

## “Amizade” no *Lísis*

JOSÉ TRINDADE SANTOS  
Universidade Federal da Paraíba  
Brasil

RESUMO. O objetivo deste trabalho é interpretar a noção de *philia* (“amizade”), no *Lísis*, apontando a sua filiação nas noções de *oikeíos* (“afinidade”) e *syngéneia* (“congenitura”, “conaturalidade”: *Men.* 81b, *passim*). O diálogo é dominado pela incapacidade de caracterizar a relação da “afinidade” com a “semelhança” (*hómoion*: 222a-e). Se o primeiro amigo é o bom (220a), aquele que o deseja não pode ser semelhante, nem contrário a ele: se fosse semelhante, não teria motivo para o desejar; se fosse contrário, teria de o repelir. Debaixo da aporia, escondem-se os problemas da relação entre o bem e o mal e da contrariedade. O primeiro é resolvido no *Timeu* através do desdobramento da criação do cosmo vivo: enquanto a alma imortal é criada pelo demiurgo, as almas irracionais e os corpos dos mortais são construídas pelos deuses criados (41a-d). O segundo é resolvido no *Sofista* pela reformulação do sentido da negativa, que passa a poder ser lida como alteridade, além de como contrariedade. Esta solução é antecipada materialmente no *Lísis* pela interposição de “o que não é bom nem mau” (218b-c) entre o bom e o mau, associada em diversos diálogos à concepção do mal como “ignorância” do bem (*Ti.* 86d-e; ver *Sph.* 228c; *Ti.* 86b-90d; ver *R.* 353e).

PALAVRAS-CHAVE. Platão; diálogos; *philia*; *oikeíos*; *syngéneia*.

O *Lísis* é um pequeno diálogo do grupo socrático, atípico do ponto de vista metodológico pelo facto de usar o *élenchos* com uma intenção aporética e não refutativa. Pode ser dividido em cinco partes:

1. introdução dramática, conducente à conversa com Lísias sobre o “amor filial” (203a-212b);
2. aporias da igualdade e contrariedade (212b-216c);
3. o “bom”: finalidade não relacional (216c-221b);
4. solução pela noção de “afinidade” (221c *ad fin.*);
5. epílogo aporético: afinidade e semelhança.

Apesar de se concentrar na questão da “amizade” – estreita tradução de *philia* –, a problemática do diálogo remete para um contexto sincrético, que engloba na cognição, por um lado, a constituição do cosmo (*Ly.* 214b), por outro as relações pessoais, amorosas e profissionais, resolvidas no plano ético, pela abordagem do bom. Descurando o pano de fundo

Email: jtrin@terra.com.br

dramático que lhe confere unidade, o diálogo debate um conjunto de problemas relacionados com concepções correntes e tradicionais de amizade, transpostos para o plano axiológico. Todavia, mostra-se impotente para deduzir dos princípios uma definição satisfatória sobre:

1. o estatuto metafísico da noção de ‘mau’ (ou ‘mal’);
2. a série de ambiguidades que obscurecem a relação entre a natureza essencialmente deficiente do sujeito da amizade e a contrapolar autonomia do princípio metafísico por ela visado: o bom – “primeiro amigo”;
3. a confusão que afecta três dos principais conceitos operatórios da investigação: “igualdade”, “semelhança” e “afinidade”.

Começando pelos dois primeiros problemas, é indubitável que, como princípio metafísico, o bem não pode estar dependente do mal. Estabelecida a bipolaridade axiológica da amizade a partir da complementaridade das partes envolvidas, a validade deste princípio aponta duas alternativas:

1. ou a relação entre o sujeito e o objecto da amizade é de igualdade, e a cadeia teleológica que os liga é essencialmente contínua (cabendo, nesse caso, explicar a motivação da relação);
2. ou é de contrariedade, e há que encontrar modo de superar a descontinuidade criada na cadeia que une os pólos opostos.<sup>1</sup>

A abordagem da questão na segunda conversa não é reveladora da relevância que tem na investigação. Igualdade e contrariedade entre amigos ficam logo aí afastadas (216b). Mas a rejeição da igualdade continuará a ser convocada para invalidar o argumento (214e-215c, 216e, 219b, 222b-e).

Pelo contrário, a posição da contrariedade, apesar de pontualmente rejeitada (216a-b; mas note-se que já é ela a responsável pela aporia em que cai a primeira conversa: 213a-c), aparece repetidas vezes reforçada:

1. quer como justificação da carência do amigo (reafirmada na noção de privação – *endeés*: 221e –, conducente à de afinidade);

<sup>1</sup> O argumento parece-me ser bem compreendido, porém, mal explorado por J.-C. FRAISSE, *Philia, La notion d'amitié dans la Philosophie Antique*, Paris, 1974, 136-149, 151-167. Como se verá adiante, não é necessário supor a radical distinção entre o desejo fisiológico, que, como *erōs*, se manifesta nos amantes, e o amor ao saber que leva o filósofo a amar, pela *philia*, todos os homens. Menos ainda explicar essa distinção por uma evolução de Platão da concepção da *philia* como *oikeiōtēs*, no *Lísis*, para a teoria metafísica do *erōs*, no *Banquete* e no *Fedro*.

2. quer na tentativa de diferenciação dos elos da cadeia que liga o amigo ao bom;
3. quer finalmente na ambivalência da noção de ‘desejo’.

Um primeiro problema manifesta-se na incapacidade de caracterizar a natureza da contrariedade. Por um lado, não pode redundar na posição de um mal que colocaria o bem na sua dependência; por outro, nem sequer justifica a atracção que une os pólos opostos da amizade, nos planos cósmico e humano.

A afinidade (*oikeiōs*) é introduzida para superar a dificuldade. Todavia, embora implique a complementaridade entre os pólos opostos, acaba por não excluir a sua identificação potencial, que redundando na indistinção entre a afinidade e a igualdade. Custa a crer que, depois de ter chegado à formulação da afinidade – clara no envolvimento “... da alma, do carácter, ou da figura...” (222a) –, Platão não compreenda o alcance da noção que acaba de introduzir. O que é afinal a afinidade?

No *Lísis*, a aporia declara-se em circunstâncias atípicas, pela inevitabilidade da queda nas dificuldades anteriores, não permitindo este fechamento do diálogo em si mesmo o aprofundamento da noção. Nunca é conferida à afinidade a relevância que lhe vem de superar a oposição da igualdade à contrariedade, apontando a convergência dos pólos opostos da cadeia ontológica.

Perante a virtual desaparecimento da noção depois do *Lísis*, há que procurar parentescos noutros diálogos. A ideia da comunhão entre todos os seres vivos – suporte da união do imanente ao transcendente –, da qual a ligação entre todos os homens é um mero corolário –, acha associada a *philia*. Mas fica dependente da orientação para a Forma do bom.<sup>2</sup>

No *Banquete* e no *Fedro*, a *philia* aparece expressa através da concepção platónica de *erōs*, suporte da continuidade da transição entre os pólos opostos. O *Lísis* alude a esta dimensão da amizade no passo em que a orientação para o bom de “o que não é bom nem mau” o aponta como o suporte do saber (216c-219b)<sup>3</sup>. A associação dos dois termos acha-se registada no termo *philosophía*, cuja genealogia condensa o drama da eterna tensão entre a natureza humana e a sua origem divina.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Note-se a simetria invertida da afinidade de tudo ao bom com a estranheza do mal a todas as coisas (*Ly.* 222c; *Smp.* 205e).

<sup>3</sup> Ver *Smp.* 203e-204a. Uma vez que nem deuses, nem ignorantes, desejam saber – uns, por serem dele detentores, outros, por dele não curarem –, filosofar caberá a quantos não são sábios, nem ignorantes.

<sup>4</sup> É oportuno notar a incidência dos termos cognatos de *philosophía* no *Lísis* (4 aparições),

Noutros diálogos, porém, o poder da *philia* será menos evidente. No *Fédon* (74d-e, 75b) manifesta-se na aspiração (*boullēsis*) dos sensíveis a “serem como” os inteligíveis, e, no *Timeu*, na construção do cosmo como imagem visível do inteligível (91c, *passim*). Finalmente, o *Parmênides* (130a-135c) paga tributo à enorme relevância da questão (expressa pelas dificuldades das noções de ‘semelhança’ e de ‘participação’ das instâncias nas respectivas Formas), considerando a relação entre uma e outra aquela de que depende o futuro da filosofia.

Esta cadeia de relações sugere a aproximação da afinidade com duas noções capitais na TF. Uma é a congenitura (*syngéneia*) da alma com toda a natureza, que o *Ménon* (81c-d) constitui como o fundamento da anamnese<sup>5</sup>. A outra – já aludida acima na citação do *Parmênides* – é a “semelhança” que une as Formas às imagens a que dão o nome (*Phd.* 72-75; *R.* 476a, 596a).

No entanto, no *Lisis* a noção deixa-se enredar nas aporias da identidade e relacionalidade instituídas pela tensão entre igualdade e contrariedade. O problema poderia ser resolvido pelos afins, que diferem dos iguais pelo facto de consentirem a manifestação da carência. Deste modo, o traço que os une não os degrada, nem anula a sua identidade própria. São suficientemente bons para se amarem, encontrando-se no comum amor do bom.

Uma única reserva é expressa. Se agirem como se a carência se devesse esgotar na satisfação do desejo, em particular do desejo carnal, então a diferença anula-se e os amantes, ou não-amantes (*Phdr.* 256c), acabam por ficar iguais na sua miséria, porque a relação com o bom fica cerceada. Resta o problema do mal, que é também o do bom.

O *Timeu* será o único diálogo platónico em que o problema do mal é enfrentado, formulado e resolvido. Resumindo-a, a questão põe-se nos

no *Simpósio* (13 aparições) e no *Fedro* (9 aparições)

<sup>5</sup> Defini deste modo quatro linhas de desenvolvimento da problemática da *philia*. A primeira, já o vimos, é a do *érōs*, que não abordarei. A segunda acha-se condensada na noção de *psychē*, entendida como suporte da ligação entre inteligível e sensível, e estende-se praticamente à totalidade dos diálogos. A terceira expressa o vínculo que une as Formas às suas instâncias, assumindo aspectos distintos nas obras em que a teoria das Formas é abordada. Em todas estas, a Forma do bom, entendida quer como expressão da unidade e finalidade do todo (*Phd.* 99 c), quer como princípio do ser e do saber (*Phd.* 99e-100a; *R.* 508e-509b), desempenha a função reguladora que o que o *Lisis* lhe confere. A quarta linha, estranha à Forma do bom, refere-se à *philia* política, considerada o sentimento que estabelece a união e a concórdia entre todos os cidadãos. Recebe passageira, porém, continuada atenção na *República* (ver 351d, 386a, 442c-d, 576a) e nas *Leis* (640d, 693c-e, 708c, 759b, 840d-e, 861e-862c). Curiosa é ainda a associação da *philia* à educação dos jovens, nas *Leis* (653a sqq.).

seguintes termos. Contemplando um quadro não diferente do do *ápeiron*, o demiurgo decide-se pela construção do cosmo:

1. porque é bom (*Ti.* 29a, 29e-30a);
2. porque recorre a um bom modelo (as Formas; 28a-29a);
3. porque o visível se acha em desordem e a desordem é má (30a, 53a-b).

Constrói então a alma cósmica, colocando nela a razão (nada há de mais belo que ela: 30b), e *depois*, no seu interior, o corpo do cosmo (34b-c). Exposta nestes termos, a criação demiúrgica do *Timeu* mal se distingue da relatada por qualquer outro mito.

O maior obstáculo à sua compreensão reside no sentido atribuído a termos como ‘bom’/‘mau’, ‘ordem’/‘desordem’, cuja tradução aparenta não pôr quaisquer problemas (tal como a ‘amizade’ do *Lísis*). Se interpretarmos ‘bom’ e ‘ordem’ como valores éticos, ou atributos de Deus, a interpretação oscila entre a trivialidade e a mística contemplativa. Nada há de mal com uma ou outra. Mas a filosofia não se dirige a nenhuma. Nem se contenta com ter de optar entre elas.

A ordem é introduzida no cosmo pela construção da alma, entendida como princípio do movimento e sustentáculo dessa mesma ordem, enquanto sede da Razão. O que quer Platão dizer com ‘alma’, com “princípio de movimento”, com ‘Razão’, e sobretudo com ‘cosmo’? Dados os muitos passos obscuros do texto, é pouco provável que os sentidos que atribuí a estes termos e expressões coincidam com aqueles com que hoje são entendidos. Não resta outra possibilidade que não seja buscar na interpretação dos diálogos a chave do sentido dos termos. Vejamos *Phd.* 95e-99c e *Lg.* 888e-890a.

No *Fédon*, Platão dirige as suas críticas àqueles que não compreendem a natureza da causa (ou que a entrevêm e depois a abandonam, como Anaxágoras). A única causa de “as coisas serem como são” é o bom: “o elo que liga todas as coisas e as conjuga” (99c) – ou seja, a finalidade. Só ela consegue explicar factos tão diversos como a ordem do mundo (“o poder que causa e explica que as coisas se achem agora colocadas como é melhor que estejam...”: 99c) e a decisão individual (a cadeia de razões que conduziu Sócrates à prisão e à morte): numa palavra a diversidade transbordante da vida.

Vai no mesmo sentido a crítica que dirige aos que tudo reduzem ao “acaso e à necessidade”: não compreenderem que toda a criação só tem sentido como execução de um desígnio (*téchnē*) e que qualquer manifestação da vida não pode ser compreendida de outro modo.

Platão não pode aceitar que a emergência de uma entidade complexa e ordenada, como o cosmo, se reduza a um processo puramente mecânico. Por essa razão, o que lhe parece dever ser explicado num mundo como o nosso é a vida, dado que não a encara como uma determinação possível a partir do não-vivo. Para tal precisa de partir de uma hipótese em que a vida se ache já presente. A escolha da criação demiúrgica mostra que a construção da alma não pode resultar senão da acção de uma outra alma.

Tal construção executa o desígnio (*téchnē*: Lg. 889) pelo qual a vida é concebida como o princípio que liga todas as coisas vivas. No *Líisis*, essa ligação proporcionada pela afinidade, depois congenitura (*syngéneia*: Ti. 90a.5, 91e.8; *syngenēs*: 89a.3, *passim*<sup>6</sup>), concretiza a dimensão metafísica da *phília*: quer seja entendida a partir da noção de bom, como o princípio de atracção entre todos os seres que têm afinidade na vida; mais fortemente ainda, nas almas dotadas de razão (30a); quer, por fim, na origem comum da alma e das Formas, condensada na natureza (*Men.* 81b).

Entendida como princípio da ordem, a vida distingue-se pela sua natureza teleológica, no caso dos humanos, pela racionalidade que lhe permite visar um fim, e o único de todos os fins: o bom. Contrapolarmente, o mal será a desordem, a ausência de finalidade (o domínio do acaso e da necessidade), e depois, seguindo a oposição à sucessão dos “atributos” da alma ou de Deus, a irracionalidade e a fonte de todos os males: a ignorância (86b-e).

Por essa razão, embora todo o mal possa ser explicado a partir de uma única origem – a sua “estranheza” à ordem –, muitas, diversas e ambivalentes são as circunstâncias em que se manifesta. Mas a mais absurda de todas acha-se condensada no facto de ser a morte que confere sentido à vida<sup>7</sup>. É um mal porque resulta da degradação do corpo e vem acompanhada de dor e de medo. Mas é também o maior dos bens porque traz consigo a libertação da alma da prisão do corpo, que lhe permitirá manter vivo o contacto com a ordem transcendente da vida.

A questão da morte fica enquadrada em dois aspectos do dualismo, no *Timeu*. As almas mortais foram fabricadas pelos deuses criados, com a finalidade de regerem a vida dos corpos (Ti. 41a sqq.) dos viventes no cosmo visível, enquanto ao demiurgo cabe a fabricação da alma imortal (41d-42d).

<sup>6</sup> Para a compreensão da importância do termo e da função que desempenha nos diálogos, vide E. DES PLACES, *Syngeneia: la parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la Patristique*, Paris, Klincksieck, 1964, 63-104.

<sup>7</sup> É patente o equívoco, não falacioso, a que o próprio Platão não logra escapar, entre dois sentidos opostos de ‘vida’: como actividade da alma e temporária associação da alma ao corpo.

Que ensinamentos podemos retirar do exposto que aproveitem à interpretação do *Lísis*? Nenhum de tão amplas consequências como o da associação da finalidade à afinidade, a que a língua portuguesa faz mais justiça que a grega (*télos* e *oikeíos* não exibem parentesco).

Depois desse ainda o da relatividade e derivatividade de todo o mal. O mal diz-se sempre em relação ao bem e é resultante do seu afastamento ou privação. E o maior sinal dessa subordinação e da intrínseca diferença que o caracteriza é a sua ambivalência, que acarreta a ambiguidade de um conjunto de questões que sempre fascinaram os Gregos<sup>8</sup> (explorados nos diálogos sobre a virtude (notavelmente o *Hp. Mi.* 371e sqq., eco da *Odisseia* 19.203 e da *Teogonia* 27-28) e resolvidos na *República* e no *Timeu*.

Por entre a floresta de enganos que o texto se recusa a desvendar, assoma a função fulcral desempenhada por *to oikeíon*. Por um lado, antepondo à diferença e negatividade da carência o parentesco profundo que a igualdade assimila completamente. Mas, por outro, acentuando o teleologismo, de modo a permitir a continuidade dos infinitos elos da cadeia do amor – *érōs* ou *phília* – e a sua unificação na vida filosófica. A possibilidade de ler estas relações em termos de saber permite ainda a passagem, também sem descontinuidade, da fisiologia do desejo à metafísica do amor.

Visto a esta luz, todo o desejo visa o bom, mesmo quando o ignora ou perverte. É desta maneira que a universalidade teleológica do bem ultrapassa as dificuldades postas pelo egoísmo ou pelo naturalismo. Por um lado, porque todo o desejo visa o bom, no qual se subsume o bem próprio; por outro, pelo facto de a carência do desejo poder ser tão positiva, quão negativa a sua satisfação. Finalmente, a amizade supera a diferença de estatuto cultural e social entre amante e amado, dado todos os homens serem *oikeíoi*.

Sintetizando, o argumento do *Lísis* pode ser condensado nas três secções centrais do diálogo. A primeira parte, aporética, foca as dificuldades decorrentes da relacionalidade dos dois pólos da amizade: o bom e o mau. A segunda supera-as pela identificação potencial do sujeito e objecto da amizade: “o que não é nem bom nem mau” e o bom, princípio dinâmico da relação entre um e outro.

A terceira parte foca as aporias geradas pelo desejo, introduzido como motivação da amizade. A ambivalência do desejo revela, por um

<sup>8</sup> Ocupando posição proeminente na actividade da quase totalidade dos sofistas, a consideração da ambivalência – ética e prática – do mal acha-se condensada na epítome de autor anónimo que chegou até nós sob a designação de *Argumentos duplos* (*Díssoi lógoi*: DK90).

lado, a sua independência do bom, por outro, a natureza carente do sujeito da amizade, suporte único da sua afinidade com o bom.

No breve epílogo retorna a aporia, expressa pela tensão entre a igualdade e a afinidade, e suspensa pela dupla declaração do bom como princípio do desejo e da afinidade de cada pólo a si mesmo.

A abrupta irrupção dos pedagogos corta cerce o debate, reforçando o seu tom aporético. No entanto, a investigação conseguiu fixar os seus conceitos operatórios. São estes que, noutros diálogos, revelam a pletórica abrangência da noção de *philia*, mostrando a imensidão dos domínios a que conduz.

### Apêndice: sinopse do *Lísis*<sup>9</sup>

Excluídas: a introdução (203a-207a), a conversa com Lísis sobre o amor filial (207a-210e) e o interlúdio dramático (210e-211d).

1. (212b-213c) De que maneira alguém se torna amigo? Quem se torna amigo: o amante ou o amado? – Nem um nem outro, porque o amante pode amar sem ser amado e o amado não pode ser inimigo do amante.
2. (214a) Sempre a divindade impele o igual para o seu igual (semelhança):
  - 2.1 (214b-c) mas o mau é inimigo do mau;
  - 2.2 (214d) o bom é amigo do bom;
  - 2.3 (214e-215b) [logo], nem o igual pode trazer benefício ao igual, nem o bom é carente;
  - 2.4 (215c) [pois], “o igual é o maior inimigo do igual”;
  - 2.5 (215e) [e] o contrário é amigo do contrário (exemplos cosmológicos);
  - 2.6 (216b) [contudo], “nem o igual é amigo do igual, nem o contrário é amigo do contrário”.
3. (216c) “O que não é bom nem mau torna-se, por isso mesmo, amigo do bom”:
  - 3.1 (216c) “o belo é que é amigo”;
  - 3.2 (216d) [e] “o bom é o belo”;
  - 3.3 (216d-e) [logo], fica excluída toda a amizade entre bons e maus;
  - 3.4 (216e) [e] o que não é bom nem mau não pode amar o igual;
  - 3.5 (217a) [portanto] só pode amar o bom;

<sup>9</sup> Trad.: *Lísis*, FRANCISCO DE OLIVEIRA, Coimbra, INIC, 1980 (com pequenas modificações).

- 3.5.1 (217a-b) O corpo, a doença, o médico (exemplo):
- 3.5.1.1 (217b-c) Mas só se não se tiver tornado mau;
- 3.5.1.2 (217c-d) o alvaiade, a velhice, o cabelo e a brancura (exemplo):
- 3.5.1.3 (217e) “quando a presença do mal o não torna mau ..., suscita nele o desejo do bom”;
- 3.5.1.4 (218a) nem sábios, nem ignorantes, amam o saber (exemplo):
- 3.5.1.5 (218b) [por isso] “os que não são bons nem maus amam o saber”;
- 3.5.2 (218b-c) [e] “o que não é nem bom nem mau torna-se, devido à presença do mal, amigo do bom”;
- 3.5.2.1 (218d-219b) O corpo, a doença, a medicina e a saúde (exemplo):
- 3.6 (219b) “É em vista do amigo que o amigo é amigo do amigo, e por causa da presença do inimigo”;
- 3.6.1 Mas o amigo não pode tornar-se amigo do amigo porque são iguais.
4. (219c) Há um amigo que o é em vista de outro amigo (exemplo: a saúde);
- 4.1 (219c-d) Devemos encontrar o primeiro amigo, “em vista do qual dizemos que todas as coisas são amigas”;
- 4.1.1 (219d-220b) O pai, o filho, a cicuta, o vinho, a taça (exemplo):
- 4.2 (219d-220b) Só o primeiro amigo é na realidade amigo;
- 4.3 (220b) [logo], “o bom é que é amigo”:
5. (220e-221a-b) Não é o caso que “se o inimigo desaparecer, ... [o amigo] não seja mais amigo”;
- 5.1 (221a-b) [pois], o mal (o desejo) tanto pode ser prejudicial como útil:
- 5.2 (221b) “Permanecerão, pois, os desejos, que não são bons nem maus, ainda que o mal morra”;
- 5.3 (221b) [mas] aquele que deseja e ama é “amigo daquilo que deseja e ama”;
- 5.4 (221b-c) [logo], “apesar do desaparecimento dos males, continuará a haver amigos”;
- 5.5 (221d) [porque] “a causa da amizade ... é o desejo”:
- 5.6 (221d) “o que deseja é amigo daquilo que deseja ... aquilo de que foi privado”;
6. (221e) [e] aquilo de que foi privado é o que lhe é afim (*oikeîos*)
- 6.1 (222a) [portanto] o verdadeiro amante é retribuído pelo amado;
- 6.2 (222a-e) [mas] o afim difere, ou não, do igual? Se sim, em quê? Se não, nenhum dos que foram referidos é amigo (aporia final):
- 6.3 (222c) “o bom é afim de tudo e o mau estranho a tudo”: “bom, mau e “nem bom nem mau” são afins a si mesmos”.

TITLE. “Friendship” in the *Lysis*

ABSTRACT. In order to interpret the notion of *philia* in the *Lysis* I relate it to the notions of *oikeíos* and *syngéneia* (*Men.* 81b, *passim*). The main problem of the dialogue lies in the difficulty to relate “affinity” with “likeness” (*hómoion*: 222a-e). If the “good” is the “first friend” (220a), the one who aims at it can neither be like it, nor its contrary: if he were like it, he would lack motive to desire it; if he were its contrary, he would reject it. Beneath the *aporia* hide the difficult problems relating good, evil and contrariety. The first one is solved in the *Timaeus* with the creation of the living cosmos: while immortal soul is created by the demiurge, mortal souls and their bodies are shaped by the created gods (41a-d). The second one is solved in the *Sophist* through the reformulation of the negative as difference. This solution is anticipated in the *Lysis* through the interposition of “something neither good nor bad” (218b-c) between good and evil, associated in several dialogues to the conception of evil as “ignorance of the good”. (*Ti.* 86d-e; see *Sph.* 228c; *Ti.* 86b-90d; see *R.* 353e).

KEYWORDS. Plato; dialogues; *philia*; *oikeíos*; *syngéneia*.