁶.

³³ [There's little chance of you not knowing what the boy looks like; he's good-looking enough to be known just from that alone.]

³⁴ [He goes around with more than anybody else.]

³⁵ [Worth talking about not just for his beauty but for his beauty-and-goodness (*kalos te kai agathos*).]

³⁶ [The third strand of character in the broad sense with which I shall be concerned is “personality.” By this I mean particularizing details about an individual, including external quirks, circumstances and behaviors, both physical and psychological. (...) In ancient Greek terms, all such features have potentially ethical implications, since they are viewed as constituting, expressing and/or representing *ethos*. This extends in an important way to physical appearance. Ancient Greek vocabulary notoriously does not distinguish clearly between ethical and aesthetic evaluation. Beauty is therefore a sign of moral as well as physical superiority.]

Junto a essa descrição estética, a escolha de indumentária parece também representativa. Por mais que o uso da coroa possa ser contextualizado pelo festival dedicado ao deus Hermes ou ao atletismo, ligado à escola de luta, não temos o apontamento de nenhum outro rapaz tendo uma em sua cabeça, nem os que podemos chamar de figurantes nem Menexeno. Assim, a caracterização específica de Lísis incluir uma guirlanda pode nos guiar a algumas possíveis conclusões, percorridas por Kefalidou (2009, p. 40) no estudo *The plants of victory in ancient Greece and Rome*:

A coroa era imbuída de vários significados simbólicos: distinguia quem a usava e protegia a cabeça, a parte mais importante do corpo humano. Também significava que a pessoa coroada era sagrada, pura e estava pronta para iniciar um processo específico³⁷.

Para além da proteção, e assim valorização, da cabeça, parte do corpo associada à mente, vemos a possível construção de um simbolismo que associa o diálogo com Sócrates a um processo quase ritualístico, sacralizado. Lísis, detentor de certa pureza intelectual ainda própria de sua juventude, está pronto para o crescimento pelo qual passará através do contato com o filósofo e da busca pela melhora de si através de investigação e exame. Esse movimento dialético e filosófico é colocado, talvez, como uma espécie de rito.

Após essa passagem, ao que Hipótales, Ctésipo e Sócrates começam a ter conversas entre si, o garoto vira sua cabeça diversas vezes na direção deles (207a6), demonstrando vontade de se aproximar. Hesitante, aproxima-se apenas quando vê Menexeno fazê-lo e senta-se ao seu lado (207b4). É possível que nestas passagens vejamos a caracterização de um jovem mais tímido, possivelmente por conta de sua idade ou apenas como um traço de personalidade.

Lísis, pelo resto do diálogo, é representado como um apaixonado pelo aprendizado, disposto a ouvir e aprender com Sócrates. Não demonstra grande relutância ou desconforto de frente à refutação feita pelo filósofo, mesmo que, pelo menos na primeira investigação, Sócrates tenha o objetivo de mostrar a Hipótales

³⁷ [Of great importance for our discussion is that the wreath was imbued with several symbolic meanings: it distinguished those who wore it and protected the head, the most important part of the human body. It also signified that the wreathed person was sacred, pure and ready to start a specific process.]

como se deve falar com um amado: “tornado-o humilde e rebaixando-o”³⁸ (210e2). Sobre esse uso do *elenkhos* socrático, Gadamer (1983, p. 9) irá até mesmo pontuar que, “embora tornado inseguro, ele [Lísis], ao mesmo tempo, confirma o desejo de aprender que é despertado dentro dele”³⁹.

Após isso, de forma brincalhona e amigável, o jovem pede para que Sócrates faça o mesmo com Menexeno, o refute, especialmente pela aptidão do amigo para disputas (211a5). Antes de aceitar esse pedido, o filósofo diz que Lísis poderia fazê-lo ele mesmo, pois estava prestando atenção completamente (211a7). “Farei isso, Sócrates”, disse ele; ‘muito, pode ter certeza disso’⁴⁰ (211b4), responde.

Essa sugestão de Sócrates e o comprometimento de Lísis a refutar ele próprio o amigo, mesmo que ainda assim peça que Sócrates o faça neste momento, podem ser associados à postura de discípulos e apreciadores dos ensinamentos socráticos na época. Em *Os Memoráveis* (III, 8, 1), Aristipo tenta mostrar seu domínio do *elenkhos* socrático ao, depois de ter sido confundido pelo filósofo, tentar fazer o mesmo contra ele; enquanto isso, na *Apologia* de Platão (23c5), Sócrates relata: “Além disso, os jovens que me seguem por seu livre-arbítrio, os que têm mais ócio, os filhos dos muito ricos, têm prazer em ouvir as pessoas serem questionadas; eles mesmos costumam me imitar e tentam questionar outros”⁴¹. Tais características não só se aplicam ao jovem abastado Lísis, mas, como nos aponta Nails (2002, p. 196), “não muito é acrescentado na tradição posterior, apenas que Sócrates exortou-o [Lísis] com sucesso a se tornar excepcionalmente virtuoso”⁴².

Em certa passagem mais à frente da investigação, Lísis responde uma pergunta de Sócrates feita a Menexeno, corando logo em seguida. Sócrates pensa que “pareceu-me que as palavras escaparam sem que ele quisesse, devido a intensidade com que prestava atenção ao que se dizia, e era claro que era assim

³⁸ [Humbling him and cutting him down to size.]

³⁹ [Although made insecure, he [Lysis] is at the same time made certain of the desire to learn that is awakened within him.]

⁴⁰ [‘I’ll do that, Socrates’, he said; ‘very much so, you can be sure of it’.]

⁴¹ [Furthermore, the young men who follow me around of their own free will, those who have most leisure, the sons of the very rich, take pleasure in hearing people questioned; they themselves often imitate me and try to question others.]

⁴² [Not much is added in the later tradition, only that Socrates exhorted him [Lysis] successfully to become exceptionally virtuous.]

durante todo o período que ouvia”⁴³ (213d3). O filósofo, assim, direciona a discussão para Lísis por encantar-se com seu amor pela sabedoria (213d9).

1.2.4 O amigo, Menexeno

Menexeno está no início da adolescência no *Lísis* e já conhece Sócrates (...). Uma vez que ele será contado entre os presentes na morte de Sócrates, o fato de estar temporariamente apaixonado pela retórica não deveria ser condenatório: ele insiste que não tentaria governar sem o consentimento de Sócrates⁴⁴ (NAILS, 2002, p. 203).

Menexeno, junto de Lísis, é um participante central do diálogo, ativamente presente em toda a busca definicional da *philia*, na segunda investigação da obra. Junto a isso, sua descrição aponta não apenas para um interlocutor com características específicas, que o distinguem de Lísis, mas para uma estratégica representação de amizade pretendida por Platão na relação entre ambos.

Em um primeiro momento, anterior à entrada de Sócrates na escola de luta, Menexeno é descrito simplesmente como amigo de Lísis e primo de Ctésipo (206d4), e posteriormente como pupilo do último (211c5). Ctésipo, no início da obra, discute brevemente com Sócrates as atitudes de Hipótales e seus encômios a Lísis, demonstrando postura erística e acusativa, como em: “As coisas que ele diz são ridículas para além das expectativas...”⁴⁵ (205b8). Portanto, associando Menexeno a Ctésipo, faz-se uma prévia de algumas características que serão endereçadas ao primeiro posteriormente.

Já dentro da *palaestra*, o jovem aproxima-se quando vê seu primo e o filósofo (207b1), o que incentiva Lísis a se aproximar junto ao amigo. Menexeno, diferente do outro garoto, não recebe qualquer tipo de descrição física, de forma que não podemos analisar uma simbologia associada a sua aparência.

Sócrates dispara algumas perguntas com o intuito de iniciar um diálogo com os dois meninos, questionamentos que terminam por revelar uma forte relação de rivalidade entre ambos. As respostas afirmativas dadas a “Vocês também disputarão

⁴³ [It seemed to me that the words escaped without his wanting them to, because of the intensity with which he was paying attention to what was being said, and it was clear that it was the same, too, all the while he was listening.]

⁴⁴ [Menexenus is in his early teens in *Lysis* and is already acquainted with Socrates (...). Since he will be counted among those present at Socrates' death, his being perhaps temporarily enamored of rhetoric should not be damning: he insists he would not attempt to govern without Socrates' consent.]

⁴⁵ [The things he says are ridiculous into the bargain...]

sobre qual de vocês é o mais bem nascido”⁴⁶ (207c4) ou “E sobre qual de vocês é o mais belo”⁴⁷ (207c5) ressaltam a forma como a disputa marca a amizade que compartilham, de forma que Menexeno evoca em Lísis os poucos ímpetos e posturas erísticos que vemos nesse. Podemos nos lembrar, assim, da defesa de Gonzalez (2003, p. 19), que explicita a existência de uma conexão positiva entre competição e *philia* no período: “No plano das relações pessoais, amigos eram vistos como rivais”⁴⁸. Roochnik (2022, p. 14) acrescenta a esse entendimento, afirmando que Platão constrói entre as personagens uma representação de rivalidade mutuamente benéfica, a exemplificação de uma competitividade amigável.

Em seguida, o diálogo que poderia surgir desse momento é interrompido pelo chamado do treinador de Menexeno, que o faz deixar o grupo pois, segundo a impressão de Sócrates, estava no meio de seus sacrifícios (207d4). Sua saída permite que seja feita a primeira investigação, apenas com Lísis, que, após ter sido refutado pelo uso do *elenkhos* socrático, pede que o filósofo faça o mesmo com Menexeno, que acabara de retornar (211a1). Sócrates aceita fazê-lo, mas pede que Lísis esteja pronto para prestar assistência caso Menexeno o refute, pois este é pupilo de Ctésipo e esperto (211c5), “muito bom em disputas (*eristikos*)”⁴⁹ (211b8). A respeito de tal passagem, Anderson (2022, p. 7) sugere:

Menexeno é retratado na narrativa de abertura como o mais competitivo dos dois amigos, e ficamos sabendo apenas algumas linhas após a troca em análise que ele é *eristikos* e *deinos* (sem dúvida, em *dialegesthai*). Lísis, o amigo tímido que gosta mais de assistir a uma competição do que de participar de uma, quer ver seu amigo Menexeno, que talvez frequentemente supere Lísis quando os dois brigam entre si sobre quem é mais bonito e quem vem da família mais nobre, superado por um debatedor superior. Assim, Lísis demonstra não um sentimento de vergonha, mas um espírito competitivo quando implora a Sócrates que coloque o competitivo Menexeno em seu lugar⁵⁰.

⁴⁶ [You'll also dispute about which of you is the better born.]

⁴⁷ [And about which of you is the more beautiful.]

⁴⁸ [On the level of personal relationships, friends were seen as rivals.]

⁴⁹ [A great one for disputing (*eristikos*).]

⁵⁰ [Menexenus is depicted in the opening narrative as the more competitive of the two friends, and we learn just a few lines after the exchange under consideration that he is *eristikos* and *deinos* (no doubt, at *dialegesthai*). Lysis, the shy friend who enjoys watching a competition more than participating in one, wants to see his friend, Menexenus, who perhaps frequently bests Lysis when the pair fight with one another about who is more beautiful and who comes from the nobler family, bested by a superior debater. Hence, Lysis evinces not a sense of shame but a competitive spirit when he implores Socrates to put the competitive Menexenus in his place.]

Esse trecho, além de confirmar a rivalidade que o rapaz desperta em seu amigo Lísis, solidifica a inicial associação que foi proposta entre o rapaz e seu primo e mestre, Ctésipo, uma ligação à erística. Levantadas essas características que apontam a uma aptidão em matéria de disputas e discussões, Menexeno poderia vir a qualificar-se como um interlocutor mais usual de Sócrates devido a uma postura possivelmente mais combativa, ao menos quando comparado a Lísis. Em um contraponto, Evangelou (2020, p. 200) irá argumentar a favor da semelhança entre os dois interlocutores, ambos, para ele, ineficientes ao não exibir pensamento independente:

A maioria de suas respostas são notavelmente curtas. Eles não contribuem para a discussão de maneira substancial, como concordam consistentemente com Sócrates e se abstêm de apresentar um argumento ou expressar uma opinião diferente da de Sócrates⁵¹.

1.3 Personagens Relacionais: tensionamentos entre representações de *eros* e *philia*

Anteriormente, foram delineados alguns aspectos centrais da construção de personagens do *Lísis*, tal como inferências simbólicas que podem ser sugeridas a partir dessas descrições. Esse movimento permitiu o aprofundamento sobre as escolhas feitas por Platão que, mesmo integrando o plano dramático, permitem a plena concretização de suas intenções filosóficas. A filosofia platônica, no entanto, possui um aspecto inerentemente interacional, assim como vemos na dialética socrática, de forma que todo o percurso definicional se dá na troca entre personagens com papéis específicos. Discorridas as análises dessas figuras, parece frutífero, portanto, que seja posto um olhar sobre os tensionamentos construídos entre elas.

De forma geral, podemos localizar duas relações que, em termos representativos, tomam protagonismo no diálogo: Hipótales-Lísis e Lísis-Menexeno. Lísis, da própria maneira como dá nome ao diálogo, se estabelece como um polo central entre as movimentações dramáticas do texto, possuindo também a caracterização mais detalhada. É, em si, um símbolo com certa independência,

⁵¹ [Most of their answers are notably short. They do not contribute to the discussion in any substantial way, as they consistently agree with Socrates and refrain from introducing an argument or express an opinion that differs from Socrates.]

capaz de mediar o paralelo construído entre suas relações com Hipótales e Menexeno.

O prólogo claramente contrasta a relação entre Hipótales e Lísis, discutida fora da *palaestra*, e a relação entre Lísis e Menexeno, encontrada dentro da *palaestra*. Hipótales é amante de Lísis, mas certamente não é seu amigo. Menexeno é amigo de Lísis, mas certamente não é seu amante: significativo a esse respeito é que ele compete com a beleza de Lísis. Esse contraste mostra os diferentes papéis que a competição desempenha nos dois tipos de relacionamento: Hipótales compete por Lísis, mas não, como Menexeno, compete com Lísis. Mas o prólogo faz esse contraste para rejeitar os *eros* de Hipótales como um erro? Ou para nos confrontar com o problema da relação entre *eros* e amizade?⁵² (GONZALEZ, 2003, p. 25)

Como argumenta Gonzalez (2003), temos nessa comparação uma simbologia bastante representativa que parece apontar para a própria associação entre as ideias de *philia* e *eros*. Analisando a distinção entre essas noções, Roochnik (2022, p. 3) assinala que *eros*, que pode ser traduzido como “amor” ou “desejo”, não tem a reciprocidade como pré-requisito:

Qualquer que seja seu objeto, um relacionamento erótico pode muito bem ser assimétrico: o que é amado não precisa amar o amante de volta. *Philia* e seus derivados, como o substantivo, *ho philos*, o adjetivo *philos* e o verbo *philein* são difíceis de traduzir para o inglês. Sim, às vezes *philia* significa “amizade” e um *philos* é um “amigo”. Tais relacionamentos tendem a ser mútuos e são não eróticos, pois ninguém deseja sexualmente seu amigo ou deseja possuí-lo⁵³.

Sob a ótica dessa complexa conexão de conceitos, podemos reavaliar as relações presentes no diálogo. Hipótales-Lísis configura-se como não recíproca, composta por desejo unilateral; Hipótales é um amante e deseja a afeição do seu

⁵² [The prologue clearly contrasts the relationship between Hippothales and Lysis, discussed outside the *palaestra*, with the relationship between Lysis and Menexenus, encountered within the *palaestra*. Hippothales is Lysis' lover, but certainly not his friend. Menexenus is Lysis' friend, but certainly not his lover: significant in this regard is that he contests Lysis' beauty. This contrast shows the different roles that competition plays in the two types of relationship: Hippothales competes for Lysis, but he does not, like Menexenus, compete with Lysis. But does the prologue make this contrast in order to reject the *eros* of Hippothales as an error? Or in order to confront us with the problem of the relationship between *eros* and friendship?]

⁵³ [*Eros*, for example, means not only "love" but also "desire." As Socrates puts it in the *Symposium*, not only is *eros* "of something" (*tinou*: 199e7) — in other words, it has an object — it desires (*epithymei*: 200a5) that something. Naturally the most familiar object of erotic desire is another human being, but as Socrates goes on to explain (205c–d) it is hardly restricted to this (...). Whatever its object, an erotic relationship may well be asymmetrical: what is loved need not love the lover back. *Philia* and its derivatives, such as the noun, *ho philos*, the adjective *philos*, and the verb *philein* are difficult to render into English. Yes, sometimes *philia* does mean “friendship” and a *philos* is a “friend.” Such relationships tend to be mutual and are non-erotic, for one does not sexually desire his friend or want to possess him.]

amado, mas não se vê correspondido. Como vimos anteriormente, Gonzalez (2003, p. 23), analisando essa dinâmica marcada por atributos eróticos e pederásticos, defende que a paixão de Hipótales por Lísis é uma personificação do *eros*, diferentemente do contato que esse tem com o seu amigo Ctésipo, o que se classifica mais facilmente como amizade.

Já em Lísis-Menexeno, vemos reciprocidade, troca e afinidade mútuas. Ambos consideram-se amigos, compartilham de sentimentos positivos um pelo outro e colocam-se como rivais, de forma que Hoerber (1959, p. 272) acrescenta: “Lísis e Menexeno, a quem Platão retrata como jovens amigos, têm personalidades afins no sentido que ambos possuem o espírito de rivalidade juvenil”⁵⁴.

Em contraste à assimetria da relação pederástica [Hipótales-Lísis], Hipótales e Ctésipo são o que normalmente chamaríamos de “amigos”. Eles são da mesma idade e classe social, passam o tempo livre juntos e claramente têm uma relação íntima e confortável um com o outro (ver 204d–205d). O mesmo vale para Lísis e Menexeno. Esses dois meninos brincam juntos (206e) e provocam alegremente um ao outro (ver 207b–c e 211a). A amizade deles parece ser estável, não erótica e não epitimética. Então, quando Sócrates pergunta a eles: “você dois são amigos (*philo*), não são?” eles respondem em uníssono, “claro” (207c8–9)⁵⁵ (ROOCHNIK, 2002, p. 4-5).

Logo, do paralelo entre Hipótales-Lísis e Lísis-Menexeno, é possível que se pretenda desenvolver uma distinção entre *eros* e *philia*. Enquanto Hipótales coloca-se no papel de *eros* sem a presença de *philia*, em seu desejo não correspondido, Menexeno evoca *philia* sem *eros*, marcado por semelhança, troca, rivalidade, disputa e busca conjunta. Porém, por mais que as personagens pareçam representar conceitos específicos, tanto o *eros* quanto a *philia* intrincam-se ao contexto dramático do diálogo, sobrepõe-se. Sobre isso, Kahn (2004, p. 264-265) argumenta:

Já observamos que, embora o *Lísis* esteja abertamente voltado ao tema da amizade ilustrado pelo relacionamento entre os dois meninos, Lísis e Menexeno, o tópico do *eros* é apresentado no prólogo por uma elaborada

⁵⁴ [Lysis and Menexenus, whom Plato portrays as youthful friends, have related personalities in that both possess the spirit of youthful rivalry.]

⁵⁵ [In contrast to the asymmetry of the pederastic relationship, Hippothales and Ctessipus are what we would ordinarily call “friends”. They are of the same age and social class, they spend their free time together and clearly are on intimate and comfortable terms with one another (see 204d–205d). The same holds for Lysis and Menexenus. These two young boys play together (206e) and cheerfully banter with one another (see 207b–c and 211a). Theirs appears to be a stable, non-erotic, non-epithumotic friendship. So when Socrates asks them, “you two are friends (*philo*), aren’t you?” they answer in unison, “of course” (207c8–9).]

lição de cortejo ministrada a Hipótales por Sócrates, que se descreve como recebedor de um dom divino de discernimento em questões eróticas (204c1). Um forte contraste é traçado entre o padrão assimétrico de *eros* no caso de Hipótales e a simetria da amizade entre os dois meninos. Pois Lísis e Menexeno são semelhantes em idade, beleza, nascimento nobre e disposição de conversar com Sócrates. Agora, como amante (*erastes*), Hipótales gostaria de manter relações amigáveis (*prospiles*, 206c3) com seu amado Lísis. Mas na verdade ele tem medo de provocar hostilidade com seu cortejo (207b7) (...). O *Lísis* é, portanto, cuidadosamente encenado como uma conversa de amizade ambientada no quadro de um cortejo erótico⁵⁶.

Por fim, é relevante pontuar o posicionamento de Sócrates e o espaço que esse ocupa frente esse paralelo de tensionamentos. Por mais que o filósofo inicie o diálogo sob o comprometimento de fazer uma demonstração de conquista para Hipótales (206c5), conseqüentemente ligada a um aspecto erótico, esse encerra o diálogo considerando-se amigo de seus colegas de investigação, Lísis e Menexeno: “Pois essas pessoas aqui dirão ao partir que nós pensamos que somos amigos uns dos outros — pois eu também me considero um de vocês”⁵⁷ (223b6). Essa postura pode nos apontar para o juízo feito pelo filósofo Sócrates sobre as relações construídas no diálogo.

Sobre Hipótales-Lísis, logo ao início do diálogo, Sócrates critica a maneira pela qual Hipótales atua sobre o seu desejo, o chamando de ridículo (205d5) e definindo a busca por seu amado como prejudicial a ambos, não benéfica (205e1–206b8). O amante não sabe o que dizer a Lísis — declama sobre ele poesia e prosa que podem apenas engrandecer seu ego — e, junto a isso, tem medo que esse o veja, questões que impossibilitam que beneficiem-se um do outro de qualquer maneira.

Já na relação Lísis-Menexeno, Sócrates elogia o laço construído entre os jovens. Essa relação não só apresenta aspectos explorados na investigação definicional, como semelhança e amor mútuo, em um sentido não erótico; mas é

⁵⁶ [We have already noted that, although the *Lysis* is overtly concerned with the theme of friendship illustrated by the relationship between the two boys, Lysis and Menexenus, the topic of *eros* is presented in the prologue by an elaborate lesson in courtship administered to Hippothales by Socrates, who describes himself as recipient of a divine gift of discernment in matters erotic (204c1). A sharp contrast is drawn between the asymmetric pattern of *eros* in Hippothales' case and the symmetry of friendship between the two boys. For Lysis and Menexenus are alike in age, beauty, noble birth, and willingness to talk to Socrates. Now as lover (*erastes*) Hippothales would like to be on friendly terms (*prospiles*, 206c3) with his beloved Lysis. But in fact he is afraid to provoke hostility by his courtship (207b7) (...). The *Lysis* is thus carefully staged as a conversation of friendship set within the frame of erotic courtship.]

⁵⁷ [For these people here will say as they leave that we think that we are friends of one another — for I count myself too as one of you.]

também caracterizada por rivalidade e busca conjunta por conhecimento e aperfeiçoamento, por exemplo através do diálogo com o filósofo. Assim, compreendemos uma possível justificativa de Sócrates considerar-se amigo de Lísis e Menexeno ao fim da obra, pois a *philia* existente entre esses é detentora de aspectos fundamentais para a investigação filosófica interacional que esse efetua. Szaif e Jennings (2022, p. 6), em conformidade com essa argumentação, afirmam:

A amizade que se desenvolve durante o drama do diálogo entre Sócrates e os meninos Lísis e Menexeno, isto é, entre um filósofo maduro e seus alunos mais jovens, é um caso paradigmático da forma de amizade não egoísta e mutuamente benéfica. Esse tipo de amizade “pedagógica” lança as bases para a amizade entre filósofos que trabalham juntos, cada um de acordo com suas habilidades, na busca da verdade⁵⁸.

Ao longo deste capítulo, foram delineados alguns aspectos centrais da esfera dramática do diálogo *Lísis*. Essa faceta teatral das obras de Platão, como revelam autores do campo, é indissociável de suas intenções filosóficas, do desenvolvimento lógico-argumentativo, de forma que a construção cênica do diálogo é feita a partir de escolhas estratégicas do filósofo:

O diálogo platônico, de forma bem visível, não nos apresenta apenas argumentos fictícios na forma de pergunta-e-resposta. Também faz um grande esforço para especificar um contexto fictício do qual o argumento surge: são indivíduos com um certo caráter, visão geral, uma certa posição social, que entram no debate, e esse pano de fundo colore visivelmente suas opiniões. Por sua hábil caracterização do contexto dramático dos argumentos, os diálogos mostram de forma insuperável como a filosofia está ligada à vida real⁵⁹ (FREDE, 1992, p. 216).

Em vista desta ponte entre as dimensões do *logos sokratikos*, que mostra-se frutífera para a compreensão desse objeto multifacetado em profundidade, a análise

⁵⁸ [The friendship that grows during the drama of the dialogue between Socrates and the boys Lysis and Menexenus, that is, between a mature philosopher and his younger students, is a paradigmatic case of the non-egoistic mutually beneficial form of friendship. This “pedagogical” type of friendship lays the groundwork for friendship between philosophers who work together, each according to their abilities, in the pursuit of truth.]

⁵⁹ [The platonic dialogue quite conspicuously does not just present us with fictitious arguments in question-and-answer form. It also goes to great lengths to specify a fictitious context out of which the argument arises: it is individuals with a certain character, general outlook, a certain social position, who enter the debate, and this background noticeably colours their views. By their artful characterization of the dramatic context of the arguments the dialogues show in an unpassable way how philosophy is tied to real life.]

deste capítulo voltou-se para três pontos centrais: (1) o cenário do texto, uma nova *palaestra* na qual ocorria um festival em homenagem ao deus Hermes, que evoca atributos como receptividade e competição; (2) as personagens centrais do diálogo — Sócrates, Hipótales, Lísis e Menexeno — figuras representativas de conceitos essenciais ao percurso filosófico da obra; e (3) as principais relações construídas entre personagens, Hipótales-Lísis e Lísis-Menexeno, que tensionam a associação entre os conceitos de *eros* e *philia*.

Já o capítulo seguinte debruça-se sobre o aspecto filosófico do *Lísis*, presente no percurso lógico-argumentativo trilhado pelos participantes da interação, entre hipóteses, problemas conceituais e aporias. A análise busca elucidar os argumentos que compõem as duas investigações do diálogo, sendo que na segunda foram indicados cinco movimentos argumentativos, com o objetivo de organizar o estudo e tornar possível uma proposta de mapeamento do seu desenvolvimento.

2 O *Lísis* em seu aspecto filosófico: uma análise de investigações em torno da *philia*

Delineadas algumas características da faceta dramática do *Lísis*, as quais mostram-se fundamentais a um estudo do diálogo como um todo, podemos nos voltar para sua esfera mais estritamente filosófica. Esse aspecto encontra-se presente nas investigações expostas e desenvolvidas no texto, o caminhar lógico-argumentativo construído na interação das personagens dispostas por Platão. Junto a isso, é um atributo extremamente intrincado às dimensões cênica e comunicacional da obra, central para sua consolidação como objeto multifacetado.

Vemos, de forma geral, que a estrutura deste diálogo nem sempre apresenta um formato linear, o que acrescenta tanto para a dificuldade quanto para a importância de uma análise aprofundada. Hipóteses se sucedem de maneira progressiva e são refutadas devido a problemas conceituais levantados por Sócrates, abrindo espaço para a ocorrência de diversos estados de aporia por parte dos participantes. As características desse percurso, segundo Robinson (1986, p. 82), estão diretamente relacionadas à própria definição buscada, a *philia*:

Os diálogos aporéticos de Platão não são aporéticos puramente como um dispositivo de ironia, mas como resultado de dificuldades reais que Platão encontrou por conta da definição. Suas dificuldades (...) estão, ao menos no *Lísis*, devido a ele não perceber os perigos da ambiguidade em seu *definiendum*⁶⁰.

Assim, este capítulo se dedica a um estudo dos movimentos filosóficos do diálogo, dentre suas hipóteses e obstáculos definicionais. Pretende-se reconstruir as argumentações feitas pelo filósofo e seus interlocutores de forma a elucidar movimentos de raciocínio nem sempre óbvios, especialmente em uma obra com a potência aporética do *Lísis*. Junto a isso, serão apontadas passagens que abrem espaço para problematização ou aprofundamento, entrelaçadas a contribuições de autores que desenvolvem essa discussão. Dito isso, é preciso pontuar que a análise e a organização apresentadas nesta dissertação não possuem pretensão de encerrar o debate, compreendendo as limitações de qualquer estudo que angaria perspectivas diversas.

⁶⁰ [Plato's aporetic dialogues are not aporetic purely as a device of irony, but as a result of real difficulties Plato got into over definition. His difficulties (...) are in the *Lysis* at least due to his not realizing the dangers of ambiguity in his *definiendum*.]

Abaixo, o *Lísis* é dividido em duas investigações, sendo que a segunda, que ocupa a maior parte da obra, se subdivide em cinco movimentos argumentativos. O que poderíamos chamar de prólogo do diálogo, a porção anterior a essas interações centrais, não terá espaço próprio nesta análise, visto que já foi discutido em maior profundidade no capítulo anterior.

2.1 Primeira investigação: liberdade, amor e conhecimento (207d – 210e)

Tendo Hipótales pedido uma demonstração de como um amante deve falar com seu amado para conquistá-lo, Sócrates entra em cena para iniciar a primeira investigação presente na obra. Essa ocorre apenas entre ele e Lísis e, inicialmente, tem o intuito de servir como exemplo a Hipótales da postura correta a ser adotada em conversa com um amado, “tornado-o humilde e rebaixando-o”⁶¹ (210e3). Para além disso, como pontua Cooper (1997, p. 687), a discussão introduz a *philia* como conceito que tomará papel central no diálogo como um todo: “A primeira pergunta dele a Lísis fixa o tema antes desse ser claramente anunciado: ‘Estou certo em presumir que seu pai e sua mãe o amam muito?’ (207d5). A palavra grega para amor aqui é *philein*, cognata da palavra para ‘amizade’, *philia*”⁶².

Com a resposta afirmativa de Lísis, que confirma que seus pais obviamente o amam (207d7), Sócrates alcança com ele outras duas conclusões: (1) que se os pais o amam, desejam que ele seja o mais feliz possível (207d8); e (2) que uma pessoa não pode ser feliz se não for livre para fazer o que deseja (207e2). A conclusão que se tira dessa somatória é que um amante deve permitir que seu amado seja livre para fazer o que deseja, pois quer que esse seja feliz.

Porém, Lísis é restringido pelos pais, como se deve esperar, de fazer diversas coisas, até atividades que escravos e prestadores de serviço podem desempenhar. Como se não bastasse, os pais colocam guardiões e professores sobre o jovem, que o controlam ainda mais (208a1–e1). Sócrates, portanto, afirma que Lísis não se beneficia nem de sua fortuna nem de seu corpo, sendo controlado por outros

⁶¹ [Humbling him and cutting him down to size.]

⁶² [His first question to Lysis fixes the theme, before it is clearly announced: ‘Am I right in assuming that your father and mother love you very much?’ (207d5) The Greek word for love here is *philein*, cognate to the word for ‘friendship’, *philia*.]

(208e4), e acrescenta: “você não controla nada, Lísis, e não faz nenhuma das coisas que deseja”⁶³ (209a3).

Esse caminhar argumentativo, que abre espaço para problematização, sugere que amar é permitir que seu amado faça o que deseja livremente, de forma que Lísis não seria amado por seus pais. Giménez (2020, p. 321), no entanto, contrapõe que essa liberdade só faria sentido se fosse usada corretamente para alcançarmos a felicidade, aquilo realmente desejamos:

A única coisa que garante que tomemos decisões corretas é o conhecimento. Portanto, na medida em que Lísis não sabe bem por que meios se tornará feliz, independentemente de seus pais permitirem que ele faça o que quiser ou não, ele não é realmente livre para fazer o que quiser. Ele não pode ser verdadeiramente feliz até que aprenda a dominar a si mesmo (...). É mais razoável pensar que os pais de Lísis desejam sua felicidade: eles não o deixam fazer o que quer apenas quando deixá-lo por conta própria o prejudicaria. E se seus pais querem sua felicidade, Lísis deve ser amado por eles⁶⁴.

Para Penner e Rowe (2005, p. 33), esse “conceito de amor infantil”, aceito facilmente por Lísis, tem como propósito embasar uma ideia central que Sócrates pretende desenvolver: “o que ele está alcançando é um ponto mais específico e ambicioso: que amar alguém é querer que esse seja sábio, porque o benefício, a felicidade, depende disso”⁶⁵. Os pais do garoto o impedem de fazer aquilo que poderia prejudicá-lo, coisas sobre as quais ele não possui conhecimento e não pode se beneficiar, de forma que a liberdade não é obrigatoriamente sempre um bem e não poderia ser generalizada como condição do amor.

De volta ao texto, Lísis sugere um motivo para sua falta de liberdade: “isso é porque eu ainda não cresci”⁶⁶ (209a4). O filósofo, rejeitando essa hipótese, pontua que o jovem possui liberdade para fazer certas coisas, sobre as quais tem conhecimento, como escrever, ler ou tocar a lira (209a8–209b5). Nessas, em que

⁶³ [You control nothing, Lysis, and you don't do a single one of the things you desire.]

⁶⁴ [The only thing that guarantees our making a right decision is knowledge. Therefore, insofar as Lysis does not properly know through which means he will become happy, regardless of whether his parents allow him to do whatever he wants or not, he is in fact not really free to do whatever he wants. He cannot be truly happy until he learns to master himself (...). It is more reasonable to think that Lysis' parents do desire his happiness: they do not let him do what he wants only when leaving him to his own devices would harm him. And if his parents want his happiness, Lysis must be loved by them (207d6–7).]

⁶⁵ [What he is getting at is a more specific, and more ambitious, point: that loving someone is wanting them to be wise, because benefit, happiness, depends on it.]

⁶⁶ [That's because I'm not yet grown up.]

possui expertise, “tem pensamentos melhores”⁶⁷ (209e4), ele tem liberdade para fazer como desejar. Conclui-se, conseqüentemente, que Lísis é livre a respeito dos objetos sobre os quais possui conhecimento e é capaz de tirar benefício.

Assim, de acordo com Sócrates, o pai de Lísis não está esperando que o filho cresça, mas um momento em que considere que esse pensa melhor que ele próprio, de forma que então confiará suas posses a Lísis (209c5). Seguindo esse percurso, o filósofo afirma que outros, como vizinhos (209c8) ou os próprios atenienses (209d4), farão o mesmo, confiando posses e funções a aquele que acreditarem pensar melhor sobre tópicos diversos.

Ele também dá o seguinte exemplo: se o filho do Grande Rei da Pérsia estivesse com algum problema no olho, o pai não o deixaria mexer no órgão por não considerá-lo um especialista em medicina; mas, se ele pensasse que Sócrates e Lísis são especialistas em medicina, deixaria que os dois até mesmo jogassem cinzas no olho do filho (209e8–210a5). Sob essa argumentação, podemos afirmar que a expertise configura-se como um pré-requisito da liberdade de ação:

Em relação às coisas sobre as quais nos tornamos bons pensadores, todos as entregarão a nós, sejam gregos ou não-gregos, homens ou mulheres, e faremos nesses casos o que quisermos, e ninguém se colocará deliberadamente em nosso caminho, mas seremos ao mesmo tempo livres, nos casos em questão, e controladores de outros, e estas serão nossas coisas, porque nos beneficiaremos delas; com relação às coisas sobre as quais não adquirirmos inteligência, por outro lado, ninguém as entregará para fazermos com elas o que nos parece ser a coisa certa a fazer, mas todos ficarão em nosso caminho em qualquer medida que puderem (210b1)⁶⁸.

Essa hipótese parece basear-se em um preceito discutível. Por mais que possa ser aplicada ao campo político ou a prestadores de serviço, em que confiamos o que nos pertence, ou até nós mesmos, a quem consideramos um especialista em dado tópico, essa afirmação não parece levar em conta a busca por benefício próprio. Parece estranho imaginar um agricultor que dá suas terras a outro apenas por considerá-lo um agricultor com mais conhecimento do ramo, pois assim

⁶⁷ [Thinks finer thoughts.]

⁶⁸ [With respect to the things about which we become good thinkers, everyone will hand them over to us, whether Greeks or non-Greeks, men or women, and we shall do in these cases whatever we wish, and no one will deliberately stand in our way, but we shall be at the same time free ourselves, in the cases in question, and controllers of others, and these will be our things, because we shall benefit from them; with respect to the things about which we do not acquire intelligence, on the other hand, neither will anyone hand it over to us to do in relation to them what appears to us to be the thing to do, but everyone will stand in our way to whatever extent they can (210b1).]

esse deixaria de beneficiar-se das próprias terras. Em geral, não abriríamos mão do ganho próprio apenas por acreditar que outra pessoa tiraria mais benefício de coisas que nos pertencem.

De qualquer forma, como veremos a seguir na investigação, esse percurso argumentativo ainda possui um propósito claro: mostrar a Lísis a importância da aquisição de conhecimento. Como argumentam Penner e Rowe (2005, p. 29), o filósofo parece estar instigando o jovem a partir de suas ambições:

Sócrates enquadra toda a conversa em termos de poder (...). Há circunstâncias em que até os atenienses, até o Grande Rei, confiarão a ele (mesmo que seja apenas cozinhar)... Se ele apenas esperar e aprender, assim (em partes) se infere, ele governará o mundo⁶⁹.

Em seguida na interação, Sócrates pergunta: “Seremos então objetos de amor a alguém, ou qualquer um nos amará, em coisas, sejam elas quais forem, nas quais não somos de benefício nenhum?”⁷⁰ (210c6); o garoto responde que certamente não (210c7). Se conhecimento é um pré-requisito da liberdade e Lísis não é livre para fazer o que deseja, então Lísis não possui conhecimento ou expertise, ao menos não sobre diversas coisas. Logo, Sócrates defende que os pais do jovem não o amam, pois nenhuma pessoa ama outra que lhe seja inútil (210c8). “Se você se tornar sábio, todos serão seus amigos e todos pertencerão a você, pois você será útil e bom”⁷¹ (210d2), conclui.

Essa perspectiva, que alguns autores classificam como instrumentalista — visto que relações de amor dependeriam da utilidade, o valor instrumental, da pessoa amada —, termina por atar conhecimento, felicidade e amor, introduzindo o conceito explorado durante a segunda investigação: *philia*. “Não apenas (1) o amor é colocado em conexão com a felicidade, mas também (2) a felicidade é descrita como resultado do conhecimento. Felicidade e conhecimento estão, portanto, entrelaçados nesta teoria do amor”⁷² (GIMÉNEZ, 2020, p. 326).

⁶⁹ [Socrates frames the whole conversation in terms of power (...). There are circumstances when even the Athenians, even the Great King, will hand over to him (even if it's just cooking)... If only he waits and learns, so the (half-)implication is, he will rule the world.]

⁷⁰ [Will we then be objects of love to anyone, or will anyone love us, in those things, whatever they are, in which we are of no benefit?]

⁷¹ [If you become wise, everyone will be friends to you and everyone will belong to you, for you will be useful and good.]

⁷² [Not only (1) is love placed in connection with happiness, but also (2) happiness is described as a result of knowledge. Happiness and knowledge are thus interwoven in this theory of love.]

Junto a isso, Sócrates finaliza a demonstração que pretendia dar a Hipótales e parece expor a Lísis o benefício do contato com alguém mais velho, seja Sócrates como mestre ou, talvez, Hipótales como um amante. Para Kahn (2004, p. 282), o filósofo faz uso da “verdadeira forma socrática de um *elenkhos* moral, projetado para tornar o interlocutor ciente da sua ignorância e da sua necessidade de conhecimento”⁷³. Deretić (2022, p. 7) acrescenta a essa compreensão:

Sócrates parece tornar Lísis humilde chamando atenção para o que ele não sabe: andar de carruagem, conduzir uma parelha de mulas ou cuidar de si mesmo, que é o trabalho de seus guardiões-escravos e professores, e ele não tem permissão de interferir em qualquer trabalho importante do seu pai e da sua mãe (208a2–e3). A conclusão dessa enumeração de o que Lísis é ignorante e incapaz ressalta o quão significativo é obter conhecimento por meio de criação e educação. Desenvolvimento intelectual é necessário para ter amigos genuínos e participar do mundo maduro. A abordagem de Hipótales a Lísis é sedutora e instrumental. Em contraste, Sócrates destaca que Lísis deve ser mentalmente treinado para se tornar sábio pelo bem do próprio Lísis⁷⁴.

2.2 Segunda investigação: o que fundamenta a *philia*? (211d – 226d)

Com o encerramento da primeira investigação e o retorno de Menexeno à cena, Lísis pede que Sócrates também refute seu amigo. Mesmo dizendo rejeitar a erística de Menexeno, o filósofo aceita fazê-lo e, assim, volta à temática da *philia*. Ele inicia o diálogo explicitando que, como toda pessoa tem o desejo por algum tipo de posse, ele sempre foi apaixonado por conquistar amigos (211d8) — se define até como um “amante de amigos” (*philetairos*) (211e9). Sócrates relata que, observando os dois garotos, considera-os felizes, pois ainda jovens já conquistaram essa posse: “Você o conquistou como amigo assim, rápida e firmemente, e similarmente ele conquistou você; ao passo que, quanto a mim, estou tão longe de ter essa posse que nem sei de que maneira uma pessoa se torna amiga de outra”⁷⁵ (212a2).

⁷³ [True socratic form of a moral elenchus, designed to bring the interlocutor to an awareness of his ignorance and his need for knowledge.]

⁷⁴ [Socrates seems to humble Lysis by calling attention to what he does not know: how to ride chariots, drive a mule-team, or take care of himself, which is the job of his slave-guardians and his teachers, and he is not allowed to interfere in any important work that his father and mother do (208a2–e3). The upshot of this enumeration of what Lysis is ignorant and incapable of highlights how significant attaining knowledge through upbringing and education is. Intellectual development is needed to have genuine friends and to participate in the mature world. Hippothales’ approach to Lysis is seductive and instrumental. By contrast, Socrates highlights that Lysis should be mentally trained to become wise for Lysis’ own sake.]

⁷⁵ [You’ve acquired him as a friend like this, quickly and firmly, and similarly he’s acquired you; whereas, as for me, I’m so far away from having the possession that I don’t even know in what way one person becomes friend of another.]

Essa autocaracterização socrática parece suspeita e pede uma menção. O mesmo Sócrates que, no prólogo, afirmava-se mestre no reconhecimento de amantes e amados e que, agora, coloca-se como um amante de amigos (*philetairos*), defende estar distante dessa posse e não conhecer o processo de sua conquista. Essa postura adotada pelo filósofo, que Gadamer (1983, p. 9) associa à típica ironia de Platão, levanta diversas questões epistemológicas, como a sugerida por Fine (1992, p. 200): “Na maioria dos diálogos socráticos, Sócrates professa investigar alguma virtude. Ao mesmo tempo, ele professa não saber o que a virtude em questão é. Como, então, ele pode investigá-la?”⁷⁶.

De volta à obra, Sócrates afirma que, não tendo conhecimento a respeito de amigos e considerando Lísis e Menexeno experientes a esse respeito, perguntará a eles sobre o assunto (212a5). Assim, temos a base para o desenvolvimento da segunda investigação, uma busca definicional do amigo (*philon*) que explora sua natureza e o que fundamenta a relação de *philia*; investigação essa que acredito poder ser dividida em cinco movimentos. Tal divisão é uma tentativa de mapear e facilitar o acompanhamento dos argumentos do percurso investigativo, de acordo com hipóteses e problemas conceituais apresentados.

A respeito da busca definicional à qual o *Lísis* se dedica, Szaif e Jennings (2022, p. 2) nos alertam sobre a amplitude desse conceito que traduzimos como “amizade”: “Abrange uma variedade de atitudes amistosas e amorosas direcionadas tanto a pessoas como a coisas. Os tipos de *philia* interpessoal evocados incluem apegos eróticos, relações de afinidade, relações baseadas na utilidade e companheirismo lúdico”⁷⁷. Essa diversidade de possíveis aplicações possui um grande impacto na investigação que, como aponta Sedley (1989, p. 107), recebe um teor puramente relacional: “O tópico abordado ao longo do *Lísis* não é a pergunta definicional 'O que é um amigo?' (ou 'O que é a amizade?' ou 'O que é o amigável?') (...). Em vez disso, a preocupação central é a pergunta identificatória: quem ou o que é amigo de quem ou o quê?”⁷⁸.

⁷⁶ [In most of the Socratic dialogues, Socrates professes to inquire into some virtue. At the same time, he professes not to know what the virtue in question is. How, then, can he inquire into it?]

⁷⁷ [It encompasses a variety of friendly and loving attitudes toward both people and things. The kinds of interpersonal *philia* evoked include erotic attachments, kinship relations, utility-based relations, and playful companionship.]

⁷⁸ [The topic addressed throughout the *Lysis* is not the definitional question 'What is a friend?' (or 'What is friendship?' or 'What is the friendly?') (...). Rather, the central concern is the identificatory question: who or what is a friend to whom or what?]

Em vista da complexidade da definição buscada, que se dá não apenas como objeto ou ideia, mas como um conceito relacional, Payne (2022, p. 1) condensa as abordagens mais comuns de pesquisadores do campo:

Muitos comentaristas consideram que Sócrates está tentando descobrir como os seres humanos entram na relação de amizade, uma relação caracterizada por afeto recíproco, preocupação altruísta e intimidade pessoal. Outros leitores do *Lysis* veem na investigação da *philia* no diálogo uma discussão sobre desejo e atração no nível mais geral. Nesta visão, *philia* é uma espécie do desejo humano geral pelo bem⁷⁹.

2.2.1 Primeiro movimento: amantes e amados (212a9 – 213e1)

Sócrates, durante o primeiro desenvolvimento deste percurso investigativo, direciona suas questões a Menexeno. Sua primeira pergunta, que inicia propriamente a interação, põe em pauta não só o amigo (*philon*), mas o amor como possível força condutora dessa relação: Quando um indivíduo ama outro, qual dos dois se torna amigo — (1) O amante é um amigo para o amado, (2) o amado é um amigo para o amante ou (3) não faz diferença, de forma que ambos se tornam amigos (212b1)?

O garoto toma a terceira opção — “não faz diferença” (212b3) —, mas o filósofo logo aciona um contraexemplo, questionando-o sobre a possibilidade de não ser amado em retorno por aquele que amamos ou até mesmo ser odiado. Ao passo que Menexeno afirma ser possível que isso ocorra, Sócrates reformula sua questão inicial, ao menos em partes, como se não tivesse sido bem compreendida por seu interlocutor:

Qual dos dois, então, é amigo de qual? Aquele que ama daquele que é amado, seja ele também amado ou até mesmo odiado, ou aquele que é amado daquele que ama? Ou, novamente, nenhum deles, nesse caso, é amigo de nenhum, a menos que ambos se amem? (212c4)⁸⁰

⁷⁹ [Many commentators take Socrates to be attempting to discover how human beings enter into the relationship of friendship, a relationship characterized by reciprocal affection, altruistic concern and personal intimacy. Other readers of the *Lysis* see in the dialogue's investigation of *philia* a discussion of desire and attraction at the most general level. On this view, *philia* is one species of the general human desire for good.]

⁸⁰ [Which of the two of them, then, is a friend of which? The one who loves of the one who is loved, whether he is also loved in return or is even hated, or the one who is loved of the one who loves? Or again is neither of them, in such case, a friend of neither, unless both of them love each other? (212c4).]

Quando o jovem diz lhe parecer necessário amor mútuo para a existência da amizade, é estabelecida a primeira hipótese com maior solidez do movimento: a menos que ambos amem, nenhum é amigo (212d4). A resposta do filósofo é que, se for desta maneira, não podem existir amantes de coisas como cavalos, cães, vinhos, de exercício ou da própria sabedoria, pois tais objetos de amor são incapazes de amar em retorno (212d6). Sócrates acrescenta à sua refutação citando certo poeta que menciona a amizade entre um homem e cavalos ou cães (212e2), o que termina por convencer Menexeno e, conseqüentemente, derrubar a hipótese.

Nos casos em que Sócrates ignora a reciprocidade como critério, sua descrição de amizade nos parecerá implausível se assumirmos que *φιλία* (*philia*) se refere estritamente à amizade humana (215e3–216a6, 216c1–3). No entanto, nossas ideias mais gerais sobre desejo e atração não exigem que a relação seja recíproca. As pessoas desejam comida, mas comida não deseja pessoas. Plantas são atraídas a uma fonte de luz, mas a fonte de luz não é atraída à planta (ROSHOTKO, 1977, p. 3)⁸¹.

Como assinala Roshotko (1977), por mais que a ideia de uma amizade não recíproca cause estranheza, a investigação da *philia* ultrapassa o conceito de uma relação possível apenas entre indivíduos. Versenyi (1975, p. 187), em consonância a essa compreensão, defende que o objetivo do diálogo é demonstrar que as diversas manifestações de amor ou desejo possuem uma “estrutura comum, uma forma compartilhada por elas”⁸². Dentre as diversas relações de *philia* possíveis, sejam essas entre indivíduos ou não, deve haver um fundamento partilhado.

“O que é amado, nesse caso, é amigo para aquele que ama”⁸³ (212e7), prossegue o filósofo, estabelecendo a segunda hipótese do movimento: o amado é um amigo para aquele que o ama, amando-o de volta ou não. Essa suposição é contextualizada com a relação entre pais e seus filhos pequenos; um filho poderia ainda não sentir amor por, ou até odiar, seus pais, mas esses o vêem como um querido amigo (213a1). Menexeno aprova essa hipótese, mas Sócrates logo levanta um problema conceitual: se o amado é um amigo para aquele que o ama, conseqüentemente, o odiado é um inimigo para aquele que o odeia (213a6). Assim,

⁸¹ [In cases where Socrates ignores reciprocity as a criterion, his account of friendship will strike us as implausible if we assume that *φιλία* (*philia*) refers narrowly to human friendship (215e3–216a6, 216c1–3). However, our more general ideas concerning desire and attraction do not require that the relationship be reciprocated. People desire food, but food does not desire people. Plants are attracted to a source of light, but the source of light is not attracted to the plant.]

⁸² [Common structure, a form they share.]

⁸³ [What's is loved, in that case, is a friend to the one loving.]

A pode amar B (B é um amigo para A), mas B odiar A (A é um inimigo para B). Ser amigo de um inimigo e inimigo de um amigo é, para o filósofo, irracional e impossível (213b2); Menexeno concorda e a hipótese é descartada.

Em seguida, se propõe outra solução, quase uma inversão da anterior: o amante é um amigo para o seu amado (213b6). Menexeno logo assume essa hipótese como evidente, não percebendo que Sócrates acionaria o mesmo problema conceitual, de que, conseqüentemente, aquele que odeia é um inimigo para o odiado (213b7). Novamente, A pode ser amado por B (B é um amigo para A), mas B ser odiado por A (A é um inimigo para B); seria possível ser amigo de um inimigo e inimigo de um amigo, suposição previamente descartada.

Essas duas últimas hipóteses, do amado como amigo e do amante como amigo, exploram as possíveis direções de uma relação unilateral. O problema conceitual de ambas, ser amigo de um inimigo, não é verdadeiramente discutido e a sua negação parece apontar para a necessidade de mutualidade, que foi descartada. Talvez, essa negação justifique-se sob um conceito de ação justa possivelmente difundido na época, que é exposta na *República I*: “prejudicar seus inimigos e beneficiar seus amigos”⁸⁴ (335e). Somando essa ideia a outra que ainda será exposta no *Lísis*, de que é impossível ser amigo de alguém que nos trata injustamente (214c2), não se poderia ser amigo de um inimigo, pois esse buscaria nos prejudicar.

Este movimento encerra-se com o primeiro trecho aporético da investigação. Conclui-se que o direcionamento de amor entre amantes e amados não pode ser a base da *philia*. “Devemos dizer que além destes, ainda existem outros de algum tipo que se tornam amigos uns dos outros? (...) Será, Menexeno,” disse eu, ‘que não estávamos investigando da maneira certa absolutamente?’⁸⁵ (213c7–d1), questiona Sócrates. Enquanto Menexeno não enxerga um percurso para sair da aporia, Lísis, que se mantivera apenas como ouvinte até então, concorda com o filósofo de que deve haver um outro caminho de investigação.

Segundo Sócrates, Lísis fica corado após dizer isso, como se as palavras tivessem lhe escapado devido à intensidade com que prestava atenção à investigação. Penner e Rowe (2005, p. 46) sugerem que, neste momento, o jovem

⁸⁴ [Harm his enemies and benefit his friends.]

⁸⁵ [“Shall we say that besides these, there are still others of some sort that become friends to each other? (...) Is it perhaps, Menexenus,” I said, “that we weren’t inquiring in the right way at all?”.]

percebe que “Sócrates não estava apenas tentando derrotar Menexeno, mas questionando-o como parte de uma busca por respostas reais para perguntas reais; e é sensato supor que ele [Lísis] agora também veja que é isso que Sócrates estava fazendo com ele”⁸⁶. Portanto, encantado com o amor pela sabedoria de Lísis, literalmente *philosophia* (213d8), o filósofo direciona o diálogo a ele e inicia o próximo movimento.

2.2.2 Segundo movimento: semelhantes e opostos (213d6 – 216b9)

“Não sigamos mais por esse caminho — pois a investigação me parece de um tipo difícil, como uma estrada difícil — mas onde fizemos a curva, é para lá que me parece que devemos ir”⁸⁷ (213e2). Sócrates, descartando a linha lógico-argumentativa do movimento anterior, busca outro percurso para a investigar a *philia*. Assim, irá voltar-se a dizeres de poetas e cosmólogos influentes no período, visto que eram considerados, como Sócrates os chama, pais da sabedoria (214a1). Penner e Rowe (2005, p. 76-77) apontam que “Sócrates passa a tomar a visão deles [dos poetas], como foi expressa, e, com a ajuda de Lísis, submete-a ao exame, assim como examinou as ideias de Lísis e Menexeno pessoalmente”⁸⁸.

A primeira fala dos poetas levantada é de que deuses fazem os amigos aproximando os semelhantes (214a5), de forma que surge a primeira hipótese analisada neste movimento: o semelhante é amigo do seu semelhante. No entanto, imediatamente após ser proposta, Sócrates questiona se tal suposição está inteiramente correta, pois ela partiria do pressuposto de que uma má pessoa seria amiga de outra (213b9). Segundo o filósofo, pessoas más tratam outras injustamente e é impossível ser amigo de alguém que nos trata com injustiça, logo, entre maus, poderia haver apenas inimizade (214c3). Assim, pensando que maus são semelhantes entre si, uma parte da hipótese analisada seria falsa (214c5).

Como solução a esse problema conceitual, Sócrates sugere que, para os poetas, os bons seriam semelhantes, portanto amigos, enquanto os maus seriam

⁸⁶ [Socrates was not just trying to defeat Menexenus, but questioning him as part of a search for real answers to real questions; and it is reasonable to suppose that he [Lysis] also now sees that this is what Socrates was doing to him.]

⁸⁷ [Let's not go along this way any longer — for the investigation appears to me one of a difficult sort, like a difficult road — but where we made the turning, that's where it seems to me we should go.]

⁸⁸ [Socrates proceeds to take their [the poets'] view, as expressed, and with Lysis' help subjects it to examination, just as he examined Lysis' and Menexenus' ideas in person.]

incapazes de semelhança, pois sua inconstância e instabilidade os tornaria dessemelhantes deles próprios (214c8). O filósofo conclui que alguém dessemelhante ou diferente de si mesmo não poderia tornar-se semelhante, ou amigo, de qualquer outra coisa (214d2).

Consolida-se, assim, uma reformulação da hipótese inicial, de que o amigo é o bom, a boa pessoa, devido à sua semelhança a outros: “Apenas a pessoa boa é amiga apenas da pessoa boa, enquanto a má pessoa nunca entra em verdadeira amizade, seja com o bom ou com o mau”⁸⁹ (214d5). No entanto, a semelhança como pré-requisito da amizade começa a ser examinada e é posta de frente ao conceito de utilidade, ao passo que Sócrates questiona qual benefício um semelhante teria de outro. O pensador argumenta que, na medida em que uma pessoa é semelhante a outra, é incapaz de causar qualquer benefício que o seu semelhante não fosse capaz de trazer a si mesmo. Consequentemente, essas pessoas não prezariam uma à outra (214e5) e, sem a valorização do amigo, não pode existir amizade (215a3).

Essa ideia de similitude, que ao extremo parece descrever pessoas idênticas, leva ao descarte da semelhança como fundamento da *philia*, o que não impede que pessoas semelhantes sejam amigas por outra razão, devido a outro fundamento. Sócrates, seguindo sua conclusão de que a boa pessoa era amiga, propõe uma nova hipótese, de que o amigo poderia ser “o bom para o bom, na medida em que é bom e não na medida em que é semelhante”⁹⁰ (215a5); devido à sua bondade e não à sua similitude.

Não obstante, o filósofo novamente acionará a questão da utilidade, voltando-se à ideia de autossuficiência, de forma que sua linha argumentativa segue os seguintes passos: (1) na medida que é boa, a boa pessoa é autossuficiente; (2) uma pessoa autossuficiente, devido à sua autossuficiência, não precisa de nada; (3) a necessidade é pré-requisito da valorização de algo, de forma que a pessoa autossuficiente não valorizaria nada; (4) o que não valoriza, não ama; (5) alguém que não ama, não é amigo (215a7–b3). Conclusivamente, o bom é incapaz de ser amigo do bom (215b5), levando-os a descartar a hipótese.

Durante todo o percurso investigativo deste movimento, podemos notar que a ideia proposta de boa pessoa parece ter sua definição, ao menos em parte, alterada.

⁸⁹ [The good person alone is friend to the good person alone, while the bad person never enters into true friendship, either to good or to bad.]

⁹⁰ [The good to the good, to the extent that he is good and not to the extent that he is like.]

Em um primeiro momento, quando comparado à má pessoa, o bom era simplesmente o seu oposto, aquele que se assemelha aos outros e possui uma bondade ética que assegura a relação de amizade. Porém, quando examina-se a amizade entre os semelhantes e entre os bons, essa bondade ética angaria um domínio prático de expertises e volta-se, como vimos, para a autossuficiência. O conceito parece não se referir mais a boas pessoas ou apenas a *experts* — já que um bom médico poderia ter utilidade em um bom carpinteiro e tornar-se seu amigo —, mas a seres completos, como explicita Roochnik (2022, p. 13): “Quando Sócrates declara que ser bom é ser ‘suficiente’ e não necessitar de nada, ele exagera o significado de ‘bom’ de tal forma que conota ‘perfeito’”⁹¹.

Junto a isso, a ideia de autossuficiência gera um problema conceitual que não é explorado no diálogo. Um indivíduo bom, segundo um conceito de completude, deveria ser capaz de amar ou de possuir amigos, já que essas capacidades são bens para Platão. Isso gera obstáculos para a autossuficiência e a utilidade como estão presentes no *Lísis*. Um exemplo disso é a linha argumentativa da primeira investigação, segundo qual é preciso ser útil e capaz de beneficiar os outros para ser amado; ao nos tornarmos bons, úteis e donos de expertises, e assim objetos de amor, não teríamos mais utilidade nos outros, deixando de amá-los.

Szaif (2022, p. 19) propõe que esse conceito de boa pessoa absoluta não pretende desenvolver uma definição geral, mas sim provar que a bondade não pode ser a base da amizade (*philia*):

O ponto aqui não é que boas pessoas não possam ter necessidades não satisfeitas e, portanto, não possam ser amigas, mas que bondade, entendida como perfeição, não pode ser o que fundamenta a amizade, pois amizade responde a necessidade. Por razões similares, a semelhança não pode ser o que fundamenta a amizade. Todo o debate é sobre qual qualidade em uma pessoa ou objeto fundamenta o fato de ser um *philon* (amigo)⁹².

Roshtko (1997, p. 6), em consonância a essa leitura, defende que a conexão feita por Sócrates, “entre ter necessidades e ser capaz de ser um amigo, prenuncia

⁹¹ [When Socrates asserts that to be good is to be ‘sufficient’ and in need of nothing, he exaggerates the meaning of ‘good’ such that it connotes ‘perfect’.]

⁹² [The point here is not that good people cannot have unsatisfied needs and hence cannot be friends, but that goodness, understood as perfection, cannot be what grounds friendship, since friendship responds to need. For similar reasons, likeness cannot be what grounds friendship. The whole debate is about what quality in a person or object grounds its being a *philon*.]

o fim do diálogo: Sócrates vê as necessidades impostas por déficits como a força motriz que motiva seres humanos em direção a objetos externos a eles”⁹³.

De volta à obra, a interação volta-se para outra fala de um poeta ou cosmólogo que, citando Hesíodo (*Os Trabalhos e os Dias*, vv. 25-26), defende uma hostilidade natural entre semelhantes, pela existência de inveja e rivalidade (215c5). Portanto, a diferença, a dessemelhança, poderia ser a base para a relação de amizade, de forma que são enumerados exemplos de relações: pobres e ricos, fracos e fortes, doentes e médicos ou ignorantes e sábios. Segundo Sócrates, entre esses, existe valorização e amor, pois o que cada coisa deseja é o que lhe é mais oposto, como o seco e o úmido ou o quente e o frio (215d5). “Pois aquilo que é oposto nutre o que é oposto a ele; pois o que é semelhante não obteria nenhum benefício do semelhante”⁹⁴ (215e9).

A concordância que se dá entre os participantes logo é derrubada por um problema conceitual que faz uso desta mesma regra de oposição. Se (1) o oposto da amizade é a inimizade e, conseqüentemente, (2) o amigo está para a amizade como o inimigo para a inimizade, (3) o amigo seria amigo de seu inimigo (216b1). Da mesma forma, o justo seria amigo do injusto como o bom seria do mau (216b4). Essa possibilidade, que já foi negada em outras formulações anteriormente, os leva a descartar a hipótese: “Nesse caso, nem semelhante é amigo de semelhante, nem oposto de oposto”⁹⁵ (215b8).

Para Kahn (2004, p. 285), o filósofo desenvolve essa hipótese já ciente de sua inconsistência, de forma que “o princípio de oposto-a-oposto parece ter sido introduzido simplesmente por uma questão de simetria, como um complemento ao de semelhante-a-semelhante”⁹⁶. Hoerber (1959, p. 272), por outro lado, argumenta que o sucesso desse desenvolvimento da investigação está em derrubar duas fortes teorias do período sobre a base da amizade: a atração entre semelhantes e a atração entre opostos. Ambas foram provadas deficientes, incapazes de abarcar todos os casos, sendo que Versenyi (1975, p. 191) considera a própria interação dos participantes do diálogo um exemplo disso:

⁹³ [Between having needs and being capable of being a friend foreshadows the end of the dialogue: Socrates sees deficit-imposed needs as the driving force that motivates human beings toward objects external to them.]

⁹⁴ [For that which is opposed is nourishment to what is opposed to it; for what is like would derive no benefit from like.]

⁹⁵ [In that case, neither like is friend to like nor opposite to opposite.]

⁹⁶ [The principle of opposite-to-opposite seems to have been brought in simply for the sake of symmetry, as a complement to like-to-like.]

Se Sócrates e seus jovens amigos fossem tão perfeitamente semelhantes e pensassem que nenhum deles poderia oferecer qualquer contribuição para a discussão — e, no final, para o aprimoramento do outro — além do que cada um deles poderia por conta própria, então não haveria sentido em procurar a companhia um do outro, pois não poderiam esperar o menor benefício dessa associação. Inversamente, se eles fossem tão completamente diferentes que não tivessem sequer um único interesse em comum, isso também impediria qualquer associação racional de sua parte⁹⁷.

2.2.3 Terceiro movimento: o nem-bom-nem-mau (216c1 – 218c4)

Este movimento inicia-se com os participantes do diálogo em um estado de aporia verbalmente admitido. Sócrates, então, sem maiores explicações, introduz uma nova hipótese, de que o nem-bom-nem-mau é amigo do bom (216c3). Menexeno pergunta o que ele quer dizer com isso e o filósofo, antes de compartilhar seu raciocínio, responde: “‘Zeus!’, eu disse. ‘Eu não sei — eu mesmo estou tonto com o impasse [a *aporia*] do argumento’”⁹⁸ (216c4).

Para defender sua hipótese frente os jovens, o pensador evoca o provérbio “o belo é amigo”⁹⁹ (216c6) para, logo em seguida, afirmar que o bom é belo (216d3). Tendo estabelecido o bom como amigo devido a sua relação com o belo, Sócrates sugere que, para além do bom e do mau, há um tipo de indivíduo, ou objeto, intermediário: o nem-bom-nem-mau (216d6). Com esse novo elemento, o que se segue é um processo eliminatório de associações possíveis de *philia* entre o bom, o mau e o nem-bom-nem-mau, que pode ser condensado no quadro abaixo:

Quadro 1 – Relações possíveis entre o bom, o mau e o nem-bom-nem-mau (216d8–e9)

	Bom	Mau	Nem-bom-nem-mau
Bom	Relação de semelhança (não possível)	Relação de oposição (não possível)	Relação de <i>philia</i> possível
Mau	Relação de oposição (não possível)	Relação de semelhança (não possível)	Amizade com o mau (não possível)
Nem-bom-nem-mau	Relação de <i>philia</i> possível	Amizade com o mau (não possível)	Relação de semelhança (não possível)

Fonte: Elaboração Própria

⁹⁷ [If Socrates and his young friends were so perfectly alike in being and thought that none of them could offer any contribution to the discussion — and in the end to the other’s improvement — other than what each of them could on his own, then there would be no point in their seeking each other’s company for they could not expect the least benefit from such association. Conversely, if they were so completely unlike that they did not even have a single interest in common, this too would prevent all rational association on their part.]

⁹⁸ [“Zeus!” I said. “I don’t know — I’m dizzy myself at the impasse in [the *aporia* of] the argument”.]

⁹⁹ [The beautiful is friend.]

Assim, neste momento com uma devida linha argumentativa que buscou descartar qualquer outra possível associação entre objetos, a hipótese ganha caráter mais sólido: o nem-bom-nem-mau é amigo do bom (217a2).

Na análise da investigação até aqui, podemos notar que este movimento inicia-se no confronto de um obstáculo posto pelo *Lísis* que, para Adams (1992, p. 12), não se configura como um erro trivial ou truque sofisticado: “O que vimos é a sugestão de uma teoria da amizade ousada e controversa. A sugestão implica que amigos não podem ser nem más pessoas nem boas pessoas”¹⁰⁰. É exatamente esse problema conceitual, proveniente do movimento anterior, que demandará a suposição de uma categoria intermediária: o nem-bom-nem-mau.

Não obrigue o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também para Eros, já que você mesmo concorda que ele não é bom nem bonito, nem por essa razão suponha que ele deva ser feio e mau, disse ela, mas algo entre os dois (202b1)¹⁰¹.

Este trecho da argumentação de Diotima, no *Banquete*, nos permite traçar um paralelo entre seu Eros daimônico e o intermediário proposto no *Lísis*, um elemento sugerido para conciliar os problemas de associação entre o bom e o mau. Vimos que o bom é objeto de desejo e amor em uma relação de *philia*, mas que o bom e o mau mostram-se incapazes de relacionar-se um com o outro ou com seus semelhantes. Disso infere-se que a única relação possível é entre o nem-bom-nem-mau, que é capaz de desejar e tornar-se amigo, e o bom. Penner e Rowe (2005, p. 104) exemplificam essa possibilidade com um elemento do próprio diálogo: “Se Hipótales ama Lísis, então — da forma como se dá o argumento — Hipótales deve ser nem-bom-nem-mau e Lísis deve, de alguma forma, ser bom para Hipótales”¹⁰².

Essa formulação, no entanto, pode levantar uma discussão voltada à ideia de reciprocidade pois, como explica Robinson (1986, p. 76), não é sugerido que o bom seja de qualquer forma atraído pelo intermediário e corresponda seu desejo. Segundo Szaif (2022, p. 20), este bom colocado como objeto de amor passivo

¹⁰⁰ [What we have seen is the suggestion of a bold and controversial theory of friendship. The suggestion implies that friends can be neither bad people nor good people.]

¹⁰¹ [Don't compell what is not beautiful to be ugly, nor what is not good to be bad. So too for Eros, since you yourself agree that he is neither good nor beautiful, do not any the more for that reason suppose he must be ugly and bad, she said, but rather something between the two.]

¹⁰² [If Hippothales loves Lysis, then — so far as the argument goes — Hippothales must be neither good nor bad, and Lysis must somehow be good for Hippothales.]

representa uma mudança marcante da argumentação: “Os argumentos anteriores visavam a *philia* como uma relação recíproca (ou ‘simétrica’) de amizade. Mas agora estamos entrando no território de *philein* (amor, desejo) como uma relação unidirecional e assimétrica”¹⁰³.

Com o prosseguimento do diálogo, Platão complementa sua hipótese dando propósito ao elemento remanescente: o mau. Sócrates, exemplificando sua suposição, afirma que um corpo não deseja a expertise médica, algo benéfico e bom, quando está saudável (217a5). Porém, esse corpo — que é em si neutro, intermediário entre bom e mau —, quando sob a presença da doença, algo mau, é levado a desejar e amar a expertise médica (217b4). Dessa forma, acrescenta o mau à sua hipótese e a reformula: o nem-bom-nem-mau torna-se amigo do bom devido à presença do mau (217b5).

No entanto, é feita uma distinção a respeito da forma como essa presença do mau se dá. Argumenta-se que um corpo é capaz de desejar a expertise médica apenas enquanto não for “tornado mau” pela doença, já que algo bom não pode ser amigo de algo mau (217b9). Jennings (2022, p. 4) delinea a importância desse fator de neutralidade para a relação de *philia* proposta:

Embora o corpo intermediário esteja até certo ponto doente e, nesse sentido, mau, Sócrates enfatiza que o corpo é amigo da arte médica apenas enquanto permanecer intermediário (217b6–c2). Pois, se o corpo se tornar totalmente mau pela presença da doença, será privado do seu amor e desejo pelo bom. Um tipo de maldade, então, deve ser responsável por produzir o desejo e o amor pelo bem e outro tipo por removê-lo¹⁰⁴.

Para tornar tal ideia de diferentes modalidades de presença clara a Menexeno, o filósofo dá o exemplo de um cabelo coberto com pigmento branco que, mesmo com a presença da brancura, apenas parece branco, não se torna verdadeiramente (217d1). Por outro lado, um cabelo embranquecido pela idade, devido à presença da brancura, foi tornado branco (217d8). Assim, conclui-se que devem existir diferentes modalidades de presença do mau, de forma que o

¹⁰³ [The preceding arguments targeted *philia* as a reciprocal (or “symmetric”) relation of friendship. But now we are entering the territory of *philein* (loving, desiring) as a one-directional, non-symmetric relation.]

¹⁰⁴ [Though the intermediate body is to some degree sick, and so in that sense bad, Socrates emphasizes that the body is a friend to the medical art only so long as it remains intermediate (217b6–c2). For, if the body becomes fully bad through the presence of illness, it will be deprived of its love and desire for the good. One kind of badness, then, must be responsible for producing the desire and love for the good, and another kind for removing it.]

nem-bom-nem-mau pode estar sob a presença de algo mau sem ainda ter se tornado mau absolutamente.

Logo, a hipótese central deste movimento da investigação arremata-se em uma relação dos três elementos apresentados — o bom, o mau e o nem-bom-nem-mau. O nem-bom-nem-mau é amigo do bom e o deseja devido à presença do mau, mas sem ainda ter sido tornado mau por ele. Por um lado, aqueles que são sábios, sejam pessoas ou deuses, não amam a sabedoria, enquanto por outro aqueles que são ignorantes ao ponto de serem maus também não a amam; já pessoas que possuem ignorância, mas ainda não foram tornadas ignorantes e não pensam saber as coisas que não sabem, amam e desejam a sabedoria (218a2–b5).

Um filósofo, sendo nem-bom-nem-mau, deseja o bom; o mau nele não é uma indicação da corrupção de sua alma, mas apenas de uma relativa incompletude em seu conhecimento. A ignorância é ruim, na visão de Sócrates; mas aquele que está ciente de sua ignorância torna menos provável que esse mal danifique sua alma. Por sua consciência de seu grau de ignorância, Sócrates se torna mais sábio que os outros (DERETIC, 2022, p. 15)¹⁰⁵.

O movimento encerra-se com a seguinte afirmação de Sócrates, com a qual os dois jovens concordam inteiramente: “Lísis e Menexeno, nós descobrimos absoluta e completamente o que o amigo é e não é”¹⁰⁶ (218b6). Os problemas conceituais que surgem de sua hipótese final são parte do próximo movimento, pois direcionam os interlocutores a explorar outras questões com o uso de novos elementos argumentativos.

2.2.4 Quarto movimento: o primeiro amigo (*proton philon*) (218c4 – 221d1)

O quarto movimento desta investigação é uma das passagens mais celebradas do *Lísis*, em especial para a série de autores que, por um longo período, viram o diálogo como filosoficamente infrutífero (PENNER e ROWE, 2005, p. 125).

¹⁰⁵ [A philosopher, as being neither good nor bad, desires the good; the bad in him is not an indication of his soul's corruption, but only of a relative incompleteness in his knowledge. Ignorance is bad, in Socrates' view; but one who is aware of one's ignorance makes that badness less likely to damage his soul. By his own awareness of his degree of ignorance, Socrates is made wiser than others.]

¹⁰⁶ [Lysis and Menexenus, we've absolutely and completely found out what the friend is and isn't.]

Isso se dá devido a apresentação do *proton philon*, comumente traduzido como primeiro amigo, elemento-chave para possíveis associações entre a *philia* e a forma do Bem platônica. Essas discussões emergem dos problemas conceituais da hipótese consolidada no movimento anterior.

“E então, não sei de onde, um estranhíssimo tipo de suspeita me veio à mente de que o que havíamos concordado não era verdade, e, imediatamente me sentindo agitado, eu disse ‘Oh, céus! Lísis e Menexeno, parece que nossas riquezas eram apenas um sonho’”¹⁰⁷ (218c5). Sócrates irá argumentar que a suposição anteriormente fixada deixa de incluir um elemento: para além de sermos amigos de algo devido a um mau, o somos por causa de, ou mirando, um bem (218d9). Assim, retorna ao exemplo do médico, afirmando que somos amigos da expertise médica, um bem, devido à doença, um mal, mirando a saúde, outro bem (218e3–219a5). Este outro bem também é um amigo: “o nem mau nem bom, devido ao mau e inimigo, é amigo do bom por causa do bom e amigo”¹⁰⁸ (219b1).

No entanto, essa nova formulação levanta um problema conceitual bastante relevante para a definição de amigo. Se todo amigo é amigo por causa de algo, ou mirando outro amigo, essa regra deve aplicar-se em uma linha possivelmente interminável (219c1) — a expertise médica é amiga (amigo 1) por causa da saúde (amigo 2), que, se é amiga, deve sê-lo devido a outro amigo (amigo 3)... Para resolver esse processo de busca de amigos e bens subsequentes (ou precedentes), o filósofo supõe a existência de um primeiro amigo (*proton philon*), amigo por si mesmo e causa última de todos os outros amigos (219d1). Apenas este primeiro amigo, como posto no *Lísis*, seria verdadeiramente amigo (219d5), enquanto os outros, que são amigos devido a algo, o seriam apenas em palavra.

Lesses (1985, p. 166) explica que, sob essa perspectiva, o *proton philon* tem um valor real “precisamente porque não está na relação ‘a fim de...’ (*heneka tou*) com nada (220a7–b2), enquanto os bens subordinados, escolhidos apenas para fins posteriores, são considerados instrumentalmente valiosos”¹⁰⁹. Elaborando essa distinção, Wolfsdorf (2007, p. 242) complementa:

¹⁰⁷ [And then, I don't know where from, the oddest sort of suspicion came into my mind that what we'd agreed wasn't true, and immediately feeling agitated, I said “Oh dear! Lysis and Menexenus, it looks as if our riches were only a dream”.]

¹⁰⁸ [The neither bad nor good, because of the bad and inimical, is friend of the good for the sake of the good and friend.]

¹⁰⁹ [Precisely because it does not stand in the *heneka tou* relation to anything (220a7–b2), while the subordinate goods, chosen only for further ends, are said to be instrumentally valuable.]

Philia entre o nem-bom-nem-mau e o primeiro amigo é uma *philia* intrínseca. *Philia* entre o nem-bom-nem-mau e algum *philon* (amigo) benéfico que não é o primeiro amigo é uma *philia* extrínseca. Sócrates descreve a *philia* extrínseca como um fantasma da *philia* intrínseca¹¹⁰.

Dentre os estudos dedicados ao *Lísis*, muitos debruçam-se sobre possíveis caracterizações do primeiro amigo, buscando compreender qual a figura que Platão descreve. Kahn (2004, p. 288) parece propor uma definição acertada desse conceito voltando-se para o corpus como um todo: “Para Platão, é apenas o bem, o bem como tal (com seu substituto ou equivalente sendo *kalon*, o belo) que tem valor por si mesmo e é a fonte de valor para tudo o mais”¹¹¹. A consolidação do Bem como o *proton philon*, o verdadeiro amigo que vem sendo investigado, colocaria-se como uma possível tese final de certa consistência para o diálogo, no entanto a personagem Sócrates não parece contentar-se com essa definição.

Retomando a hipótese feita anteriormente (220b7), de que a amizade do nem-bom-nem-mau com o bom depende do mau, o filósofo propõe um cenário absurdo. Se o mau desaparecesse e, assim, não fizesse mais parte dessa formulação, deixaríamos de ser amigos (amar e desejar) o bom, pois esse haveria se tornado inútil? A questão é se nós, que somos nem-bons-nem-maus, desejamos o bom (ou o Bem) apenas a partir de seu valor instrumental. Se isso se confirmasse como verdadeiro, o primeiro amigo seria destituído de seu valor independente devido à sua dependência de um inimigo que nos fizesse buscá-lo (220c1–e6).

Se o bom é “um amigo” devido ao mau, então esse ser amado depende inteiramente da existência do mau, que o torna (o bom) amado, *philon*. Não vamos amá-lo por si mesmo, apenas “por causa do mau”; isto é, mirando “curar” a “doença” que o mau representa (PENNER e ROWE, 2005, p. 134)¹¹².

Como possível solução a esse problema conceitual, Sócrates irá averiguar a possibilidade de haver desejos não relacionados ao mau, ao prejudicial. Assim,

¹¹⁰ [φιλία (*philia*) between the neither good nor bad and the first friend is intrinsic φιλία (*philia*). φιλία (*philia*) between the neither good nor bad and some beneficial φίλον (*philon* - friend) that is not the first friend is extrinsic φιλία (*philia*). Socrates describes extrinsic φιλία (*philia*) as a phantom of intrinsic φιλία (*philia*).]

¹¹¹ [For Plato it is the good alone, the good as such (with its substitute or equivalent to *kalon*, the beautiful) which is of value for its own sake and the source of value to everything else.]

¹¹² [If the good is “a friend” because of the bad, then its being loved is entirely dependent on the existence of the bad, that makes it (the good) loved, *philon*. We won’t love it for itself, only “for the sake of the bad”; i.e. for the sake of “curing” the “sickness” which the bad represents.]

questiona se, com o suposto desaparecimento do mau, não haveria mais fome ou sede ou se ainda haveria fome ou sede não prejudiciais, danosas, dependentes do mau (220e9). Conclui, junto de seus interlocutores, que “é possível ter sede e desejar qualquer uma das outras coisas desse tipo e às vezes desejá-las de forma benéfica, às vezes de forma prejudicial e às vezes nenhuma das duas coisas”¹¹³ (221b1), propondo que esses desejos não deixariam de existir mesmo com o desaparecimento do mau.

Anteriormente, pensava-se que nos tornamos amigos do amigo devido a um mau e mirando um bem. Porém, se o desaparecimento do mau não implica o desaparecimento de desejo, amor e, assim, *philia* — na forma de desejos não prejudiciais —, essa hipótese torna-se falha, incapaz de abarcar todos os casos. A dispensabilidade do mau quebra a fórmula previamente aceita; impossibilita que consideremos tanto o mau como o bom a causa da amizade (221b8–d1).

Neste momento, vemos o descarte da construção argumentativa voltada ao bom, o mau e o nem-bom-nem-mau, baseada majoritariamente em princípios instrumentalistas. Para Kahn (2004, p. 288), essa suposição implicava não apenas que o bom poderia ser causado pelo seu oposto, mas também que ele seria desejado apenas pela sua utilidade: “Este é mais um *reductio* contra a suposição utilitarista, mais um resultado inaceitável que segue o princípio de que apenas o que é útil a alguém pode ser querido”¹¹⁴. Wolfsdorf (2007, p. 243) sugere o impacto dessa compreensão para a hipótese que será formulada no próximo movimento:

Desejos, como fome e sede, não são em si prejudiciais ou benéficos e, portanto, nem maus nem bons. Em vez disso, eles são bons ou maus na medida em que seus objetos são benéficos ou prejudiciais. Assim, ele diz, não há razão para que desejos que são nem-bons-nem-maus deixem de existir se os maus deixarem. Alguém ainda poderia ter esses desejos, mas eles seriam apenas para o bem. Portanto, ele conclui que o desejo, não a presença do mau, causa *philia*¹¹⁵.

¹¹³ [It's possible to be thirsty and to desire any of the other things of this sort and sometimes to desire them beneficially, sometimes harmfully, and sometimes neither.]

¹¹⁴ [This is one more *reductio* against the utilitarian assumption, one more unacceptable result that follows the principle that only what is useful to someone else can be dear.]

¹¹⁵ [Desires, such as hunger and thirst, are not in themselves harmful or beneficial and so neither bad nor good. Rather, they are good or bad insofar as their objects are beneficial or harmful. Thus, he says, there is no reason why desires that are neither good nor bad would cease to exist if bads did. One could still have these desires, but they would only be for the good. Therefore, he concludes that desire, not the presence of the bad, causes *Φιλία* (*philia*).]

“Mas agora, ao que parece, outra causa de amar e ser amado está surgindo”¹¹⁶ (221d1). O que se segue, e que será o elemento central do próximo e último movimento da investigação, é uma análise do desejo e sua relação com a amizade. Tal trecho da discussão, que mostra maior independência frente conceitos como o bom e o mau, traz ao estudo a possibilidade do desejo ser a própria fundamentação da *philia*.

2.2.5 Quinto movimento: o que naturalmente nos pertence (221d1 – 222e1)

Este trecho do *Lísis* altera o percurso lógico-argumentativo dos movimentos anteriores que, mesmo com problemas conceituais e reformulações, mantinha-se linear até certa medida. Sócrates até mesmo sugere aos seus jovens interlocutores que o que estavam dizendo previamente seria apenas um “poema mal montado” (220d6). De qualquer forma, os elementos a serem acionados não deixam de culminar diversas das hipóteses expostas até aqui.

Supondo que o desejo seja a base da relação de *philia*, e assim o que desejamos seja nosso amigo, o filósofo sugere que (1) se apenas desejamos o que nos falta e (2) o que nos falta é o que foi tirado de nós (221e1–e3), (3) “o que nos pertence, então, que é verdadeiramente objeto de paixão (*eros*) e amizade (*philia*) e desejo (*epithumia*)”¹¹⁷ (221e4). Sócrates acrescenta a essa compreensão afirmando que, se Lísis e Menexeno são amigos, então, de alguma forma, naturalmente pertencem um ao outro (221e6). Consolida-se, assim, a última hipótese concreta apresentada na obra: o amigo é aquele, ou aquilo, que naturalmente nos pertence.

A possível definição do amigo sugerida, como assinala Versenyi (1975, p. 188), centra sua estrutura no conceito de deficiência, falta: “Aqueles que são deficientes desejam, amam, valorizam aquilo em que são deficientes; e o que eles são deficientes é o que é *phusei oikeion*, o que por natureza lhes pertence, mas ainda não foi obtido e possuído”¹¹⁸. Essa caracterização de *philia* pode ser posta em paralelo ao Eros filósofo de Diotima, no *Banquete*, que, para desejar a sabedoria,

¹¹⁶ [But now, it seems, another cause of loving and being loved is appearing.]

¹¹⁷ [What belongs to us, then, that's actually the object of passion (*eros*) and friendship (*philia*) and desire (*epithumia*).]

¹¹⁸ [Those that are deficient desire, love, hold dear that in which they are deficient; and what they are deficient in is what is *phusei oikeion*, what by nature belongs to them but is as yet unobtained and unpossessed.]

necessariamente não pode possuí-la: “Aquele que não se julga em necessidade não deseja o que não julga lhe faltar”¹¹⁹ (204a5).

Já frente o complemento posto por Sócrates, de que o amigo é o que “naturalmente” nos pertence, Yonezawa (2017, p. 9) propõe que essa hipótese se refere a certa afinidade própria dos participantes de uma relação de *philia*:

Seria difícil acreditar que as boas características ou modos ou forma da alma foram tiradas da alma de Lísis e movidas para a alma de Menexeno em um ponto no tempo. Em vez disso, é mais natural supor que, no início, a alma de Lísis carecia das boas características ou modos ou forma que deveria possuir “por natureza” (*phusei*, 222a5) e, portanto, ele amava Menexeno, que as possuía e, por sua vez, a alma de Menexeno também carecia daquilo que Lísis possuía e, portanto, ele o amava¹²⁰.

Em consonância, Deretić (2022, p. 20) infere que a amizade, nessa compreensão, origina-se de um desejo de ambos por aprimoramento e não existiria se visasse o bem de apenas um de seus participantes. A essência e base desta relação está em ambos os amigos reconhecerem seu pertencimento mútuo e, assim, valorizarem o benefício alcançado em sua amizade, no processo de promoção de si e do outro que ocorre ao estarem juntos.

De volta ao diálogo, Sócrates prossegue o argumento defendendo que, (1) se sentimos desejo pelo amigo e (2) os amigos naturalmente pertencem um ao outro, (3) necessariamente pertencemos às coisas que desejamos, seja em relação à alma ou alguma característica da alma (222a1). Enquanto Menexeno concorda de imediato, o filósofo narra que Lísis mantém-se em silêncio (222a4), o que poderia indicar que o jovem relaciona essa ideia ao desejo que Hipótales (ou talvez outro amante qualquer) sente por ele, que obrigaria Lísis a desejá-lo em retorno.

Logo em seguida, Sócrates complementa essa suposição de que necessariamente amamos o que nos pertence e que, assim, pertencimento mútuo é um pressuposto da *philia*: “É necessário, nesse caso, que o amante genuíno, aquele que não é fingido, seja amado por seu querido”¹²¹ (222a7). Em resposta, Lísis e

¹¹⁹ [He who does not think himself in need does not desire what he does not think he lacks.]

¹²⁰ [It would be difficult to believe that the good characteristic or ways or form of the soul was taken away from Lysis' soul and moved to Menexenus' soul at a point in time. Rather, it is more natural to assume that at the very beginning the soul of Lysis lacked the good characteristic or ways or form which it should possess “by nature” (*phusei*, 222a5) and thus he loved Menexenus who possessed such, and in turn Menexenus' soul likewise lacked that which Lysis possessed and thus he loved him.]

¹²¹ [It's necessary, in that case, for the genuine lover, one who's not pretended, to be loved by his darling.]

Menexeno concordam com certa dificuldade, provavelmente oriunda de confusão, mas Hipótales mostra-se corado e visivelmente contente (222b1).

A respeito dessa passagem, podemos apontar para certa inconsistência por parte da dedução feita por Sócrates. Por mais que desejar seja o fundamento da *philia* e essa dependa do desejo, talvez possam haver desejos que não se configurem como *philia* propriamente dita, desejos que gerem outros tipos de relação. Os indivíduos poderiam, talvez erroneamente, desejar diversas coisas que não os pertencem naturalmente e considerá-las amigas sem essas verdadeiramente o serem.

Essa problemática encontra uma possível solução na ideia do “amante genuíno”; esse, se amar de forma verdadeira, amará aquilo que pertence à sua alma. Sócrates, que anteriormente classificou o desejo de Hipótales como ridículo (205d5), talvez não o considere um amante genuíno, o que poderia excluir Hipótales desta formulação e libertar Lísis de desejá-lo em retorno. “Hipótales assume que ele é um admirador genuíno e, portanto, interpreta a afirmação de Sócrates como obrigando Lísis a retribuir sua afeição. Consequentemente, está cheio de prazer. Há vários indícios de que Hipótales está enganado”¹²² (WOLFSDORF, 2007, p. 247). Deretić (2022, p. 21-22) aponta alguns desses indícios:

Suas intenções em relação a Lísis provaram ser bem diferentes do que esperaríamos do amante genuíno, aquele que pertence ao seu amigo sem posse e autogratificação como objetivo. Lísis seria seu enfeite se Hipótales conseguisse seduzi-lo, ou, se não conseguisse, ele se tornaria ridículo, prejudicando-se dessa forma (205e5–8). Sua paixão por Lísis é instrumental e egoísta porque ele não considera o que é melhor para Lísis¹²³.

Para além dessa discussão sobre o amante genuíno, outro ponto deve ser levantado: a mutualidade. O pertencimento mútuo é fixado, nessa hipótese, como um pré-requisito da amizade, no entanto, ainda no primeiro movimento, amor mútuo foi descartado como necessário para essa relação (212d6). Em vista desse choque,

¹²² [Hippothales assumes that he is a genuine admirer and so interprets Socrates’ statement as compelling Lysis to reciprocate his affection. Accordingly, he is filled with pleasure. There are several indications that Hippothales is deceived.]

¹²³ [His motives towards Lysis have proven to be quite different from what we would expect of the genuine lover, the one who belongs with his friend without possession and selfgratification as the aim. Lysis would be his ornament if Hippothales manages to seduce him, or, if he doesn’t, he will make himself ridiculous, harming himself in that way (205e5–8). His passion for Lysis is an instrumental and selfish one because he does not consider what is best for Lysis.]

Szaif (2022, p. 21) acusa o filósofo de, sorrateiramente, reverter o conceito de amigo unidirecional a uma relação recíproca e simétrica de *philia*.

Tendo finalizado a formulação de sua hipótese, Sócrates decide examiná-la. Primeiro, questiona-se se pertencer é diferente de ser semelhante (222b3) pois, se fossem da mesma natureza, como discutido no segundo movimento, amigos seriam inúteis um ao outro. A fim de prosseguir com o argumento, supõe-se que sejam coisas diferentes e, assim, o filósofo pergunta aos seus interlocutores: “Devemos então também estabelecer que o bom pertence a todos e o mau é estrangeiro? Ou que o mau pertence ao mau, o bom ao bom, e o nem-bom-nem-mau ao nem-bom-nem-mau?”¹²⁴ (222c4).

Na primeira alternativa, vemos uma possível conclusão conciliadora para o argumento. Os indivíduos, nem-bons-nem-maus, amam e desejam o bom e esse é seu amigo, pois o bom pertence naturalmente a todos. Se acrescentarmos a essa ideia a possibilidade do bom ser o primeiro amigo (*proton philon*), o verdadeiro amigo por trás de todas as relações de *philia*, perceberemos a amarração de diversas hipóteses construídas no *Lísis*. Penner e Rowe (2005, p. 158) elaboram essa possibilidade e sua relevância, discorrendo que “tudo o que genuinamente nos falta, desejamos; pois a única coisa que nos falta, de acordo com o argumento de Sócrates, é o que é bom e benéfico, e todo desejo é pelo bom”¹²⁵.

Em todo caso, mostrando uma independência que a maioria dos leitores modernos falha em perceber, *Lísis* e *Menexeno* não tomam a opção que deveriam em 222c7–d1: ou seja, a primeira opção (o bom pertence a todos), que é a escolha que seria consistente com o que eles concordaram anteriormente (PENNER e ROWE, 2005, p. 178)¹²⁶.

Lísis e *Menexeno* terminam por escolher a outra alternativa (222c7), que acarreta no conflito com pressupostos anteriormente estabelecidos. Como vemos no Quadro 1 (p. 53), exposto no terceiro movimento, a hipótese de semelhantes pertencerem aos seus semelhantes — logo, serem amigos — é considerada uma impossibilidade. Sócrates terminará por se perguntar, seguindo a alternativa

¹²⁴ [Shall we then also lay down that the good belongs to everyone, and the bad is alien? Or that the bad belongs to the bad, to the good the good, and to the neither good nor bad the neither good nor bad?]

¹²⁵ [Everything we genuinely lack, we desire; for the one thing we lack, according to what Socrates has argued, is what is good and beneficial, and all desire is for the good.]

¹²⁶ [In any case, showing an independence that most modern readers fail to notice, *Lysis* and *Menexenus* do not take the option they should at 227c7–d1: that is, the first option (the good belongs to everyone), which is the choice that would be consistent with what they've agreed before.]

escolhida, qual a utilidade da hipótese fixada e, assim, descartá-la. Esse movimento da investigação se encerra e, por mais que o filósofo, como em muitos diálogos platônicos, descreva sua intenção de prosseguir com a argumentação, ele é interrompido, o que leva ao fim da obra.

2.3 Encerramento do *Lísis* (222e1 – 223b9)

Amigos humanos são um possível caminho para seres humanos realizarem seu desejo por seu amigo definitivo (*proton philon*), que é seu amigo por natureza e que não é uma pessoa, mas é o Bem. Sócrates, propositalmente, descreveu um tipo mais genérico de *philia* — o tipo que é instanciado tanto pelas forças cósmicas do universo quanto pelos impulsos *philiacos*, ou eróticos, que atraem os seres humanos uns aos outros. Ao fazer isso, ele enunciou uma teoria interessante e fundamental sobre o que está no cerne da atração (ROSHOTKO, 1997, p. 13)¹²⁷.

Encerrado o quinto movimento, e com ele a investigação como um todo, o trecho 222e1–223b9 finaliza a própria obra. Inicialmente é feito um breve apanhado das principais hipóteses previamente expostas a respeito da natureza do amigo (222e1), apenas para que Sócrates conclua que, sendo nenhuma dessas o que procuram, não sabe mais o que dizer (222e6). O filósofo narra sua intenção de prosseguir a investigação “incomodando” alguns membros de um grupo mais velho, porém, neste momento, surgem os guardiões de Lísis e Menexeno que os chamam para retornar para casa (223a1). Tenta-se argumentar com os guardiões, mas, por fim, o grupo é quebrado e o fenômeno comunicacional interrompido (223b3).

Enquanto os dois jovens interlocutores deixam a *palaestra*, Sócrates dá a última fala do diálogo:

Agora olhem para nós, Lísis e Menexeno! Nós nos fizemos de ridículos. Eu, um velho, e vocês também. Pois essas pessoas aqui dirão ao partirem que nós pensamos ser amigos uns dos outros — pois eu também me considero um de vocês — mas ainda não conseguimos descobrir o que o amigo é (223b4)¹²⁸.

¹²⁷ [Human friends are one possible way for human beings to fulfill their desire for their ultimate friend (*proton philon*), which is their friend by nature and which is not a person, but is the good. Socrates has, quite purposefully, described a more generic kind of *philia* — the kind that is instantiated both by the cosmic forces of the universe, and the *philiac*, or erotic, urges that attract human beings toward one another. In doing so, he has enunciated a compelling and fundamental theory concerning what lies at the heart of attraction.]

¹²⁸ [Now look at us, Lysis and Menexenus! We've made ourselves ridiculous. I, an old man, and you too. For these people here will say as they leave that we think that we're friends of one another — for I count myself too as one of you — but haven't yet been able to find out what the friend is.]

Essa fala, que pode parecer apenas um encerramento de diálogo em aporia, talvez aponte possíveis intenções de Platão frente a investigação da *philia*. Talvez Sócrates, mesmo dizendo não ser capaz de definir a amizade, se considere amigo de seus interlocutores devido ao caminhar investigativo que permitiu que esses se aproximassem do conhecimento. Da mesma forma como o doente se torna amigo da expertise médica reconhecendo que essa é seu caminho para a saúde; esses indivíduos, que possuem ignorância, podem ter visto um no outro o meio para a verdade, a sabedoria e o Bem, na única prática filosófica atestada pelo autor: o diálogo. Gimenez (2020, p. 325), analisando essa possibilidade, afirma: “Me parece que a cena final não sugere que o ‘saber’ da amizade seja uma condição do seu exercício, mas, sim, que a ‘busca’ por esse saber (como de outros tipos de saber) é amizade em si”¹²⁹.

Este capítulo dedicou-se a analisar, de forma aprofundada, o aspecto filosófico do diálogo *Lísis*, de Platão, debruçando-se sobre o percurso lógico-argumentativo trilhado por Sócrates, Lísis e Menexeno entre hipóteses, problemas conceituais e aporias. A obra foi dividida em duas investigações, sendo que na segunda foram indicados cinco movimentos, com o objetivo de organizar o estudo e tornar possível uma proposta de mapeamento dos argumentos. Para complementar esse processo, construiu-se uma discussão com autores que voltaram-se ao mesmo objeto ou a temáticas correlatas, dispendo-os junto à exploração do texto.

Como um todo, o diálogo centra-se na *philia* e tensiona elementos que articulam-se em torno da sua compreensão. Enquanto, na primeira investigação, Sócrates refuta Lísis a respeito de suas ideias sobre liberdade, conhecimento e amor; na segunda, já com Menexeno presente, esses iniciam uma busca definicional a respeito do amigo (*philon*) e sua natureza, questionando o que fundamenta a relação de *philia*, possivelmente em um caráter mais geral.

¹²⁹ [It seems to me that the final scene does not suggest that ‘knowledge’ of friendship is a condition of its exercise, but rather that the ‘search’ for this knowledge (as of other types of knowledge) is in itself friendship.]

Para além disso, foi possível vislumbrar com maior clareza as pontes existentes entre as diferentes dimensões do diálogo platônico, que o tornam um objeto multifacetado. O contexto dramático do *Lísis* apresentou diversos paralelos com seu conteúdo filosófico, ao passo que a precisa construção das personagens e do cenário não apenas estabeleceram elementos de discussão, mas influenciaram encaminhamentos argumentativos.

O próximo e último capítulo desta dissertação debruça-se sobre o aspecto comunicacional da obra, com enfoque nos atributos de seu modo dialético-discursivo. A análise termina por dividir-se em dois momentos: (1) um balanço sobre a forma do diálogo socrático e a manifestação da sua dialética, o que se dá através de um estudo sobre o *elenkhos*; e (2) uma investigação a respeito da função ética da comunicação de Sócrates no *Lísis*, suas pretensões por detrás do dialogar e das potências elênticas e aporéticas acionadas.

3 O *Lísis* em seu aspecto comunicacional: o *elenkhos* socrático e a sua função ética

Ao localizar a prática da filosofia em um contexto humano dessa forma, a representação dialógica da atividade filosófica torna-se simultânea, e inseparavelmente, a representação da comunicação humana, ou pedagogia humana no sentido mais amplo. A comunicação não apenas possui difundida importância temática nas obras de Platão, mas algum modelo comunicativo está sempre implícito nas relações entre os vários falante(s), respondente(s) e ouvinte(s) de cada diálogo¹³⁰ (BLONDELL, 2003, p. 50).

Após termos delineado algumas características dos aspectos dramático e filosófico do *Lísis*, tal como tensionado essa análise junto ao debate existente no campo dos estudos sobre Platão, nos voltamos à última dimensão do diálogo que será trabalhada nesta dissertação: a comunicacional. Essa localiza-se não simplesmente em uma forma literária escolhida por um filósofo para difundir seu pensamento teórico, mas em um intrincamento fundamental entre o desenvolvimento teórico e a forma como esse se efetua através do discurso.

No específico caso platônico, temos um objeto diferenciado. Seu teor filosófico propriamente dito, a sucessão de hipóteses, argumentos e problemas conceituais, se dá em uma atmosfera puramente dramática, cênica, em que personagens vivem uma interação de bastante complexidade. Ao somar esse conteúdo teórico à profundidade de uma ocorrência entre indivíduos em cena, em toda a sua especificidade, temos um fenômeno comunicacional, o objeto de uma análise comunicacional.

Assumindo que não há comunicação sem interação, podemos estipular que as interações sociais correspondem ao lugar em que podemos tentar nos aproximar do fenômeno comunicacional em sua ocorrência. As interações envolvem uma grande variedade de circunstâncias, processos, participantes, objetivos e encaminhamentos. De certo modo, cada episódio pode ser considerado singular, na sua existência histórica (BRAGA, 2017, p. 20).

No estudo de um fenômeno comunicacional, ao que parece, podemos nos voltar a quatro elementos centrais: (1) os interlocutores, (2) o conteúdo da mensagem, (3) a forma pela qual se transmite a mensagem e (4) o objetivo da

¹³⁰ [By locating the practice of philosophy in a human context in this fashion, the dialogic representation of philosophical activity becomes simultaneously, and inseparably, the representation of human communication, or pedagogy in the broadest sense. Not only is communication of pervasive thematic importance in Plato's works, but some communicative model is always implicit in the relationships among the various speaker(s), respondent(s) and listener(s) of each dialogue.]

comunicação da mensagem. O primeiro, o “quem”, é um dos objetos que protagoniza o primeiro capítulo desta dissertação, em que se discorreu mais longamente sobre a construção dos participantes mais relevantes do *Lísis*. Já o segundo, o “o que”, localiza-se no pensamento e seu detalhamento, todo o desenvolvimento lógico-argumentativo delineado no segundo capítulo. Consequentemente, nos resta debruçar-se sobre os dois elementos remanescentes.

A forma pela qual se transmite uma mensagem, o “como”, são as características de um certo discurso, a maneira própria da sua ocorrência. Seria simplista chamá-la de “fala” ou “conversa”, especialmente dada a profundidade do modo discursivo da personagem Sócrates e a complexa dialética que nos apresenta Platão. Já o objetivo da comunicação da mensagem, o “porquê”, é a construção estratégica alocada por trás do discurso: as intenções e metas do interlocutor que debruça-se sobre certa temática, suas pretensões.

Delineia-se, assim, o objetivo deste capítulo: analisar os atributos da dimensão comunicacional do *Lísis*, com enfoque nas características de seu modo dialético-discursivo e no objetivo pretendido pelo dialogar das personagens. Esse processo divide-se, respectivamente, em dois momentos: (1) um balanço sobre o diálogo socrático e sua forma, tal como a manifestação da sua dialética no diálogo escolhido. Isso se dá através de um estudo sobre o *elenkhos*: a preparação para o mesmo, seu acionamento e seus resultados aporéticos imediatos; e (2) uma investigação a respeito da função ética da comunicação de Sócrates no *Lísis*, a estratégia existente por trás do desenvolvimento elêntico, aporético e filosófico que ultrapassa suas pretensões estritamente teóricas — possivelmente mirando condução da alma (*psychagogia*) e a exortação de seus interlocutores.

3.1 O *elenkhos* socrático: preparação, acionamento e aporia no *Lísis*

Não há dúvida de que Sócrates acreditava que progresso filosófico era feito por meio do diálogo ou que seus seguidores também pensavam que o diálogo era o veículo pelo qual éramos levados a uma maior compreensão das questões que importavam para a filosofia. Eles nos legaram diálogos, diálogos que constantemente nos convidam a comparar a expertise de um interlocutor com a do questionador socrático. Raramente eles estão interessados em nos ensinar proposições verdadeiras; em vez disso, eles promovem a compreensão de um assunto por meio da consideração de

questões relevantes a partir de uma variedade de perspectivas¹³¹
(TARRANT, 2002, p. 74)

No universo platônico, a tentativa de separar filosofia e comunicação é árdua e, talvez, infrutífera. O diálogo socrático, para além de uma forma literária, configura-se como o próprio fazer do filósofo, ultrapassa a interação e integra o objeto como um todo. “O diálogo constitui quase que mitologicamente o lugar ideal do filósofo” (CORNELLI, 2010, p. 53). Para além disso, segundo Rossetti (2015, p. 37), essa prática filosófico-comunicacional parece consolidar-se como a herança de um Sócrates histórico a vários de seus alunos, apaixonados por sua forma de investigar, questionar e contestar: “uma standardização desenvolvida dos *logoi* de Sócrates, com a identificação de alguns temas habituais e de alguns modos de condução de conversa”.

Em Platão, no entanto, esse entrelaçamento não configura-se simplesmente como um uso instrumental da comunicação pela filosofia, como uma forma de expressar conceitos. Semelhante ao que explicitam Gonçalves e Clair (2008, p. 20), ocorre, sim, uma espécie de dupla mutação de um pelo outro, ao passo que elementos teóricos e comunicacionais tornam-se indissociáveis. A filosofia platônica não existiria, ao menos como a conhecemos, sem o diálogo, e o diálogo socrático não teria sentido sem seu teor filosófico.

Logo, quais são as características dessa forma de interação e como fazem-se presentes no *Lísis*? Nos capítulos anteriores deste trabalho, analisamos o diálogo em completude, buscando elucidar seus andamentos e de que forma cada elemento contribui para a consolidação de um objeto multifacetado. Portanto, a seguir, são destacadas algumas passagens específicas do *logos sokratikos*, em uma tentativa de mapear possíveis modos comuns do fazer dialético platônico, que destacam a execução do *elenkhos*: (1) a preparação para o seu uso, (2) o próprio acionamento do método refutativo e suas características específicas — tal como sua possível compreensão como um dispositivo interacional — e (3) o estado de aporia proveniente de seu uso, que configura-se como um pretendido resultado imediato.

¹³¹ [There is no doubt that Socrates believed philosophical progress was made through dialogue or that his followers likewise thought that dialogue was the vehicle by which we were led to a greater understanding of those issues that mattered to philosophy. They bequeathed dialogues to us, dialogues that constantly invite us to compare an interlocutor's expertise with that of the Socratic questioner. Seldom are they interested in teaching us true propositions; rather, they promote an understanding of a subject through the consideration of relevant issues from a variety of perspectives.]

3.1.1 Preparação: postura, atmosfera e autoridade

Sócrates projeta em torno de si próprio seu próprio espaço discursivo, e quem quer que se aproxime dele entra, querendo ou não, nesse espaço socrático do discurso em que nada escapa ao exame, em que se dá e se recebe *logos*, em que não se cessa de ter de fornecer uma justificativa racional. Onde quer que se esteja, desde que se tenha um interlocutor que consinta em lhe responder, Sócrates “discute”, quer dizer, submete o outro e se submete à força do *logos*. Ele encarna uma certa maneira de se valer do *logos* que não deixa nenhum de seus interlocutores intacto (DIXSAUT, 2021, p. 19).

Ao que parece, o momento prévio ao início de uma investigação, e do diálogo filosófico propriamente dito, consiste em uma cuidadosa construção de postura por parte do filósofo Sócrates. No *Lísis*, ele parece interpretar um papel de despretensão e descompromisso, apresenta-se como um indivíduo sem a intenção de iniciar um de seus exames, marcantes pelo seu caráter lógico-argumentativo. Isso mostra-se essencial para que tenha controle da atmosfera que pretende fixar, já que, como defende Rossetti (2015, p. 214), “o sucesso da tentativa depende amplamente da instauração de um clima de confiança”.

No diálogo, vemos a ocorrência dessa estratégia antes mesmo da entrada de Sócrates na *palaestra*. O início da obra nos mostra Sócrates descrevendo seu caminhar por Atenas, entre a Academia e o Liceu (203a), quando é interrompido por Hipótales, que o convence a integrar o grupo: “‘Venha direto aqui para nós’, disse ele. ‘Você não vai vir? Realmente vai valer a pena’”¹³² (203b3). Ao que parece, o filósofo, ao narrar o texto, deseja que acreditemos que esse não possuía uma intenção prévia de lançar-se em investigação filosófica. Esta é a postura que ele pretende demonstrar, ao menos, aos seus interlocutores.

Isso também ocorre anteriormente ao seu primeiro encontro com os dois amigos, Lísis e Menexeno. Sócrates, que havia comprometido-se a conversar com o primeiro, não se dirige a ele ao vê-lo:

De nossa parte, fomos e nos sentamos em frente ao grupo — estava quieto ali — e conversamos um pouco entre nós. Bem, Lísis ficava se virando para nos olhar e ficou claro que ele queria vir até nós. Então, por um tempo, ele não sabia o que fazer, hesitando em vir até nós sozinho, mas nesse ponto Menexeno veio do pátio no meio de seu jogo e, quando viu a mim e a

¹³² [‘Come straight here to us,’ he said. ‘Won’t you come over? It really will be worth your while’.]

Ctesipo, veio sentar-se ao nosso lado; e assim, quando Lísis o viu, ele o seguiu e sentou-se ao nosso lado junto com Menexeno¹³³ (207a4).

É construído, assim, o “clima” pretendido, que mascara a “atmosfera de armadilha iminente” (ROSSETTI, 2015, p. 56). Nós a vislumbramos como leitores, sabemos que Sócrates acompanha os movimentos dos jovens e lê suas reações, mas mantém-se em conversa com o seu grupo e aguarda, conservando sua postura e simulando despretensão.

Isso se estende também para as falas do filósofo que iniciam oficialmente cada uma das duas investigações; em ambas, parece ser estabelecido um falso senso de polarização da autoridade, ou credibilidade, sobre o discurso. Na primeira investigação, Sócrates pergunta a Lísis algo extremamente próprio da realidade e do mundo particular do garoto: “‘Eu suponho, Lísis’, disse eu, ‘que seu pai e sua mãe o amam muito?’”¹³⁴ (207d5). Já na segunda, faz um curto monólogo sobre “o amigo”, em que estabelece sua suposta inexperiência com o tema e a autoridade de Menexeno para discorrer a respeito:

Na verdade, desde menino, sempre tive o desejo por um certo tipo de posse, como todo mundo, só que são coisas diferentes para pessoas diferentes: uma pessoa tem o desejo de obter cavalos, enquanto outra de obter cachorros, outra, ouro, outra, honras públicas; mas, quanto a mim, não me entusiasmo com essas coisas — o que sou absolutamente apaixonado por é obter amigos, e tenho desejo por um bom amigo mais do que pelo melhor exemplo que qualquer homem tem de uma codorna ou de um galo (...); esse é o tanto que sou um amante de amigos. Então, quando vejo vocês dois, você e Lísis, emociono-me e os considero felizes porque em uma idade tão jovem são capazes de adquirir essa posse rápida e facilmente — você o adquiriu como um amigo assim, rápida e firmemente, e similarmente ele adquiriu você; ao passo que, quanto a mim, estou tão longe de ter essa posse que nem sei de que maneira uma pessoa se torna amiga de outra. Mas essas são exatamente as coisas que eu quero perguntar a você, porque você é experiente nelas¹³⁵ (211d6–212a7).

¹³³ [For our part, we went off and sat down opposite the group — it was quiet there — and conversed a bit among ourselves. Well, Lysis kept turning round to look at us, and it was clear that he wanted to come over to us. So then for a time he was at a loss about what to do, hesitating to come over to us on his own, but at that point Menexenus came in from the courtyard in the middle of his game, and when he saw me and Ctesippus, came to sit beside us; and so when Lysis saw him he followed and sat down beside us together with Menexenus.]

¹³⁴ [‘I suppose, Lysis,’ I said, ‘that your father, and your mother, love you very much?’.]

¹³⁵ [Since I was a boy I’ve actually always had a desire for a certain kind of possession, like everyone else, only it’s different things for different people: one person has a desire to get horses, while for another it’s dogs, for another, gold, for another, public honours; but as for me, I don’t get excited about these things — what I’m absolutely passionate about is getting friends, and I’d wish for a good friend more than for the best example any man has of a quail or a cock (...); that’s how much of a friend-lover I am. So when I see the two of you, you and Lysis, I’m overcome, and call you happy because at such a young age you’re able to acquire this possession quickly and easily — you’ve acquired him as a friend like this, quickly and firmly, and similarly he’s acquired you; whereas, as for me, I’m so far away

Ambos os trechos compartilham a prática dialética através da qual Sócrates confere credibilidade de resposta ao seu interlocutor, lhe atribui autoridade discursiva. No primeiro caso, Lísis é, obviamente, uma das pessoas mais qualificadas a responder uma ou mais perguntas sobre o amor de seus pais, algo que domina e é inerente à sua concepção de si. Já no segundo, o filósofo rebaixa-se, afirma ignorância sobre a temática, enquanto simultaneamente confere autoridade a Menexeno, criando uma expectativa de expertise a respeito da aquisição de amigos. Essa suposta autoridade, logo derrubada no andamento da refutação, se fundamenta nas posturas e na atmosfera estabelecidas anteriormente e garante que o acionamento do *elenkhos* seja possível posteriormente.

No começo da conversa, as lisonjas do filósofo asseguram o compromisso do interlocutor de levar adiante assuntos que esse último, ao menos aparentemente, acredita conhecer de cor (ou pretende conhecer bem), enquanto Sócrates assegura conhecê-los apenas de longe (ROSSETTI, 2015 p. 192).

Como leitores de Platão, tendemos a identificar com facilidade práticas dialéticas socráticas tão explícitas, que nos mostram o preparo de sua “armadilha iminente”. No entanto, no interior do contexto dramático desse fenômeno comunicacional, os participantes dessas conversas, especialmente sendo dois jovens meninos, enredam-se no desenvolvimento aparentemente despretensioso de Sócrates.

Estabelecida sua estratégica postura de despretensão, assim como a atmosfera de confiança e os iniciais polos de autoridade discursiva, o que se segue é o próprio percurso lógico-argumentativo analisado no capítulo anterior. No aspecto comunicacional do *Lísis*, veremos que as investigações revelam, respectivamente, passagens de teor elêntico e aporético. Ambos esses momentos, presentes no acionamento do *elenkhos* como método e na indução à aporia, serão trabalhados a seguir.

from having the possession that I don't even know in what way one person becomes a friend of another. But these are the very things I want to ask you about, because you're experienced in them. So tell me: when someone loves a person, which of the two is it that becomes a friend — the one who loves, of the one who is loved? Or the one who is loved of the one who loves? Or does it make no difference?]

3.1.2 Acionamento: o funcionamento do método e sua atenção ao interlocutor

Quando os pretendentes ao saber eram questionados de modo a fornecer uma explicação para o que afirmavam conhecer, entrava em cena o processo de questão e resposta que, conduzido com maestria por Sócrates, conseguia demonstrar o fracasso deles (MORAES, 2016, p. 120).

O *elenkhos*, para além de fazer-se presente em uma grande porção das obras de Platão, é considerado um elemento fundamental do fazer filosófico socrático. Isso, porém, não significa que sua definição seja algo resolvido no campo, ao passo que diversos autores debruçam-se sobre seu significado. A palavra grega, como explica Mafra (2008, p. 10), tem origem bastante anterior ao seu uso na filosofia e, já em Homero, “o termo caracteriza uma situação de confronto, seja de um combate militar ou de uma competição esportiva, e significa a vergonha sentida por aqueles que fracassam em uma disputa. A situação de confronto é reveladora do valor de um homem”.

Após gradativas transformações históricas, o termo alcança o campo platônico e toma sentidos mais próximos daqueles aos quais o associamos. Robinson (1941, p. 7) o define da seguinte maneira:

O marcante método nos diálogos de juventude de Platão é o *elenkhos* socrático. “*Elenkhos*”, no sentido mais amplo, significa examinar uma pessoa em relação a uma declaração que ela fez, ao colocar-lhe questões que exigem novas declarações, na esperança de que elas determinem o significado e o valor de verdade de sua primeira declaração. Na maioria das vezes, o valor de verdade esperado é falsidade; e assim “*elenkhos*”, no sentido mais restrito, é uma forma de interrogatório ou refutação. Nesse sentido, é o aspecto mais notável do comportamento de Sócrates nos diálogos de juventude de Platão¹³⁶.

Tal noção, ao menos em termos gerais, parece acertada, por mais que talvez não se encaixe perfeitamente no *Lísis* devido a algumas de suas especificidades, próprias a cada diálogo. De qualquer forma, sem a pretensão de propor uma nova definição, esta dissertação trata o conceito sob ângulos da descrição de Robinson (1941) e do postulado de Vlastos (2009, p. 4): “Primeiramente, e acima de tudo,

¹³⁶ [The outstanding method in Plato's earlier dialogues is the Socratic elenchus. “Elenchus” in the wider sense means examining a person with regard to a statement he has made, by putting to him questions calling for further statements, in the hope that they will determine the meaning and the truth-value of his first statement. Most often the truth-value expected is falsehood; and so “elenchus” in the narrower sense is a form of cross-examination or refutation. In this sense it is the most striking aspect of the behavior of Socrates in Plato's early dialogues.]

elenkhos é busca”¹³⁷. Considero o *elenkhos*, portanto, como o típico método investigativo apresentado pela personagem Sócrates nos diálogos de Platão, em especial nos chamados diálogos de juventude, caracterizado por suas potências refutativas e aporéticas acionadas em interação.

Em uma perspectiva prática, o acionamento desse método parece manifestar-se discursivamente em um modo de suceder argumentos, voltados a uma ou mais hipóteses postas em pauta na interação. Frede (1992, p. 205), em uma tentativa de elucidar esse funcionamento, expõe da seguinte forma:

Os argumentos no diálogo assumem a seguinte forma básica: há dois grupos, um questionador e um respondente. O questionador faz uma série de perguntas de sim ou não. Depois de várias dessas perguntas e respostas, o questionador evidencia ao respondente, novamente na forma de uma pergunta, que, dadas suas respostas anteriores, ele parece estar comprometido a responder a uma certa pergunta posterior de uma certa maneira. Tendo respondido às perguntas “Todos os homens são mortais?” e “Sócrates é um homem?” com “Sim”, claramente o respondente também está comprometido a responder com “Sim” quando feita a questão posterior se Sócrates é mortal¹³⁸.

Essa minuciosa descrição, desenvolvida de forma mais geral para abarcar o procedimento dialético de Platão, seu fazer argumentativo, mostra-se bastante precisa. Assim, pode ser complementada pelo estudo mais específico de Adams (1992, p. 7), em sua análise do próprio *Lísis*, que divide o desenvolvimento dos argumentos de Sócrates em quatro passos: “Passo 1: Exponha um caso hipotético. Passo 2: Derive uma consequência desse caso hipotético usando uma das teorias. Passo 3: Mostre que a consequência contradiz alguma suposição plausível. Passo 4: Rejeite a teoria para evitar a contradição”¹³⁹.

Em ambas as descrições, vislumbramos a centralidade da condução socrática do diálogo que guia seus interlocutores por um jogo de perguntas e respostas sucessivas. Nessas, apresenta hipóteses ou casos que, aprovados pelos outros

¹³⁷ [First and foremost elenchus is search.]

¹³⁸ [The arguments in the dialogue take the following basic form: there are two parties, a questioner and a respondent. The questioner asks a series of yes-and-no questions. After a number of such questions and answers, the questioner points out to the respondent, again in the form of a question, that given his previous answers he would seem to be committed to answering a certain further question in a certain way. Having answered the questions 'Are all men mortal?' and 'Is Socrates a man?' with 'Yes', clearly the respondent is also committed to answering 'Yes' when asked the further question whether Socrates is mortal.]

¹³⁹ [Step 1: Lay out some hypothetical case. Step 2: Derive a consequence from that hypothetical case using one of the theories. Step 3: Show that the consequence contradicts some plausible assumption. Step 4: Reject the theory to avoid the contradiction.]

participantes, os compromete a certo percurso lógico do qual serão derivadas consequências contraditórias a uma teoria anterior ou a um consenso do grupo. Isso alinha-se ao exposto por Rossetti (2015, p. 153), que verifica que “basta saber indicar, a cada vez, alguns contraexemplos capazes, senão de falsificar absolutamente a definição examinada, de demonstrar, de qualquer maneira, que ela é, no mínimo, aproximativa”.

Vejamos um exemplo do acionamento do *elenkhos* no *Lísis*. No primeiro movimento argumentativo da segunda investigação, Sócrates, afirmando considerar Menexeno experiente em questões de amigos, questiona-o a respeito do direcionamento de uma relação de amizade em relação aos papéis de amante e amado (212e7–213b5):

“O amado, nesse caso, é amigo daquele que ama, ao que parece, Menexeno, quer o ame, quer até o odeie; como, por exemplo, com crianças recém-nascidas, em alguns aspectos não ainda amando, em outros até odiando, quando são disciplinadas por sua mãe ou por seu pai — no entanto, mesmo quando odiando, naquele momento eles são os mais queridos amigos para seus pais.”

“Parece-me que é assim,” ele disse.

“Portanto, não é aquele que ama que é amigo, segundo este argumento, mas aquele que é amado.”

“Parece que sim.”

“E é o odiado também, então, que é um inimigo, não o que odeia.”

“Evidentemente.”

“Muitos, então, são amados por seus inimigos e odiados por seus amigos, e são amigos de seus inimigos e inimigos de seus amigos, se é o amado que é amigo e não o que ama. E, no entanto, é altamente irracional, meu caro amigo, ou melhor, eu acho, é realmente impossível ser inimigo de amigo e amigo de inimigo.”

“Você parece, Sócrates,” ele disse, “estar dizendo a verdade.”¹⁴⁰

Nesta passagem, vemos com clareza os quatro passos sugeridos por Adams (1992). (1) Sócrates sugere uma resposta ou teoria para a questão (o amado é amigo para o amante); (2) dela, extrai logicamente uma consequência (amigos serem amigos de inimigos); (3) essa contradiz uma concepção plausível; (4) rejeita-se a teoria. Podemos notar que, por mais que Menexeno não faça longos

¹⁴⁰ [What's loved, in that case, is a friend to the one loving, it appears, Menexenus, whether it loves him or, even, hates him; as for example with recently born children, in some respects not yet loving, in others even hating, when they are disciplined by their mother or by their father — nevertheless even when hating, at that moment they are most of all dearest of friends to their parents.” | “It seems to me it's like that,” he said. | “It's not, then, the one loving that's a friend, from this argument, but the one loved.” | “It appears so.” | “And it's the one hated, too, then, that's an enemy, not the one hating.” | “Evidently.” | “Many, then, are loved by their enemies, and hated by their friends, and are friends to their enemies and enemies to their friends, if it's what's loved that's a friend and not what loves. And yet it's highly unreasonable, my dear friend, or rather, I think, it's actually impossible, to be enemy to friend and friend to enemy.” | “You appear, Socrates,” he said, “to be saying the truth.”]

discursos defendendo uma tese, este é posto na posição de respondente e Sócrates “pergunta ao interlocutor se esse concorda e, se ele receber o consenso, segue adiante”¹⁴¹ (VLASTOS, 2009, p. 13).

Em meio a esse processo desconstrutivo, no qual hipóteses são levantadas para serem rejeitadas frente a problemas conceituais, mais uma característica do fazer dialógico de Sócrates pede menção. Ao que parece, um forte traço do *elenkhos* de Sócrates no *Lísis* é sua atenção ao interlocutor, sua construção de um discurso específico para, ao menos de forma tentativa, maximizar sua potência comunicativa para com aqueles que participam da investigação. Esse traço pode ser apontado em dois atributos do dialogar socrático.

Primeiramente, vemos o que Gordon (1999, p. 31) aponta ao afirmar que muito da dialética de Sócrates é *ad hominem*: “Os argumentos de Sócrates são frequentemente formulados tendo em mente a particular identidade do seu interlocutor e ajustados sob medida para serem eficazes nele”¹⁴². Em consonância a essa tese, Renaud (2002, p. 187) explicita que, no *Lísis*, o filósofo se dirige aos seus interlocutores, Hipótales, Lísis e Menexeno, de maneiras adaptadas a suas idades e personalidades, prática dialética delineada mais longamente por Rider (2011, p. 62):

Sócrates modela parte de seus argumentos nos jogos pseudo-filosóficos que Lísis e Menexeno já gostam de jogar, como uma forma de iniciá-los na filosofia real. Seus argumentos apelam para os interesses preexistentes dos meninos, a fim de recanalizar esses interesses em uma direção mais produtiva (...) Ele não deve apenas usar exemplos e premissas que seus parceiros possam entender e aceitar; ele também deve ajustar sua abordagem sob medida para corresponder às motivações preexistentes dos parceiros. Ou seja, ele tem que reconhecer e se envolver com o que essa pessoa valoriza e se importa¹⁴³.

Já o segundo atributo da comunicação da personagem Sócrates que podemos associar a uma atenção aos seus interlocutores localiza-se em sua condução do diálogo durante a segunda investigação. Manejando o acionamento de seu método elêntico sobre dois interlocutores simultaneamente, Lísis e Menexeno, o

¹⁴¹ [Asks the interlocutor if he agrees, and if he gets agreement he goes on from there.]

¹⁴² [Socrates' arguments are often formulated with the particular interlocutor's identity in mind, and tailored to be effective on him.]

¹⁴³ [Socrates models parts of his arguments on the pseudo-philosophical games Lysis and Menexenus already enjoy playing, as a way to initiate them into real philosophy. His arguments appeal to the boys' pre-existing interests, in order to rechannel those interests into a more productive direction (...) Not only must he use examples and premises his partners can understand and accept; he must also tailor his approach to match the partners' pre-existing motivations. That is, he has to recognize and engage with what that person values and cares about.]

filósofo controla a divisão de papéis do diálogo com o objetivo de garantir a efetividade de sua comunicação aos dois jovens: “Então, porque eu queria dar um respiro a Menexeno, e também me encantava com o amor do outro pela sabedoria, inverti as coisas, voltando a discussão na direção de Lísis”¹⁴⁴ (213d8). Nesta passagem, em uma espécie de bastidor da interação, vemos a análise de Sócrates a respeito dessa efetividade e, a partir disso, sua decisão de trocar o papel de respondente de suas perguntas de um ao outro.

3.1.2.1 O *elenkhos* como um dispositivo interacional

Delineados alguns aspectos do acionamento do *elenkhos* em diálogo, seu funcionamento e algumas das suas manifestações no *Lísis*, parece frutífero aproximarmos da análise do método de Sócrates um conceito desenvolvido pelo comunicólogo José Luiz Braga: o de dispositivos interacionais. Proponho que possamos conceber a refutação socrática dos diálogos platônicos, ou mais especificamente do *Lísis*, como um desses artifícios de comunicação.

Dispositivos interacionais baseiam-se na tese de que nossas interações não consistem apenas nos momentos de improviso típicos do contato com o outro, mas também em modos desenvolvidos previamente que podem ser acionados em um dado fenômeno comunicacional presente. Como interlocutores, não seríamos obrigados a constantemente criar procedimentos inteiramente originais e específicos a serviço de nossos objetivos interacionais. Ao invés, Braga (2016, p. 136) constata a existência de:

Uma grande quantidade de táticas-padrão, de modelos reconhecidos que podem ser chamados pelos participantes, a serviço de sua comunicação. Trata-se daqueles processos desenvolvidos pelas sociedades, em suas tentativas constantes de viabilizar sua própria interação. Denomino a esses modelos, para efeito de referência e conceituação, de “dispositivos interacionais”.

Assim, esses artifícios de discurso são caracterizados por “estratégias, pelo ensaio-e-erro, pelos agenciamentos táticos locais — em suma — pelos processos específicos da experiência vivida e das práticas sociais” (BRAGA, 2011, p. 11). Configuram-se, conseqüentemente, como a base para a comunicação entre

¹⁴⁴ [So, because I wished to give Menexenus a breather, and also felt delight at the other's love for wisdom, I changed things round, turning the discussion in Lysis' direction.]

participantes de uma interação, independentemente da proporção do dado fenômeno.

Se considerarmos, como foi feito até agora neste trabalho, o diálogo socrático como objeto de uma análise comunicacional, os dispositivos interacionais podem talvez enriquecer o estudo do funcionamento do *elenkhos*. Isso pois “cada episódio comunicacional, na sua prática de fenômeno em ação, recorre a determinadas matrizes interacionais e modos práticos compartilhados para fazer avançar a interação” (BRAGA, 2011, p. 5). Como fenômeno, o diálogo socrático levaria os seus participantes, em especial Sócrates, a acionar modos dialéticos projetados, ao menos em parte, anteriormente e adaptá-los às especificidades da dada interação, como interlocutores ou objetivos.

Logo, ao aproximar o conceito de dispositivo interacional da prática dialógica socrática, somos capazes de melhor analisar o *elenkhos* sobre a ótica de um método tipicamente associado a Sócrates e aperfeiçoado pelo mesmo: “um modo bem característico de interrogar, por trás do que se adivinha, sem dificuldade, toda uma estratégia de interação e os fins perseguidos por esse meio” (ROSSETTI, 2015, p. 38). A personagem, extremamente presente nas investigações desenvolvidas por Platão, nos mostra seu domínio minucioso sobre o dialogar, sendo capaz de pôr em prática estratégias complexas para despender suas buscas definicionais e alcançar metas estrategicamente estipuladas. Nessa associação de conceitos, traçamos mais solidamente a semelhança existente entre as práticas dialéticas de Sócrates entre os diversos diálogos que protagoniza e, junto a isso, delineamos as especificidades de cada ocorrência como parte de sua adaptação do dispositivo interacional elênico às características do presente fenômeno.

No entanto, dado o espaço desta dissertação de mestrado, careço de maior disponibilidade para aprofundar-me sobre essa aproximação. O conceito de dispositivo interacional, por mais que mostre-se, ao menos em parte, propício à análise, deverá ser melhor explorado em um trabalho futuro, no qual também se trate a respeito do seu uso em um objeto de características dramáticas e filosóficas como uma obra de Platão.

3.1.3 Resultado imediato: a aporia e o “tornar humilde”

Lísis, o que você está dizendo parece verdade para mim, que, se estivéssemos investigando da maneira certa, nunca estaríamos perdidos do jeito que estamos agora. Mas não sigamos mais por esse caminho — pois a investigação me parece de um tipo difícil, como uma estrada difícil — mas onde fizemos a curva, é para lá que me parece que devemos ir¹⁴⁵ (213e2).

“Um padrão comum nos diálogos aporéticos é começar com uma pergunta e depois trabalhar passo a passo para uma resposta. Mas então essa resposta é minada e rejeitada”¹⁴⁶ (RUDEBUSCH, 1989, p. 540). Consequentemente, passagens como a de cima se repetem algumas vezes no decorrer do *Lísis*, momentos em que um problema conceitual leva os participantes da investigação a abandonar sua hipótese corrente e verem-se “sem direção”. Estes momentos curtos de aporia, que se consolidam em um estado aporético mais intenso ao fim do diálogo, parecem configurar-se como parte do *elenkhos*, um resultado imediato, esperado e desejado pela própria personagem Sócrates.

Presente em muitos dos diálogos de Platão, a aporia surge como subproduto das práticas dialéticas daquele que refuta. Uma passagem relevante que volta sua atenção a esse processo pode ser encontrada no *Mênon* (79e7–80b7):

Sócrates, mesmo antes de conhecê-lo, ouvi dizer que você mesmo é simplesmente perplexo e deixa outros assim. Agora me parece que você está me encantando com feitiçarias e poções — em uma palavra, lançando sobre mim um feitiço, até que eu esteja cheio de perplexidade. Se for apropriado fazer uma piada, você me parece igual à arraia-elétrica, tanto na aparência quanto em tudo mais. Ela também entorpece qualquer um que se aproxime e a toque, e acho que você fez exatamente o mesmo comigo. Estou genuinamente entorpecido em mente e palavra e não sei como lhe responder. E, no entanto, fiz muitos discursos sobre a virtude em milhares de ocasiões na frente de muitas pessoas — e muito bem também, pensava eu. Mas agora, eu nem sou capaz de dizer o que é. E acho que você está bem aconselhado a não embarcar daqui ou viajar para o exterior: se você fizesse tais coisas como um estrangeiro em outra cidade, provavelmente seria preso como um bruxo¹⁴⁷.

¹⁴⁵ [Lysis, what you're saying seems true to me, that if we were investigating in the right way, we'd never be lost in the way we are now. But let's not go along this way any longer — for the investigation appears to me one of a difficult sort, like a difficult road — but where we made the turning, that's where it seems to me we should go.]

¹⁴⁶ [A common pattern in the aporetic dialogues is to likewise begin with a question and then work step by step to an answer. But then that answer is undermined and rejected.]

¹⁴⁷ [Socrates, even before I met you, I heard that you yourself are just perplexed and make others so. Now it seems to me you're enchanting me with witchcraft and potions — in a word, casting me under a spell, until I'm full of perplexity. If it's appropriate to make a joke, you seem to me to be just like the stingray, both in looks and everything else. It also numbs anyone who approaches and touches it, and I think you have done exactly the same to me. I'm genuinely numbed in mind and word, and don't know how to answer you. And yet I've given very many speeches on virtue on thousands of occasions in front of many people — and very well too, so I thought. But now, I'm not even able to say what it is at all. And I think you are well advised not to set sail from here or travel abroad: if you did such things as a foreigner in another city, you'd probably be arrested as a wizard.]

Dessa forma, vemos que a indução à aporia em muitas das obras do corpus platônico se dá através da própria prática elêntica. Analisando essa conexão, Frede (1992, p. 214) explica que os diálogos aporéticos têm como objetivo elucidar que é extremamente difícil “alcançar uma posição na qual se pode falar com autoridade, com algum tipo de confiança justificada, com expertise e conhecimento, sobre determinado assunto. Todos que Sócrates efetivamente submete ao teste falham”¹⁴⁸. Logo, o estado aporético é parte da investigação e do exame do interlocutor, tendo como premissa avançar a busca por conceitos ao afastar proposições falhas e demonstrar ao refutado sua posição de não conhecedor da ideia explorada, como na perplexidade de Mênon.

Já no Lísis, podemos nos atentar a algumas especificidades da manifestação da aporia. A tentativa de induzir um interlocutor a esse estado parece ser referenciada, em alguma medida, quando Sócrates defende a Hipótales que a forma correta de conversar com um amado para conquistá-lo é “tornado-o humilde e rebaixando-o”¹⁴⁹ (210e2). Esse é, aliás, o objetivo que ele declara ter ao dialogar com Lísis durante a primeira investigação, por mais que poderíamos questionar se esta é sua única pretensão.

Nesta interação, no entanto, não chegamos a ver grande violência comunicativa ou a “falta de piedade” sobre a qual Rossetti (2015, p. 220) discorre. Por outro lado, possivelmente como parte de sua atenção ao interlocutor, o filósofo despende seu *elenkhos* como uma “bem-intencionada — e em parte brincalhona — pedagogia”¹⁵⁰ (RENAUD, 2002, p. 189), de forma que, como aponta Jonas (2015, p. 44), Lísis não parece afligir-se ao ser refutado: “Sua resposta aparentemente é jovial, ‘Nessa você me pegou, Sócrates!’ (210d)”¹⁵¹.

A pista para entender a estratégia de Sócrates aqui — e, até certo ponto, a discussão como um todo — está na resposta de Lísis ao argumento. Acabaram de lhe dizer que seus pais não o amam, que ele não tem amigos e, para finalizar, que ele é “estúpido”. No entanto, ele não está com raiva ou chateado. Ele fica surpreso: “Por Zeus”, exclama, “não me parece!”. No entanto, ele não perdeu o bom ânimo, pois, assim que Menexeno volta, ele pede a Sócrates, “de maneira muito pueril e amigável”, que pregasse a

¹⁴⁸ [To get oneself into a position in which one can speak with authority, with some kind of justified confidence, out of expertise and knowledge, about a certain subject-matter. Everybody whom Socrates actually subjects to test fails.]

¹⁴⁹ [Humbling him and cutting him down to size.]

¹⁵⁰ [Well-meaning — and partly playful — pedagogy.]

¹⁵¹ [His response is a seemingly jovial, “You’ve got me there, Socrates!” (Lysis 210d).]

mesma peça em seu amigo (...) para que ele pudesse ver Sócrates “punir” seu amigo “*eristikos*” (211c). A reação de Lísis se encaixa a de um menino que foi vencido em um jogo divertido, não de alguém que foi repreendido ou humilhado por um ancião¹⁵² (RIDER, 2011, p. 61).

Por outro lado, a segunda investigação do diálogo, que de início confere a Menexeno o papel de respondente, apresenta perfil um pouco diverso. Segundo Renaud (2002, p. 194), essa refutação tem caráter mais enérgico e “áspero”, em uma tentativa de expurgar o rapaz de sua disposição erística. Marcada por uma série de aporias, a prática elêntica, como argumenta o autor, parece variar em tom e intensidade a depender da personalidade do interlocutor, adequando-se para obter sucesso em torná-lo humilde, uma das finalidades desse método.

Assim, a partir da análise da aporia como parte do *elenkhos* socrático, um resultado imediato e desejado, começamos a vislumbrar com maior clareza as intenções dessa prática dialética como um todo, seu objetivo e função. A esse respeito, Szaif (2022, p. 25-26) assinala:

Sócrates escolheu um tema de particular relevância para os dois jovens na atual fase de suas vidas. É apto em atraí-los para o modo de investigação filosófica e despertar seu interesse em uma busca contínua pela filosofia. Embora não tenham que contribuir com suas próprias propostas ou defender suas próprias teses, sua participação de perto na progressão do raciocínio de Sócrates garante que eles também experimentem o sentimento de perplexidade que a conversa aporética visa provocar. Realmente, o próprio fato de eles parecerem satisfeitos com cada um dos resultados provisórios, mas depois terem que testemunhar como esse resultado sucumbe de frente a novas objeções, é capaz de desencadear esse sentimento de perplexidade (...). É no espírito desse estilo de conversa aporética mais gentil que a observação final de Sócrates afirmará que eles estão se despedindo como amigos (223b7)¹⁵³.

¹⁵² [The clue to understanding Socrates' strategy here — and, to some extent, the discussion as a whole — is in Lysis' response to the argument. He has just been told his parents do not love him, that he has no friends, and, to top it all off, that he is “mindless”. However, he is not angry or upset. He is surprised: “By Zeus,” he exclaims, “it doesn't seem so to me!”. Nevertheless, he has not lost his good spirits, since as soon as Menexenus returns, he asks Socrates, “in a very boyish and friendly way,” to play the same trick on his friend (...) so he can see Socrates “punish” his “*eristikos*” friend (211c). Lysis' reaction fits a boy who has been beaten in an enjoyable game, not one who has been told off or humiliated by an elder.]

¹⁵³ [Socrates has picked a topic that is of particular relevance for the two youngsters in the current phase of their lives. It is apt to draw them into the mode of philosophical inquiry and arouse their interest in a continued pursuit of philosophy. While they don't have to contribute their own proposals or defend their own theses, their close participation in the progression of Socrates' reasoning assures that they also experience the sense of puzzlement the aporetic discourse aims to elicit. Indeed, the very fact that they seem satisfied with each of the interim results, but then have to witness how this result succumbs to new objections, is liable to trigger this sense of puzzlement (...). It is in the spirit of such a gentler style of aporetic conversation that Socrates' concluding remark will state that they are parting as friends (223b7).]

Neste sentido, concluímos que o *Lísis* apresenta-se como um rico objeto de análise, que permite a observação das pretensões do dialogar que ultrapassam seu desenvolvimento lógico-argumentativo. No diálogo, podemos observar objetivos que ultrapassam a presente investigação a respeito da *philia*.

3.2 Uma função ética: qual o objetivo do *elenkhos* socrático?

Anteriormente, foram delineadas algumas características das práticas dialéticas encontradas nas interações de um diálogo de Platão, através de uma análise do *elenkhos* socrático e sua manifestação no *Lísis*. Após um breve balanço a respeito do *logos sokratikos*, nos debruçamos sobre o método usado por Sócrates em três momentos: preparação, acionamento e resultado imediato. Assim, conclui-se a explicitação voltada ao “como” desse fenômeno comunicacional, a forma pela qual se transmite suas mensagens, seu funcionamento em interação.

Resta-nos, portanto, tensionar o “porquê” desse modo comunicacional, a função ou intenção existente por trás do discurso. Tal estudo configura-se não como um olhar sobre a aporia, aqui considerada como resultado imediato e parte do método, mas sobre o objetivo dessas potências elênticas e aporéticas do dialogar. Por mais que, como exposto anteriormente, a aporia pareça ser um subproduto esperado e até desejado, o que se analisa neste momento é o movimento de “submeter a conversa a fins bem específicos; dito de outro modo, elas [as práticas dialéticas] revelam uma *intentio*, um projeto em ato” (ROSSETTI, 2015, p. 129).

Esse enfoque justifica-se especialmente de frente ao debate existente no campo sobre a efetividade do método elêntico, como expõe Meinwald (1992, p. 370): “Há controvérsia entre os estudiosos do *elenkhos* socrático sobre se, quando repetido ao longo do tempo, esse procedimento pode não ter resultados positivos e sobre qual seria o status desses resultados.”¹⁵⁴. Nesta dissertação, inclino-me a uma visão positiva sobre o método refutativo e seu impacto nos campos filosófico e comunicacional, de forma semelhante ao que afirma Penner (1992, p. 144): “o amor

¹⁵⁴ [There is controversy between scholars of the Socratic elenchus concerning whether, when repeated over time, that procedure might not have positive results, and concerning what the status of those results would be.]

pelo interlocutor envolve precisamente tentar trazê-lo a tal conhecimento provavelmente da única forma possível — pelo *elenkhos* socrático”¹⁵⁵.

Logo, a seguir, pretendo investigar a função do método de interação socrático e do seu perfil refutativo e aporético, buscando compreender a meta comunicativa da personagem Sócrates para além de sua busca definicional. Ultrapassar o caráter mais estritamente lógico-argumentativo de um diálogo de Platão parece essencial pois, como defende Jonas (2015, p. 48), “embora seja tentador ver Sócrates como interessado exclusivamente em definir a amizade por meio de enunciados lógicos e proposicionais, ele usa esses enunciados para levar seus interlocutores a uma compreensão que está além dos enunciados”¹⁵⁶. Em consonância, Gordon (1999, p. 29) complementa:

Assim como a lógica dos argumentos é menos importante do que os objetivos de Sócrates em envolver alguém em perguntas e respostas, da mesma forma as definições buscadas nos diálogos (como piedade, temperança, justiça, coragem e assim por diante) são menos importantes do que o que está por trás da busca¹⁵⁷.

Portanto, esse processo, para além de se dar em meio ao debate de pesquisadores do campo, será dividido em dois momentos: (1) primeiro, volto-me à própria função ética do *elenkhos*, discutindo elementos como a condução da alma do interlocutor (*psychagogia*); e, após isso, (2) exploro a particularidade desse objetivo em meio às especificidades próprias do *Lísis*.

3.2.1 Condução da alma (*psychagogia*) e revisão da forma de viver

Em uma grande quantidade das obras escritas por Platão, e mais especialmente nos diálogos chamados aporéticos, temos uma estrutura ao menos em parte consistente. Sócrates se dedica a investigar uma questão junto a um ou mais interlocutores e aciona seu *elenkhos*, método que os leva à aporia. Ultrapassando tal formato, diversos autores analisam esses textos aporéticos para

¹⁵⁵ [Love for one's interlocutors involves precisely trying to bring them to such knowledge in probably the only way it can be done — by Socratic elenchus.]

¹⁵⁶ [While it is tempting to see Socrates as being exclusively interested in defining friendship using logical and propositional statements, he uses these statements to lead his interlocutors toward an insight that is beyond the statements.]

¹⁵⁷ [Just as the logic of the arguments is less important than Socrates' aims in engaging someone in question and answer, likewise the definitions sought after in the dialogues (e.g., piety, temperance, justice, courage, and so on) are of less importance than what lies behind the search.]

explorar suas contribuições filosoficamente positivas, um esforço de enxergar através dos problemas conceituais e suas barreiras aporéticas.

Por mais que esse trabalho teórico seja essencial para o desenvolvimento do campo e tenha sido muito referenciado durante o segundo capítulo desta dissertação, aqui, eu gostaria de ressaltar o aspecto propriamente comunicacional do diálogo. Em uma dimensão do texto em que os interlocutores que constituem o fenômeno comunicacional encontram dificuldades, que devemos considerar reais em sua esfera dramática, e comumente abandonam sua busca filosófica, qual o propósito do acionamento desse método interacional? Neste questionamento, vislumbramos a existência de uma função ética, empregada por Sócrates em sua prática dialética.

Sobre esse objetivo, Robinson (1941, p. 14) afirma que “Platão conscientemente pretende retratar Sócrates conscientemente visando a melhoria moral de seus companheiros por meio do seu *elenkhos*¹⁵⁸”. Frede (1992, p. 210) complementa tal compreensão ao explicitar que essa meta é parte integrante da dialética elênica, mais frequentemente acionada nos diálogos aporéticos, que, por meio do processo argumentativo, leva o interlocutor a reconhecer sua ignorância a respeito do tópico investigado. O reconhecimento da própria ignorância entrelaça-se à melhoria moral de Robinson na ideia de uma mudança de vida.

Crenças sobre esses assuntos, como virtude, realidade, justiça, mal, não formam aglomerados relativamente pequenos e isolados; elas formam cadeias puramente infinitas que, e isso é de igual importância, determinam, ou ajudam a determinar, toda a nossa vida e a vida da sociedade em que vivemos. Somos criados com elas, elas ajudam a formar nosso caráter e nossa visão geral e atitude. Elas ajudam a determinar onde vemos nossos interesses, moldam nossas ambições. Revisar crenças que estão tão profundamente entrelaçadas com o tecido de nossa vida de forma a alcançar e manter consistência é extremamente difícil, em parte porque significa, ou ao menos pode significar, uma básica mudança de vida¹⁵⁹ (FREDE, 1992, p. 215).

¹⁵⁸ [Plato consciously intends to depict Socrates as consciously aiming at the moral improvement of his fellows by means of his elenchus.]

¹⁵⁹ [Beliefs about these subjects-matters, like virtue, reality, justice, evil, do not form relatively small, isolated clusters; they form sheer endless chains which, and this is of equal importance, determine, or help determine, our whole life and the life of the society we live in. We are brought up with them, they help to form our character and our general outlook and attitude. They help to determine where we see our interests, they shape our ambitions. To revise beliefs which are so deeply interwoven with the fabric of our life in such a way to achieve and maintain consistency is extremely difficult, in part because it means, or at least might mean, a basic change of life.]

A dialética socrática e o *elenkhos* são, portanto, o caminho escolhido pelo filósofo para levar o interlocutor a esse entendimento promissor. Isso pois, como argumenta Rider (2011, p. 64), há uma marcante diferença entre convencer um interlocutor e fazê-lo entender. O primeiro pode ser alcançado com uma fala suficientemente persuasiva, porém, para que o último ocorra, por mais que se possa expor razões para que o interlocutor acredite em algo, esse deve trabalhar a questão e compreender tais razões por si só.

Assim, o aperfeiçoamento moral e da própria vida demandam que o refutado conclua por si que há necessidade de um autoexame, que “precisa repensar alguns aspectos importantes do seu modo de viver” (ROSSETTI, 2015, p. 221). Esse processo refutativo de guiar, ou direcionar, um interlocutor à conversão moral pode nos remeter à discussão presente no *Fedro*, que evoca o conceito de *psychagogia*. O termo ganha destaque em meio a uma discussão sobre a retórica, na qual Sócrates postula ao seu jovem interlocutor que “a natureza do discurso é, de fato, direcionar a alma (*psychagogia*)”¹⁶⁰ (271d).

Segundo Penner (1992, p. 134), Sócrates compreendia essa condução da alma, *psychagogia*, como uma ciência:

Para Sócrates, essa preocupação era tanto com sua própria alma quanto com a alma dos outros — especialmente na educação dos jovens. De fato, ao expressar a centralidade da preocupação de Sócrates com a educação dos jovens na virtude, Platão, o autor, até mesmo recebe alguma ajuda inconsciente dos acusadores de Sócrates na *Apologia*. Pois sua acusação de corromper a juventude levanta para Sócrates exatamente o ponto sobre o qual ele mais gostaria de ser examinado: Quem se preocupa com os jovens e quem os torna seres humanos melhores?¹⁶¹

Consequentemente, essa função da dialética possui caráter ético, presente em um direcionamento à ideia de Bem e intrincamento com a própria vida do interlocutor, a tentativa de levá-lo ao autoexame e à melhora de si. Vlastos (1983, p. 44-45) acrescenta ainda a essa hipótese, defendendo que o “*elenkhos* tem um duplo objetivo: descobrir como todo ser humano deve viver e testar aquele ser humano

¹⁶⁰ [The nature of speech is in fact to direct the soul.]

¹⁶¹ [For Socrates this concern was both for his own soul and for the souls of others — especially in the education of the young. Indeed in expressing the centrality of Socrates' concern for the education of the young in virtue, Plato the author even receives some unconscious help from Socrates' accusers in the *Apology*. For their charge of corrupting the young brings up for Socrates the very point on which he would most like to be examined: Who cares for the young, and who makes them better human beings?]

singular que está sendo respondente para saber se ele está vivendo como se deve viver. Esta é uma operação dois em um”¹⁶².

Assim, para além dos eventuais ganhos de caráter teórico, produtos do esforço lógico-argumentativo, encontramos um objetivo mais próprio a essa faceta comunicacional do diálogo platônico: uma conversão moral. Aciona-se o método refutativo pois, por trás da investigação ou busca definicional, a interação pretende desenvolver condução da alma do interlocutor, a *psychagogia* socrática, que o guie ao reconhecimento de sua ignorância e à reavaliação de sua forma de viver. Essa função ética é bastante marcante no *Lísis*, como será exposto a seguir.

3.2.2 Exortação da juventude

“Seremos então objetos de amor a alguém, e alguém nos amará, naquelas coisas, sejam elas quais forem, nas quais não somos de nenhum benefício?”

“Certamente não.”

“Se for assim, então nem seu pai o ama; nem qualquer outra pessoa ama outra pessoa, na medida em que essa outra pessoa seja inútil.”

“Não me parece,” ele disse.

“Nesse caso, meu garoto, se você se tornar sábio, todos serão seus amigos e todos lhe pertencerão, pois você será útil e bom, mas se não o fizer, nem ninguém nem seu pai serão amigos seus, nem sua mãe, nem aqueles que pertencem a você. Agora é possível nestas circunstâncias, Lísis, pensar grandes pensamentos — no caso de coisas em que ainda não se está pensando?”

“Como poderia?” ele disse.

“Mas então, se você precisa de um professor, você ainda não está pensando.”

“Verdade.”

“Nem há nada de grande em seus pensamentos, se de fato você ainda é desprovido de pensamentos.”

“Zeus!” ele disse; “Sócrates, não me parece que haja.”¹⁶³

(210c6–d9)

¹⁶² [Elenchus has a double objective: to discover how every human being ought to live and to test that single human being that is doing the answering to find out if he is living as one ought to live. This is a two-in-one operation.]

¹⁶³ [“Will we then be objects of love to anyone, and will anyone love us, in those things, whatever they are, in which we are of no benefit?” | “Certainly not.” | “If that’s so, then neither does your father love you; nor does any other person love anyone else, to whatever extent that someone else is useless.” | “It doesn’t appear so,” he said. | “In that case, my boy, if you become wise, everyone will be friends to you and everyone will belong to you, for you will be useful and good, but if you don’t, neither anyone else nor your father will be friend to you, nor your mother nor those belonging to you. Now is it possible in these circumstances, Lysis, to think big thoughts — in the case of things one isn’t yet thinking in at all?” | “How could it be?” he said. | “But then, if you’re in need of a teacher, you aren’t yet thinking.” | “True.” | “Neither, then, is there anything big about your thoughts, if in fact you’re still thoughtless.” | “Zeus!” he said; “Socrates, it doesn’t seem to me that there is”.]

A conclusão proposta por Sócrates à primeira investigação do *Lísis*, se analisada sem a compreensão da função ética do *elenkhos*, pode parecer simplesmente cruel. O filósofo, mais velho e experiente, torna Lísis humilde de forma bastante direta, por mais que, como vimos, o menino mantenha certo espírito jovial e “brincalhão”. Assim, devemos analisar como as intenções da dialética socrática — a condução da alma (*psychagogia*) e a revisão da forma de viver — manifestam-se em um diálogo em que Sócrates investiga junto a dois jovens.

De forma geral, o objetivo do filósofo na passagem acima e em diversos momentos da obra em que refuta hipóteses veementemente parece voltar-se à exortação. Jonas (2015, p. 39) explica que essa forma de orientar ou guiar a juventude busca não apenas um desenvolvimento da mente crítica do indivíduo, para capacitá-lo no teste de hipóteses, mas também de um senso de curiosidade e maravilhamento, motivando a busca por conhecimento. Logo, por um lado, “Sócrates está ensinando a Lísis e Menexeno como é uma investigação característica e sistemática”¹⁶⁴ (PENNER; ROWE, 2005, p. 155) e, simultaneamente, estimula-os a percorrer este caminho, reforçando a essencialidade do saber.

Uma concepção estritamente unificada do *elenkhos* não pode fazer justiça à variedade de funções da argumentação socrática, como tornar humilde, exortação e *psychagogia* (ou instrução guiada) (...). Além disso, a primeira conversa de Sócrates com Lísis (207d–210d) inclui um exame argumentativo (ou *elenkhos*) exibindo funções exortativas e pedagógicas. Lá, Sócrates corrige a visão equivocada do menino sobre liberdade e felicidade e extrai dele uma admissão de ignorância, enquanto também o guia em um percurso mais longo¹⁶⁵ (RENAUD, 2002, p. 187).

A partir dessa exposição podemos dar um sentido mais preciso à conclusão do filósofo na primeira investigação: “O método de Sócrates pode ser caracterizado aqui como um exame que torna humilde, embora benigno, acompanhado por exortação e instrução guiada (ou *psychagogia*)”¹⁶⁶ (RENAUD, 2002, p. 191). Mostrar a Lísis sua própria ignorância e afirmar que ele não será amado ou livre enquanto não possuir conhecimento tem como função exortá-lo em direção a uma vida melhor,

¹⁶⁴ [Socrates is teaching Lysis and Menexenus what proper and systematic inquiry is like.]

¹⁶⁵ [A strictly unified conception of the *elenchus* cannot do justice to the variety of functions of Socratic argumentation, such as humbling, exhortation, and *psychagogia* (or guided instruction) (...). Moreover, Socrates’ first conversation with Lysis (207d–210d) includes an argumentative examination (or *elenchus*) displaying both exhortative and pedagogical functions. There Socrates corrects the boy’s mistaken view about freedom and happiness and elicits from him an admission of ignorance while also guiding him on the longer road.]

¹⁶⁶ [Socrates’ method may be characterized here as a humbling, although benign, examination accompanied by exhortation and guided instruction (or *psychagogia*).]

voltada ao pensamento. Tal percurso parece ser a própria filosofia, pois, segundo Gerson (2002, p. 225), Sócrates não distingue completamente sua prática daquilo que ela busca — a procura por virtude e sabedoria é, talvez, virtude e sabedoria em si.

Com isso em mente, dois elementos do *Lísis* ganham outra dimensão. Primeiramente, o “bom pensador”, destacado na argumentação em 210b, parece ser o ideal em direção ao qual o filósofo exorta seus jovens interlocutores, o indivíduo que devido ao conhecimento é livre e capaz de relacionar-se em *philia*. Já o segundo elemento, a própria ideia de amizade explorada, parece ser profundamente intrincado à busca por saber, visto que Sócrates, que afirma não saber como conquistar amigos (212a2), considera-se amigo de Lísis e Menexeno ao fim da obra (223b6). O caminhar investigativo compartilhado, que permitiu que os três interlocutores se aproximassem do conhecimento ou da verdade, talvez seja a própria fundamentação buscada para a relação de *philia* entre indivíduos. A esse respeito, Anderson (2022, p. 12) sugere:

O objetivo definitivo de Sócrates no diálogo não é ganhar a afeição jovial de Lísis, mas transformar Lísis em um amigo filosófico — isto é, um companheiro na busca compartilhada pela sabedoria. Mas isso requer esclarecer a Lísis a importância dessa busca, que, por sua vez, requer esclarecer a Lísis a condição atual de sua ignorância — ou seja, torná-lo humilde genuinamente¹⁶⁷.

A função ética do dialogar, mais próxima do aspecto comunicacional do diálogo, apresenta-se assim como um possível elo para o caráter multifacetado do *Lísis*. A exortação da juventude, primeiramente, concede maior profundidade à dialética socrática e ao *elenkhos*, permitindo que compreendamos o objetivo por trás de um método de potências refutativas e aporéticas. No entanto, junto a isso, também melhor justifica a construção dramática da obra — em seus atributos cênicos voltados à construção de personagens e contexto — e a investigação filosófica despendida — que explora a *philia* através de um percurso lógico-argumentativo. “Ao exortar seus interlocutores à dialética, Sócrates os exorta a viver vidas melhores”¹⁶⁸ (GORDON, 1999, p. 33).

¹⁶⁷ [Socrates' ultimate aim in the dialogue is not to win Lysis's playful affection but to turn Lysis into a philosophical friend — that is, a companion in the shared search for wisdom. But this requires making clear to Lysis the importance of that search, which in turn requires making clear to Lysis the present condition of his ignorance — which is to say, genuinely humbling him.]

¹⁶⁸ [In exhorting his interlocutors to dialectic, Socrates is exhorting them to live better lives.]

Ao longo deste capítulo, foi explorado o aspecto comunicacional do *Lísis*, esfera da obra presente nos atributos de seu modo dialético-discursivo e no objetivo pretendido pelo dialogar das personagens. Buscou-se elucidar as escolhas feitas por Platão em uma dimensão interacional que ultrapassam suas pretensões estritamente teóricas, de forma a aprofundar-se no funcionamento das, e sugerir finalidades para as, potências elênticas e aporéticas evocadas pela personagem Sócrates.

Assim, em um primeiro momento, foi feito um balanço sobre o diálogo socrático e sua forma, tal como as características da dialética presente no *Lísis*. Isso se deu por meio de um estudo sobre o *elenkhos*: a preparação para o mesmo, seu acionamento e seus resultados aporéticos imediatos. Já em um segundo momento, investigou-se a função ética da comunicação de Sócrates no diálogo escolhido, o objetivo implícito ao desenvolvimento elêntico e aporético. Concluiu-se que tal meta comunicacional, possivelmente, mira a condução da alma (*psychagogia*) e a exortação de seus interlocutores.

A partir dessa análise, vislumbra-se com maior facilidade a existência do diálogo platônico como um objeto multifacetado. Um contexto dramático, composto por cenário e personagens complexos, coloca-se como base para uma investigação filosófica de real profundidade lógico-argumentativa. Tais dimensões, no entanto, ganham sentido mais completo quando entendidas perante intenções próprias de um plano comunicativo, em que a interação, para além de explorar um conceito, faz uso de um método estrategicamente desenvolvido para atingir seu objetivo, voltado diretamente aos interlocutores.

Considerações finais

Se você fala grego e está disposto a conversar e argumentar, você pode ser o parceiro de Sócrates na busca, com a perspectiva de que uma verdade não revelada por incontáveis eras possa ser descoberta aqui e agora, neste local, nos próximos quarenta minutos, entre vocês dois¹⁶⁹ (VLASTOS, 1983, p. 42).

Platão nos escreve, em um de seus diálogos considerados de juventude, que Sócrates andava entre a Academia e o Liceu quando um jovem apaixonado o interrompeu. A fim de mostrar a esse jovem como conquistar seu escolhido, o filósofo adentra uma escola de luta para conversar diretamente com esse amado, o belo Lísis. Essa demonstração, no entanto, manifesta-se em forma de investigação; Sócrates, Lísis e seu amigo, Menexeno, exploram juntos a *philia*, em uma tentativa de compreender sua natureza e sua relação a diversos tópicos muito caros à filosofia antiga — o amor, o belo, o Bem, o conhecimento, a felicidade, entre outros.

O *Lísis* mostra-se um diálogo fértil como fonte de análise para diferentes óticas, o que não impediu que, por muito tempo, fosse diagnosticado como um “fracasso filosófico”. Diversos autores, voltando-se às suas potências elênticas e aporéticas, consideraram o diálogo um prolegômeno a outros como o *Banquete* e o *Fedro* ou como um exercício lógico carente de qualquer conteúdo substancial. Porém, com o passar das últimas décadas, parece haver ocorrido uma mudança significativa, ao passo que novas pesquisas defendem o espaço do *Lísis* e sua contribuição ao campo de estudos de Platão. Tal mudança parece ter ocorrido ao passo que outras dimensões do diálogo passaram a ser investigadas paralelamente à sua esfera puramente lógico-argumentativa, dando novos sentidos à sua construção teórica.

É neste espaço que se encontra esta dissertação: na tentativa de vislumbrar o *Lísis* como um objeto multifacetado, no qual seus diferentes aspectos articulam-se indissociavelmente. O objetivo do estudo, portanto, é desenvolver um aprofundamento de três aspectos da obra — dramático, filosófico e comunicacional — em busca de melhor compreender seu conteúdo e as pontes existentes entre as facetas de um diálogo platônico. Esse esforço deu-se não apenas através de uma

¹⁶⁹ [If you speak Greek and are willing to talk and reason, you can be Socrates' partner in searching, with the prospect that truth undisclosed in countless ages might be discovered here and now, on this spot, in the next forty minutes, between the two of you.]

análise do texto específica a cada uma dessas perspectivas, mas também de um debate junto a diversos autores do campo.

No primeiro capítulo, “O *Lísis* em seu aspecto dramático: cenário, personagens e tensionamentos”, debruçei-me sobre os atributos cênicos, teatrais, próprios à forma de Platão. O cenário, uma nova *palaestra* em que ocorria a Hermaea, mostrou evocar simbolismos voltados à receptividade e competição; já as personagens centrais — Sócrates, Hipótales, Lísis e Menexeno — colocam-se como figuras representativas de conceitos essenciais ao percurso filosófico da obra. Por fim, as relações estabelecidas entre Hipótales-Lísis e Lísis-Menexeno parecem tensionar a associação entre os conceitos de *eros* e *philia*.

Já em “O *Lísis* em seu aspecto filosófico: uma análise de investigações em torno da *philia*”, voltei-me ao percurso lógico-argumentativo trilhado pelos interlocutores, com o objetivo de elucidar hipóteses e problemas conceituais nem sempre óbvios e sugerir um mapeamento dos argumentos. Enquanto, na primeira investigação do diálogo, Sócrates refuta Lísis a respeito de suas ideias sobre liberdade, conhecimento e amor; na segunda, já com Menexeno presente, esses iniciam uma busca definicional a respeito do amigo (*philon*) e sua natureza, questionando o que fundamenta a relação de *philia*, possivelmente em um caráter mais geral.

Por fim, “O *Lísis* em seu aspecto comunicacional: o *elenkhos* socrático e a sua função ética” centra-se na dimensão interacional da obra, seu modo dialético-discursivo e o objetivo pretendido pelo dialogar das personagens. Em um primeiro momento, fiz um balanço sobre a forma do diálogo socrático e as características da dialética presente no *Lísis*, a partir de um estudo do *elenkhos*: a preparação para o mesmo, seu acionamento e seus resultados aporéticos imediatos. Após isso, investiguei a função ética da comunicação de Sócrates, a intenção implícita às potências elênticas e aporéticas da obra que, possivelmente, mira a condução da alma (*psychagogia*) e a exortação de seus jovens interlocutores.

Apoiados nessa análise tridimensional, vislumbramos com maior clareza de que modo o *Lísis* pode configurar-se como um objeto multifacetado, em que seus aspectos são intrincados essencialmente. Um contexto dramático estratégico — com cenário e personagens extremamente representativos — fundamenta uma frutífera investigação filosófica — um complexo desenvolvimento lógico-argumentativo sobre a *philia*. No entanto, elementos dessa investigação, como refutação e aporia,

ganham sentido mais completo ao levarmos em conta as escolhas feitas por Platão em uma esfera comunicacional — práticas dialéticas, com destaque ao *elenkhos* socrático, que apresentam uma função fundamentalmente ética. Tais pontes entre as facetas do diálogo o consolidam como obra unificada, mas detentora de múltiplas potências, capazes de ser alcançadas em níveis de leitura diversos.

Assim, concretizados os delineamentos propostos por este projeto, somos capazes de apontar o surgimento de futuros questionamentos. Quais outros aspectos poderiam ser destacados como constituintes de um diálogo platônico? Em que medida essa compreensão multifacetada faz-se presente em outras obras do corpus? Indagações como essa e outras correlatas, porém, deverão vir a consolidar-se como objetivos de estudos posteriores.

Mas ofereçamos um ao outro presentes gloriosos,
para que assim diga algum dos Aqueus ou Troianos:
"lutaram na verdade no conflito devorador da alma,
mas depois se entenderam e se despediram com amizade".
(*Ilíada*, VII, 299-302)

Referências

- ADAMS, Don. The Lysis Puzzle. **History of Philosophy Quarterly**, Champaign, v. 9, n. 1, p. 3-17, jan. 1992.
- ANDERSON, Trevor. "Cutting Them Down to Size": Humbling and Protreptic in Plato's Lysis. **Revista Archai**, Brasília, v.32, 2022.
- BLONDELL, Ruby. **The Play of Character in Plato's Dialogue**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BRAGA, José Luiz. Dispositivos Interacionais. **Anais do XX Encontro da Compós**. Porto Alegre: UFRGS, 2011.
- BRAGA, José Luiz. Dispositivos Interacionais. In: BRAGA et al. **Matrizes Interacionais: A comunicação constrói a sociedade** [online]. Campina Grande: EDUEPB, p. 16-41, 2017.
- BRAGA, José Luiz. Perspectivas para um conhecimento comunicacional. In: LOPES, Maria Immaculata Vassalo. **Epistemologia da comunicação no Brasil: trajetórias autorreflexivas**. São Paulo: ECA/USP, p. 123-141, 2016.
- COOPER, John M. **Plato: Complete Works**. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- CORNELLI, Gabriele. História da Filosofia Antiga: Começar pelo diálogo. **Coleção Explorando o Ensino**, Brasília, v. 14, p. 45-58, 2010.
- DERETIC, Irina. Egoism, Utility, and Friendship in Plato's *Lysis*. **Revista Archai**, Brasília, v.32, 2022.
- DIXSAUT, Monique. **Metamorfoses da Dialética nos Diálogos de Platão**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2021.
- EVANGELOU, G. The Role of Socrates, Lysis, and Menexenus in Plato's Lysis. **Filozofia**, v. 75, n. 3, 2020, p. 195-211.
- FINE, Gale. Inquiry in the Meno. In R. Kraut (ed.), **The Cambridge Companion to Plato**, p. 200-226, 1992.
- FREDE, Michael. Plato's Arguments and the Dialogue Form. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Oxford, p. 201-219, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. *Logos and Ergon* in Plato's Lysis. In: **Dialogue and Dialectic: Eight hermeneutical studies on Plato**. 1. ed. New Haven: Yale University Press, 1983.
- GERSON, Lloyd P. Elenchos, Protreptic, and Platonic Philosophizing. In: SCOTT, Gary Alan. **Does Socrates Have a Method: Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond**. University Park: The Pennsylvania State University Press, p. 217-231, 2002.

- GIMÉNEZ, José Antonio. Friendship, Knowledge and Reciprocity in *Lysis*. **Apeiron**, v. 53, n. 4, p. 315-337, 2020.
- GONÇALVES, Márcio Souza; CLAIR, Ericson Telles Saint. Comunicação e filosofia hoje. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, n. 36, p. 17-23, 2008.
- GONZALEZ, Francisco J. How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203A–207D. In: MICHELINI, Ann N. **Plato as Author: The rethoric of philosophy**. Cincinnati Classical Studies, v. 8, p. 15-44, 2003.
- GORDON, Jill. **Turning Toward Philosophy: Literary device and dramatic structure in Plato's dialogues**. 1. ed. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- HADEN, James. Friendship in Plato's 'Lysis'. **The Review of Metaphysics**, Salisbury, v. 37 n. 2, p. 327-356, 1983.
- HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad: MANTOVANELI, Luiz Otávio. São Paulo: Odysseus, 2011.
- HOERBER, Robert G. Plato's "Lysis". **Phronesis**, Leiden, v. 4, n. 1, p. 15-28, 1959.
- HOMERO. **Ilíada**. Trad: LOURENÇO, Frederico. São Paulo, Penguin Companhia, 2013.
- JENNINGS, David. The akin vs. the good in Plato's *Lysis*. **Revista Archai**, Brasília, v.32, 2022.
- JONAS, Mark E. Education for Epiphany: The case of Plato's *Lysis*. **Educational Theory**, Champaign, v. 65, n. 1, p. 39-51, 2015.
- KAHN, Charles H. **Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KEFALIDOU, Eurydice. The plants of victory in ancient Greece and Rome. In: **Plants and Culture: seeds of the cultural heritage of Europe**. Bari: Edipuglia, 2009, p. 39-44.
- KRAUT, Richard. Introduction to the Study of Plato. In R. Kraut (ed.), **The Cambridge Companion to Plato**, p. 1-50, 1992.
- LESSES, Glen. Is Socrates An Instrumentalist? **Philosophical Topics**, Fayetteville, v. 13, n. 2, p. 165-174, 1985.
- MAFRA, Janaína Silveira. **Refutação do Discurso - Libertação da Alma: O elenkhos no Górgias de Platão**. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, p. 123, 2008.
- MEINWALD, Constance C. Good-bye to the Third Man. In: KRAUT, Richard. **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 365-396, 1992.

- MORAES, Deivid Junio. Entre Oralidade e Escritura: A forma dialógica em Platão. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 2, n. 19, p. 116-134, dez. 2016.
- NAILS, Debra. **The People of Plato: A prosopography of plato and other socratics**. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- PAYNE, Andrew. *Philia* as Fellowship in Plato's Lysis. **Revista Archai**, Brasília, v.32, 2022.
- PECK, Harry Thurston. **Harper's dictionary of classical literature and antiquities**. 1. ed. New York: Harper & brothers, 1896.
- PENNER, Terry. Socrates and the Early Dialogues. In: KRAUT, Richard. **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 121-169, 1992.
- PENNER, Terry; ROWE Christopher. **Plato's Lysis**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. In: COOPER, John M. Plato: Complete Works. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATÃO. **Fedro**. In: COOPER, John M. Plato: Complete Works. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATÃO. **Lísis**. In: PENNER, Terry; ROWE Christopher. *Plato's Lysis*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PLATÃO. **Mênon**. In: SCOTT, Dominic. *Plato's Meno*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- PLATÃO. **O Banquete**. In: ALLEN, Reginald E. The Dialogues of Plato, Volume II: The Symposium. 1. ed. New Haven: Yale University Press, 1993.
- PLATÃO. **A República**. In: COOPER, John M. Plato: Complete Works. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- RENAUD, François. Humbling as Upbringing: The ethical dimension of the elenchus in the Lysis. In: SCOTT, Gary Alan. **Does Socrates Have a Method: Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond**. University Park: The Pennsylvania State University Press, p. 183-198, 2002.
- RIDER, Benjamin A. A Socratic Seduction: Philosophical Protreptic in Plato's Lysis. **Apeiron**, Berlin, v. 44, p. 40-66, 2011.
- ROBINSON, David B. Plato's Lysis: The Structural Problem. **Illinois Classical Studies**, Champaign, v. 11, p. 63-83, 1986.
- ROBINSON, Richard. **Plato's Earlier Dialectic**. 1. ed. Ithaca: Cornell University Press, 1941.

- ROOCHNIK, David. Plato's Lysis and the Erotics of Philia. **Revista Archai**, Brasília, v.32, 2022.
- ROSHOTKO, Naomi. Plato's "Lysis": A socratic treatise on desire and attraction. **Apeiron**, v. 30, n. 1, p. 1-18, 1997.
- ROSSETTI, Lívio. **O Diálogo Socrático**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- RUDEBUSCH, George. Plato's Aporetic Style. **The Southern Journal of Philosophy**, Memphis, v. 27, n. 4, 1989.
- SEDLEY, David. Is the Lysis a dialogue of definition? **Phronesis**, Leiden, v. 34, n. 1, 1989.
- SZAIF, Jan. Aporetic Discourse and Protreptic in Plato's Lysis. **Revista Archai**, Brasília, v.32, 2022.
- SZAIF, Jan; JENNINGS, David. Introduction to Studies on Plato's Lysis. **Revista Archai**, Brasília, v.32, 2022.
- TARRANT, Dorothy. Plato as a Dramatist. **The Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, v. 75, p. 82-89, 1955.
- TARRANT, Harold. Elenchos and Exetasis: Capturing the purpose of socratic interrogation. In: SCOTT, Gary Alan. **Does Socrates Have a Method: Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond**. University Park: The Pennsylvania State University Press, p. 61-77, 2002.
- VERSENYI, Laszlo. Plato's "Lysis". **Phronesis**, Leiden, v. 20, n. 3, p. 185-198, 1975.
- VLASTOS, Gregory. The Socratic Elenchos. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Oxford, v. 1, p. 27-58, 1983.
- VLASTOS, Gregory. The Socratic Elenchos: Method is all. In: VLASTOS, Gregory. **Socratic Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-38, 2009.
- WOLFF, Francis. **Sócrates**. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- WOLFSDORF, David. Φιλία in Plato's "Lysis". **Harvard Studies in Classical Philology**, Cambridge MA, v. 103, p. 235-259, 2007.
- XENOFONTE. **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates**. In: CIVITA, Victor. Os Pensadores: II. 1. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1972.
- YONEZAWA, Shigeru. Socratic Euporia and Aporia in the Lysis. **Apeiron**, v. 51, n. 2, p. 2017.