

## Bons ou Maus Demônios?\*

### (a Propósito do *Lísis* de Platão)

Michel Narcy\*\*

**Resumo:** No final do *Lísis*, Sócrates emprega o termo “demônios” (*daímones*), no momento em que se constata a aporia a que chega a investigação sobre a amizade. A propósito de uma recente tradução brasileira do diálogo, que, alinhando-se a uma interpretação tradicional, entende o termo no sentido negativo de “divindades maléficas”, este estudo procura defender tese bem diferente: apesar das aparências, lembremo-nos do célebre “demônio socrático” e veremos aqui o anúncio do fim da discussão sem qualquer coação externa à própria investigação, e sim em virtude de necessidades que são internas a esta. Daí se seguirá que, apesar do final aporético, esse diálogo apresenta certo ensinamento positivo que o distingue dos outros diálogos platônicos de juventude.

**Palavras-chave:** aporia – amizade – virtude – ciência – Platão

A recente tradução do *Lísis* em português<sup>(1)</sup> oferece-me a ocasião de propor, acerca deste diálogo, uma interpretação bastante diferente da que é dada mais freqüentemente e que, até onde sei, é retomada por seu mais recente tradutor. Para explicar em que consiste nossa divergência, partirei do final do diálogo e da maneira pela qual Francisco de Oliveira faz mais que

\* Tradução de Sílvio Rosa Filho.

\*\* Centre de Recherches sur la Pensée Antique, CNRS, Paris.

traduzir, precisamente, e interpreta uma palavra pronunciada por Sócrates quase no final do relato, a palavra “demônios” (δαίμονες, 223 a 2).

A parte mais longa do *Lísis* (211 e-222 e), aliás considerada por Francisco de Oliveira como “o diálogo principal”<sup>(2)</sup>, é consagrada, como se sabe, à busca de uma definição da amizade, e, segundo um esquema que parece ser a norma dos diálogos socráticos, é com o fracasso dessa busca que o diálogo se acaba, o que faz com que ele seja situado, sem outra forma de processo, no interior dos diálogos aporéticos. É preciso notar entretanto que, se nos detivermos nesse fracasso, desta vez ele não se deve a Sócrates. A pretensão de não ter mais nada a dizer (222 e)<sup>(3)</sup>, explica ele<sup>(4)</sup>, era de sua parte somente uma provocação; só pensava em se retirar assim da discussão na esperança de encontrar, entre os assistentes mais velhos que Lísis e Menexeno, os seus dois jovens interlocutores, um substituto que o sucedesse no papel de questionador: “Mas nesse momento”, prossegue Sócrates na tradução de Francisco de Oliveira, “como divindades malélicas se aproximam de nós, os pedagogos, o de Menexeno e o de Lísis... chamaram-nos e mandaram-nos para casa. [...] Vencidos, desfizemos a reunião” (223 a-b). Logo, a má vontade dos escravos encarregados de cuidar dos mais jovens é o que condena o diálogo a permanecer sem conclusão. Como se Platão nos convidasse, por este artifício de composição, a não confundir o fim do *Lísis* com o daqueles diálogos que fazem valer a Sócrates o reproche de se comprazer com as aporias<sup>(5)</sup>. Mas para fazer com que compreendêssemos o quê? Qual o sentido de interromper o diálogo assim, antes da hora? Quando Sócrates, no final do *Teeteto*, invocar a hora de se dirigir ao pórtico do rei “a fim de enfrentar a acusação de Meleto”, antes de ir embora, não deixará de fazer com que Teeteto constate devidamente a inutilidade de prosseguir por enquanto a discussão e, correlativamente, a unidade das aporias em que ele permaneceu<sup>(6)</sup>: a coação externa de pôr fim ao diálogo só vem confirmar sua necessidade interna.

Na realidade, o mesmo ocorre com o *Lísis*, mas um certo número de tradutores, entre os quais infelizmente Francisco de Oliveira, ao glosar em sua tradução a comparação socrática dos pedagogos com “divindades”, impede que ele seja compreendido. O que se lê, com efeito, no grego de

Platão? Que os pedagogos surgiram de improviso, ὡσπερ δαιμονες τινες: “como demônios”. Que tais demônios sejam “divindades” como o quer o tradutor brasileiro, vá lá; mas por que “maléficas”? Δαιμονες, no texto de Platão, não vem acompanhado por nenhum adjetivo; logo, a expressão “divindades maléficas” traduz esta única palavra, como se o malefício fosse uma propriedade intrínseca dos demônios, implícita para o leitor contemporâneo de Platão, e que a tradução não faria senão explicitar para o leitor moderno, estranho ao sistema de representações de um grego da época clássica. É bem isso que Francisco de Oliveira explica e, diferentemente de seus predecessores<sup>(7)</sup>, tem a honestidade de oferecer em nota suas razões<sup>(8)</sup> para traduzir desta maneira<sup>(9)</sup>. Os *daimones*, nos diz ele, constituíam na crença popular entidades ligadas desde o nascimento ao destino dos indivíduos: a tradução (ou antes, a interpretação) deste termo designando “divindades maléficas” se justificaria pelo fato de que, à noção de destino, está associada a de fatalidade. A crença católica nos anjos da guarda seria então somente a inversão de uma crença mais antiga em gênios maléficos que manteriam cada homem sob o seu domínio desde o nascimento até a morte? Inútil, aqui, entrar numa discussão acerca deste ponto de antropologia cultural ou de história das religiões, pois a seqüência da nota, ao nos reconduzir ao *corpus* platônico, nos põe diante de uma questão inteiramente outra. À sua interpretação do que teria sido a crença popular nos “demônios”, o autor justapõe, com efeito, a evocação da demonologia do *Banquete*. Ora, quem acreditaria que os “demônios” do *Banquete*, entre os quais figura Eros, assunto do diálogo, demônios que cumprem uma função de intermediários e asseguram o consenso entre os homens e deus, são entidades maléficas? A referência ao *Banquete* deveria, ao contrário, ter conduzido nosso autor a se perguntar se é verossímil que o termo “demônios” em algum momento seja empregado por Sócrates com uma conotação pejorativa, e se, afora a passagem que estamos examinando, seria possível encontrar em todo o *corpus* platônico uma única ocorrência em que tal fosse o caso. Pois, enfim, o grande ausente dessa nota, e tem cabimento espantar-se com isso, é o demônio de Sócrates<sup>(10)</sup>. Sócrates acredita nos demônios, visto que acredita no seu, e certamente não considera este último como uma divindade maléfica, visto

que obedece a ele. Temos portanto o direito de supor que, se ele vê os pedagogos “como demônios” ou “como tipos de demônios”, não acha nada de maléfico neles, mas, ao contrário, reconhece nessa maneira de esvaziar os seus esforços para relançar a discussão, uma advertência da mesma ordem que aqueles, sempre negativos<sup>(11)</sup>, que ele tem por costume<sup>(12)</sup> receber e que atribui, se não propriamente a um δαιμων, ao menos a “algo de divino e de demoníaco”, θειον τι και δαιμονιον<sup>(13)</sup>. Vamos nos deter por um instante nesse quadro composto por Platão para dar desfecho ao diálogo: já é tarde, segundo a indicação do próprio Sócrates (223 a); sem dúvida, no interior da palestra começa a reinar a penumbra; e eis que da sombra surgem os pedagogos, provavelmente dois velhos escravos de aparência algo grotesca, tanto mais impositivos porque, falando mal o grego, não dispõem dos meios para entrar numa negociação. Além disso, nessa noite, estão levemente bêbados. Era a festa de Hermes e eles se aproveitaram com algum excesso das libações feitas ao deus – o deus, não o esqueçamos, da comunicação, o mensageiro dos deuses. Num contexto socrático, não é tentador ver nele o deus do diálogo e dos demônios? Talvez a embriaguez dos dois escravos seja, portanto, somente a metáfora de uma inspiração, deles talvez faça instrumentos do deus, isto é, literalmente, “tipos de demônios”. A comparação de Sócrates, neste caso, não tem nada de arbitrário: detido em seu elã como habitualmente o é por seu demônio, a intervenção dos dois escravos é para ele o sinal “divino e demoníaco” de que, sem que ele tenha percebido e talvez sem que saiba por quê, a discussão na realidade atingiu o seu termo. Neste caso, como no *Teeteto*, a coação externa não é senão a metáfora, ou mesmo o signo, do acabamento da discussão.

Nas despedidas lançadas por Sócrates aos dois jovens, tem-se no entanto o hábito de notar a expressão de uma decepção: “... nós, que nos julgávamos amigos uns dos outros, e eu me ponho ao vosso lado, não fomos capazes de descobrir o que era a amizade”. Mas, “descobrir o que era a amizade”, era esta a meta do diálogo? Não é certo que sim. Demasiado forte é, com efeito, a tendência a esquecer que o objetivo inicial de Sócrates não era descobrir o que é a amizade (ou, mais literalmente, um amigo), nem sequer, segundo os termos nos quais a questão é inicialmente formulada, “como é

que alguém se torna amigo de outrem” (212 a), mas fazer conhecer a Hipotales “que palavras é preciso dizer ou o que é preciso fazer para nos tornarmos agradáveis aos que amamos” (206 c). Se no final ele pode dizer “nos julgávamos<sup>(14)</sup> amigos uns dos outros” – “E eu, insiste ele, me ponho a vosso lado” –, é que ele pensa ter conseguido. À afirmação de Sócrates, “nos julgávamos amigos uns dos outros”, os dois jovens opõem um desmentido? Não o saberemos, eles já partiram; mas o fato é que Sócrates oferece com tais palavras um *auto-satisfecit*: difícil, portanto, de reduzir as últimas linhas do diálogo a uma constatação de fracasso; elas contêm também a indicação, que para Hipotales, destinatário primeiro da demonstração de Sócrates, só pode ser proveitosa, de que Sócrates estima ter cumprido seus compromissos para com ele. O *Lísis*, portanto, é um diálogo aporético, decerto, mas não inteiramente. É verdade que dele nos separamos sem encontrar a definição que buscávamos, a da amizade; porém, ao menos no juízo de Sócrates, nos tornamos amigos: até onde se sabe, a busca da definição da coragem não tornou mais corajoso nenhum dos interlocutores do *Laques*, a da definição da piedade não torna mais piedosos nem a Eutífron nem a Sócrates, e nada indica que Mênon seja mais virtuoso no final do *Mênon* que no início...

Entre os diálogos aporéticos, o *Lísis* ocupa portanto uma posição singular. Arriscaria a hipótese de que tal singularidade já está assinalada em seu título, *Lísis*, ΛΥΣΙΣ. Formado por λυῶ, verbo conhecido por todos os aprendizes helenistas e que significa “desatar”, λυσις, “a liberação”, foi apropriado no século IV pelo vocabulário da dialética para designar a solução de uma aporia<sup>(15)</sup>. Como se Platão indicasse antecipadamente no personagem que traz este nome<sup>(16)</sup> a solução da questão oferecida à sagacidade de seus leitores.

Para dar corpo a tal hipótese, é preciso examinar mais de perto o papel desempenhado por Lísis no diálogo. Lembre-se que a pergunta apresentada inicialmente a Sócrates por Hipotales, o apaixonado por Lísis, era: “Que palavras é preciso dizer ou o que é preciso fazer para nos tornarmos agradáveis aos que amamos” (206 c). A esta questão, Sócrates respondera, de maneira um tanto paradoxal, tratando-se, antes de tudo, de discurso: “Di-

fácil dizer [ου ραδιον ειπειν]! Mas... talvez eu consiga *mostrar-te* [σοι επιδειξει(17)] o que é preciso dizer, em vez das coisas que estes afirmam que proclamas e cantas”. Todos entram então na palestra, contando com o parentesco entre Ctésipo e Menexeno, amigo de Lísis, para abordar a este último. A manobra é bem-sucedida, mais do que se esperava: tão logo Menexeno, seguido por Lísis, aproxima-se de Ctésipo e dos que o acompanham, ele é chamado para outro lugar, deixando Lísis sozinho em companhia desses novos conhecidos, entre os quais, Sócrates. Até agora parece que isto não foi suficientemente notado: a busca, no *Lísis*, da definição da amizade (“o diálogo principal”, como vimos, aos olhos de F. de Oliveira como de muitos outros, diálogo que só começará com a volta de Menexeno) é precedida por um diálogo entre Sócrates e Lísis do qual Menexeno está ausente, e, diferentemente daquele que terá lugar com Menexeno após a sua volta, este diálogo *en tête-à-tête* não tem absolutamente nada de aporético.

A unanimidade, entretanto, não reina neste ponto. Aos olhos de F. de Oliveira, por exemplo, trata-se de uma regra dos diálogos aporéticos: “As primeiras afirmações dos interlocutores são conduzidas a uma aporia”<sup>(18)</sup>. Ele considera que, no *Lísis*, tal regra é aplicada sem exceção aos três interlocutores de Sócrates<sup>(19)</sup>. A Hipotales, Sócrates demonstra, com o exemplo do caçador e de sua presa, que a estratégia de sedução que ele emprega à intenção de Lísis é contraprodutiva, visto que ela só pode ter por efeito tornar este último mais difícil de conquistar (206 b-c); a Lísis, quando Sócrates faz com que ele admita – e este seria o fim de seu *tête-à-tête* – que na falta de ciência nada pode suscitar a amizade de quem quer que seja, nem sequer a de seu pai, nada, portanto, que lhe permita ter uma opinião elevada (μεγα φρονην) de si mesmo (210 d); a Menexeno, enfim, uma vez esgotadas todas as respostas possíveis para a questão que Sócrates lhe fez quando de sua volta: “Quando alguém ama outrem, qual é que se torna amigo do outro: o que ama daquele que é amado, ou o que é amado daquele que ama? Ou não há diferença?” Para este último caso: a resposta de Menexeno, “não vejo o caminho nada fácil”<sup>(20)</sup> (213 c), trata-se literalmente de uma aporia, uma situação sem saída. Não se pode dizer o mesmo dos outros casos: reconhecer como Hipotales o seu erro, convir como Lísis a sua insuficiência, não é ne-

cessariamente se achar sem solução. Como prova, a pressa de Hipotales em solicitar uma lição de Sócrates, e a satisfação que o próprio Sócrates tem dificuldade em dissimular (210 d-e), por haver feito compreender a Lísis que é preciso confiar-se a um mestre, isto é, se se compreende bem, por tê-lo conduzido ao ponto de lhe dirigir, por sua vez, uma solicitação análoga. Lembremos que a aporia, quando aporia houver, será invariavelmente *partilhada* por Sócrates: em nosso diálogo, por exemplo, quando Menexeno se declarar na aporia, Sócrates, como veremos adiante, reagirá imediatamente empregando o “nós”. Nada de similar no término de sua conversa com Lísis: supondo-se que Lísis esteja ressentido pela conclusão a que Sócrates o conduziu – o que parece ser desmentido pela seqüênica, como também veremos –, Sócrates não partilha visivelmente desse estado de espírito. Ele não esconde (pelo menos aos olhos de seu leitor, ou do destinatário de seu relato, se não aos de Hipotales) o êxito na empresa a que se tinha proposto: mostrar a Hipotales que discursos fazer a Lísis para cativá-lo, em outras palavras, falar a Lísis de maneira que se seja amado por ele<sup>(21)</sup>.

Porém, ainda mais revelador é o comportamento do próprio Lísis na seqüência do diálogo. Com efeito, na volta de Menexeno, que sobrevém nesse momento, Lísis diz a Sócrates num aparte: “O que acabas de me contar, di-lo também a Menexeno”. O que F. de Oliveira interpreta, desta vez justamente, como a expressão do desejo de partilhar com seu amigo aquilo que ele acaba de aprender<sup>(22)</sup>. Seu desejo não é que Sócrates ponha Menexeno, por sua vez, no embaraço, mas fazer com que partilhe sua mais recente ciência. Longe de ter o sentimento de estar na aporia, em outros termos, Lísis pensa ter recebido de Sócrates um ensinamento. Disto ele oferece a confirmação logo a seguir. Com efeito, quando o próprio Menexeno encontra-se na aporia, logo Sócrates, como já disse acima, exprime-lhe a sua solidariedade: “Não seria porque *nós* não conduzimos corretamente a nossa busca?” (213 d). E, a esta questão, é Lísis que responde, sem dar tempo a Menexeno para tanto: “Na minha opinião, não, Sócrates”<sup>(23)</sup>. Esta intervenção dá testemunho, decerto, da profunda implicação de Lísis na conversa, da qual, por ora, ele só fora o ouvinte<sup>(24)</sup>. Mas de onde Lísis tira suficiente segurança para dar – e de resto sem que isso lhe tenha sido solicitado – uma opinião tão

peremptória? Evidentemente, daquilo que reteve de sua conversa anterior com Sócrates: aquele no qual todo o mundo vê um amigo, ou do qual todo o mundo quer ser o amigo, é aquele que possui a *sophia*, é o *sophos*. Eis o que permite a Lísis pôr-se como juiz da conversa a que ele assiste: instruído por Sócrates, ele sabe desde o início que a questão posta a Menexeno fora mal formulada. E eis aí o que também nos permite concluir que o que distingue o Lísis dos outros diálogos aporéticos é que, nele, Sócrates começa a liberar um ensinamento.

Que ensinamento? O que faz a amizade é a *sophia* – no contexto, a ciência, competência, antes que sabedoria –, porque somente graças a uma *sophia* é que se é útil, por conseguinte, que se assume um valor aos olhos de outrem. Se tu te tornares *sophos*, ensina Sócrates a Lísis, não somente os teus pais te amarão, mas todos procurarão por ti, todos serão teus amigos (209 c-d); em compensação, enquanto não o fores, ninguém será para ti um amigo, nem sequer os teus pai e mãe, nem os teus parentes (210 d). Com isso, Lísis entrou de acordo, antes de se achar embaraçado; e, na verdade, não se vê o que o teria embaraçado: longe de lhe fechar as saídas, Sócrates traça-lhe a via, indica-lhe o meio, o *poros* pelo qual ganhar amigos. É flagrante o contraste com a maneira pela qual Sócrates vai se comportar na seqüência com Menexeno (e com o próprio Lísis, visto que este último, a partir de sua intervenção de 213 d, vai se achar novamente implicado na discussão). A aporia em que aparentemente cairá esta nova discussão não resultará de nada mais, com efeito, se não das objeções que Sócrates fará incessantemente a si mesmo, nenhum dos dois jovens, evidentemente, sendo de porte a opor-se a ele. Na primeira conversa com Lísis, ao contrário, fica-se surpreso ao não ver Sócrates fazer-se nenhuma objeção.

No *corpus* platônico, há somente uma outra conversa em que se vê Sócrates ir tão diretamente à meta. É naquela que ele tem com Clínia no *Eutidemo* (278 e- 282 d), em que tradicionalmente se vê o protréptico de Sócrates<sup>(25)</sup>: desconheço o caso de um comentador que, no *Lísis*, tivesse concedido a mesma importância à conversação inicial de Sócrates com o personagem epônimo deste diálogo. No entanto, não somente ambas as passagens têm em comum o fato de nos mostrar Sócrates evitando toda aporia a



seu interlocutor, e, com isso, praticar um método inteiramente oposto à maiêutica, porém, nos dois casos, ele libera o mesmo ensinamento<sup>(26)</sup>.

Decerto, os dois diálogos não se referem ao mesmo assunto: no *Eutidemo*, Sócrates ensina a Clínia não o que constitui a amizade, mas o que constitui a felicidade. A resposta, porém, é a mesma: é a *sophia*.

No *Lísis*, este resultado era atingido pela desqualificação de todos os vínculos interpessoais, de parentesco e outros, supostamente “naturais”; mais exatamente, por meio de sua redução à busca interessada de quem nos é ou pode nos ser útil: trata-se, evidentemente, daquele que possuir a competência (*sophia*) necessária. Esse benthamismo *avant la lettre*<sup>(27)</sup> conduz a afirmar que, no amor que os familiares têm por Lísis, nada mais há senão o interesse que qualquer estranho poderia ter por ele, se viesse a lhe ser útil. Por isso, caso Lísis se torne um *sophos*, não somente os seus familiares, mas todos os que tiverem notícia de sua *sophia*, vão querer tê-lo como amigo: prevalecendo sobre qualquer outra consideração, a *sophia* apaga toda distinção entre familiares e estranhos.

Sob invólucros aparentemente anódinos, o mesmo ensinamento se encontra, na realidade, numa forma ainda mais corrosiva, no *Eutidemo*. Aparentemente, o “protréptico” de Sócrates poderia se resumir a esta máxima da *sagesse des nations*: o dinheiro não traz felicidade. Por certo, um Sócrates que se consagre a ensinar essa moral não tem, como se pode reconhecer, nada de inquietante. Não é certo, porém, que aí se encontre o seu ensinamento. Pois não é somente o dinheiro que não traz felicidade; o mesmo ocorre com todos os bens, dos quais Sócrates começou fornecendo a enumeração clássica: bens exteriores (riqueza, saúde, beleza; nascimento, poder, honras) e bens da alma, isto é, virtudes (temperança, justiça e coragem). Se a esta lista tradicional Sócrates acrescenta a *sophia*, é para nela mostrar a condição sem a qual nenhum dos bens tradicionalmente reconhecidos como tais é um bem propriamente dito – a condição *sine qua non* da felicidade, por conseguinte. Sócrates, com efeito, não tem dificuldade em fazer admitir que a riqueza só apresenta utilidade, só é portanto um bem, contanto que dela se faça uso, e bom uso. Qualquer que seja a coisa de que

se sirva, em outras palavras, dela é preciso *saber* se servir, é preciso possuir a *sophia* correspondente.

De início, é acerca dos bens exteriores (os alimentos, o equipamento de um artesão, a riqueza) que é conduzida a demonstração. Mas Sócrates não se detém aí. Após ter feito admitir que, para o homem desprovido de inteligência (*φρονησις*), e portanto de *sophia*, é melhor estar desprovido dos meios de agir, logo, de riqueza e poder, por exemplo, ele prossegue: “Agir-se-á menos sendo corajoso e temperante, ou sendo covarde?” (281 c). O primeiro lado da alternativa, como se nota, põe em causa duas das três virtudes enumeradas há pouco, as que constituem tradicionalmente o homem de bem. Em outros termos, Sócrates empreende demonstrar que não somente o dinheiro não traz felicidade, mas a virtude tampouco – por enquanto, em todo caso, nem a coragem nem a temperança. Verdade que a dissimetria da questão (“sendo corajoso e temperante... ou covarde?”) dispensa Clíniás de, se pronunciar sobre a temperança: “covarde”, responde ele, optando somente pelo segundo membro da alternativa. E, afinal, que a covardia seja um bem para o homem desprovido de inteligência, é algo que se deixa passar: a coragem sem a prudência não é uma verdadeira coragem, é temeridade; a verdadeira coragem é uma ciência, uma *sophia*, a ciência do que há e do que não há a temer. Tal é o ensinamento do *Laques*, e nisso não há nada que não seja razoável. Porém, somente a formulação (prudentemente?) negligente de Sócrates nos dispensa de ver que a doutrina da virtude-ciência destrói, na realidade, os fundamentos da moral comum. Pois a alternativa completa era “corajoso e temperante, ou covarde e intemperante”<sup>(28)</sup>. Se Sócrates a formulasse corretamente, Clíniás se veria na obrigação de responder: “covarde e intemperante”, e talvez tivesse receado ter que responder à mesma questão, ter que dar por conseguinte a mesma resposta acerca da justiça, o último dos bens da lista que resta examinar.

Não terá que fazê-lo. Ao se contentar com sua resposta a respeito da coragem, Sócrates queima as etapas de sua demonstração, para concluir que de modo geral, para nós, um bem só é tal por meio da virtude da *sophia*, o que equivale a dizer que a *sophia* é a única virtude, e, em todo caso, a única coisa a se buscar, visto que, da riqueza ou de seu contrário, assim como do

que quer que seja, ela, e somente ela, poderá fazer um bem. Assim, reservadas ao silêncio, temperança e justiça não foram, portanto, abertamente destituídas de seu valor intrínseco. Embora esta quase tenha sido a sorte da temperança: é o que revela a dissimetria da questão posta a Clíncias, que na realidade parece indicar que, no último momento, Sócrates se detém no declive a que iria arrastá-lo o seu raciocínio. Por mais que o faça, porém, por sua universalidade, a conclusão a que chega, “de todo o resto, nada é bom ou ruim, porque estas duas coisas são, uma, a sabedoria, um bem, a outra, a ignorância, um mal” (281 e), só tem validade sob a condição de supor percorridas as etapas de que ele se dispensou. Esta conclusão, em outros termos, vale tanto contra a temperança e a justiça, como contra a coragem. Dizer que, em toda ocasião, somente a sabedoria é um bem, é retirar tal qualidade de todas aquelas virtudes que são consideradas como as mais elevadas e que, nelas mesmas, têm o seu valor.

Talvez esta seja a verdadeira significação da doutrina da virtude-ciência: não que toda virtude seja uma ciência, mas que não há outra virtude que não seja a ciência. Em todo caso, a convergência acerca deste ponto do *Eutidemo* e do *Lísis* convida a acreditar nisso, trata-se aí de um ensinamento socrático. Não é muito espantoso que tal ensinamento tenha valido a seu autor a reputação de um sofista<sup>(29)</sup>: não era essa a designação mais apropriada para alguém que teimava em distinguir-se de seus contemporâneos como o homem da *sophia*?

**Abstract:** In the dialogue *Lysis*, Socrates uses the terms “demons” (*daímones*) when an aporia is attained in the investigation about friendship. But this term is not to be interpreted in the negative sense of “malefic divinity”. In spite of its aporetic end, *Lysis* shows positive teachings and then differs from other early dialogues.

**Key-words:** aporia – friendship – virtue – science – Plato

## Notas

- (1) Platão, *Lísis*, Introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira, Brasília, UnB, 1995. Ver a resenha de Lygia Watanabe no *Jornal de Resenhas* nº 9 (Folha de S. Paulo/Discurso Editorial/USP, 4/12/1995, p. 6-7).
- (2) Op. cit., p. 23.
- (3) Habitualmente, é o interlocutor de Sócrates que se vê acuado por tal declaração: ver, por exemplo, no *Mênnon*, o próprio *Mênnon* (80 b) e seu escravo (84 a).
- (4) Com efeito, é importante notá-lo, Sócrates é que é o narrador.
- (5) Cf. *Mênnon*, 80 a.
- (6) Cf. Teeteto, 210 b-d.
- (7) Diante do relativo desencargo de F. de Oliveira, é preciso assinalar, com efeito, que a tradução posta em causa não é uma inovação de sua parte. Ela decalca a de A. Croiset (*Platon, Œuvres complètes, Tomo II, Paris, Collection des Universités de France, 1921*), “como divindades maléficas”; Croiset, cinquenta anos mais tarde, foi seguido por P. Pucci: *comme dei cattivi demoni* (*Platone, Opere complete, a cura di G. Giannantoni, vol. quarto, Bari, Laterza, 1971*). Antes deste, e apesar da autoridade de A. Croiset, C. Diano, mais prudente, traduzira como no so che demoni (*Platone, Dialoghi, vol. III, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1934*), seguido ao que parece por L. Robin que traduz “pareils à je ne sais quels Génies” (*Platon, Œuvres complètes I, Paris, La Pléiade, 1950*). Como se vê, portanto, está longe de ser unânime a tradução deste breve membro de frase, já que se pode identificar duas escolas, uma das quais escolheu glosar *δαίμονες*, e a outra, o indefinido *τινες*; esta última posição, aliás, pode reclamar-se do emprego que faz Aristóteles, ao definir a ética como “uma espécie de política”, *πολιτικῆ τις* (*Ética a Nicômaco, I, 1, 1094 a 22*), ou a ciência do ser enquanto ser como “uma espécie de ciência”, *ἐπιστῆμη τις* (*Metafísica, Livro IV, Cap. 1, 1003 a 21*).

(8) Assinalemos que uma das qualidades desta nova tradução do *Lísis* é o grande número de notas que alertam o leitor sobre os problemas de interpretação, o autor dando testemunho de um escrúpulo de que raríssimas vezes, infelizmente, este diálogo ele foi objeto.

(9) Ver a nota 113 de sua tradução, op. cit.

(10) Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 31 d.

(11) Cf. Platão, loc. cit. Xenofonte, como se sabe, não fornece o mesmo testemunho a respeito do demônio de Sócrates. Se dermos crédito às *Memoráveis* (I, 1, 2; IV, 3, 12), Sócrates recebia instruções positivas de seu demônio, o que o dispensava de recorrer à adivinhação, não somente acerca de si mesmo, mas acerca da conduta perante tal ou tal de seus amigos.

(12) Cf., no início do *Eutidemo* (272 e): “meu sinal divino habitual” (trad. a partir de L. Robin).

(13) Com efeito, ao empregar sempre esta construção no neutro é que Sócrates fala de seu demônio. Cf., por exemplo, a passagem acima citada do *Eutidemo*.

(14) Esta tradução é nitidamente preferível às de Croiset (“nós, que temos a pretensão...”), ou de Robin (“nós imaginamos...”), que acrescentam ao verbo empregado por Sócrates (ο ιεσθαι) uma conotação crítica ou dubitativa que, no grego, ele não possui.

(15) Objetar-se-á que se trata de um uso mais aristotélico que platônico. Diógenes Laércio (II, 70) evoca entretanto uma sentença de Aristipo, autorizando a fazer com que remontemos este emprego à época de Platão: “Como alguém lhe propusera um enigma, dizendo: ‘resolve’ [λυσον: ‘dénoue’, ‘desata’], ele respondeu: “Por que, insensato, queres resolver [λυσαι θελεις: ‘dénouer, desatar’] aquilo que, mesmo atado [και δεδεμενον: ‘attaché’], nos dá preocupações?”

(16) E pouco importa que a recente descoberta de uma urna funerária ateste a realidade do personagem: Platão não pode ter deixado de escolher, deliberadamente, o epônimo do diálogo pelo valor simbólico de seu nome.

(17) *Em Platão, quase sempre o termo volta quando, para um sofista – várias vezes, porém, como aqui para o próprio Sócrates –, se trata de “fornecer demonstração” daquilo que ele quer dizer, que ele defende e, em geral, daquilo que ele sabe fazer. Cf. Protágoras, 320 c, 328 d; Górgias, 447 c; Mênon, 82 a-b; Eutidemo, 274 a, d, 275 a, 278 c, d.*

(18) *F. de Oliveira, op. cit., p. 13-4.*

(19) *Ver a nota 22 de sua introdução.*

(20) *Ου πανυ εγωγε: ουκ ευπορειν, é evidentemente απορειν.*

(21) *A perturbação que Sócrates observa nesse momento em Hipotales, e que faz com que contenha o seu sentimento de triunfo, não é uma prova suplementar desse êxito? Sócrates, ao obter êxito onde o próprio Hipotales fracassa, não passa então a ser, aos olhos deste último, um feliz rival cujo sucesso torna Lísis ainda mais inacessível?*

(22) *Ver a nota 49 de sua tradução.*

(23) *Ουκ εμοιγε δοχει. Por meio desta resposta negativa, Lísis confirma, na realidade, a hipótese negativa emitida por Sócrates. Cf. o parágrafo de H.G. Gadamer (“Logos et ergon dans le Lysis de Platon”, aqui citado segundo a tradução francesa em L’art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique. Tradução do alemão por Marianna Simon, Introdução de Pierre Fruchon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982 [p. 279-95], p. 228): “[...] quando Sócrates constata que talvez nos tenhamos conduzido incorretamente [em nossa busca], Lísis, jovem reservado e bem-educado, exclama subitamente: sim, Deus o sabe, é o que fizemos”.*

(24) *F. de Oliveira, nota 63 de sua tradução.*

(25) *Protréptico que teria uma posteridade direta no Protréptico de Aristóteles, e, por seu intermédio, influenciaria inteiramente o gênero até os autores cristãos. Sobre esta questão, permito-me remeter à minha obra Le philosophe et son double. Un commentaire de l’Euthydème de Platon, Paris, Vrin, 1984, Cap. I. Para o comentário propriamente dito da passagem em questão, ver o Cap. V, p. 106-15.*

(26) *Outros traços aproximam o Eutidemo do Lísis: ele começa, em vez de terminar, com uma intervenção demoníaca. Desta vez, a do próprio demônio de Sócrates, que ninguém ousa achar maléfico; também ele tem uma palestra como quadro; nele, enfim, reencontra-se Ctésipo, cujo zelo exibido ao lado de Sócrates contra os sofistas confirma o gosto já marcado no Lísis (211 d) pela dialética socrática. F. de Oliveira tem razão de rejeitar (ver sua introdução ao Lísis, p. 20) a opinião de P. Friedländer, segundo a qual, Ctésipo seria, no Lísis, o amante de Menexeno: não somente o Lísis não fornece indício neste sentido, mas o Eutidemo, em que Ctésipo está declaradamente apaixonado por Clínias, indica formalmente o contrário.*

(27) *A questão muito discutida do utilitarismo de Sócrates na última parte do Protágoras (355 e ss.) é suscetível, como se vê, de receber a partir desta análise um novo esclarecimento.*

(28) *Esta é a razão pela qual um certo número de editores suprime, no primeiro lado da alternativa, as palavras “e temperante”, que L. Robin julga “inteiramente deslocadas aqui” (Platão, Œuvres complètes, I, op. cit., nota 2 da p. 574). Vê-se o problema: Sócrates era lá homem de discorrer em termos deslocados?*

(29) *O início do Lísis dá notícia da estima recíproca entre Sócrates e aquele que ensina na palestra em que os jovens têm o costume de se encontrar e para onde eles querem levar Sócrates. Trata-se de um certo Miccos, apresentado por Hipotales como hetairos de Sócrates, de quem ele parece ter feito um elogio e que, em compensação, Sócrates qualifica como “sofista de talento” (ιχανος σοφιστης).*