



HYPNOS 56

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA





HYPNOS 56

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA

A HYPNOS É UMA REVISTA DE ESTUDOS DA ANTIQUIDADE CLÁSSICA

Hypnos is a JOURNAL of studies of classical Antiquity



HYPNOS, SÃO PAULO, v. 56, 1º SEM., 2026, p. 1-134

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:

<https://hypnos.org.br>

Editor Responsável:

Editor:
Rachel Gazolla (rachelgazolla@gmail.com)

Auxiliares de edição:

Assistant Editors:
Prof. Ivanete Pereira (UFAM) (ivanetepereira7@gmail.com)
Prof. Bruno L. Conte (PUC-SP) (bruno@brunoc.com.br)

Conselho Editorial:

Editorial Council:

Nacional: FERNANDO SAPATERRO (Fac. de Filosofia e Teologia São Bento, SP, Brasil)
HENRIQUE G. MURACHCO (*in memoriam*)
JAYME PAVIANI (Univ. de Caxias do Sul, RS, Brasil)
RENATO AMBRÓSIO (Univ. Federal da Bahia, Brasil)
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (Univ. Federal da Paraíba, Paraíba, Brasil)
LUIZIR DE OLIVEIRA (Univ. Federal do Piauí, Brasil)
RACHEL GAZOLLA (Editora)

Internacional: ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)
FRANCISCO BRAVO (*in memoriam*)
GIOVANNI CASERTANO (*in memoriam*)
GRACIELA MARCOS DE PINOTTI (Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)
HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN (Univ. Católica de Valparaíso, Chile)
JESÚS DE GARAY (Univ. de Sevilla, Espanha)
JORGE MARTINEZ BARRERA (Pont. Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile)
LIVIO ROSSETTI (Univ. de Perugia, Perugia, Itália)
LUIS ALBERTO FALLAS (Univ. de Costa Rica)
PETER P. SIMPSON (City Univ. of New York, EUA)
THOMAS M. ROBINSON (*in memoriam*)

Revisores:

Revisers:

Ana Sofia Schmidt de Oliveira (Fac. de Filosofia de São Bento, São Paulo, Brasil)
Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Gabriel Balog (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Luciana Soares Bandeira (Centro Universitário Claretiano, São Paulo, SP, Brasil)
Ricardo Freitas Cavalcante (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:
Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:
Rachel Gazolla e Waldir Alves
Imagem: Cerâmica da Grécia antiga

Para envio de textos use o site www.hypnos.org.br
com cópia para a editora responsável (rachelgazolla@gmail.com)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Hypnos : revista do Centro de Estudos da Antiguidade
Greco-Romana (CEAG) . Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ano I, n. 1 (1996) . –
São Paulo : EDUC ; PAULUS ; TRIOM, 1996 – Periodicidade Semestral.

A partir de 2002 Semestral – revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade
Católica de SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.
ISSN 1413-9138

A partir do 2º sem. de 2015 – revista do Instituto Hypnos e da Fac. de Filosofia de
São Bento

1. Estudos gregos – Periódicos. 2. Grécia – Antiguidades – Periódicos. I. Pontifícia Uni-
versidade Católica de São Paulo. Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAC).

CDD 938.005



Cabeça de Hypnos: “Hypnos, segundo a *Teogonia* de Hesíodo, é filho de Nyx, irmão de Thánatos e Oneíron. Da primeira geração dos deuses, é o sono e a inspiração, por isso sua cabeça esculpida tem, do lado direito, asa em vez de orelha.”

(Cópia romana de original grego, século IV. d.C.
Museu do Prado, Madri)

Head of Hypnos: “Hypnos, in *Hesiod's Theogony*, is Nyx's son, Thánatos and Oneíron's brother. From the first generation of gods, Hypnos is sleep and inspiration, therefore his sculptured head has a wing on the right side, instead of an ear”.

(Roman copy from a Greek original, 4th century AD.
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE

latindex

THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



EBSCO
HOST
Electronic
Journals
Service

ULRICHSWEB[®]
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

1. A *Hypnos* é, qualitativa e quantitativamente, uma revista de Filosofia Greco-romana. Busca ampliar, também, o diálogo com outros saberes da Antigüidade Clássica, hoje bem delineados em nossas Universidades: Literatura Clássica, História Greco-romana, História das Religiões, Línguas Clássicas etc. Acreditamos que a cultura Greco-romana deve ser assumida pelos estudiosos em Filosofia com o máximo de abrangência. A Editoria persegue esse objetivo e procurará publicar, sempre que possível, não só os textos sobre Filosofia Greco-romana mas as pesquisas literárias, lingüísticas, históricas, psicológicas, antropológicas e outras condizentes com esse período histórico. A extensão da cultura grega e romana antigas faz com que as atuais divisões acadêmicas sejam uma necessidade, mas não uma regra que venha a limitar o investigador, filósofo ou não. Por isso, a ***Hypnos*** apresenta largos limites para a recepção desses estudos. Basicamente, esta revista é um veículo de auxílio para a interação dos estudos Greco-romanos brasileiros e não brasileiros.

2. A Editoria da *Hypnos* compreende que os estudos filosóficos posteriores à Grécia e Roma, até os nossos dias, também devam ser publicados, porém em menor número que as investigações sobre o período clássico, desde que obedeçam à temática principal de cada número. Assim, é rico e vigoroso que pesquisas de outros momentos da História da Filosofia sejam aceitas se concernentes ao tema central, por exemplo, se um número tiver como temática central a “Ética” e os textos em questão versarem sobre “Ética”.

3. Havendo um Conselho Consultivo e um Conselho Editorial para decisões, artigos apresentados fora da temática de um número, porém expondo uma relação entre um texto de autor grego ou romano com outro de qualquer outro período histórico, podem ser aceitos. Outras áreas de investigação que não se refiram à Filosofia e aos Estudos Clássicos poderão dar eventual contribuição, ficando a cargo da Editoria deliberar sobre a aceitação desses trabalhos, levando-se em conta sua pertinência e o peso que venham a ter para as pesquisas filosóficas.

Os textos publicados são de **responsabilidade exclusiva dos autores**. Os textos devem **ser originais**. Caso tenham sido publicados em alguma revista não brasileira, favor indicar claramente o nome, número e data da publicação e país. A editoria decidirá sobre o interesse em publicar na ***Hypnos*** (máximo 40.000 palavras).

1. *Hypnos* is a journal for Greco-Roman Philosophy. We also seek to increase the dialogue between Philosophy and other subject areas in Classical Antiquity that are nowadays well established in universities: Literature, History, Philology etc. It is the conviction of *Hypnos* that researchers in Philosophy should approach the culture of Antiquity in a comprehensive way. The Editors pursue this aim by publishing not only texts that are specific to Philosophy, but also those that concern the areas of Literature, Linguistics, History, Psychology, Anthropology, and so forth. *Hypnos* has a generous policy as regards acceptance of works that extend beyond the academic boundaries. Basically the journal is a vehicle to enhance the study of Greco-Roman studies and to further interactions between students in the area, whether they are Brazilian or not, and whether they are academic scholars or not.

2. The Editors of *Hypnos* have adopted the policy that, despite the preference of the journal for studies in the Philosophy of Classical Antiquity, studies in periods of philosophy other than that, up to and including the present day, can also be published provided that they are in agreement with the main theme for each issue. So if a particular issue's central theme is, say, “Ethics”, then texts from periods of the History of Philosophy other than Antiquity and which deal with Ethics will be welcome.

3. Papers not pertaining to the main theme for a particular issue of the journal, but presenting a relationship between a Greek or Roman thinker and another from a historical period other than that of Classical Antiquity, may be accepted for evaluation by the Consultative Council and the Editorial Council. Texts from other areas of investigation besides those of Philosophy or Classical Studies might be featured occasionally, depending on the editors' acceptance and on the pertinence and importance of the given text for philosophical studies in Brazil.

*Published material is the sole responsibility of their authors. The texts must be originals. For texts previously published outside Brazil, this fact must be mentioned clearly, indicating the name, number or edition, publishing date, and country of origin of the journal. *Hypnos* Editorial Committee will then decide about the publication (maximum 40,000 words).*

I – NORMAS AOS AUTORES

1. Os textos devem contemplar a área da revista, ou seja, História da Filosofia Antiga e Estudos Clássicos – no todo ou em parte –, ficando a cargo da editoria a publicação eventual de outra área caso seja de seu interesse;
2. Os textos passarão pelo seguinte trâmite: recebimento pelo editor responsável, envio ao conselho de pareceristas, decisão de publicação do conselho de publicação, envio do parecer ao autor e publicação digital e em papel;
3. Nos artigos apresentados à revista deve constar a data de envio, e-mail do autor, instituição em que trabalha e/ou investiga, endereço;
4. Os textos devem ter um pequeno resumo de 8 linhas no máximo, com até quatro palavras-chaves, no idioma do autor e em inglês;
5. A formatação dos textos deve seguir as regras de publicação de periódicos (vide normas ABNT), em fonte Times New Roman, letra 12, espaço 1.5;
6. No caso de não haver parecerista no conselho de pareceristas que responda pela área de investigação do autor, a editoria indicará parecerista ad hoc;
7. A publicação exige que o autor dispense direitos autorais, uma vez que a *Hypnos* não tem fins lucrativos;
8. O conselho de publicação decidirá sobre o interesse em publicar, eventualmente, textos não originais; neste caso, o autor deve indicar as referências da primeira publicação;
9. O conteúdo dos textos é de inteira responsabilidade do autor, reservando-se a editoria a não aceitar aqueles que trouxerem em seu bojo ilegalidade de qualquer gênero, quer por discriminação de sexos, orientação sexual, religiosa, política, étnica ou incitação à violência;
10. Cabe ao autor, caso se sinta prejudicado pela publicação de seu texto de modo incorreto, dar ciência aos editores das devidas reclamações.

I – RULES FOR AUTHORS

1. *The subjects of History of Ancient Philosophy or Classical Studies, which are the areas of interest of our journal, must be fully or partly addressed by the article; it is the editors' role to decide a possible publication of another area;*
2. *On receipt of the article by the editor, it will be analyzed by the board of reviewers, the publication board will decide upon its publication, authors will be notified about the article acceptance or not, case positive then it will be published in paper and online.*
3. *The following information is necessary for articles submitted to the journal: submittal date, author's email address, the institution for which he or she works, and post address;*
4. *The text must be accompanied by an abstract comprising at most eight lines, with up to four key-words, both in its original language and English, as the case may be;*
5. *The text must be formatted according to the rules for publication of periodicals (check ABNT rules), written in font "Times New Roman", size 12, line spacing 1.5;*
6. *If a reviewer is not available for the author's field of investigation, an ad hoc reviewer will be appointed by the editorial board;*
7. *Hypnos is a non-profit-making journal, therefore authors should not expect payment for published articles;*
8. *Eventually secondary publication of material published in other journals may be justifiable and beneficial. The board may decide, in these conditions, for the publication of non-original texts. In this case, the authors must provide the references for the original publication of their articles;*
9. *The contents of the text are the sole responsibility of their authors, while reserving the editorship the denial of those which bring in its body illegality of any kind, such as discrimination of gender, sexual orientation, religious, political, ethnic or incitement to violence;*
10. *In case the author feels injured or notice any significant error in their publication, it is his responsibility to notify promptly the journal editor.*

II – NORMAS AOS EDITORES, CORPO DE REVISORES, PARECERISTAS, TRADUTORES E DIAGRAMADORES

1. Os editores assumem o direito de não publicar artigos cujo conteúdo venha a ferir qualquer dos itens expostos no item 9 das Normas aos Autores, além de seguirem estritamente essas normas no processo de recebimento do material até sua eventual publicação;
2. Os editores se comprometem a investigar, após a publicação dos textos, problemas jurídicos que venham a prejudicar os autores e, na medida de seu alcance, saná-los, tais como retratações, correções, republicações, a depender de cada caso, se receberem reclamações a respeito;
3. Os editores, tradutores e pareceristas obrigam-se a preservar o anonimato do material recebido dos autores até sua eventual publicação;
4. Os editores, revisores, pareceristas, tradutores e diagramadores não podem apresentar conflitos de interesses em relação aos autores, instituições financeiras, temas ou qualquer outro tipo de conflito nesse sentido, que venham a prejudicar a eticidade do seu trabalho na Hypnos;
5. Os pareceristas estão proibidos de emitir pareceres caso haja interesse particular com relação ao autor ou conflito de interesse de qualquer espécie.

III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS

1. A Hypnos se compromete com os mais altos padrões de integridade alinhados à legislação vigente. Má conduta e comportamento antiético podem ser identificados e levados ao conhecimento do editor a qualquer momento, por qualquer pessoa. Quem informa o editor de tal falta deve fornecer informações e provas suficientes para que uma investigação seja iniciada. Todas as denúncias serão respeitadas da mesma maneira, desde que não firam as normas já estabelecidas pela revista, até chegar-se a uma decisão clara. 2. Uma decisão inicial para a investigação será tomada pelo editor, que seguirá o seguinte trâmite:
 - As provas serão recolhidas com zelo e anonimato; em qualquer caso será dada ao autor o direito de defesa;

II – RULES FOR EDITORS, BOARD OF REVIEWERS, REVIEWERS, TRANSLATORS AND VISUAL DESIGNERS

1. *The editors assume the right not to publish articles whose content hurts any of the items outlined in item 9 of the Rules for Authors, in addition to strictly follow these rules from the receipt process of the text until its eventual publication;*
2. *The editors are committed to undertake investigations of any legal problems that may harm the authors after the publication of the texts, and in the extent of their power, to adopt and follow reasonable procedures, such as retractions, corrections, republication, depending on each case, if they receive complaints about;*
3. *Editors, translators and reviewers are obliged to preserve the anonymity of the received authors' material until its eventual publication;*
4. *Editors, reviewers, translators and visual designers may not have any conflicts of interest in relation to the authors, financial institutions, themes or any other type of conflict that may harm the eticity of his work on Hypnos;*
5. *Reviewers are forbidden to issue opinions if there is any particular interest in relation to the author or conflict of interest of any kind.*

III – ON ETHICAL ISSUES

1. *Hypnos is committed to the highest standards of integrity and in accordance with relevant legislation. Misconduct and unethical behavior may be identified and brought to the attention of the editor and publisher at any time, by anyone. Whoever informs the editor or publisher of such conduct should provide sufficient information and evidence in order for an investigation to be initiated. All allegations should be taken seriously and treated in the same way, until a successful decision or conclusion is reached. 2. An initial decision for investigation should be taken by the editor, then the investigation runs as follows:*
 - *Evidence should be gathered with zeal and anonymity. In any event, the author will be given the opportunity to respond to any allegations.*

- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
- Em caso de um assunto que fira gravemente a ética social, a editoria deverá buscar uma autoridade superior para posterior investigação e ação.
- *A warning letter to the author or to any other person involved in the matter should be sent by the editors;*
- *In case of serious misconduct the editor may report the case and outcome to a higher authority for further investigation and action.*

IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

IV – PRIVACY STATEMENT

Names and addresses informed to this publication are used exclusively for our publishing ends, and will in no occasion be disclosed to third parties.

ENVIO DE ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, RESENHAS, ENTREVISTAS, PERMUTAS E DOAÇÕES

ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS

Direção para envio de livros e revistas:

Rachel Gazolla (editora)
Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP
CEP: 05014-002
E-mail: rachelgazolla@gmail.com

ARTIGOS (ARTICLES)

- Borges y los dos Platones
Borges and the two Platos
Nestor-Luis Cordero..... 1
- Being as *pélein* in Parmenides' Poem
Ser como *pélein* no Poema de Parmênides
Colin C. Smith..... 13
- Sobre a natureza subversiva da *Iliáda* diante de imperativos
cosmogônicos e estéticos
On the subversive nature of the *Iliad* in the face of cosmogonic
and aesthetic imperatives
Gabriel Galdino Fortuna 34
- As palavras ofertadas: o sentido da audição na erótica dialógica
no *Primeiro Alcibíades* de Platão
Gifted words: the sense of audition in the dialogical erotics in Plato's *Alcibiades I*
João Ulisses Viturino 69
- A tradução da *Política* de Aristóteles por Leonardo Bruni Aretino
The Translation of Aristotle's *Politics* by Leonardo Bruni Aretino
Renato Ambrosio..... 84
- Sobre a maiêutica socrática e a sofística de Protágoras:
uma disputa no interior do *Teeteto*
On Socratic maieutics and Protagoras' sophistics: a dispute within the *Theaetetus*
Frank Mattos..... 105

COMUNICAÇÃO (COMMUNICATION)

- Um Ensaio sobre Sócrates e Alcibíades: um bestiário de estranhezas
An Essay on Socrates and Alcibiades: a bestiary of oddities
Gilberto de Melo Caldat 124

BORGES Y LOS DOS PLATONES

BORGES AND THE TWO PLATOS

NESTOR-LUIS CORDERO*

Resumen: Hay especialistas que consideran la filosofía de Platón como un sistema estático y rígido mientras que otros – una minoría, pero con argumentos irrefutables – la interpretan como un proceso dinámico que permite separar un “primer Platón” de un “segundo Platón”. En sus primeras referencias al filósofo, Borges es partidario del primer grupo, y no duda en calificar de “rígidos arquetipos” a las Formas platónicas. Pero en la reedición de ciertos textos, una treintena de años después, descubre – como un auténtico especialista – la existencia de un “segundo Platón” y exclama: “No sé cómo pude comparar a ‘inmóviles piezas de museo’ las formas de Platón y cómo no entendí [...] que éstas son vivas, poderosas y orgánicas”.

Palabras clave: Zenón; Heráclito; Formas; cualidad.

Abstract: Some specialists consider Plato's philosophy to be a static and rigid system, while others – a minority, yet with irrefutable arguments – interpret it as a dynamic process that allows us to separate a “first Plato” from a “second Plato.” In his early references to the philosopher, Borges sides with the first group and does not hesitate to describe Platonic Forms as “rigid archetypes.” However in the reissue of certain texts some thirty years later, he discovers – like a true specialist – the existence of a “second Plato” and exclaims: “I don't know how I could compare Plato's forms to ‘immobile museum pieces’ and how I failed to understand [...] that they are alive, powerful, and organic.”

Keywords: Zeno; Heraclitus; Forms; quality.

* Professor emérito da Universidade de Rennes 1, França. <https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>. E-mail: nestor.luis.cordero@gmail.com

Si J. L. Borges hubiera podido elegir vivir en otra época, no caben dudas de que hubiese preferido compartir la vida de aquellos sabios que, gente curiosa y siempre dispuesta a asombrarse, como él, comenzaron a inventar en Grecia algo que luego se llamó “filosofía”. En un brevísimo texto (veintiuna líneas) de uno de sus últimos trabajos, *Atlas*, titulado “El principio”, Borges evoca un diálogo entre dos griegos de entonces, y lo califica como “el hecho capital de la Historia”. Es por ello que en la obra de Borges abundan las alusiones, directas o indirectas, al origen de la filosofía (también, lógicamente, a su desarrollo posterior), y en más de una ocasión el lector tiene la impresión de que el gran filósofo argentino dialoga (la filosofía es diálogo, dice Platón en el *Sofista* 259e) con sus colegas del pasado¹. Y, claro está, Borges tiene sus preferencias, encabezada primero por dos Presocráticos muy diferentes pero que “colaboraron” (anacrónicamente) en su manera de encarar la realidad, o sea, en su filosofía: Heráclito de Éfeso (alrededor 544-481 a.C.) y Zenón de Elea (alrededor 490-430 a.C.). Un tercer autor es Platón, que será el objeto de este breve trabajo.

Heráclito es citado en abundancia – hay en Borges al menos una veintena de referencias al mismo – y dos poemas llevan su nombre, pero su filosofía no merece un análisis detallado. Borges se limita en general a citar un texto que se atribuye al filósofo de Éfeso, el que contiene la imagen del río. No obstante, la complicidad existente entre Heráclito y Borges es tan evidente que el escritor suele burlarse irónicamente de esta preferencia. En efecto, en *Siete Noches* Borges hace alusión a “mi cita predilecta, el río de Heráclito”². En dos pasajes de *Borges oral*, el autor confirma esta fidelidad: “Heráclito dijo, y yo lo he repetido ‘demasiado’ a menudo, que uno no se baña dos veces en el mismo río”³, y más adelante agrega, “Somos siempre Heráclito viéndose reflejado en el río”⁴. Finalmente, y siempre refiriéndose a la imagen del río, afirmó: “este ejemplo, al cual yo recurro ‘siempre’...”⁵.

Su admiración por Zenón obedece a razones diferentes. Como es sabido, el filósofo griego demostró racionalmente (!) la “irracionalidad” del espacio y del tiempo, *ergo*, del movimiento, que los supone, *ergo*, de la realidad

¹ Ver CORDERO, N. L., “Borges y la filosofía griega”, en *Veinte siglos no es nada*, Buenos Aires, Biblos, 2011, 141-151.

² *Siete Noches*, capítulo “La Poesía”, FCE, 1980, p. 102

³ *Borges oral*, conferencia “El Libro” (24/05/78). En las *Oeuvres Complètes* (París Gallimard, 1999) este libro fue publicado con el título de *En marge de “Sept Nuits”* (tomo II, pp. 735-780).

⁴ *Op.cit.*, conferencia “El tiempo” (23/06/78).

⁵ *Loc. cit.*

entera que es inconcebible sin el movimiento. Y ocurre que la concepción de la realidad que surge de los relatos de Borges sostiene “la irrealidad de la realidad”⁶, si bien reivindica el movimiento (aunque no su “racionalidad”). O sea que puede decirse que entre los dos autores hubo un diálogo e incluso una verdadera “simpatía”, en el sentido etimológico de la palabra: un “*páthos* (= estado de ánimo, emoción) compartido”⁷.

El tercer filósofo griego con el cual seguramente le hubiese apasionado dialogar a Borges es Platón. La relación de Borges con Platón es muy curiosa, y de ella vamos a ocuparnos. Aparte de referencias a los pasajes del *Fedro* en contra de la invención de la escritura, y de la mención al *Cratilo*⁸ en “El gólem” (“Si, como dijo el griego en el *Cratilo*...”) Borges se ocupa de la ontología de Platón, pero su enfoque es no sólo pertinente y sutil, sino que demuestra un mejor conocimiento de la filosofía del gran Ateniese que el que se encuentra en muchos “especialistas” en la materia, que son legión.

Resumir en dos palabras el núcleo de la filosofía de Platón sería irrisorio, pero debemos correr el riesgo de intentarlo. Después del *tsunami* de la Sofística, que comenzó a mediados del siglo V a.C., ningún filósofo digno de este nombre pudo negar la existencia del universo sensible (el único existente, para los sofistas). Platón asume el desafío, pero agrega una “garantía” del mismo, garantía que justifica el valor “real” de lo sensible (como eventuales lingotes de oro garantizan que un trozo de papel que llamamos “cien pesos” valgan cien pesos): las Ideas o Formas⁹. Como dice Borges con razón, “los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente”. Esa especie es la Forma. Ahora bien: ¿en qué consiste la Forma platónica? Las posibles explicaciones extenderían este breve trabajo hasta el infinito. *Grosso modo*, aun a riesgo

⁶ Ver BARRENECHEA, A. M., *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1984.

⁷ Ver en “Academia”, CORDERO, N.L. “Una amistad más allá del espacio y del tiempo: Borges y Zenón de Elea (A propósito de dos ensayos de *Ficciones*)”, artículo inédito: https://www.academia.edu/42928857/Una_amistad_m%C3%A1s_all%C3%A1_del_espacio_y_del_tiempo_Borges_y_Zen%C3%B3n_de_Elea_A_prop%C3%B3sito_de_dos_ensayos_de_Ficciones_

⁸ Así se pronunciaba el nombre cuando éramos estudiantes. Nuestra modernidad prefiere ahora *Crátilo*, que no permite la rima con “Nilo”.

⁹ Cuando Platón utiliza un término específico -en general se vale de paráfrasis o analogías- recurre a *eídos* o a *idéa*. Ambos términos son sinónimos y significan “figura”, “forma”, ya desde Homero. Dados los avatares que sufrió *idéa* en castellano, que se interiorizó como algo propio de la mente y llegó a ser equivalente a “concepción”, “proyecto”, e incluso “fantasía”, preferimos el término “Forma”, que es algo que se “ve”, pero con los ojos del intelecto.

de superficializar el genio de Platón, se puede decir que hay dos interpretaciones posibles (hay muchas más, pero son variantes de las dos principales): hay quienes consideran que ellas sólo tienen un valor “explicativo”, pues son “conceptos”, y hay quienes ven en ellas “realidades reales”, que, como interpreta Borges, “participan” de lo sensible. Y bien: la sutileza de Borges consiste en haber captado la herencia parmenídea de la posición platónica: “Lo genérico puede ser más intenso que lo concreto”, dice en una nota al pie de página. El axioma de Parménides “si hay entes es porque hay ser” (fr. 6.1) se aplica al pie de la letra a Platón: si hay mujeres bellas es porque existe La Belleza, que es la Forma de Lo Bello. Detrás de esta banalidad (?) se esconde una cuestión básica: ¿qué es “real” para un griego de la época de Platón? Debemos admitir, una vez más, que la respuesta superaría los límites de este trabajo (basta con decir que ni la palabra “real” ni “realidad” existen en griego; son de origen latino).

Volvamos a Borges. Su interpretación del papel que se espera que juegue una Forma – y que hemos intentado deducir de las escasas palabras que Borges dedica a la cuestión – nos permiten concluir que la noción de “participación” es esencial para Platón, como Borges dice, porque “las cosas ‘existen’ en cuanto ‘participan’ de la especie que las incluye”. El hecho de hablar de “existencia” coloca a Borges entre los partidarios del ser “real” de la Forma, y también en este sentido su posición denota un conocimiento perspicaz de los “problemas” que la noción de “participación” supone.

Hablamos de “problemas” respecto de la participación, pero ¿por qué? Porque “participar” es tomar una parte de algo. Y ocurre que el mismo Platón es consciente de la dificultad que ello supone. ¿Acaso la Forma, que no es sensible, tiene partes? Y, si las tiene, una vez repartidas entre todo aquello que de ella participa, ¿la Forma queda vacía? Quien planteó por primera vez estas dificultades fue...el mismo Platón en el diálogo *Parménides*, en el cual, con una honestidad intelectual única en la historia de la filosofía, reconoció los defectos –que son varios– de su propia teoría. Veremos más abajo que nos permitiremos hablar de un Platón I (el criticado) y de un Platón II (el que critica). Cuanto vimos hasta este momento, acompañando a Borges, corresponde a Platón I, que culmina con la autocrítica del *Parménides*. Platón II comenzará en un diálogo, posterior, el *Sofista*.

Borges captó a la perfección el problema del *status* de la Forma, que Platón cuestionará en el *Parménides*, y, curiosamente, propuso una solución que Platón hubiese podido aceptar, de haber escuchado, ya no al mismo Borges – por razones de cronología – sino al filósofo que, en vida, más

lo criticó: Antístenes. Esta afirmación merece una explicación. Uno de los problemas tratados en el *Parménides* es “¿De qué hay Formas?”. Los interlocutores del diálogo, Parménides, ya muy anciano, y Sócrates, milagrosamente rejuvenecido, proponen una lista de ejemplos que corresponden a los casos que se encuentran en los diálogos anteriores (en nuestro esquema, en Platón I). Como cualquier lector de Platón sabe, 99% de los ejemplos se refieren a cualidades, propiedades, valores, estados: igualdad, desigualdad, bello, grande, movimiento, reposo, unidad, etc. Sólo en “tres” ocasiones (en veintiocho diálogos!) Platón se refiere a la Forma de una sustancia: la cama (*República*, Libro X), el huso (del tejido) (*Cratilo*, 388a5) y la abeja (*Menón*, 72b1). En todos los otros casos Platón recurre a nociones que, en una frase, son predicados, ya que ellas se “predican” de un sujeto (por ejemplo, el color blanco se predica de la leche, y la Forma correspondiente es La Blancura, una propiedad). Una sustancia, como la cama, no se puede predicar, salvo de otra cama, pero Platón no ama las tautologías. No caben dudas de que la necesaria – pero problemática – participación en Formas de sustancias (necesaria porque, como vimos, ella asegura la existencia de cada cosa) desconcertó a Platón. ¿Cómo justificar la existencia de “este” caballo (o simplemente, de “un” caballo) sin recurrir a la Forma de Caballo? A la pregunta “¿Propones también una Forma del Hombre, o del Fuego?”, Sócrates, en el *Parménides*, responde: “Muchas veces me encontré en apuros (*en aporíaí*) sobre esa cuestión”, y en la réplica siguiente dice que de ningún modo hay Formas de la Basura, del Pelo, etc. (*Parm.* 130c). En todos los casos se trata de sustancias, no de cualidades.

Pero, al mismo tiempo, Platón tiene interés en demostrar que las Formas son Cualidades en Si (de las cuales tendría que participar un pelo para existir como pelo, y ya no como pelo canoso, para lo cual existe evidentemente la Forma-cualidad de La Canosidad). Este *desideratum* lleva a Platón incluso al extremo de “inventar” la palabra “cualidad” (*poiótes*)¹⁰ para diferenciar aquello que posee una cualidad (en el caso de algo blanco) de la cualidad en sí (la blancura). La invención tiene lugar en el *Teeteto* (182a), diálogo que escribió después del *Parménides* y antes del *Sofista*. En nuestro artículo “L’interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de ‘Forme’ (*eîdos*, *idéa*)”¹¹ hemos sugerido que, quizá burlándose de Platón (si bien éste parece

¹⁰ Así opina CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1974, vol. III, p. 921.

¹¹ En *La philosophie de Platon*, tomo I, M. Fattal (ed.), París, 2001, 323-344.

haber adoptado la sugerencia) Antístenes, otro oyente de Sócrates – como Platón – que llegó a ser su enemigo declarado, le habría sugerido de “adjetivar los sustantivos” y en vez de mencionar “la Forma del Caballo”, utilizar la “cualidad” de ‘caballidad’, y de ‘hominidad’ en el caso del “hombre” (Simplicio, *In Cat.* 8b25, p. 211; Amonio, *In Porpb. Isag.* 47.14-9).

Platón no llegó a aceptar esta solución (si bien estos neologismos le hubiesen permitido generalizar su teoría, válida en ese caso para “todo”, incluso sustantivos), pero en las anécdotas que se le atribuyen como respuesta a la sugestión (¿burlona?) de Antístenes, Platón no sólo “admite” la existencia de términos como “caballidad” y “hominidad”, sino que dice que para captarlos hay que tener los ojos con los que ellos se ven, es decir, el intelecto (con lo cual trataba directamente de inculco a Antístenes). O sea que Platón no negaría que dichos neologismos pudiesen aplicarse a sus Formas, pero que sólo gente inteligente podría percibirlos. Lamentablemente, no quedan ecos de esta eventual interpretación en ningún diálogo¹². Lo poco que sabemos al respecto se reduce a diálogos entre los dos filósofos relatados por testigos de la Antigüedad.

No sabemos si Borges conocía las frases atribuidas a Antístenes (lo contrario sería inusual en él), pero, si bien dice haber tomado el término de Schopenhauer, afirma que se podría llamar “Leonidad” a una suerte de león inmortal (como las Formas) y luego confiesa: “presumo que la eterna Leonidad puede ser aprobada por mi lector”, y que “Formas universales mucho mas arduas nos propone Platón, por ejemplo, la Mesidad o mesa inteligible, arquetipo que persiguen todos los ebanistas del mundo”, y, en el caso de un león, “¿como la Melenidad puede prescindir de la Zarpidad?”¹³. Borges es el único exegeta de Platón que, sin ser un “especialista”, pudo sugerir, como Antístenes, una solución para que Platón universalizara su teoría, creando adjetivos cualitativos (puesto que las Formas son cualidades) a partir de sustantivos. En ese caso, la participación de las cosas en las Formas no sería un obstáculo (como lo es en el Platón I del *Parménides*¹⁴), pues, por definición, todo lo calificado participa de una cualidad, por ejemplo, la Igual-*dad*

¹² El tema tratado en las eventuales “doctrinas no escritas” sería, según Aristóteles, el Bien.

¹³ *Historia de la eternidad*, I, *Obras completas*, Emecé, 1974, p. 358

¹⁴ En las obras completas de Platón hay alrededor de trescientos cincuenta pasajes que hacen referencia (con términos diferentes) a la noción de “participación”, de los cuales ciento veinte se encuentran en el *Parménides*. El hecho de que en *un solo* diálogo (entre veintiocho) haya *un tercio* de los pasajes que se ocupan de la participación demuestra estadísticamente que el tema principal del *Parménides* es la participación.

(en griego, *isó-tes*; el sufijo *-tes*, como en *poió-tes*, alude a la cualidad de algo), en el caso de cosas iguales.

Hasta este momento, tanto la interpretación borgesiana de la filosofía de Platón como las “correcciones” o “complementos” que el filósofo argentino se permite hacer respecto del *status* de las Formas, corresponden al período que nos hemos permitido calificar de “Platón I”, es decir, de su producción hasta el *Parménides*¹⁵. Que Borges haya captado el valor y la función que las Formas cumplen (y que lo haya hecho con más lucidez que la que se encuentra habitualmente en tratados dedicados al tema) no significa que este tipo de filosofía lo entusiasme y, menos aún, que haya decidido adoptarla. La razón es simple. La concepción de la realidad de Borges es fundamentalmente dinámica, activa, cambiante. Recordemos esta auténtica confesión: “Somos el río que invocaste, Heráclito”¹⁶. Es por ello que no duda en hablar del “inconcebible museo de los arquetipos platónicos”¹⁷ y de “las eternidades platónicas, cuyo riesgo mayor es la insipidez”¹⁸. Ese convencimiento lo lleva incluso a incurrir en el terreno de la militancia, en el que cae raramente: “Ignoro si mi lector precisa argumentos para descreer de la doctrina platónica. Puedo suministrarle muchos: uno, la incompatible agregación de voces genéricas y de voces abstractas, que cohabitan *sans gène* en la dotación del mundo arquetipo”¹⁹; otro, la reserva de su inventor sobre el procedimiento que usan las cosas para participar de las formas universales²⁰; otro, la conjetura de que esos arquetipos asépticos adolecen de mezcla²¹ y de variedad”²². El diagnóstico es inapelable.

¹⁵ Con todas las variantes imaginables, suelen detectarse tres períodos en la producción de Platón: Primer período: *Hippias Mayor* [*Hippias Menor*], *Ion*, *Protágoras*, *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Alcibiades*, *Cármides*, *Laques*, *Lysis*, *Eutifrón*, *Menexeno*; Segundo período: *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*; Tercer período: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Critias*, *Timeo*, *Las leyes*. Con la expresión “Platón I” aludimos al primero y segundo períodos.

¹⁶ “El Hacedor”, en *La Cifra*, Emecé, 1981, p. 49.

¹⁷ *Una vindicación del falso Basíledes*, *Obras Completas*, Emecé, 1974, p. 213.

¹⁸ *Historia de la eternidad*, *Obras Completas*, Emecé, 1974, p. 363.

¹⁹ Probablemente Borges alude a la cohabitación de Formas abstractas, como Lo Bello, y cosas concretas (hasta entonces) como la cama.

²⁰ Alusión evidente a la noción de “participación”. Cf. Nota 14.

²¹ Las Formas, definidas siempre (hasta entonces) como “realidades en si”, no pueden atribuirse (= mezclarse) unas a otras.

²² *Historia de la eternidad*, *Obras completas*, Emecé, 1974, p. 357.

Pero después de este Platón I viene un Platón II, a partir del *Sofista*²³. Según nuestra hipótesis de trabajo, si Platón tuvo la valentía de exponer en el *Parménides* las fallas que encontró en su teoría, es porque ya tenía por lo menos un esbozo de las soluciones que pensaba ofrecer. Ésta sería la misión del *Sofista*, como veremos. Pero entre el *Parménides* y el *Sofista* Platón escribió el *Teeteto*. El tema de este diálogo, “¿Qué es el conocimiento?”, seguramente desconcertó a los alumnos de la Academia²⁴, porque Platón ya se había ocupado del mismo en varios de sus diálogos anteriores, especialmente en los Libros VI y VII de la *República*. ¿Por qué decide retomar el tema? Porque el conocimiento se había explicado siempre como la visión intelectual (*nóesis*) de la Forma por parte del intelecto, y, dadas las deficiencias de las Formas que Platón expuso en el *Parménides*, juzgó necesario, en el *Teeteto*, buscar otra solución. Pero, como es sabido, el *Teeteto* es un diálogo aporético, pues, al dejar de lado las Formas, fracasa en su intento y el conocimiento queda sin explicar: “Mañana nos ocuparemos de la cuestión”, dice Sócrates en la última frase del diálogo. Ese “mañana” corresponde al diálogo siguiente, el *Sofista*, que, según nuestra hipótesis, inaugura un Platón II. Los estrechos límites de este trabajo nos impiden tratar en detalle las numerosas modificaciones que Platón introduce en su teoría en el *Sofista* (y que van más allá del título. El subtítulo del diálogo es más pertinente: *Peri tou óntos*, *Sobre el Ser*). Sólo veremos dos o tres novedades que Borges percibió con su agudeza habitual.

Una brevísima introducción se impone. Para solucionar los problemas que derivaban de asimilar las Formas al Ser (y las consecuencias que de ello se deducían respecto de su inalterabilidad, inmovilidad, etc.) Platón lleva a cabo una revolución copernicana: las Formas no son el Ser, sino que *tienen* Ser, y el Ser que poseen se los comunica una nueva Forma, superior a las otras, la Forma del Ser (*idéa tou óntos*) (254a). Este Ser es definido como “posibilidad (o “poder”, o “capacidad”: *dúnamis*) de comunicar”, ya sea una acción, ya sea pasivamente. Y cuando Platón resume la definición dice lo siguiente: “los seres no son sino ‘posibilidad’ (*dúnamis*)” (247e).

La noción de *dúnamis*, mas amplia en griego que en traducciones (de ahí viene tanto “dinámico” como “posible”), es, entonces “el Ser de cada Forma”. Ergo, si ella no “comunica” (por ejemplo, si no participa de lo sensible) “no existe”. Ahora, a la inversa de los problemas planteados en el

²³ Ver CORDERO, N. L., *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires, Biblos, 2016.

²⁴ La Academia, fundada en 386 a.C., tiene ya más de veinte años de existencia.

Parménides, habría que justificar por qué una Forma “no” participa. Además, la definición del ser como capacidad de actuar o de padecer el efecto de una acción suprime la “separación” (*khorismós*) entre “sensible” e “inteligible”, ya que tanto lo inteligible como lo sensible “comunican”, ya sea el uno con lo otro (Lo Bello, que es una Forma, con “algo” bello, que es sensible) como entre sí (por ejemplo, “Lo Justo es Bueno”). A esta participación mutua de las Formas Platón la llama “*sumploké tôn eidôn*”, “combinación de Formas”. Como puede apreciarse, los “argumentos que el lector [de Borges] precisaba para descreer de la doctrina platónica” (cf. *supra*) ya no existen. Y, como consecuencia de la necesidad de retener como válida y auténtica la noción de “movimiento”, en la jerarquía que Platón introduce entre las Formas en el *Sofista*, como para que no queden dudas de que las Formas son ellas también capaces de “alterarse” (la alteración es una manera de “moverse”), coloca el Movimiento entre las cinco Formas principales (junto al Ser, el Reposo, la Identidad y la Alteridad).

Y es el mismo Borges quien lo dice. No caben dudas de que cuando escribió *Historia de la eternidad*, en 1936, de donde hemos tomado la mayoría de sus referencias a Platón I, Borges conocía el *Sofista*, pues hace dos alusiones concretas²⁵ a este diálogo (aunque sin nombrarlo). Pero, como si hubiera un Borges I y un Borges II, curiosamente, treinta años después, en 1966, cuando reedita *Historia de la eternidad*, en el Prólogo, no duda en confesar que, “en un principio hablo de la filosofía platónica, en un trabajo [= *Historia de la eternidad*] en que aspiraba al rigor cronológico. Más razonable hubiera sido partir de los hexámetros de Parménides”. Como adelantamos *supra*, Borges es consciente de que la posición platónica respecto del tiempo y de la eternidad, que es el tema de la obra, reconoce un antecedente, Parménides, pero como se trata de una frase aislada, no podemos deducir de ella hasta qué punto Borges ve en Platón un continuador de Parménides.

Paro la frase siguiente, siempre en el Prólogo de 1966, es no sólo inhabitual en Borges, sino que, curiosamente –como veremos– coincide, incluso

²⁵ En un momento dado dice: “[Platón] En un libro especial habla de los antiguos y sagrados filósofos” (*Obras completas*, Emecé, 1974, p. 354) (Se trata de una alusión a *Sof.* 242c). Es curioso el adjetivo “especial”: ¿se refiere a que Platón se ocupa del tema especialmente en un libro, o que el libro tiene un carácter “especial”? Nosotros somos partidarios de esta segunda interpretación. La otra alusión concierne “sus [de Platón] más antiguos arquetipos: la Diferencia, la Igualdad, la Moción, la Quietud y el Ser”. Platón propone estas Formas en *Sof.* 254c. La Forma que Borges traduce por “Igualdad” es en realidad la “Identidad” (*tò tautón*). “Moción” (*kínēsis*) suele traducirse directamente por “Movimiento”.

en su estilo, con una declaración de principios de Platón II. Escuchemos a Borges (a quien ya podemos considerar Borges II²⁶), en primer lugar: “No sé cómo pude comparar a ‘inmóviles piezas de museo’ las formas de Platón y cómo no entendí [...] que éstas son vivas, poderosas y orgánicas”.

¿Pretende, esta especie de grito, retomar veinticinco siglos después esta exclamación de Platón (ya Platón II)?: “Pero, ¡por Zeus!, ¿nos dejaremos convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma no están realmente presentes en el ser total, y que éste ni vive, ni piensa y que, solemne y sagrado, sin intelecto, se yergue inmóvil²⁷?” (248e). El paralelismo es evidente. En ambos casos sus autores, además, reservaron a sendas confesiones un lugar de preferencia: Platón, como conclusión del razonamiento que atribuye una cierta *dúnamis* a las Formas, y Borges en su Prólogo, que consta apenas de unos treinta renglones, siete líneas.

No caben dudas de que Borges, como dijimos en la Nota 25, leyó el *Sofista*, pero que le llevó bastante tiempo asimilar sus novedades, lo cual no es de extrañar, ya que grandes especialistas en el platonismo todavía no han llegado a descubrirlas. Hay incluso *clins d’oeils* al lector: sin duda, con “poderosas” Borges quiere retomar el sentido de *dúnamis*, “tener el poder de...”, y con “vida” repite el mismo término de Platón.

En sus trabajos posteriores ¿se apoyaron ambos autores en el carácter dinámico y “viviente” – ya explicaremos este término – de las Formas, sea para utilizarlo (Platón II), sea para comentarlo (Borges II)? En el caso de Platón II, no caben dudas: la cosmología del *Timeo* (diálogo posterior al *Sofista*) supone que nuestro universo es una copia sensible de un universo inteligible, en el cual – según la innovación del *Sofista* – las Formas están ya “combinadas”. Además, Platón no duda en llamar a ese universo “lo viviente en sí” (30e) con lo cual admite la presencia de la vida en el universo de las Formas.

El caso de Borges II es mucho menos evidente, y hasta podemos decir que del mismo no quedan casi vestigios en los trabajos posteriores a 1966 de sus *Obras Completas*²⁸. En *Borges oral* (que reúne cinco conferencias pronunciadas en 1978) Borges retoma el tema de la eternidad, y, en este

²⁶ Curiosamente, cuando Borges reedita su libro tiene aproximadamente (año más, año menos) la misma edad que Platón cuando escribe el *Sofista* (poco más de sesenta años).

²⁷ Borges había escrito “inmóviles piezas de museo”.

²⁸ El futuro, no obstante, puede reservarnos sorpresas. En el caso de Borges no se puede hablar de *Obras Completas* sino de *Obras Completándose*, ya que de tanto en tanto suelen aparecer trabajos inéditos, como, recientemente, *Borges Profesor* (Ed. Sudamericana, 2019), que recoge sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

caso, especialmente del tiempo. Pero, aparte la emotiva descripción platónica del *Fedón* de los últimos momentos de Sócrates, que Borges relata en la conferencia “La inmortalidad”, las únicas referencias a Platón son alusiones a la conocida definición del *Timeo*: “el tiempo es la imagen móvil de la eternidad” (37d6).

Llegados a este punto, corresponde al lector (tanto de Platón como de Borges) recurrir a analogías, que, en caso de ser pertinentes, habrían creado cierta complicidad entre los dos filósofos, evidentemente, a pesar ellos mismos. Anacrónicamente, comencemos por Borges. Hemos dicho *supra* que su concepción de la realidad (o sea, su filosofía) es eminentemente dinámica. Ilustramos esta interpretación con las numerosas analogías entre “lo que es” y la imagen del río de Heráclito. A los ejemplos ya enumerados podemos agregar el siguiente, en el cual Borges se refiere no sólo a la realidad exterior sino a sí mismo: “En nuestra experiencia, el tiempo corresponde siempre al río de Heráclito, siempre seguimos con esa antigua parábola. Es como si no se hubiera adelantado en tantos siglos. Somos siempre Heráclito viéndose reflejado en el río, y pensando que el río no es el río, porque han cambiado las aguas, y pensando que él no es Heráclito porque él ha sido otras personas entre la última vez que vio el río y ésta. Es decir, somos algo cambiante y algo permanente”²⁹. Borges no niega la realidad del cambio (muchos filósofos lo han hecho), sino que la reivindica como garantía de la identidad, y, quizá si saberlo (¿es posible?) parafrasea el fragmento 84a de Heráclito: “Cambiando, se permanece” (transmitido por Plotino, *Enéada* V.8.1). Es extraño que, para apoyar esta teoría, Borges no haya recurrido a Platón II, que coloca al Movimiento como una de las Formas principales.

Pero quien sostuvo con energía y convicción la cohabitación necesaria en toda filosofía, “y al mismo tiempo”, de la permanencia (o la quietud) y el cambio (o la alteración, o el movimiento) fue...Platón. ¿Dónde? Una vez más, en el *Sofista*. En este diálogo, en un momento dado (como vimos que observó Borges) Platón se refiere “a los antiguos y sagrados filósofos” y deduce que pueden agruparse en dos equipos: quienes creen que el ser de las cosas cambia, se altera, y quienes sostienen la existencia de principios inalterables e inmóviles. Pero como el conocimiento supone alguien que conoce (*ergo*, alguien que actúa) y un objeto “cognoscible” (*ergo*, susceptible de “ser conocido”, *ergo*, de padecer, que es una manera de cambiar), la filosofía tiene necesidad de los dos equipos. Y Platón aplica esta moraleja

²⁹ *Borges oral*, conferencia “El tiempo” (23/06/78).

a su propia filosofía, para lo cual tiene que flexibilizar, dinamizándolo, el *status* de la Forma, reconociendo la “existencia real” del movimiento, que antes había confinado al universo “sólo” sensible.

El diagnóstico que Platón aplica a su propia filosofía es inapelable: “Hay que admitir que ‘lo que existe’ (= Las Formas) y el todo son a la vez inmóviles y están sujetos a cambio” (249d3). O, como había dicho Heráclito y como dirá Borges: “Cambiano, se permanece”. Una vez más Platón II y Borges II coinciden, si bien Borges, en esta ocasión, no dice apoyarse en Platón

Lo cierto es que gracias a estas coincidencias, que a veces son el resultado de un auténtico diálogo filosófico, Borges tiene el lugar que merece entre quienes se atrevieron a incursionar en el ámbito de la metafísica que es, como dicen los habitantes de Tlön, “una rama de la literatura fantástica”³⁰.

[Recebido em novembro/2025; Aceito em novembro/2025]

BIBLIOGRAFÍA

- BARRENECHEA, A. M. *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984.
- BORGES, J.L. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974
- BORGES, J.L. *Oeuvres Complètes*. París: Gallimard, 1999.
- BORGES, J.L. *Siete Noches*. Buenos Aires: FCE, 1980, p. 102
- CORDERO, N. L., “Borges y la filosofía griega”. In: *Veinte siglos no es nada*, Buenos Aires, Biblos, 2011, p; 141-151.
- CORDERO, N. L. *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires, Biblos, 2016.
- CORDERO, N.L. “Una amistad más allá del espacio y del tiempo: Borges y Zenón de Elea (A propósito de dos ensayos de *Ficciones*)”, artículo inédito: https://www.academia.edu/42928857/Una_amistad_m%C3%A1s_all%C3%A1_del_espacio_y_del_tiempo_Borges_y_Zen%C3%B3n_de_Elea_A_prop%C3%B3sito_de_dos_ensayos_de_Ficciones.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. París: Klincksieck, 1974.
- FATTAL, M. (ed.) *La philosophie de Platon*. París: L'Harmattan, 2001.

³⁰ “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, en “Ficciones”, *Obras Completas*, Emecé, 1974, p. 436.

BEING AS *PÉLEIN* IN PARMENIDES' POEM

SER COMO *PÉLEIN* NO POEMA DE PARMÊNIDES

COLIN C. SMITH*

Abstract: Parmenides enacted a breakthrough in the history of philosophy by isolating and turning thought toward the notion of “being as such” through the verb εἶναι, noun τὸ ἐόν, and their cognates. His uses of these terms have been well scrutinized. This essay is a consideration of the less-discussed language of being through the archaic verb πέλειν in Fragments 6 and 8. While there is no certainty that Parmenides’ uses of πέλειν are decisive, the verb might offer further insight into Parmenidean being insofar as it indicates being in a dynamic, intermixed, and revealed sense. On this reading, πέλειν invokes being as the activity of that which is revealed to be the case in being as it is, emphasizing both intermixedness and completeness.

Keywords: Parmenides; being; metaphysics; πέλειν.

Resumo: Parmênides impulsionou um novo desenvolvimento na história da filosofia ao dirigir o pensamento para a noção de “ser enquanto tal”, designando-o com o verbo εἶναι, com o substantivo τὸ ἐόν e seus cognatos. Os usos que ele fez desses termos já foram amplamente investigados. Este ensaio aborda uma expressão menos discutida do ser, por meio do verbo arcaico πέλειν, empregado nos Fragmentos 6 e 8. Embora seja incerto que os usos de πέλειν por Parmênides sejam conclusivos, esse verbo pode oferecer outras informações sobre o ser parmenidiano, na medida em que indica um ser com sentido dinâmico, intermisturado e revelado. Nesta interpretação, πέλειν invoca o ser como a atividade daquilo que se revela como tal no ser tal como é, enfatizando tanto a mistura quanto a completude.

Palavras-chave: Parmênides; ser; metafísica; πέλειν.

* Professor na Ohio State University, Ohio, USA. E-mail: colinclarksmith@gmail.com

I. INTRODUCTION

Parmenides enacted a breakthrough in the history of philosophy by isolating and turning thought toward the notion of “being as such” through the verb εἶναι, noun τὸ εἶν, and their cognates. His uses of these terms have been well scrutinized. This essay is a consideration of the less-discussed language of being through the archaic verb πέλειν in Fragments 6 and 8 and how these appearances might be significant in Parmenides’ account of being. While there is no certainty that Parmenides’ employment of πέλειν is decisive, this essay is an exploration of how the verb’s uses might offer further insight into Parmenidean being insofar as the term indicates being in a dynamic and revealed sense. On this reading, πέλειν invokes being as the activity of that which is revealed to be the case in being as it is, simultaneously emphasizing both intermixedness and completeness. Most of all, the verb helps Parmenides subtly indicate that despite its not being spatiotemporally determined, being nevertheless is active in some sense. This entails a development of being’s sense as initially posited in Fragment 2 that allows for a turn toward that which has being and hence the study of nature in the *Doxa*.

Parmenides’ narrating goddess first addresses being “nakedly” in Fragment 2,¹ speaking of being via ἔστι(v) and εἶναι (2.3 and 2.5) without complementing subject or predicate. She thus invites the reader to reflect upon being, which is perhaps the most ubiquitous of notions that necessarily accompanies “all things” (πάντα, 1.28). But the goddess’ phrasing in Fragment 2 presents being without familiar accompaniments like subjects and predicates. The effect is to highlight the hidden condition of reality that makes possible thought and speech, that is, the being that is always there but that mortals miss as they mistakenly take the beings to be fundamentally independent and separate (χωρίς, 8.56) from one another in the most basic sense. The goddess’ corrective indication of being causes the familiar, represented by the mythic imagery in the Proem, to recede,² while highlighting being as the ground of everything that is imaged in images and the superordinate content of thought as such. Grasping this sense of being is a most profound challenge to thinking, and one as demanding today as it was in Parmenides’ time.³

¹ Of course, complete certainty cannot be attained about the ordering of the fragments and hence in exactly what order these notions appear. But even so, as Folit-Weinberg (2022) shows throughout his book-length study, Fragments 1, 2, 6, 7, and 8 must have appeared in that order.

² Cf. Miller (2006).

³ Much has been written about this articulation of being. For an attempt to summarize the history of its reception, see Smith (2025). Accounts of Parmenidean being significantly influen-

The hypothesis defended here is that following her provocative invocation of being as such and attempts to grant insight into its ubiquity in the subsequent Truth fragments, Parmenides' goddess prepares the reader to understand being in further, deeper, and complementary senses. These include the senses of 'that which is brought together' and 'that which becomes apparent' entailed by *πέλειν*. Thus understood, the poem gradually and dialectically allows the initial insight into "pure being" (*εἶναι*) to open onto the sense in which being necessarily entails intermixing that reveals itself to thought and speech (*πέλειν*). This prepares the turn from being itself (*εἶναι*) to that which has being (*τὸ εὖν*), and, finally, the Parmenidean study of nature that follows in the *Δοξα*.⁴

II. PARMENIDES' USES OF ΠΕΛΕΙΝ

Typically translated simply as "to be", Parmenides' narrating goddess apparently uses the verb *πέλειν* in five surviving instances. (One instance, at 8.19, is controversial in the manuscript traditions, but the controversy will not figure into this essay.⁵) The appearances of the verb are as follows:

- 6.8 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' ὀν νενόμισται
 8.11 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεὼν ἔστιν ἢ οὐχί.
 8.18 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
 8.19 πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εὖν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
 8.45 τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὼν ἔστι τῆι ἢ τῆι.⁶

The middle three occurrences (8.11, 8.18, and 8.19) are grouped together in the heart of Fragment 8, where Parmenides' goddess is offering a series

cing the present discussion include Kahn (2012), Mourelatos (2008), Curd (2004), Miller (2006), Bryan (2021), Wiitala (2025), and Sanday (2025). Following Kahn's seminal work, the goal is not to reduce Parmenidean being to an existential, predicative, identity-marking, veridical, or locative sense as distinguished in modern philosophy, but instead grasp the interconnections among these senses as rooted fundamentally in predication and identity. Furthermore, and as well-emphasized by Bryan, Parmenides has the goddess offer this as an "experience" of insight and not a propositional argument.

⁴ In this way, the interpretation offered here is deeply indebted to McKirahan (2008) and Sanday (2025) in understanding τὸ εὖν to draw upon the sense of "that which has being."

⁵ The term *πέλοι* at 8.19 is controversial and contested. It is emended by Diels-Kranz as *ἀπόλοιτο* and Coxon as *πέλοιτο*. See Curd (2004, 79 n 37) on why *πέλοι* is most likely here, and compare comments at Palmer (2009, 384). Further endorsements of reading *πέλοι* include McKirahan (2008, 195), Laks and Most (2016, 44), and Tor (2023, 267 n 82).

⁶ Parmenides' Greek follows Gallop (2000) unless otherwise noted. Translations follow Gallop, heavily modified.

of signposts (σήματα, 8.2) to give depth to her account of being that began in Fragment 2. The final (8.45) is among the goddess' concluding remarks on Truth before turning to *Doxa*. In each of the four Fragment 8 instances, πέλειν is the verb Parmenides has the goddess use to describe the activity of being, either through the nominalized ἔστι or as τὸ ἐόν. The first occurrence (6.8) is a stray instance in Fragment 6, arising amid the goddess' description of the mortal error of taking “the to-be” (τὸ πέλειν) and “not to be” (οὐκ εἶναι) to be “the same and not the same” (ταῦτόν κού ταῦτόν).

Pre-Homeric and Homeric uses of πέλειν indicate motion and can have the sense of “to turn”, “to be intermixed with”, “to stir”, and “to go around”.⁷ In his 1924 Homeric dictionary, Richard J. Cunliffe accounts for “to turn” as the original sense of πέλειν, implying the further senses of “to turn out to be, to come to be, become, come into being, and simply to be.”⁸ Via *k^wel-, the verb shares a common Proto-Indo-European root with τέλειν, meaning “to complete”, “to finish”, and “to resolve”.⁹ Through the same etymological origin of *k^wel-, πέλειν also shares a common root with κύκλος, an important

⁷ Cf. Tor (2023, 266 n 81).

⁸ Cunliffe (1924, 321). At *Iliad* 11.392 is a use of πέλειν that illustrates this well. Here the Greek soldier Diomedes mocks Paris the Trojan for shooting an arrow that wounds him only lightly. In his battlefield boasting, Diomedes insists that his own spear is far deadlier than Paris' arrow, saying: ἦ τ' ἄλλως ὑπ' ἐμεῖο, καὶ εἴ κ' ὀλίγον περ ἐπαύρη, / ὄξυ βέλος πέλεται, καὶ ἀκήριον αἶψα τίθησι (“When it is up to me, and even if it grazes only a little, / The spear *is* [πέλεται] sharp, and you will quickly be left standing heartless [i.e., dead]”; *Il.*11.391-92, following Allen [1920]). Diomedes draws on the “revelatory” sense of πέλειν (in the middle form πέλεται, which seems not to differ in sense from the active verb; cf. Cunliffe [1924, 321]). The LSJ highlights a double-sense of becoming and being at issue, glossing Diomedes' boasting as: “quite otherwise does my spear become sharp, i.e., in a very different way does my (emphat.) spear prove its edge.” As this dual translation implies, Diomedes is simultaneously referring to the spear's becoming sharp and the sense in which its already being sharp is revealed under the right conditions. Heeding the secondary sense of “proving its edge,” the becoming at issue here is not a matter of change to the sword's intrinsic nature; in other words, Diomedes is not referring to a temporally determined alteration in the physical matter of the blade that sharpens it upon his particular act of throwing. Instead, he refers to a set of conditions in which the underlying, implicit attribute of the thing is shown or revealed to be the case. His throwing demonstrates that the blade is deadly, and the blade's deadliness becomes evident upon the throwing.

⁹ Cf. Hofmann (1950, 260-261) and Mourelatos (2008, 186 n 50). Mourelatos (2008, 121) writes, “The concept [τέλειν] is rich and uniquely Greek. No single word in English plays a role comparable to that of τελέω. I am using “complete” not as a translation but as a signal for a concept which, based perhaps on the paradigm of “rounding out”, covers the territory of the English verbs “to fulfill”, “achieve”, “accomplish”, “effect”, “realize”, “perfect”, “consummate”. It is, of course, through this idea of achievement – vital to Aristotle's use of τέλος – that the word admits of the weaker sense of “end”, in the sense of “extremity” or “terminus”.

Parmenidean word meaning “circle”, “ring”, and bearing the sense of “completeness” and the English idiom “full circle”.¹⁰

Archaic poets commonly use *πέλειν* synonymously with *εἶναι* to accommodate poetic meter. Parmenides’ uses also seem to reflect this approach, as in each of the five above instances, *εἶναι* could not be substituted to maintain the meter.¹¹ Hence, concerning Parmenides’ uses of *πέλειν* to refer to being, there are three possibilities: (1) there is nothing to learn about Parmenidean being from his deployment of *πέλειν*, as the term is strictly synonymous with *εἶναι*; (2) Parmenides uses *πέλειν* to his detriment, perhaps due to the limitations of language for expressing his abstract point; or, instead, (3) Parmenides uses *πέλειν* strategically to draw the reader’s thinking closer toward his philosophical insight.

The standard account among commentators is (1): there is, on this view, no special shade of meaning in Parmenides’ uses of *πέλειν* to indicate being, and hence no attention to the verb itself is warranted beyond the attention given to *εἶναι*. Because *πέλειν* is typically used purely synonymously with *εἶναι* by other authors, the assumption is that Parmenides employs the word strictly for the sake of poetic meter.¹² As evident by its placement in each instance above, Parmenides seems to reach for this verb when the meter cannot accommodate *εἶναι*, as is common in roughly contemporaneous poetry. This uncontroversially leads to textual quirks, perhaps best represented by the surprising contrast at 6.8 in *τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι* – that is, between “the to-be” (*τὸ πέλειν*) and “not to be” (*οὐκ εἶναι*) – which breaks the hypnotically repetitive contrast between *εἶναι* and *οὐκ εἶναι* throughout the poem

¹⁰ Used by Parmenides at 1.8 (*κύκλιος*), 1.29 (*εὐκύκλεος*, in manuscripts following Simplicius), 8.43 (*εὐκύκλου*), and 10.4 (*κύκλωπος*). On 1.29 and the Parmenidean notion of the *κύκλος* and its connections to other important Indo-European terms, see Berruecos Frank (2019), who argues that “el uso de *εὐκυκλῆς* dentro del Proemio de Parménides no es simplemente una adjetivación inusitada y cargada de presupuestos neoplatonizantes, sino que se trata de una expresión tradicional legada por el imaginario y la poética indoeuropea” (20). On the etymological connection between *πέλειν* and *κύκλος*, see Hofmann (1950, 261) and Beekes (2009, 778-779 and 1169).

¹¹ The author owes this observation to David Sider.

¹² Gallop (2000, 44) writes, “*pelein, pelenai* verb, originally ‘to be in motion,’ but used [in Parmenides’ poem] simply as a synonym for *einai*, ‘to be.’” Similarly, Burnet (1930, 174 n 2) says of Parmenides’ uses at 6.8, “There is no difference between *πέλειν* and *εἶναι* except in rhythmical value.” Complementary observations about *πέλειν* are in accounts of earlier sources like Homer: Autenrieth (1891, 226) writes that *πέλειν* is “a poetic synonym of *εἶναι*, *γίγεσθαι*, perhaps originally containing some idea of motion [...], but in Homer simply *to be*.”

(e.g., at 2.3, 2.5, 6.1-6.2, and 8.16).¹³ Nevertheless, commentators following such an interpretation take similar usage in places like Pindar and Sappho to imply that there is nothing special to make of Parmenides' instances of *πέλειν* in understanding his account of being.

As one of very few recent commentators to give serious attention to this surprising word deployment, Shaul Tor (2023) defends a version of (2): Parmenides, according to Tor, uses *πέλειν* to his detriment. Tor addresses the consistent identification of *πέλειν* with verbs of motion, activity, and dynamic change,¹⁴ noting that derivative compounds *ἀμφιπέλομαι*, *ἐπιπέλομαι*, *περιπέλομαι*, as well as derivative verbs *πολέω* and *πολεύω*, are all motion verbs, while cognate nominal forms like *αἰπόλος*, *ἵπποπóλος*, and *δικασπόλος* express some kind of activity.¹⁵ On this basis, Tor endorses an understanding of *πέλειν* in Parmenides as preserving the senses of motion, dynamism, and change, while not insisting that *πέλειν* still means "to move" even in the earliest surviving sources. Tor argues that *πέλειν* reflects Parmenides' unfortunate need to use language to indicate being, including a word associated with motion to name something that apparently does not move. Tor's discussion is noteworthy and an uncommon instance of taking *πέλειν* to be philosophically significant, and Tor's analysis offers highly valuable resources for the questions at issue here.

The goal in this essay's subsequent sections, by contrast, is to explore possibility (3): *πέλειν*, according to this interpretation, draws the reader's thinking closer to Parmenides' philosophical insight. This follows from the sense that Parmenides planned his poem very carefully and intended his language to unfold the notion of being gradually over the course of the poem, granting insights into the nature of being that must be returned to again and again (cf. Fragment 5) before being can come to be known. The discussion here is speculative by necessity, since certainty about Parmenides' authorial intentions might likely be impossible to achieve. Nevertheless, there are

¹³ Repetition is one component of Parmenides' "double speak," an experiential poetic method; see Elbert Decker (2021) and Elbert Decker (2025), along with comments in Section IV.

¹⁴ Although Tor calls *πέλειν* in Parmenides "a functional equivalent of the verb 'to be,'" (2023, 266), he is one of the few recent commentators (to the author's knowledge) who has taken *πέλειν*'s subtle shades of meaning to be philosophically relevant in considering Parmenides' thought. Tor, however, takes Parmenides' usage to be indicative of language's restrictions in bringing philosophical insight. Below follows the argument that the ambiguity is intentionally provocative, using language to call the reader to think beyond language.

¹⁵ Tor (2023, 266 n 81). Cf. Beekes (2009, 1168-1169).

ample reasons to take Parmenides' poetic composition to be strategic, often subtly, in drawing the reader into a new kind of thinking.¹⁶ The goal, hence, is to explore *πέλειν* in Parmenides' poem in the hopes that such exploration might shed light on the nature of being.

According to such a reading, Parmenides' gradual introduction of *πέλειν* and its cognates precisely at key moments in Fragments 6 and 8 partially enacts a heightened perspective regarding the nature of being achieved through the dialectical movement of the poem. What begins as insight into being *as such* is transformed into an account of the rootedness of the beings in being,¹⁷ along with an employment of language that shows being itself to be dynamic, complete, and grounding the activity of the beings. Hence, on this reading, Parmenides is doing something more interesting and philosophically significant with his uses of *πέλειν* than merely using it when εἶναι cannot be employed: he is drawing upon *πέλειν* and its subtle entailments to grant deeper insight into the εἶσθιν, the subject of the poem's section on Truth.

III. ΠÉΛΕΙΝ AT FRAGMENT 8.11

Three of Parmenides' five surviving uses of *πέλειν* occur within nine lines in the heart of Fragment 8 (at 8.11, 8.18, and 8.19), and hence studying this stretch of text yields the greatest insights into Parmenides' employment of *πέλειν*. Parmenides' goddess in Fragment 8 gives the *kouros* and reader a series of reflections and arguments to use in making sense of her initial insights into being *as such* that were first disclosed in Fragment 2. Like in Fragment 2, "being" here in Fragment 8 is introduced with reference to a bare εἶσθιν (8.2) lacking subject or predicate, and remembering this elided and nominalized subject will be crucial in tracking its sublation via *πέλειν* into being in the sense of τὸ εἶν. That Parmenides chose to employ *πέλειν* increasingly within

¹⁶ See especially Berruecos Frank (2024) on how the poem, and particularly Fragment 8, use poetry and poetic devices like meter and rhythm experientially to offer depth to the philosophical account. This is *contra* the many, dating back to antiquity, who have criticized Parmenides' poetic skills.

¹⁷ In his *Commentary on De Caelo*, Simplicius tracks this distinction, writing that some earlier figures like Parmenides "posited two levels: that of what truly is, the intelligible; and that of what comes-to-be, the sensible, which they thought one should not speak of as 'being' *simpliciter*, but as 'manifested being.' Hence they say that truth concerns what-is, whereas Doxa concerns what comes-to-be" (quoted in Gallop 2000, 96, modified). In the *Commentary on the Physics*, Simplicius adds, "What in one way is, but in another way is not, could not be before what-is *simpliciter*, but is posterior to it" (quoted in Gallop 2000, 99, modified).

this stretch suggests that the term is useful in giving shape to the sense of being at issue as it has been developed up to this point, complementing the senses in which it is “steadfast” (ἀτρεμές) and “complete” (τελεστόν, 8.4).¹⁸

As mentioned above, all four uses of πέλειν in Fragment 8 describe the action of being as a subject, first as ἔστιν and then as τὸ εἶν. Furthermore, the instances at 8.11 and 8.18 are stated on the same line as another use of ἔστιν or εἶναι as a verb, while the appearance at 8.19 concerns τὸ εἶν (and, furthermore, anticipates the ἔστι and ἔσεσθαι at 8.20). According to the interpretation on offer, πέλειν will thus turn out to be one way of speaking about the nature of being that will guide the reader's thinking toward the goddess' intended subject by illustrating the senses in which it is dynamic that contrast with its status as not spatiotemporally determined. Insight into πέλειν is, in this way, an ampliative means of understanding the nature of being itself.

In Fragment 8's first usage, the goddess describes being's lack of growth and hence necessary completeness at Fragment 8.9[b]-8.11 as follows:

8.9 ... τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν

8.10 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενός ἀρξάμενον, φῶν;

8.11 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.

8.9 ... And what need could have compelled [it, i.e., being (ἔστιν, 8.2)] to grow

8.10 later or sooner, if it had burst forth (φῶν) from nothingness (τοῦ μηδενός)?

8.11 Hence [it, i.e., being (ἔστιν, 8.2)] must either “be completely” (πελέναι πάμπαν) or be in no way (ἔστιν οὐχί).

With the subject ἔστιν carried over from line 8.2, this is an argument for the impossibility of ἔστιν to be subjected to growth and hence temporal determination, as well as a prohibition against positing *ex nihilo* creation.¹⁹ The goddess argues counterfactually that were being to have been generated, its nature would have been subject to a temporal continuum of earlier and later. Were this the case, then being furthermore must at some point have “burst forth” (φῶν) from nothingness (τοῦ μηδενός, 8.10). But being as such cannot be grounded in a prior temporal continuum, since temporality and continua both presuppose being to be as they are. In other words, a temporal continuum that itself gives rise to being is incoherent given that temporality must “be” before it can give rise to anything. Hence, being must

¹⁸ The term τελεστόν is variant in the manuscripts; see Gallop (2000, 34 and 64) for an overview.

¹⁹ Throughout this section, cf. Mourelatos (2008, 98-100) and Sanday (2025, 185-187).

be conceptually prior to temporality, that is, omnitemporal. Bursting forth, similarly, would imply a “need” (χρέος, 8.9), or a causal source (i.e., something that “is”), from which the growth would extend and hence not nothingness. Thus understood, ἔστιν as something that does not grow must either “be completely” (πελέναι πάμπαν) or not at all (ἔστιν [...] οὐχί). The goddess thus has demonstrated that being is not temporally determined and instead is omnitemporal. Furthermore, given that its only origin other than itself could be nothingness and that it could not in fact have originated from nothingness, being must have no origin other than itself.²⁰ Hence this entails [ἔστι] πελέναι πάμπαν, or “being ‘to-be’ completely.”

Parmenides’ choice to contrast being and nonbeing *qua* being in every way (πάμπαν πελέναι) and being in no way (ἔστιν [...] οὐχί) is striking. The goddess’ point seems to be that the “is” (ἔστιν) is revealed as dynamically ‘be-ing’ fully (πάμπαν πελέναι) rather than emptily in no way (ἔστιν [...] οὐχί). Being, in other words, has been revealed to be engaged fully and completely in all ways, on pains of it being in no way. Parmenides thus uses the language of πέλειν to articulate the resulting argument that being is omnitemporal and not generated from anything other than itself. The term’s use at 8.11 following the counterfactual argument also has the sense of what “turns out to be” the case. This entails emphasis on the notion’s ultimate rootedness in being and the notion of the end, as in its shared root with τέλειν. In other words, πέλειν here reflects what is the case in the sense of what turns out to be the case as an end, and in the sense of that which is revealed.

As Tor has shown, the Parmenidean uses of πέλειν furthermore can be read as sensitive to the dynamism and motion evinced in the word’s many cognates.²¹ Such a reading is relevant here insofar as being is a self-predicating “activity”, as evident in the contrast with its impossible bursting forth from nothingness. This contrast is between a created and hence dynamic sense of being and an uncreated but nevertheless dynamic sense of being, resting on the incoherence of the latter. Perhaps it might seem as though such an observation is in conflict with the goddess’ claim at 8.4 that being is ἀτρεμές, typically translated as “unmoving.” But ἀτρεμές has the sense of “firm, stable, and calm,” which surely could be consistent with the “life-like” dynamism of πέλειν. In other words, Parmenides uses the verb-adverb combination πελέναι

²⁰ Thus supporting the goddess’ claim at 8.3 that being is “ungenerated and imperishable” (ἀγένητον ... και ἀνώλεθρόν).

²¹ Tor (2023, 266-268).

πάμπαν to illustrate that while being does not owe itself to time, it nevertheless engages in some kind of activity and is not merely “inert.”

Hence, [ἔστι] πελέναι πάμπαν has several relevant shades of meaning: through considering the impossibility of temporal determination and external origins, it has been revealed that being completely turns out to be fully in the complete and dynamic sense, or in the fully realized sense. Given that this concludes one of several arguments concerning being's a-spatial and omnitemporal nature in Fragment 8, the πελέναι has the weight of both the conclusive “turning out to be the case” and “being completely”.²² Similarly, and preserving the sense of dynamism implied by πέλειν as a motion verb, the being of ἔστιν turns out to be *do-ing* its activity, *be-ing*, in the full or complete sense, as reinforced by πάμπαν. Since it is not in need of growth, the ἔστιν is “fully and dynamically activated”, and thereby complete in itself. Hence, what began as insight into being as such has developed into an understanding of being as a dynamic grounding principle that has been revealed to thinking.

IV. ΠΕΛΕΙΝ AT FRAGMENT 8.18-8.19

Parmenides has the goddess use the verb πέλειν again twice in the next eight lines, and in rapid succession. The claims in these lines strengthen the goddess' argument concerning being's omnitemporality and show what turns out to be the case when thinking pursues being in this so-called “tenseless” sense.²³ The verb πέλειν is first (8.18) valuable in showing the intermixedness of being and truth, and next (8.19) allows Parmenides to have the goddess link temporally determinate terms together that demonstrate being as omnitemporal. Fragment 8.15[b] - 8.20 reads:

- 8.15[b] ... ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν·
 8.16 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 8.17 τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
 8.18 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
 8.19 Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εὖν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
 8.20 εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

²² Pace McKirahan (2008, 194-95), who argues that οὕτως is not a conclusion indicator, but rather a reference to the manner of being of the “is”. While McKirahan worries that being's “fully to be” is not warranted by the present circumstances, the present reading invokes a sense of “fully to be” that does indeed follow from the local concerns in Fragment 8.

²³ On the “tenseless,” see Tarán (1965, 175-188), Owen (1966), and Mourelatos (2008, 103-108).

8.15[b] ... But the choice between these matters depends on this:

8.16 'Is' or 'is not?' (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν); but it has been chosen,²⁴ as is necessary,

8.17 to release the one as unthinkable, unnameable (for it is not a true

8.18 route), but to allow the other such that [it, i.e., being, (ἔστιν, 8.16)] is (πέλειν) and it really is (ἐτήτυμον εἶναι).

8.19 And how could what-is (τὸ ἐόν) be (πέλοι) in the future (ἔπειτα)? How could it come to be (γένοιτο)?

8.20 For if (it) came to be (ἔγενε'), (it) is not, nor if at some time (it) is going to be.

In these lines, the goddess restates the exhaustive and mutually exclusive distinction between being and nonbeing at issue since Fragment 2 and again insists that positing being is necessary. Drawing further on the elided subject, she concludes (ᾧστε, 8.18) that being (ἔστιν, from 8.16) "is and really is" (πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι, 8.18).

The clause [ἔστι] πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι is of particular interest. In a sense, the clause could be rightly translated as "is is and really is", capturing the hypnotically Parmenidean identification of being as such. This interpretation is entirely appropriate. But in a deeper sense, the goddess informs the reader through the employment of πέλειν that the release of οὐκ ἔστιν (8.16) as an unthinkable and unnameable route leaves only an ἔστιν that has been revealed as principle of dynamic determinacy (πέλειν) that, in the final instance, *is* in the truest sense (ἐτήτυμον εἶναι) and therefore is the *ground* of truth as such. The μέν-δέ clause (8.18-8.19) has the force of releasing the opposed term (οὐκ ἔστιν) in a way that yields conclusive insight into being insofar as it is full and true. As Alexander Mourelatos has shown, the veridical weight of ἐτήτυμον εἶναι is a decisive moment in the goddess' overall account in Fragment 8 and the Truth section as a whole, linking the sense of being at issue throughout to the notion of truth.²⁵ Being, in other words, is the grounds of the revelatory insight into what is truly the case despite its lying in concealment from mortals. That this moment of insight entails use of πέλειν to

²⁴ That the language of κρίνειν is better understood as 'to choose' (among options) rather than 'to decide' (as a power of rationality) is defended compellingly in Bryan (2025).

²⁵ Mourelatos (2008, 100). For Mourelatos, this concerns the sense of being as "speculative predication," or being as that grounds of what underlies mere sensory phenomena, at issue throughout the poem. Mourelatos's powerful interpretation of this notion has influenced generations of Parmenides scholars and is significantly at play in the interpretation throughout this essay.

connect being and truth is furthermore significant, demonstrating the crucial intermixedness of these two important notions.

Hence, [ἔστι] πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι is an instance of what Jessica Elbert Decker calls Parmenidean “double speak,”²⁶ which is a mode of communicating complex ideas through repetition and polysemic words that indicate truth in different senses to audience members at different levels of maturity. On the basic level, this phrase repetitively communicates the point that “is is and really is” that allows novice listeners to make progress into conceiving being as such. On the deeper level, the phrase indicates several insights into the ἔστιν: it is in the dynamic and revealed sense (πέλειν), it is truly, and is thereby the grounds of truth. In this way, πέλειν does not entail “merely” a repetition of the conceptual weight built into the εἶναι, but instead is a means of offering insight and depth into the nature of the ἔστιν. Being has been revealed to be true, revelatory, and dynamic, particularly insofar as its nature implies intermixedness with truth in the fullest sense.

The argumentative coda at 8.19-8.20 restates the prohibition against being as temporally determined, reinforcing its necessary omnitemporality. The goddess indicates via rhetorical question the mutually established impossibility of being (ἔόν) coming to be in the future (ἔπειτα πέλοι τό), coming to be in the present (γένοιτο, 8.19), or having come to be in the past (ἔγεντ[ο], 8.20).²⁷ As Mourelatos points out, the alliterative -το shared among πέλοι τό, γένοιτο, and the uncommon ἔγεντ[ο] work together to link the terms into a single thought: the future being, present generation, and past generation of being all yield the same absurdity that being at some point was not and hence that its being is temporally determined.²⁸ The goddess rests her case on this absurdity.

Although the use of πέλειν as πέλοι at 8.18 is variant across manuscripts and highly debated,²⁹ it could be the goddess' way of denying the sort of generative activity associated with being at 8.18 to a mode of temporal generation prohibited at places like 8.3-8.4 and 8.9-8.11. Just as being has been revealed to be intermixed with truth at 8.18, it likewise has been revealed to be unmixable with temporal determinism at 8.19. That it forms a hendiadys with γένοιτο (8.19) is furthermore appropriate, since the dynamic activity invoked via πέλειν at 8.18 must be kept conceptually distinct from the seemingly

²⁶ See Elbert Decker (2021 and 2025) on double speak in the writing of archaic philosophers and poets.

²⁷ Cf. Sanday (2025, 187).

²⁸ Mourelatos (2008, 102-103).

²⁹ See footnote 5 above.

adjacent but ultimately distinct activity of becoming (γένοιτο) mentioned on the next line. The usage at 8.19 would thus further reinforce the sense in which πέλειν has shown itself apt to offer insight into the activity of being as it has unfolded in the poetic time of the Truth, working as a linking verb to show both what being *is* and what it “is not”.

V. ΠΕΛΕΙΝ AT FRAGMENT 8.45

The poem’s final use of πέλειν comes at 8.42-8.45. Much as the uses at 8.11-8.19 occur amid the developing account of being in an omnitemporal sense, the appearance at 8.45 occurs within the discussion of being’s non-spatially determined nature. Commentators have understood this stretch of argumentation to concern being’s “completeness,”³⁰ and hence the etymological connections among πέλειν, τέλειν,³¹ and κύκλος prove especially relevant. Fragment 8.42-8.45 reads:

8.42 Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
8.43 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω,
8.44 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
8.45 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.

8.42 Since, thus, there is a furthest limit,³² [it, i.e., being, (τοῦ ἔοντος, 8.37)] is completed (τετελεσμένον)
8.43 from every direction like the mass of a well-rounded sphere (εὐκύκλου σφαίρης)
8.44 everywhere from the center equally pushing out (μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη);³³ for not any larger
8.45 nor any smaller to be (πελέναι) must [it] be (χρεόν ἐστι) here or there.

While her aim at 8.9-8.20 was to show that being’s restrictedness from growth renders it not temporally determined, here the goddess shows that being similarly is not spatially determined through relegation to the spatial continua of the “here” and “there” or the “smaller” or “larger”. Just as the temporal continuum cannot be determinate of being since such a continuum

³⁰ See Mourelatos (2008, 120-129), who connects 8.42-8.49 with the earlier proof for completeness at 8.32-8.33 and its key use of οὐκ ἀτελεύτητον.

³¹ The relevant sense of τέλειν and its cognates here is “complete”; cf. Tarán (1965, 119).

³² The notion of πείρας (“bond,” “limit,” “chains,” “fettters”) also has important implications for a Parmenidean understanding of being; cf. Wiitala (2025).

³³ Following Mourelatos (2008, 123-124) in translating μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη to capture the dynamic tension of wrestlers in conflicting equilibrium.

presupposes being, so too do spatial continua necessarily draw on being to be as they are.³⁴ Implicitly, this also indicates how being is not subjected to quantitative determinacy more broadly, given that the notions of 'more' and 'less' both presuppose being "more" and being "less". Since being is not spatially or quantitatively determined, it must be "fully" and not in the "lopsided" senses implied by comparative terms.

Parmenides' use of *πέλεναι* (8.45) thus again acts as an activity verb describing what being "does," precisely when being has shown itself to be prior to the space and time in which verbs typically operate. In this instance, the verb keeps the notion of being "active" and "alive", metaphorically of course, while denying its dependency on space and time to encourage the reader to keep the invigorated sense present to mind throughout the goddess's discussion. This concerns what being has shown itself through the course of the poem to be and to do: that is, to remain consistent across the spatiotemporally determined beings and receive their many changes without itself changing. While space and time do not affect being itself, it nevertheless "does" something and "is" something.

Noteworthy, furthermore, is *πέλειν*'s appearance at 8.45 in near proximity to its etymological cousins of the completed (*τετελεσμένον*, 8.42) and the well-rounded (*εὐκύκλου*, 8.43). Regardless of whether Parmenides intends this stretch of the poem as an etymological exercise, he seems to recognize the intuitive sense in which these concepts fit together, and how thinking through them can bring insight into the being that is the subject of the Truth section. Rather than mere apophasis, this stretch of the poem gives insight into what being "must be", frequently resting on the basis of what it "cannot" be. In trying to bring such an abstract notion to mind, the images of the spatially complete and the well-rounded prove to be helpful.

Mourelatos has also noted the weight of "equally" (*ἰσοπαλές*, 8.44) and its root *παλ-*, indicating the dynamic sense of striving.³⁵ Mourelatos recognizes both the alliterative and conceptual resonance with the *πέλεναι* at 8.45, emphasizing that the two strain together "as if to produce the word-play

³⁴ This, of course, opens onto the controversy as to whether Parmenides literally believes being is spatially extended and spherical; see Tarán (1965, 150-158) for a history of the debate. Following Mourelatos (2008, 123-128), the argument here firmly supports that the points about being as complete and circle-like are *metaphorical* signposts to help draw the reader's thinking toward being's status as determinate of spatiality as such and not vice versa.

³⁵ Mourelatos (2008, 123-124). Cf. Tor (2023, 267 n 83), who likewise associates the root *παλ-* with "the sense of striving or fighting, cf. *πάλη*, *παλαίω*, *πάλαισμα*, *παλαιστής*, etc."

ἰσοπαλές – ἴσως πέλει” (“equally pushing, being equal”). This, along with πέλειν’s association with motion, further develop the senses in which being must be understood dynamically despite its being prior to spatiotemporal determination.

Parmenides’ goal has been to show via the goddess the stable and unchanging notion, being, that is superordinate to the many things that move, change, and “are” insofar as they partake of being. Throughout Fragment 8, he has the goddess use signs to bring thinking toward this strangest and most difficult of insights. In so doing, the goddess frequently has drawn on performative contradictions, much like she did earlier in the poem when indicating the impossibility of indicating nonbeing (2.5-2.7).³⁶ Furthermore, she has used notions of completion and circularity as helpful signposts along the way. Thus, it is quite fitting that the goddess prepares to conclude her discourse on truth by noting that it dynamically “turns out” to be the case that being is not a spatiotemporally determined entity subjected to size and hence the kind of spatiotemporally determined there-being that mortals are accustomed to taking dynamism to entail. The active language of πέλειν proves to be helpful in resolving the inquiry into the nature of ἐστίν as a stable source of dynamic change.³⁷

Having begun from being as such, Parmenides has used πέλειν in the pregnant sense of the dynamic, intermixed, and revealed, emphasizing the sense of what *is* the case and thereby is true. Being has, in other words, proven itself to be prior to space and time yet nevertheless active in some sense, a nonbecoming cause of revelation and truth, and the implicit source of spatiotemporally determined insights into the a-spatial and omnitemporal grounds of reality. This setup is appropriate as that which has being (τὸ ἔόν) comes into view, anticipating the turn to the mortal realm immediately to follow in the *Doxa*. This will allow for sublation in the *Doxa* into a spatiotemporalized sense of being that nevertheless preserves the initial insight into the a-spatial and omnitemporal notion of being itself at issue earlier in Truth. This prepares the reader for the movement through the fundamental notion of being into the spatiotemporal beings themselves, or the turn from Truth to *Doxa*, inaugurated at 8.51.

³⁶ On this, see Elbert Decker (2025, 240-246).

³⁷ Mourelatos (2008, 186 n 50) makes a similar observation about the so-called Cornford Fragment.

VI. ΠΕΛΕΙΝ AT FRAGMENT 6.8

These considerations allow for some observations about Parmenides' first extant use of *πέλειν* at 6.8, where the narrating goddess contrasts *πέλειν* with *οὐκ εἶναι* ("not to be") and criticizes mortals for mixing together these two notions by taking them to be "the same and not the same" (*ταυτόν ... κοῦ ταυτόν*, 6.8-6.9). Accounting for the function of *πέλειν* here requires an interpretation of Fragment 6 in full, which is as follows:

- 6.1 Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
 6.2 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 6.3 Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <...>³⁸
 6.4 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
 6.5 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανὴ γὰρ ἐν αὐτῶν
 6.6 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
 6.7 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
 6.8 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτόν νενόμισται
 6.9 κοῦ ταυτόν·³⁹ πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

- 6.1 It must be that what is (τ' ἐόν) is there for speaking and thinking is; for [it] is there to be (ἔστι γὰρ εἶναι),
 6.2 whereas nothingness is not (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν);⁴⁰ this is what I bid you to consider.
 6.3 For <...> you from this first route of inquiry
 6.4 and then also from this one, on which mortals knowing nothing
 6.5 wander, two-headed; for helplessness in their
 6.6 chests guides their wandering mind; and they are carried
 6.7 deaf and blind alike, dazed, uncritical tribes,
 6.8 by whom to be (τὸ πέλειν) and not-to-be (οὐκ εἶναι) have been thought both same (ταυτόν)
 6.9 and not the same (κοῦ ταυτόν); and the path of all is backward-turning.

By nominalizing τὸ πέλειν, Parmenides has the goddess treat *πέλειν* as a categorical notion.⁴¹ Surprisingly (and as mentioned above), τὸ πέλειν here

³⁸ The verb is missing from every manuscript tradition, and all proposed emendations have significant implications for the interpretation of the passage. Hence, the verb is elided here. See Curd (2004, 56-58) for an overview of the textual problem.

³⁹ Following Gallop in inserting a semicolon. Diels-Kranz inserts a comma.

⁴⁰ Translating μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν as "nothingness is not" following Miller (2006, 6).

⁴¹ Though how to take the τό here is controversial; see, e.g., Wedin (2014, 66).

plays a contrasting role with οὐκ εἶναι (not-to-be), a position reserved for being in the sense of εἶναι in key instances throughout Truth.

Recall that on the common interpretation, πέλειν substitutes for εἶναι strictly for metrical (i.e., non-philosophical) reasons. Upon such an interpretation, there is nothing special to learn about being from this surprising appearance of πέλειν. While he surely could have rewritten the line to avoid the strange vocabulary shift away from the recurrent contrast between εἶναι and οὐκ εἶναι throughout the rest of the poem, perhaps – or so it follows from this view – he was simply unconcerned to do so.

But as considered throughout, πέλειν carries its own weight as a term connoting, while not reducing to, being as such. Charitably interpreted, it could be instead that Parmenides uses the term πέλειν strategically here. According to one candidate reason, Parmenides might perhaps be punning on the different vocabulary of being, using a “not the same” (i.e., different, κοῦ τὰντόν, 6.9) term to refer to the notion that has been at issue since Fragment 2 under the term εἶναι.⁴² If this were the case, then the “backward-turning” path leads mortals astray insofar as they fail to recognize the sameness and difference amid both the words used to denote phenomena and the phenomena themselves. Surely such irony was not lost on Parmenides and the usage likely implies such a pun, even if only weakly so.

More deeply, Parmenides seems to be emphasizing here the sense in which to be (particularly as πέλειν) entails intermixing with ways of being that mortals miss. If such a shade of meaning is indeed entailed here, πέλειν would be arising for the first time in the poem at this key moment concerning mortal misapprehension about the nature of being. If so, then mortals err precisely insofar as they confuse the relations between nonbeing and intermixing, taking the two to be the same and not the same.

Mitchell Miller has drawn attention to such a possibility, detailing the contrast between the articulations of nonbeing at 6.1-6.2 and 6.8.-6.9.⁴³ Miller notes that the phrase “nothingness is not” (μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν, 6.2) clearly

⁴² This accords with Tor (2023: 267), who writes, “In this context, rich with imagery of constant fluctuation and movement, the term πέλειν [at 6.8] can plausibly be seen to underscore a linguistic aspect of the error of the mortals. The human confusion about the nature of Being is reflected through both the formal contradiction in lines 8–9 (‘the same and not the same’) and the readiness of human language (a language that Parmenides too continues to speak) to refer to Being through a term redolent with connotations of becoming and movement” (Tor 2023, 267). The diagnosis of the error defended here, however, is not exactly the same as Tor’s.

⁴³ Miller (2006, esp. 6-7).

correlates with the goddess' insights into nonbeing in Fragment 2, while the phrasing at 6.8-6.9 – “by whom to be (τὸ πέλειν) and not-to-be (οὐκ εἶναι) have been thought both same (ταυτόν) and not the same (κοῦ ταυτόν)” – seems to introduce a new and separate problem concerning the natures of being and nonbeing.⁴⁴ Accordingly, the mortal error entails confusion about the determinate relations between the beings that intermix with being, as perhaps emphasized by the use of τὸ πέλειν, and the constitutive nature of nonbeing (οὐκ εἶναι). To draw on incongruous modern formulations, this entails failing to heed the distinction between determinate negative relations (e.g., of the form “X is not Y”) and nonbeing *as such* (e.g., “X is not”).

Such a reading gains support through some notions later in the poem. At 8.53-8.59, the goddess criticizes the (or at least *a*) mortal error as follows:

- 8.53 Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
 8.54 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν
 8.55 τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 8.56 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 8.57 ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῶ πάντοσε τωυτόν,
 8.58 τῶ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό
 8.59 τὰντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

- 8.53 For they [mortals] established two forms in their minds for naming,
 8.54 of which it is not right to name one – wherein they have gone astray –
 8.55 and they distinguished opposites in body and established signs
 8.56 separate (χωρὶς) from one another: here, on the one hand, aetherial
 fire of flame,
 8.57 which is gentle, very light, everywhere the same as itself,
 8.58 but not the same as the other; but on the other hand, that one too
 by itself
 8.59 in contrast, dark night, a dense and heavy body.

In this passage, the goddess seems to develop her criticism of mortal thinking in Fragment 6. Key are the goddess' criticism of the “separate” (χωρὶς, 8.56) ontological entities posited by mortals and their subjugation to continua like the bright and dark (8.56 with 8.59), light and heavy (8.57 with 8.59), and same and other (8.58). Mortals erroneously take the spatiotemporal beings

⁴⁴ This opens onto the popular question of whether the goddess introduces a “third route” of inquiry here in addition to the two described in Fragment 2. Discussions of the problem with endorsements of “two-route” readings include Cordero (2004, 97-124) and Curd (2004, 50-63); discussions by “three-route” readers include Palmer (2009, 51-105) and Evans (2025).

to be fundamentally disconnected without recognizing the being *as* “such” in which all the beings necessarily share. Furthermore, they fail to recognize that constitutive continua of more and less that structure the determinate natures of beings presuppose being “as such” as a prior principle of unity from which multiplicity is derivative. In sum, mortals miss the necessity of positing a unifying principle while rushing into explaining the nature of beings with reference purely to multiplicity.

On such a reading, the *πέλειν* at 6.8 gives an initial glimpse into these problems that could not be fully unpacked until the reader has been led through the complicated arguments of Fragment 8. The later arguments show the confusions among being and nonbeing alongside sameness and not-the-sameness, insofar as mortals take all being to be spatiotemporal being, missing the being as such that must be prior to that which is spatiotemporally determined. Furthermore, mortals miss the notion of intermixedness, failing to grasp that beings are beings precisely insofar as they are intermixed with particular kinds of being. The employment of *πέλειν* at 6.8 could be a subtle way of emphasizing this. Similarly, the failure to heed the goddess’ words leads mortals to fail to grasp the sense in which difference – represented by continua of opposites in which spatiotemporal things must partake to be as they are – presupposes a prior unity from which difference is derivative. Accordingly, Parmenides aims to have the goddess show that nonbeing must be understood to mean “difference”, and “not” absolute nothingness, and that mortals err in failing to heed this distinction.⁴⁵

The *πέλειν* at 6.8 perhaps might gesture toward the goddess’ argumentative moves to follow in Fragment 8. If nothing else, it is noteworthy that Parmenides chose to phrase this important instance of contrasting being and nonbeing with a term, *πέλειν*, that would factor into the poem later. The appearance at 6.8 is, in any case, one of many exercises of thinking through being that Parmenides offers to prepare the turn toward the difficult terrain of Fragment 8 and, subsequently, the *Doxa*.

VII. CONCLUSION

The argument motivating this essay has been that, instead of acting as mere placeholders for εἶναι, Parmenides’ uses of *πέλειν* grant insight into Parmenidean being that go beyond what can be gleaned from a study of

⁴⁵ Cf. Miller (2006, 36-39), who draws on the enigmatic Fragment 4 to motivate such a reading.

εἶναι alone. While roughly contemporaneous authors treat πέλειν strictly as synonymous with εἶναι, attending to the constellation of meanings entailed by πέλειν brings depth to how Parmenides understands being as such and how he has the goddess disclose it experientially and dialectically to the reader over the course of the poem. After a provocative appearance in Fragment 6, πέλειν gradually arises at key moments in Fragment 8 as a verb indicating motion, intermixedness, ends, completeness, and the revealing of what turns out to be the case and is thereby true. Attention to these shades of meaning demonstrates how being, despite not being determined by space or time, is nevertheless active in certain senses. These senses include the ways that being shows itself to the reader through reflecting on the goddess' teachings and thereby grants access to truth.

In the course of his poem, Parmenides turns thinking toward being as such to show what follows from it: being, thus revealed, is not opposed by nonbeing but rather is the causal source of nonbeing, which is better understood simply as constitutive difference and as represented by the continua of opposites at play throughout Parmenides' poem. Being as such thus has been revealed to be the ground of intermixing, and it explains the constituted nature of the beings. This unfolding of being sublates being in its a-spatial and omnitemporal sense to allow insight into being as a constituting nature and hence the compositions of that which have being. From there, Parmenides has prepared the reader to return to mortal thinking, free from the danger of falling victim to its deceptive ordering, and understand what is and is not true about how mortals speak about reality as a whole.

[Recebido em fevereiro/2026; Aceito em março/2026]

BIBLIOGRAPHY

- ALLEN, Thomas W. (ed.) *Homeri Opera*. Five Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- AUTENRIETH, Georg. *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. New York: Harper, 1891.
- BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Martinus Nijhof, 2009.
- BRYAN, Jenny. The Pursuit of Parmenidean Clarity. *Rhizomata* 8, 2020, 218-238.
- BRYAN, Jenny. "Revelation and Rationality in Parmenides's Fragment 7," in *Inquiring into Being: Essays on Parmenides*, ed. Colin C. Smith. Albany, NY: Suny Press, 2025, p. 163-178.
- BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. London: A. & C. Black, 1930.
- CORDERO, Néstor-Luis. *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- COXON, A. H. *The Fragments of Parmenides*. Revised and Expanded Edition. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

- CUNLIFFE, Richard J. *A Lexicon of the Homeric Dialect: Expanded Edition*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1924.
- CURD, Patricia. *The Legacy of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- DIELS, Hermann, and KRANZ, Walther (eds). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1952.
- ELBERT DECKER, Jessica. I Will Tell a Double Tale: Double Speak in the Ancient Greek Poetic Tradition. *Epoché* 25 (2), 2021, p. 237-248.
- ELBERT DECKER, Jessica. "The Essential Role of the *Doxa* in Parmenides's Teaching," in *Inquiring into Being: Essays on Parmenides*, ed. Colin C. Smith. Albany, NY: Suny Press, 2025, p. 231-250.
- EVANS, Matthew. "How Many Roads?," in *Inquiring into Being: Essays on Parmenides*, ed. Colin C. Smith. Albany, NY: Suny Press, 2025, p.141-162.
- FOLIT-WEINBERG, Benjamin. *Homer, Parmenides, and the Road to Demonstration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- GALLOP, David. *Parmenides of Elea: Fragments*. A Text and Translation with and Introduction. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- HOFMANN, J. B. *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. München: R. Oldenbourg, 1950.
- KAHN, Charles. *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- LAKS, André and MOST, Glenn W. (eds.) *Early Greek Philosophy*. Vol. 5. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert and JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Mckirahan, Richard D. "Signs and Arguments in Parmenides B8," in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. Patricia Curd and Daniel W. Graham, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 189-229.
- MOURELATOS, Alexander P. D. *The Route of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- OWEN, G. E. L. Plato and Parmenides on the Timeless Present. *Monist* 50, 1966, p. 317-340.
- PALMER, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SANDAY, Eric. "Signposts for the Study of Nature: Parmenides's Fragment 8," in *Inquiring into Being: Essays on Parmenides*, ed. Colin C. Smith. Albany, NY: Suny Press, 2025, p. 179-205.
- SMITH, Colin C. "Parmenides's Fragment 2 and the Meaning of *Einai*," in *Inquiring into Being: Essays on Parmenides*, ed. Colin C. Smith. Albany, NY: Suny Press, 2025, p. 81-102.
- TARÁN, Leonardo. *Parmenides*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965.
- TOR, Shaul. Language and Doctrine in Parmenides' Way of Reality. *Journal of Hellenic Studies* 143, 2023, p. 250-275.
- WEDIN, Michael. *Parmenides' Grand Deduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- WIITALA, Michael. "Noein and Einai in the Poem of Parmenides," in *Inquiring into Being: Essays on Parmenides*, ed. Colin C. Smith. Suny Press, 2025, p. 125-140.

SOBRE A NATUREZA SUBVERSIVA DA *LIÁDA* DIANTE DE IMPERATIVOS COSMOGÔNICOS E ESTÉTICOS

ON THE SUBVERSIVE NATURE OF THE *ILIAD* IN THE FACE OF COSMOGONIC AND AESTHETIC IMPERATIVES

GABRIEL GALDINO FORTUNA*

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo desconstruir paradigmas consolidados pela crítica moderna sobre a *Iliáda* responsáveis por afetar diretamente a recepção da obra nos séculos XX e XXI no que diz respeito ao nível de subordinação do narrador e das personagens diante de supostos imperativos estéticos e cosmogônicos que condicionaram o desenvolvimento estrutural da narrativa homérica. Avaliamos que este panorama foi construído com a função de consolidar a distância e o engessamento do épico grego, tornando-o um artefato, enquanto exalta as técnicas apresentadas pela ficção moderna, especialmente aquelas incorporadas no romance para ilustrar aspectos como a sua proximidade e contemporaneidade.

Palavras-chave: *Iliáda*; narradores; personagens; subversão.

Abstract: This research aims to deconstruct paradigms consolidated by modern criticism regarding the *Iliad*, which directly affect the reception of the work in the 20th and 21st centuries, particularly regarding the level of subordination of both the narrator and characters to alleged aesthetics and cosmogonic imperatives that have conditioned the structural development of the Homeric narrative. We argue that this framework has been constructed in order to consolidate the distance and rigidity of the Greek epic, turning it into an artifact while exalting the techniques presented by modern fiction, especially those incorporated into novel to illustrate aspects such as its proximity and contemporaneity.

Keywords: *Iliad*; narrators; characters; subversion.

* Pesquisador na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), RJ, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-0294-9207>. E-mail: gabriel.fortuna@unesp.br

1 INTRODUÇÃO

Ao longo deste estudo almejamos desconstruir importantes pressupostos estéticos criados em torno da *Ilíada* que atuaram como condições limitantes e principal fundamentação teórica para uma parcela de críticos literários e filólogos justificar a incipiência estética e o caráter rudimentar da obra homérica. Estas conclusões foram construídas a partir da retórica que inviabiliza a coexistência em um texto qualificado como apolíneo e planejado¹ – de natureza essencialmente oral, imbuído de um imperioso *ethos* da vergonha, que busca a harmonia com a opinião pública através do conceito norteador conhecido como *aidos*² – de aspectos como um enredo articulado dotado de ousadia narrativa e múltiplas camadas significativas geradas pela postura disruptiva do narrador e por heróis construídos com tensão social e dilema interno.

As qualidades ignoradas deliberadamente no gênero épico são responsáveis por familiarizar o texto antigo ao leitor contemporâneo e estão conectadas à complexidade e ao arredondamento da personagem, elementos comuns à estrutura do romance moderno, contudo, com as suas raízes equivocadamente negadas na *Ilíada*:

[...] o narrador homérico onisciente frequentemente fornece informações sobre a atividade mental das personagens – mas nem sempre, em alguns momentos as informações que ele fornece são muito limitadas. Assim, os falantes homéricos ilustram como pode ser difícil entender outras pessoas, e os poemas, mesmo quando os seus narradores oniscientes treinam suas audiências para interpretar as personagens por meio de seus discursos. A narrativa homérica, portanto, fornece uma base para o drama, no qual o público deve dar sentido à ação sem a ajuda de um narrador. Na tragédia grega, o foco de interesse frequentemente muda radicalmente. A interação entre essas características – mudança de foco de interesse, ênfase na leitura da mente e autolimitação do narrador onisciente, juntamente com a constante autorrevelação por meio da fala das personagens homéricas – torna a narrativa homérica fundamental para a tradição narrativa ocidental, pois mostra possibilidades narrativas que seriam desenvolvidas pela tragédia, por Virgílio e pelo romance realista (Scodel, 2014, p.56 , tradução nossa).

¹ Esta classificação sobre o texto homérico pode ser verificada em Auerbach ([1946] 2002, p.571) e Joseph Russo (1971, p.41-71).

² Conforme a obra de Douglas Cairns intitulada *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* ([1993], 2002).

Nesta passagem, verificamos que a narrativa homérica não apenas se limita em apresentar as qualidades textuais inerentes a um enredo dionisiaco – caracterizado por elipses, ironias, ambiguidades e omissões deliberadas – como também foi responsável por influenciar os textos posteriores e preparar a audiência no que diz respeito ao desenvolvimento da habilidade de inferir sobre o que se passa na mente das personagens, sem que para isso fosse necessário usar os poderes oniscientes do narrador. Este caráter didático que estimula a inferência e empatia da audiência pode ser observado no canto I, quando Aquiles se depara com o constrangimento dos arautos que vieram buscar Briseida a mando de Agamemnon:

ὄς εἰπὼν προῖει, κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε: / τὼ δ' ἀέκοντε βήτην/ παρὰ θῖν' ἀλὸς ἀπρυγέτοιο, / Μυρμιδόνων δ' ἐπὶ τε κλισίας καὶ νῆας ἰκέσθην, / τὸν δ' εὗρον παρὰ τε κλισίῃ καὶ νῆϊ μελαίνῃ / ἦμενον: οὐδ' ἄρα τὼ γε ἰδὼν γήθησεν Ἀχιλλεύς, / τὼ μὲν ταρβήσαντε καὶ αἰδομένω βασιλῆα / στήτην, οὐδέ τί μιν προσεφώνεον οὐδ' ἐρέοντο: / αὐτὰρ ὁ ἔγνω ἦσιν ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε: / χαίρετε κήρυκες Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, / ἄσσον ἴτ': οὐ τί μοι ὕμμες ἐπαίτιοι ἀλλ' Ἀγαμέμνων, / ὁ σφῶϊ προῖει Βρισηΐδος εἵνεκα κούρης. / ἀλλ' ἄγε διογενὲς Πατρόκλεες ἔξαγε κούρην / καὶ σφῶϊν δὸς ἄγειν:

Tendo falado os enviou, carregando esse poderoso discurso / eles caminharam constrangidos pela praia salgada e infrutífera / se aproximaram das tendas e naus dos mirmidões / o encontraram próximo da tenda e da nau escura / sentado; quando os viu não ficou feliz. / Então permaneceram alarmados e constrangidos diante do rei e não pronunciaram ou questionaram nada / mas ele percebeu em seu peito e disse: / salve arautos mensageiros de Zeus e também dos homens, / aproximem-se; não vos culpo por nada, mas a Agamemnon, / ele os enviou por Briseida, a concubina. / Pois que seja, oh Pátroclo nascido de Zeus, traga-a / e entregue a eles para ser levada (I, 326-338).

Outra característica importantíssima do texto homérico é a sua essência híbrida, afinal, ele apresenta em sua estrutura narrativa momentos de manifestações apolíneas, com um teor elevadíssimo de descrição e presença do narrador, capaz de guiar o leitor e eliminar espaço para interpretações pessoais da audiência, bem como momentos em que o narrador desaparece e entrega para a audiência a tarefa de interpretar as cenas que, em muitas ocasiões, apresentam uma natureza ambígua e subjetiva.

As classificações limitantes sobre a obra homérica foram paulatinamente se engessando nos corredores acadêmicos e criando consistência nos manuais literários. Muitos pressupostos de origem positivista e sociológica

influenciaram os estudos homéricos do início do século XX e até hoje são influentes na academia; pressupostos defendidos por filólogos, críticos literários e linguistas simpáticos à teoria formulaica e oral, como Wilamowitz (1912)³, Bruno Snell (1946), Eric Auerbach (1946), E.R Dodds⁴ (1951), Adkins (1960)⁵ e Joseph Russo (1968) que, dentre várias contribuições, propuseram em suas obras um mapeamento sobre o corpo da personagem homérica e os seus limites cognitivos. Para esses pesquisadores, o herói homérico não dominava o conceito de unidade orgânica e intelectual, assim como, tendia a não se responsabilizar pelos atos, prejudicando, por consequência, a capacidade de autorreflexão, elementos fundamentais para criação de personagens profundas e complexas.

Ignorar os pressupostos da alma heraclítica (Corrêa, 1998, p. 35)⁶ nas personagens da *Iliada* foi fundamental para que as mencionadas teorias sobre a superficialidade épica e a profundidade do romance moderno ganhassem consistência e justificassem certos tratados a respeito do romance moderno vinculados à originalidade do narrador e a temas relativos à vida subjetiva. Devido a esse cenário moderno recepcionado pela crítica, identificamos que muitas das qualidades estéticas fundamentais para construir os romances modernos e modernistas do ocidente acabaram por ter a sua existência negligenciada na *Iliada*, o que levou a uma recepção desidratada da obra homérica, aplainando as personagens do épico e eliminando qualquer possibilidade de profundidade e sofisticação no enredo.

³ “[...] falar do caráter do Aquiles ou do Odisseu homérico é uma grande estupidez, já que diferentes poetas concebem o mesmo personagem” (Wilamowitz, 1912, p. 12 *apud* Lardinois, 2000, p.643, tradução nossa).

⁴ Perguntar se as pessoas são deterministas ou defendem a liberdade dentro da obra de Homero é, aliás, um fantástico anacronismo - a questão jamais lhe ocorreria, e se lhe fosse apresentada seria muito difícil fazê-lo entender do que se trata. (Dodds, [1951], p. 15 *apud* Fortuna, 2023, p. 20).

⁵ Nos poemas homéricos, portanto, parece que um homem não é responsabilizado por ações que realiza, ou deixa de realizar, *akon* no sentido de ‘sob coação’, pelo menos quando essa coação é exercida por outros seres humanos. Isso é verdade em casos como esses; porém, como será mostrado adiante, há circunstâncias em que nenhuma defesa é aceita (Adkins, 1960, p. 11, trad. nossa).

⁶ Se Homero ignorava os três predicados da alma heraclítica: 1. tensão em intensidade, e profundidade, 2. Espontaneidade, e 3. O ser “comum” (*koinós*), os líricos teriam alcançado o primeiro e o terceiro ao “descobrirem” a divisão na alma e reconhecerem que os homens compartilham posses intelectuais e espirituais semelhantes (DE 113). Cf. Corrêa, 1998, p. 35, *apud* Fortuna, 2023, p. 15.

Elaboramos este diagnóstico a partir do que a recepção moderna propôs sobre o desenvolvimento das personagens do romance que, por coincidência, eram consideradas exemplos de criações esféricas e complexas, o que nos leva a conclusão de que o século XX, majoritariamente, aderiu a política de planificação das personagens homéricas, afirmação baseada nas definições de personagens planas, superficiais, de humor e pastiches oferecidas pelas obras de Forster ([1927]1985, p. 67) e Antonio Cândido (1998, p. 58). As visões desses críticos trabalham com a ideia de que uma personagem plana se mantém sem desenvolvimento psicológico, com um único traço ao longo de toda a narrativa, incapaz de expandir suas habilidades cognitivas em uma relação dialética com os fatores externos, fato que está em harmonia com o panorama construído pela crítica do final do século XIX e ao longo do século XX a respeito das limitações das personagens da *Ilíada*, interpretadas como construções engessadas e subordinadas a um modelo estético, arquetípico e basilar.

Os rótulos impostos às construções ficcionais homéricas fizeram delas seres carentes dos predicados heraclíticos da alma – tensão interna, profundidade, espontaneidade e unidade (Corrêa, 1998, p. 35) – fatores responsáveis por tornar as personagens mais verossímeis e convincentes para a recepção moderna. Sem a devida tensão gerada pela relação dialética entre o homem e a sociedade, o herói homérico seria incapaz de expandir as suas percepções de mundo e desenvolver o seu espírito através de estímulos externos adequados, habilidade considerada comum para as personagens do romance, mas que foi, como vimos, equivocadamente apagada dos versos da *Ilíada*.

Para grande parte dos acadêmicos, os romances realistas do século XIX inauguraram ferramentas como o discurso indireto livre, o monólogo interior, a linguagem associativa e o tempo psicológico, elementos que poderíamos encontrar em obras de Gustave Flaubert, Zola e Dostoievski. Posteriormente, com o advento da psicanálise no início do século XX e com as crises de alteridade e fragmentação do “eu” geradas pelas grandes guerras tivemos o surgimento do romance de fluxo de consciência e a experimentação da linguagem associativa, o abandono do tempo cronológico e o uso do efeito de dissonância do “eu”⁷ que também poderia ser vinculado ao efeito de dis-

⁷ O discurso da dissonância, constitui-se como uma espécie de declaração de princípios de grande parte do fazer literário, ou seja, considera-se o discurso literário como uma espécie de antídoto contra a sordidez e a mediocridade existenciais. Nesse sentido, alguns escritores manifestam, em suas obras, a insatisfação e a rebeldia contra os desígnios do *status quo*. O discurso da dissonância literária possibilita, pois, ao ser humano, sair da sombra de uma exis-

sociação⁸ e ao abalo dos limites cognitivos que garantiam a unidade orgânica e intelectual da personagem.

O vínculo entre o discurso indireto livre e o fluxo de consciência foi explorado nos romances modernistas a tal ponto que muitos pesquisadores classificaram, erroneamente, o discurso indireto livre com a alcunha de “fluxo de consciência”, como é o caso de Erich Auerbach (2002, p. 482). Bakhtin, em *Filosofia da Linguagem*, traça um histórico sobre o uso do discurso indireto livre e expõe como o período moderno – especialmente, a partir do século XIX – enfatizou o desenvolvimento deste tipo de manifestação textual:

É sintomático que o discurso indireto livre tenha atingido o seu primeiro desenvolvimento importante precisamente aí – nas fábulas e contos de La Fontaine. Para resumir o que acabamos de dizer sobre as tendências possíveis da inter-relação dinâmica do discurso citado e do contexto narrativo, podemos propor a seguinte seqüência cronológica:

1. Dogmatismo autoritário, caracterizado pelo estilo linear, impessoal e monumental de transmitir a fala de outrem na Idade Média;
2. Dogmatismo racionalista, com seu estilo linear ainda mais pronunciado nos séculos XVII e XVIII;
3. Individualismo realista e crítico, com seu estilo pictórico e sua tendência para infiltrar o discurso citado com as réplicas e os comentários do autor (fim do século XVIII e começo do XIX); e, finalmente,
4. Individualismo relativista, com a sua diluição do contexto narrativo (época contemporânea).

A língua existe não por si mesma, mas somente em conjunção com a estrutura individual de uma enunciação concreta. É apenas através da enunciação que a língua toma contato com a comunicação, imbuí-se do seu poder vital e torna-se uma realidade. As condições da comunicação verbal, suas

tência primária, ao disseminar, entre os indivíduos, a semente do inconformismo. (Dias; Viana; Portilho, 2016, p.8). Assim, neste artigo, a dissonância estará vinculada ao aparecimento de discursos e motivações opostos que criam conflito interno na personagem e as tornam mais complexas, reflexivas e desenvolvidas.

⁸ De acordo com Cardeña (1994, p.16) a dissociação pode ser vista como um mecanismo de autopreservação em que o indivíduo se desconecta de si ou do ambiente ao qual está inserido para evitar dor física ou psicológica gerada por um trauma. Enquanto isso, T. S. Eliot popularizou a expressão “dissociação das sensações” (*dissociation of sensibility*) para traduzir a separação do pensamento em relação aos sentimentos (E-Dicionário de termos literários, Carlos Ceia, 2009). Desta forma, este artigo vincula o conceito de dissociação à fuga de uma realidade hostil ou traumática através da criação de um mundo abstrato e ideal durante o processo de digressão e despersonalização da personagem.

formas e seus métodos de diferenciação são determinados pelas condições sociais e econômicas da época (Bakhtin, [1930] 2006, p.157).

A partir de uma abordagem filológica, Erich Auerbach, em *Mimesis* ([1946], 2002), defendeu avidamente a relação epidérmica, pouco desenvolvida e excessivamente descritiva dos textos homéricos, cuja natureza oral impediria qualquer aprofundamento das personagens ou criação de lacunas responsáveis por garantir que a audiência usasse sua capacidade criativa para suplementar o mistério do conteúdo diegético deixado na penumbra deliberadamente pelo narrador. Para Auerbach ([1946], 2002, p.4), tudo era posto às claras em Homero e a exposição da alma da personagem era direta, límpida, ausente de segredos ou dilemas. Enquanto isso, o mesmo Auerbach, em *A Meia Marrom* ([1946] 2002, p. 471-498), exaltou a complexidade com o que o fluxo de consciência presente nas obras de Virgínia Woolf representou os movimentos da mente humana, justificando que esse recurso refletia a organização da vida moderna e a forma como ela era representada, baseando-se – portanto – em uma visão diacrônica sobre o desenvolvimento da história literária.

Bakhtin, por sua vez, também se apoia em argumentos contextuais e enxerga o romance como um gênero fluído, capaz de dialogar com o novo mundo e com as formas íntimas e silenciosas que o leitor encontra para interagir com a obra, dentre elas, a leitura silenciosa e as lacunas no texto geradas pela representação do mistério e do pensamento. Por outro lado, para Bakhtin, os gêneros mais antigos tais como o épico e o trágico são considerados obras estagnadas, que conservaram uma estrutura milenar, rígida e capaz de sobreviver à história, contudo, imóvel e calcificada:

Ao lado dos grandes gêneros, só o romance é mais jovem do que as escrituras e os livros e só ele está organicamente adaptado às novas formas de percepção silenciosa, ou seja, à leitura. Mas o principal é que o romance não tem o cânone nos outros gêneros: historicamente são válidas apenas espécies isoladas de romance, mas não um cânone do romance como tal. O estudo dos outros gêneros é análogo aos estudos das línguas mortas; o do romance é como o estudo das línguas vivas, principalmente as jovens (Bakhtin, 1970, p. 379).

Neste ponto, é importante registrar alguns argumentos que se apoiam em supostos limites estruturais da *Ilíada*, considerando que a obra tem a sua origem na cultura oral, e que muitos mecanismos como a repetição e as fórmulas rítmicas foram criados para a memorização dos *aedos*, levando a uma

consequente padronização da apresentação das personagens. De acordo com as conclusões de Joseph Russo (1968, p. 485) baseadas na crítica filológica e formulaica representada por Bruno Snell, E. R Dodds, Herman Frankel, dentre outros, a dinâmica com que o narrador da *Iliada* trabalha a representação da mente baseada em uma cultura oral, descritiva e plástica advoga a favor de veredictos comparativos que versam sobre a profundidade presente no romance moderno no que tange à representação dos pensamentos através de uma linguagem silenciosa e personalizada proporcionada pela escrita em contraste a uma suposta carência desta mesma atenção dedicada para a representação do pensamento e demais abstrações nas obras homéricas que ficaram condicionadas a uma rede semântica limitada, assim como Russo (1968, p. 486) organizou, fato que concordaríamos se essa fosse a única forma de representar a mente na narrativa grega antiga:

Nosso argumento parte de duas observações:

1) A representação homérica da vida mental mostra uma forte tendência para descrever o que é comum e publicamente observável, em contraste com o que é idiossincrático e privado.

2) Essa tendência se manifesta pela representação de processos mentais internos e (para nós) internalizados como “intercâmbios personificados”. O intercâmbio pode ser entre um herói e um deus, ou entre um herói e algum outro agente externo (por exemplo, um cavalo, um rio), ou entre um herói e um de seus “órgãos”, como seu *thymos* ou *kradie*.

O primeiro ponto pode ser ilustrado ao considerar o contraste extremo entre o panorama do processo mental na *Odisseia* e em *Ulisses* de James Joyce. Em *Ulisses*, embora o propósito final de Joyce seja demonstrar algo universal sobre a mente humana, a narrativa de fluxo de consciência é usada com a intenção imediata de comunicar os aspectos mais pessoais e idiossincráticos da vida mental das personagens. Homero, ao contrário, molda todos os estados mentais potencialmente idiossincráticos à linguagem e às imagens tradicionais. Essa proposição nos parece providenciar um contexto em que podemos entender melhor a observação de Snell sobre a natureza concreta da linguagem homérica do processo mental. Ao usar as palavras que denotam aspectos concretos da visão, como “espreitar ou olhar”, como notado anteriormente, o poeta transmite de forma específica e vívida aos seus ouvintes a qualidade exata e publicamente observável da atividade que está ocorrendo.

Ao tornar as operações mentais tão claramente visíveis e palpáveis, o poeta (ou sua linguagem tradicional) exclui qualquer possibilidade de o ouvinte atribuir uma interpretação privada ou idiossincrática às ideias que lhe são

comunicadas. Existe uma percepção comum unificada do que significa “ver”, ou “sentir raiva”, ou “ter uma onda de entusiasmo”, ou “ter uma ideia”. E essa percepção ou compreensão comum unificada é, por razões a serem examinadas mais adiante, extremamente importante tanto para o poeta quanto para o público (Russo, 1968, p. 486, tradução nossa).

A partir deste breve levantamento, percebemos que houve inúmeras investidas advindas de pesquisadores consagrados na área de teoria literária que tentaram planificar a obra homérica e utilizaram a profundidade do romance moderno como contraposto a partir de uma abordagem histórica e diacrônica. Contudo, veremos que muitos elementos considerados inaugurais para o período moderno já eram iminentes à estrutura da *Ilíada*, fato que viabiliza conceder à obra homérica o *status* de sofisticada e complexa até mesmo para os olhos modernos.

Scott Richardson, por exemplo, em *O Narrador Homérico* (1990, p. 66), confronta a premissa criada pela recepção moderna de que Tristram Shandy (Sterne, 1759) tinha o seu narrador consagrado como um marco de ousadia e intrusão por ser um narrador autodiegético, que se narra, por se comunicar com o seu “eu” do passado e por inserir notas a respeito da qualidade de sua escrita, conferindo um caráter metalinguístico à narração, enquanto a mesma crítica que avaliou a obra de Sterne ignora a postura do narrador da *Ilíada* e toda a conjuntura encontrada neste épico capaz de superar os parâmetros aplicados ao romance do século XVIII, em relação ao que esperar da figura do narrador.

De acordo com Joseph Russo (2012, p.15), uma parte considerável da recepção homérica do século XX interpreta que na *Ilíada* há espaço apenas para o que está sendo publicamente manifestado⁹ – através do discurso proferido em voz alta – e daquilo que é convencionalizado pela tradição (Russo, 1968, p. 277), em detrimento das pequenas revoluções do espírito que os ouvidos e olhos da audiência não podem registrar diretamente pelo texto. Uma das principais evidências de que a *Ilíada* é capaz desconstruir essa percepção que identifica o silêncio estético da narrativa moderna como uma qualidade sofisticada, mas ignora as estruturas criadas por Homero e considera o épico grego uma representação planificada, comedida e institucional será

⁹ “In advancing the theory of the formulaic nature of Homeric language, Adam Parry has stated in unambiguous terms that ‘moral standards and the values of life are essentially agreed on by everyone in the Iliad.’ The reason for this is that Homer and the characters he constructs can only speak a language which “reflects the assumptions of heroic society” (Adam Parry, 1956, p. 3 *apud* Dean Hammer, 1997, p. 342).

a identificação de elementos responsáveis pela infração de nível, tais como as paralepses¹⁰, as paralipses¹¹ e as metalepse¹² :

A partir de outro ponto de vista, entretanto, quando o narrador homérico chama a atenção para a ação de narrar em termos explícitos, ele está dando um passo mais ousado do que até Tristram pôde dar, pois este último é homodiegético, já o primeiro (Homero) é um narrador heterodiegético. Tristram é um narrador assim como um personagem, na história ele narra e faz parte do mesmo mundo ficcional como personagem, não é, entretanto, o último responsável pelo texto, prova de como Stern tentou confundir as diferenças entre narrador e autor implícito. O narrador homérico, entretanto, olha para a história de fora, ele também pode ser considerado uma construção ficcional, mas ele não é um personagem ficcional fazendo um par com uma autobiografia ficcional, como acontece com Tristram, David Copperfield, ou Humbert Humbert. As intrusões dele são, portanto, instâncias de maior auto exposição do que Tristram (Richardson, 1990, p. 168, *apud* Fortuna, 2023, p. 66, tradução nossa).

Uma vez que a avaliação sobre o nível de ousadia do narrador de uma obra literária moderna ou épica possui como parâmetro a existência de infração de camadas narrativas, fazendo com que o discurso oriundo do nível primário adentre no nível secundário e vice-versa¹³, devemos considerar que, enquanto o narrador de Tristram Shandy se insere em uma história da qual participou, Homero – um narrador heterodiegético e extradiegético – acaba por ser muito mais ousado que Tristram Shandy, afinal, sua infração de nível é mais radical. Em outras palavras, podemos dizer que Homero não

¹⁰ Quando o narrador com o seu olhar onisciente concede mais informação do que o código vigente da cena em questão permite. Por exemplo, fornecer mais informação do que uma focalização interna de um personagem permitiria apresentar à audiência. (Bal, [1985] 2017 p. 152)

¹¹ Quando narrador e personagens detêm uma informação valiosa e não a passam para a audiência. (Bal, [1985] 2017, p.151).

¹² Como observa Genette, “toda a intrusão do narrador ou do narratário extradiegético no universo diegético (ou de personagens diegéticas num universo metadieético, etc.), ou inversamente, como em Cortázar, produz um efeito de extravagância quer burlesco (quando é apresentada, como fazem Sterne ou Diderot, em tom de gracejo), quer fantástico” (Genette, 1972, 244, *apud* Reis e Lopes, 1988, p. 264).

¹³ Lembremos que no canto XXI (461-470) Apolo desdenha dos mortais e os chama de desgraçados – δειλῶν (XXI, 464) – e afirma sentir vergonha – αἰδέομαι (XXI, 468) – de lutar com alguém mais velho como o seu tio, Poseidon. O termo αἰδέομαι diz respeito a um sentimento vinculado ao não cumprimento das expectativas públicas, fato que sugere que Apolo não está apenas se referindo a Poseidon, mas se preocupa em como a opinião pública lhe julgará.

participou da história e sua voz não pertence ao mundo diegético que é objeto da narração, mas isso não o impediu de interagir diretamente com os heróis que viveram em um período histórico anterior ao narrador, provindos de um mundo fantástico e de uma geração de seres que deixou de existir muito antes do nascimento do *aedo*. Uma interação observada nessas três passagens em que Homero se dirige às personagens usando a segunda pessoa do singular:

μη̄νιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος/

Canta, ó Deusa, a ira de Aquiles, filho de Peleu (I,1, trad. nossa);

ὅς τοι πρῶτος ἐφῆκε βέλος Πατρόκλεες ἱππεῦ

οὐδὲ δάμασσ' :

ele que primeiro te acertou, ó Pátroclo cavaleiro,

mas não te arrebatou [...] (XVI, 812 - 813, trad. nossa);

[...] ὣς πού σε προσέφη, σοὶ δὲ φρένας ἄφρονι πεῖθε.

τὸν δ' ὀλιγοδρανῶων προσέφησ Πατρόκλεες ἱππεῦ:

assim, ele te disse, e você sem senso em teu peito, se convenceu

enfraquecido respondeste a ele, ó Pátroclo cavaleiro: (XVI, 842- 843, trad. nossa).

Nossa última aproximação entre a natureza disruptiva da *Ilíada* e aquilo que foi conceituado dentro do romance moderno como inovador pela recepção, antes de partirmos diretamente para os exemplos presentes na postura do narrador e das personagens, está vinculada ao que Bakhtin, em *Problemas da poética de Dostoiévski* ([1963] 2015, p.1-5), apresentou ao reconhecer as características polifônicas do romance russo, qualidade que ressalta a autonomia das unidades intelectivas representadas neste gênero, criando vários núcleos narrativos igualmente importantes. Essas perspectivas equipotentes são responsáveis por ampliar a riqueza e complexidade da narrativa a partir de uma constituição heterogênea de valores e do respectivo confronto ideológico dessas vozes que estão encerradas nos discursos das personagens de forma independente e emancipadas da visão do autor:

Dostoiévski é o criador do romance polifônico. Criou um gênero romanesco essencialmente novo. Por isso sua obra não cabe em nenhum limite, não se subordina a nenhum dos esquemas histórico-literários que costumamos aplicar às manifestações do romance europeu. Suas obras marcam o surgimento de um herói cuja voz se estrutura do mesmo modo como se estrutura a voz do próprio autor no romance comum. A voz do herói

sobre si mesmo e o mundo é tão plena como a palavra comum do autor; não está subordinada à imagem objetificada do herói como uma de suas características, mas tão pouco serve de intérprete da voz do autor. Ela possui independência excepcional na estrutura da obra, é como se soasse ao lado da palavra do autor, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenivalentes de outros heróis (Bakhtin, 2015, p. 5).

Diante desses traços importantíssimos que conferem maior complexidade e valor estético à obra através do seu caráter polifônico, torna-se crucial destacar que a *Ilíada* também concentra a essência dessas características, afinal, a obra apresenta discursos igualmente equipotentes, fato que impede que o núcleo narrativo seja hierarquizado e centralizado através da exposição de apenas uma perspectiva orientada pelo narrador ou por uma personagem. O diálogo entre Aquiles e Xanto na *Ilíada* (XIX, 404-419) constitui uma das evidências deste evento polifônico que Bakhtin refere como propriedade do romance. Por meio do conceito de mistura de *inputs*, desenvolvido pela narratologia cognitiva e apresentada por Anna Bonifazi (2018, p.236), foi possível catalogar várias perspectivas interagindo de modo equipotente dentro de um espaço mental compartilhado durante a interação entre Xanto e Aquiles.

Ainda sobre a essência polifônica da *Ilíada*, vemos, nas posturas de Aquiles (Cantos I e IX) e de Helena (Canto III), exemplos de pontos de vistas autênticos e subversivos ao discurso predominante da sociedade homérica. Enquanto Aquiles desafia a hierarquia de Agamemnon no canto I, Helena contesta o patriarcado representado pela figura de Afrodite e Paris no canto III. O mesmo ocorre no Canto IX, com a embaixada tentando convencer Aquiles a retornar ao combate, e no canto XXIV, com a visita de Príamo à tenda de Aquiles. Em todos os casos, temos situações em que o narrador não interfere e permite que as personagens expressem seus interesses e pontos de vistas à audiência, evidenciando que todos os argumentos apresentados possuem motivos válidos que tornam os discursos elementos abertos à interpretação, indefinidos e potencialmente independentes.

No canto IX, temos a embaixada formada por Ulisses, Ájax e, principalmente, Fênix, que assume a função de narrador – inclusive em concorrência com o narrador principal da *Ilíada* – e avalia em um diálogo com Aquiles as consequências de o herói retornar ao combate ou permanecer inflexível em seu retiro. No segundo exemplo, Príamo (XXIV) apresenta o ponto de vista de um pai que perdeu um filho para um Aquiles recém enlutado pela morte de seu companheiro Pátroclo, o que torna o resgate do corpo de Heitor, ou a sua negação uma decisão com teor retórico, religioso e jurídico.

A fim de superar a abordagem tradicional proposta pela filologia e, em alguns aspectos, superar até mesmo a abordagem estruturalista apresentada pela narratologia tradicional, utilizamos a narratologia cognitiva e a flexibilidade do pós-método, aplicando leituras em Homero oriundas, principalmente, das obras de Irene de Jong (2004), Jonathan Ready (2014), Ruth Scodel (2018) e Ana Bonifazi (2018), essa bibliografia considerou a percepção dos interlocutores envolvidos no discurso, inclusive a percepção da audiência, fato que propôs uma nova abordagem ao texto homérico, abandonando a unilateralidade do estruturalismo genettiano, conhecida por inserir o narrador como o senhor do texto. A abordagem cognitiva do texto homérico passou a dar mais valor ao contexto em que o discurso fora proferido e aos indivíduos afetados pelo discurso.

A partir desses aspectos, a narratologia cognitiva foi capaz de homologar¹⁴ o efeito de dissonância do “eu” responsável por introduzir várias perspectivas em um único espaço mental compartilhado, nivelando-as em pontos de vistas que alteram a forma como o mundo diegético é organizado para a audiência. Com essa mudança de abordagem é possível identificar em Homero o princípio polifônico e carnavalesco¹⁵ que Bakhtin exaltou nos romances, bem como o caráter subversivo do narrador e das personagens, o que evidencia mais uma faceta negligenciada pela crítica moderna em relação à *Ilíada* e ao caráter disruptivo de seu texto, desta vez, encontrado na destruição da hierarquia que tradicionalmente centralizava os discursos na figura do narrador principal.

2 SOBRE A POSTURA DISRUPTIVA DO NARRADOR

Nomeamos a postura disruptiva do narrador homérico porque ela está em contraste com as supostas distância, imparcialidade e harmonia pacificadas pela recepção crítica dos últimos dois séculos que se debruçou sobre um falso modelo de voz moderada e comedida que relata os acontecimentos na *Ilíada*. Nossa leitura aponta para momentos de invasão do *aedo* no mundo diegético por meio de infrações de níveis e metalepses – quando o narrador estabelece um diálogo direto com as personagens que estão em outro nível

¹⁴ Assim como Bonifazi (2018, p. 230) evidenciou a mistura de inputs ou o espaço mental compartilhado no diálogo entre Aquiles e Xanto (XIX, 404-419).

¹⁵ De acordo com Bakhtin (2015, p. 121-124) a Carnavalização concede um caráter subversivo, cômico e de inversão de papéis na narrativa e, assim como a polifonia, ambas foram itens estruturantes da estética do romance.

diegético – além disso, o narrador também oculta informações e inverte a ordem dos fatos, aplicando o conceito de economia narrativa na forma de elipses e paralipses¹⁶, forçando a audiência a inferir sobre o destino das personagens e as suas motivações. Desta forma, como Scodel pontua (2014, p. 56), o narrador homérico pode apresentar traços apolíneos, guiando a audiência ao longo da história, mas também pode desaparecer e ludibriar o seu público, assumindo um caráter dionísico.

Paralelamente, quando atribuímos à função de narradoras todas aquelas personagens que assumiram o papel de *aedo* ocasionalmente e se tornaram guias das histórias secundárias que estavam dentro da estrutura da *Ilíada*, verificamos que tanto Homero quanto as mencionadas figuras apresentam uma cisão com o mundo e consigo mesmas através da exposição de uma lente digressiva que organiza os fatos de modo sutil e neutro em algumas ocasiões, porém, deliberado, metalinguístico, intrusivo, independente e intimista em outros momentos¹⁷. Não há dúvidas de que esses são indicativos muito comuns aos romances modernos, especialmente dentro da escola realista que detém uma visão seletiva, consciente e moderadora sobre o mundo, mas se autointitula como imparcial, distante e natural.

A partir desta dinâmica, percebemos que o narrador primário – aquele que está fora do mundo diegético a qual pertence as personagens – é multifacetado assim como a recepção moderna classifica o narrador do romance; afinal, Homero pode camuflar a sua parcialidade através da neutralidade do discurso indireto, apresentar à audiência as percepções das personagens através do uso do discurso direto e, por fim, acusar a sua participação e manipulação da história através de adjetivos e expressões intimistas que rompem os níveis narrativos e fazem o narrador – autor do discurso extradiegético – adentrar no nível intradiegético onde estão os heróis. Essa relação intrusiva entre o narrador da *Ilíada* e o mundo que ele narra ocorre graças às opiniões e posições sobre a cultura heróica e sobre ele mesmo que estão apresentadas à audiência.

Vale ressaltar que quando o narrador adentra no mesmo nível diegético que as personagens, ele acaba levando a audiência junto, aproximando-a do

¹⁶ Quando a personagem e o narrador detêm uma informação importante que a audiência não possui (GENETTE, 1995, p. 194)

¹⁷ Como é o caso da digressão de Nestor no Canto I (versos 254-284) para tentar apaziguar Aquiles e no Canto XI (versos 671- 762) para inspirar Pátroclo; como ocorreu com Glauco no Canto VI (versos 145-211) antes de lutar com Diomedes para que pudessem reconhecer um ao outro através da linhagem; e Fênix no canto IX (434 - 605) com a história de Meleagro.

tempo e do espaço heroicos através da adoção de uma focalização interna providenciada pelas personagens e do uso de adjetivos avaliadores que destinados aos heróis diretamente:

Em vista da forte ligação entre mortais e imortais na *Iliáda*, não surpreende que o narrador primário faça, além de descrições, juízos morais acerca do mundo dos deuses e dos homens. Esses juízos morais se dão por meio do uso, por parte do narrador, de palavras ou expressões que sugerem certa avaliação ou afetividade em relação ao que ou a quem ele canta, os quais passamos a denominar “adjetivos avaliadores”. Outra forma de notarmos certo juízo moral do narrador é por meio das diferenças na narração de eventos entre sua narração e as secundárias; essas diferenças devem-se ao diferente filtro aplicado pelo focalizador primário a tais eventos (Canazart, 2018, p. 25).

As interferências que expõem o narrador são conhecidas como metalepses, as quais, de acordo com Genette (1972, p.233-235), são intrusões que geram estranhamento e o efeito de comicidade no texto, podendo partir tanto do narrador primário quanto das personagens, fazendo com que a voz condutora da narrativa adentre em um nível diegético da história. Esses casos podem ser verificados no canto XVI (692–693)¹⁸, no canto II (484-486)¹⁹ e na cena em que o narrador homérico expõe sua opinião sobre como Agamemnon foi facilmente ludibriado em sonho, criticando sua ingenuidade por achar que poderia se sobrepor às forças troianas. Além disso, nessa passagem Homero fornece à audiência uma informação adicional sobre o destino da guerra, algo que apenas a sua onisciência poderia acessar e a visão limitada das personagens não poderia prever:

ὄς ἄρα φωνήσας ἀπεβήσεται, τὸν δὲ λίπ' αὐτοῦ
τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμὸν ἅ ρ' οὐ τελέεσθαι ἔμελλον:
φῆ γὰρ ὃ γ' αἰρήσειν Πριάμου πόλιν ἤματι κείνῳ
νήπιος, οὐδὲ τὰ ἤδη ἅ ρα Ζεὺς μῆδετο ἔργα:
θήσειν γὰρ ἔτ' ἔμελλεν ἐπ' ἄλγεά τε στοναχάς τε
Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι διὰ κρατερὰς ὑσμίνας.

¹⁸ “Quem primeiro e quem por último mataste/ oh Pátroclo, no momento em que os deuses te chamaram para a morte? (XVI, 692-693, tradução nossa). (ἐνθα τίνα πρῶτον τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξας / Πατρόκλεις, ὅτε δὴ σε θεοὶ θάνατον δὲ κάλεσαν;)

¹⁹ Digam agora Musas que têm morada no Olimpo/ vós que sois deusas presenciais e sabeis de tudo/ enquanto a nós apenas a fama escutamos e nada sabemos (I, 484-486, tradução nossa). (ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δόματ' ἔχουσαι: /ὕμεις γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστέ τε ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν:)

tendo falado se afastou e o deixou
refletindo sobre o thumos e sobre o que não aconteceria
imaginava tomar a cidade de Príamo naquele dia
“ingênuo”, não conhecia os assuntos de guerra que Zeus considerava
planejou causar dor e gemidos
aos troianos e também aos Dânaos através do duro combate (II, 35 - 40,
tradução e grifo nossos).

Em relação aos momentos em que a personagem assume a função de narradora e conta uma história secundária dentro da *Ilíada* a partir de seu ponto de vista, podemos verificar a existência de um teor ainda maior de intimismo e interrupção do que foi apresentado anteriormente na postura do *aedo* ou narrador primário homérico, fato que contraria a suposta postura neutra dos narradores tradicionais criados a partir das expectativas que o olhar moderno construiu sobre a *Ilíada*. Adrian Kelly (2018, p. 351) defende que os textos homéricos se sobressaem ao padrão encontrado na Grécia antiga por apresentarem uma quantidade elevada de passagens em discurso direto, deixando que as personagens conduzissem a narrativa em determinados expedientes e garantindo maior autoridade ao narrador principal, por transferir a responsabilidade da veracidade dos fatos a outros interlocutores.

De acordo com Kelly (2018, p. 352), as personagens homéricas não apenas narram as suas próprias histórias, mas sumarizam, reconectam e recontam a narrativa principal da *Ilíada*, o que, ao nosso ver, desconstrói a ordem hierárquica tradicional da narração, denotando que o discurso iliádico possui autonomia, subversão, autoconsciência e metalinguagem, qualidades geradas por um movimento inverso, ou seja, agora a informação sai do nível intradieético e parte para o extradieético:

Um exemplo célebre é a recontagem de sua briga com Agamemnon, que Aquiles apresenta a Tétis (*Ilíada*, canto I,365-392), e também se pode, em caso de emergência, lembrar a mini-*Ilíada* de Tétis, contada a Hefesto quando ela vai até ele para obter uma nova armadura para seu filho (canto XVIII, 444-456). (Kelly, 2018, p. 352, tradução nossa.)

Para Ruth Scodel (2014, p.55-56), os narradores da *Ilíada* apresentam uma postura instável e errática ao longo da narrativa, o que nos impede de classificar o texto homérico como homogêneo, planejado e apolíneo, um equívoco cometido por muitos críticos modernos gerado devido a uma falsa premissa que relacionou a natureza oral do épico ao condicionante de que tudo deveria ser relatado para a audiência e nada deveria ser elidido, tal como propôs Auerbach ([1953] 2002, p. 3).

Diante dessa polivalência do narrador da *Ilíada*, reafirmamos que a atuação de Homero varia entre ser um filtro das informações diegéticas, controlador e intérprete da ordem dos fatos relatados²⁰ a um elemento nulo que camufla sua presença a ponto de tornar-se quase invisível. Uma variação entre a intensa exposição do *aedo* e o seu desaparecimento parcial, algo que garante lacunas no texto, promovendo profundidade através do mistério gerado pela ausência deliberada, enquanto prova que sua distância e imparcialidade narrativa são ilusões, assim como foi constatado em relação aos romances realistas e a suposta postura neutra do narrador que possuía credibilidade para declarar o que era real (Barthes, 2004, p. 189-190).

O tom intimista que o narrador homérico adota também pode ser verificado através da identificação de elementos garantidores da existência de focalização interna, construídas, segundo Irene De Jong²¹ e Mieke Bal²², através da combinação de um pronome pessoal e um verbo de percepção, uma estrutura que também é responsável pela formação da unidade intelectual, segundo Seel (1953, p. 294-303), Richard Gaskin (1990, p. 153) e Correa (1998, p. 64):

Em estudo sobre o conceito de consciência (Gewissen) entre os gregos, Seel (1953), ao contrário de Snell e Frankël, apontava para a existência, já em Homero, de uma forma de consciência de si e da separação do eu/mundo. A seu ver, a simples frase na primeira pessoa (“eu vejo x”) expressa por si esta distinção entre o sujeito e o mundo (Correa, 1998, p. 64, *apud* Fortuna, 2023, p. 65).

²⁰ Como ocorre no trecho em que o narrador homérico alega que se a audiência visse a cena de batalha que ele presenciou, julgaria de forma equivocada e pensaria que os guerreiros combatiam sem cansaço, pois tamanha era a ferocidade do conflito (cf. *Ilíada*, XV, 696-699).

²¹ Por exemplo, ao contrário de Genette, para quem “o status do narrador não afeta o ponto de vista” (Broman 2004: 59), De Jong sustenta que “a história, consistindo em uma fábula vista de um ângulo determinado e específico, é o resultado da atividade de focalização (focalização) de um focalizador” (2004a:31). A focalização é um pressuposto da narração: o narrador primário é também um focalizador. Além disso, o focalizador não é apenas aquele “que vê” no sentido literal, mas também aquele que percebe, que pensa, que sente, em uma palavra “quem vê” em um sentido mais amplo, metafórico. Desde a primeira edição de *Narradores e Focalizadores*, trabalhos sobre textos gregos antigos usaram “focalização” como um termo conveniente para identificar percepções subjetivas de eventos – prototipicamente de personagens – independentemente de quem as verbaliza. (Ready, 2018, p. 230-231, *apud* Fortuna, 2023, p.56, tradução nossa).

²² “[...] eu irei me referir à relação entre os elementos apresentados e a visão pela qual eles são apresentados como focalização. Focalização é, então, a relação entre a visão e o que é visto, percebido” (Bal, [1985] 2017, p.133, *apud* Fortuna, 2023, p. 52, tradução nossa).

Considerando que a unidade intelectual se constrói dentro do texto graças ao ato de interpretar o mundo e através da exposição de estímulos que assaltam a percepção da personagem, fazendo-as refletir e organizar as informações cognitivas de acordo com os seus respectivos afetos e predileções (Grassi, [1957] 1960, p.47-48), julgamos que todo o filtro narrativo é composto por uma ideologia. Assim, não estão isentos de serem acusados de distorcer a realidade desde a leitura estilizada sobre o mundo advinda dos narradores primários e secundários, construída pela combinação entre um verbo de percepção e um pronome pessoal, até a suposta neutralidade e imparcialidade gerada pelo uso da terceira pessoa do singular.

Ainda que adotemos a ideia equivocada de que a terceira pessoa do singular é uma forma neutra e precisa para se apresentar a realidade, uma vez encontrada na *Ilíada* a manifestação da focalização interna²³, não podemos dizer que o discurso homérico não possui subjetividade, intimismo e a consequente visão particular do mundo atestada por Ian Watt como uma qualidade que inaugurou a estética do romance moderno e o distinguiu da literatura antiga:

Para começar os agentes no enredo e o local de suas ações deviam ser situados numa nova perspectiva literária: o enredo envolveria pessoas específicas em circunstâncias específicas, e não, como fora usual no passado, tipos humanos genéricos atuando num cenário basicamente determinado pela convenção literária adequada (Watt, 1990, p.17).

Uma das características pacificadas pela crítica do século XX como qualidade inerente aos romances modernos foi o olhar intimista, responsável por inserir o leitor na visão da personagem, introduzindo-o diretamente no mundo diegético e descartando a intermediação do narrador. Em contrapartida, de acordo com o Watt, Homero se concentrou em representar ações nobres e elevadas, através de uma visão distanciada sobre os acontecimentos. Eis uma comparação sintetizada por Rainer Guggenberger (2012):

Watt concorda com “os historiadores do romance” que “consideravam o ‘realismo’ a característica determinante que diferencia a obra dos romancistas do início do século XVIII da ficção anterior”. Em seguida, explica o termo “realismo”, que diz respeito à manifestação da “*vérité humaine*” em oposição a “*idéalité poétique*”. Não se trata, porém, de realismo no

²³ De acordo com Fortuna (2023, p. 120), há em torno de cinquenta e quatro ocorrências do verbo ὄρω (“ver, sentir, enxergar”) na *Ilíada*, dentre elas, muitas na primeira pessoa do singular, reforçando o conceito de unidade intelectual, intimismo e percepção.

sentido de descrição da vida das classes mais pobres ou de uma exposição de uma verdade sociológica ou antropológica como, por exemplo, a que afirma serem as motivações do comportamento humano de natureza frequentemente econômica ou carnal. Para Watt “o realismo do romance não consiste no tipo de vida representada, mas no modo pelo qual a vida vem representada.”

A correspondência entre vida e literatura no modo de representação só estaria completa em Defoe e Richardson, e, por isso, a prosa de ficção anterior não deveria ser chamada de romance. Isso significa que não é inicialmente importante que os eventos narrados sejam de fato históricos, mas que o conteúdo narrado siga a forma em que nós, individualmente, vivemos e percebemos o curso, não da vida em geral, mas da vida em seus detalhes: quando fazemos as coisas, as fazemos de um certo modo. É, por exemplo, típico que os romances modernos descrevam em detalhes o processo de comer, ao invés de sintetizá-lo em poucas palavras ou saltá-lo completamente. Frequentemente, não encontramos somente uma frase como “o protagonista X comeu e depois foi fazer uma caminhada” – que seria apenas uma fórmula sem força expressiva –, mas uma explicação do próprio contexto em que alguém come, as suas preparações, sentimentos e pensamentos antes, durante e depois do almoço, como foi preparado o alimento, qual o prato preparado e sua qualidade, etc.

Esta é a maneira como também nós vivemos a vida: não comemos apenas, em um lugar e tempo indefinidos, uma refeição anônima, que não venha acompanhada de sentimentos, gostos e pensamentos. O romance dissolve, de certa maneira, o desconcerto que sentimos ao ler uma frase como “o protagonista X...” (Guggenberger, 2012, p. 66).

Essa proposta de Watt pode ser contestada no âmbito semântico, discursivo e narrativo, afinal, temos evidências de que Homero optou em apresentar os fatos diretamente pelo crivo dos heróis, através da focalização privada e exclusiva presente no texto da *Ilíada*, desde os níveis semânticos e discursivos, até o nível macro, ligado ao percurso narrativo das personagens, considerando que testemunhamos, em diversas ocasiões, a escolha do narrador em selecionar cenas patéticas, menores e cômicas, porém, com um elevado teor de detalhes e responsáveis por guiar a audiência para um âmbito mais humanístico e prosaico²⁴. A partir do panorama exposto, julgamos que este conteúdo diegético contrasta com a atmosfera divina, tradicionalmente

²⁴ Basta lembrarmos da descrição pormenorizada do escudo de Aquiles que contém cenas do cotidiano vulgar da sociedade, tais como cerimônias de casamento, julgamento, funeral, pastores na lavoura, mancebos tocando lira etc. (cf. XVIII, 478-608).

interpretada como mandatária na cosmogonia que Watt e outros críticos do século XX constroem em suas elucubrações sobre a natureza ética e estrutural da *Iliada*.

Interpretamos como uma seleção de momentos prosaicos, patéticos, subversivos e humanos, por exemplo, as cenas de Tersites (II, 212 - 277) que, ao discutir acerca dos papéis dos guerreiros na guerra, criticando a postura de Agamemnon, acabou sendo punido por Odisseu – uma perspectiva adotada por Homero que demonstra ser original e transgressora, afinal, faz a audiência sair da tradicional e estereotipada visão aristocrática dos heróis e a convida a enxergar o mundo sobre o crivo de um soldado raso que reivindica paridade e reconhecimento dos seus superiores. O caso de Tersites mostra que a representação de indivíduos médios que não se adequam ao mundo hostil que o cercam, não é uma particularidade do olhar romanesco.

Destacamos mais dois momentos em que as ações menores na *Iliada*, ou seja, sem valor moral ou relevância para o desenvolvimento do enredo, mas com um elevado apelo à simpatia da audiência por meios diferentes – um, graças à suscitação do *pathos* e o outro, ao do humor – que se aproximam da representação moderna da vida privada, opondo-se ao suposto reflexo do consenso social que os épicos deveriam apresentar: o primeiro caso se refere à cena em que Heitor se comove e sorri ao ver que seu filho, Astíanax, estava com medo de seu elmo, cena descrita com riqueza de detalhes e humanização (VI, 466 - 475); o segundo exemplo acontece durante os jogos fúnebres em honra a Pátroclo, quando Ajax de Oileu tropeça em fezes de animais e gera risos entre os participantes durante uma corrida (XXIII, 771-781), ocasião em que Homero apresenta à audiência a descrição de um instante inusitado e inferior ao costumeiro tom elevado do épico.

Em relação ao modo de representação da narrativa homérica, percebe-se que ele é manipulado pelo narrador e o conteúdo diegético é selecionado de forma parcial por uma lente intrusa e ousada que se preocupa em apresentar tanto momentos elevados quanto momentos menores do cotidiano, buscando se promover como neutra, tal como ocorre nos romances modernos.

3 SOBRE O CARÁTER SUBVERSIVO DAS PERSONAGENS ILIÁDICAS

O segundo ponto de ruptura que esta pesquisa estabeleceu está relacionado ao modo de construção das personagens e se opõe à visão proposta por uma parte da recepção moderna que reduziu o mundo homérico a apenas um local de obediência ao cosmos social e divino. Julgamos que muitos

heróis da *Ilíada* se apresentam como seres insubordinados e subversivos à realidade que se impõe a eles, evidenciando uma evolução de seus caracteres ao longo do enredo, de modo semelhante ao que ocorreu com a relação dialética entre sujeito e mundo construída nos próprios romances modernos.

Através de uma postura seletiva, a crítica moderna optou em adotar uma leitura sobre a *Ilíada* que privilegiou as ações elevadas e socialmente adequadas à cultura homérica como traços estruturais unânimes das personagens, desconsiderando que em uma obra de ficção cada detalhe inserido possui um significado com peso e consistência únicos. Por esta razão, todos os elementos inseridos pelo autor – inclusive os elementos disruptivos – passam pelo crivo da economia narrativa e não devem ser entendidos como meros resultados do acaso ou como informações pontuais e gratuitas.

Diante disso, é importante ressaltar que nem sempre o elemento diegético predominante ou familiar ao contexto que a obra foi feita é o mais importante, muitas vezes os elementos que geram contraste e concedem ao texto um tom inusitado têm mais valor e destaque para a percepção da audiência. Basta lembrarmos que somos tradicionalmente condicionados a esperar por ações elevadas dos heróis na *Ilíada*, mas desenvolvemos interesse, simpatia e somos surpreendidos por momentos de fraqueza, egoísmo, fugas deliberadas, insubordinações e ataques ao *status quo*.

Assim, o que encontramos nos principais manuais literários dos séculos XIX e XX foi a sumarização do percurso narrativo do herói homérico, fato que resultou em interpretá-lo de modo superficial através de conclusões baseadas em eventos pincelados conforme a convenção da recepção da *Ilíada*²⁵, apresentando as personagens em harmonia com a sua sociedade, incapazes de deliberar sobre si ou questionar o que lhes era imposto. O prognóstico descrito manteve os heróis em consonância não apenas com os valores vigentes da sociedade contemporânea ao mundo iliádico, mas também ao que a crítica tradicional moderna convencionou, desconsiderando qualquer postura capaz de confrontar a tradição.

²⁵ A suposição de que na *Ilíada* decisões e ações divinas precedem e trama, poderia ser sustentada por inúmeras passagens, ainda que restasse esclarecer as complexas relações destas ações divinas que desenham a trama – entre elas próprias e com as dos mortais – segundo uma hierarquia de poder olímpico onde Zeus deteria em princípio a última decisão. Tal suposição poderia, no entanto, ser desmentida por outras passagens que mostram inversamente ações mortais – descritas como não necessariamente motivadas por deuses – suscitando ações divinas e tendo, portanto, precedência na conformação da trama (Assunção, 2001, p. 63-64, *apud* Almeida, 2019, p.61).

Este panorama não se limitou às abordagens providas da linguística e da literatura, mas alcançou a psicologia e a psicanálise ao longo do século XX, fato destacado por Christiano Pereira Almeida ao expor a posição do psicólogo Julian Jaynes (1979) sobre as personagens homéricas:

No terceiro capítulo do seu livro *The Origins of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, de 1976, Jaynes sugere que, no período de concepção da obra homérica, não havia palavras ou expressões para conceitos modernos como subjetividade consciente, volição ou mesmo para o corpo como um todo, visto que tais palavras e conceitos só teriam surgido muito posteriormente. Por isso, o homem dos tempos de Homero seria destituído de tais características: “os personagens da *Ilíada* não se sentam e pensam no que fazer. Eles não têm mentes conscientes tal como nós dizemos que temos, e certamente também não têm introspecção. É impossível para nós, com nossa subjetividade, compreender como era isso” (Jaynes, 1976, p. 72). Assim, “palavras na *Ilíada*, que numa era posterior vieram a significar coisas mentais, têm diferentes significados, todos eles mais concretos” (Jaynes, 1976, p. 69, *apud* Almeida, 2019, p. 63).

Julgamos que a avaliação sobre o comportamento dos heróis homéricos é excessivamente reducionista, afinal, não precisamos adentrar muito na narrativa para identificar traços subversivos e complexos na composição das personagens iliádicas, basta lembrarmos da postura irreverente de seu protagonista – Aquiles – que, logo no início da narrativa, abandona a batalha e desconsidera a autoridade máxima representada na figura de Agamêmnon, por sentir que a sua vida estava sendo desrespeitada pelo comandante supremo (canto I, 149-171). Neste caso, os mesmos motivos privados que afastaram Aquiles do combate foram os responsáveis por fazê-lo decidir retornar ao campo de batalha (canto XIX) após a notícia da morte de seu companheiro.

Diante do exposto, optamos por uma abordagem norteadada pela incidência do evento disruptivo no texto homérico ao invés de focar em suas regularidades, visto que está última postura já foi proposta e executada pela recepção tradicional. Consideraremos apenas os eventos disruptivos, ainda que seja uma única vez que essa anomalia comportamental se manifeste, pois ela será o suficiente para se contrapor à crítica moderna que tratou de ler os heróis homéricos como personagens planas, meras engrenagens sociais, cuja função na estrutura da narrativa não ultrapassava o caráter paidêutico, servindo como símbolos da obediência moral.

Assim como esclarecemos na seção anterior, o narrador também é uma construção ficcional, logo, uma personagem, deste modo, podemos afirmar

que tanto os heróis homéricos quanto o narrador apresentam um caráter subversivo em relação ao que a crítica atual propôs sobre o épico grego. Afinal, as infrações de níveis diegéticos, o caráter metalinguístico e autorreflexivo dos narradores e a seleção para a audiência de conteúdo intimista, menor e do cotidiano são qualidades estéticas que contradizem o proposto por Auerbach (1946) e Joseph Russo (1968) sobre a adequação da narrativa da *Ilíada* aos padrões poéticos de neutralidade, assim como o registro de personagens que não caminham em direção à unidade e harmonia social durante o percurso narrativo destoam das expectativas construídas por estudiosos como George Lukács (1965), Ian Watt (1990) e Schiller (1991), que escreve: “o ingênuo e o sentimental, como se tentou mostrar, distinguem-se pelo fato de o primeiro referir-se a uma maneira natural ou instintiva de criar ao passo que o segundo se destaca por um procedimento eminentemente reflexivo (Schiller, 1991, p. 31).

Caracterizar a poesia épica como orgânica e instintiva e a produção moderna como reflexiva foi mais uma das formas da tradição literária positivista do final do século XIX servir-se de certos vislumbres e pressupostos que trouxeram uma autopromoção para a produção contemporânea a ela, de tal sorte que o romance passou a ser o principal gênero literário capaz de traduzir os anseios do homem moderno e toda a sua angústia diante de um mundo cada vez mais incapaz de integrá-lo. A hibridizade do romance, o seu estilo prosaico acompanhado de ironia, autorreflexão e sagacidade, emanando críticas sobre a sociedade e a condição do próprio ser humano foram características que obrigaram a criação e o desenvolvimento de ferramentas estéticas destinadas a emular essas condições existenciais.

Paralelamente à tradicional ilusão de racionalidade e descrição imparcial do mundo pelo narrador romanesco do século XIX, intensificava-se a desconfiança diante do uso da linguagem nos textos literários e de suas limitações formais, algo que também atingiu as poesias simbolistas e, posteriormente, fora nomeado pelos linguistas como arbitrariedade do signo. Em relação à língua e suas precariedades, vale apontar que Aristóteles já havia apontado para a distinção entre o símbolo linguístico e a respectiva intenção ou pensamento que ele representa, como bem destacou Almeida: “a expressão “conforme convenção” quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo, uma vez que mesmo os sons inarticulados, como os das feras, revelam algum significado, ainda que nenhum deles seja um nome” (*Da Interpretação*, 16a 25-30, *apud* Almeida, 2017, p.92).

Não devemos esquecer que o próprio Homero evidencia a dicotomia entre pensamento e língua através do contraste encontrado na relação que algumas personagens deixam de criar entre suas reais intenções e as palavras proferidas. Esta habilidade discursiva que poucos possuem na *Iliada* está inerente ao discurso ardiloso de Odisseu, algo denunciado durante a fala de Aquiles no canto IX, momento em que o herói aponta para o cinismo de alguns homens e o quão odiosos são aqueles que pensam algo, mas proferem discursos ambíguos ou que não vão na direção real de seus desejos e intenções:

Filho de Laertes, Odisseu de muito recursos, criado por Zeus
 É preciso pronunciar abertamente o discurso
 De como encaro e de como procederei
 Para que não conspirais aí sentado em grupo
 odiado por mim como os portões do Hades aquele
 “que ainda que oculte nos peitos sua intenção, diz algo” (IX, 308-313,
 tradução e grifo nosso²⁶).

Diante do vislumbre de uma nova escola literária que concedia maior espaço para as reflexões filosóficas e as amarguras do espírito em detrimento à descrição das façanhas físicas proporcionada pelas obras de antanho, Lukács vaticinou que o romance era um gênero da alma, capaz de lidar com os meandros da mente e expressar a cisão do ser com o mundo, além de representar as aventuras subjetivas criadas pelo intelecto com maestria:

Ao sair em busca de aventuras e vencê-las, a alma desconhece o real tormento da procura e o real perigo da descoberta, e jamais põe a si mesma em jogo; ela ainda não sabe que pode perder-se e nunca imagina que terá de buscar-se. Essa é a era da epopéia. Não é a falta de sofrimento ou a segurança do ser que revestem aqui homens e ações em contornos jovialmente rígidos (o absurdo e a desolação das vicissitudes do mundo não aumentaram desde o início dos tempos, apenas os cantos de consolação ressoam mais claros ou mais abafados), mas sim a adequação das ações às exigências intrínsecas da alma: à grandeza, ao desdobramento, à plenitude (Lukács, 2007, p. 27).

Para Lukács, não havia espaço nos épicos homéricos para a reflexão da alma, conclusão que impõe um rótulo diacrônico na *Iliada*, estigmatizando-a

²⁶ ‘διογενὲς Λαερτιάδῃ πολυμήχαν’ Οδυσσεῦ/ χρὴ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν./ ἢ περ δὴ φρονέω τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται./ ὡς μὴ μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος./ ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησιν/ ὃς χ’ ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη. (IX, 308-313.)

como o resultado de uma sociedade incipiente, presa ainda na descoberta do mundo empírico e incapaz de produzir reflexões mais profundas a respeito de si mesma. Ian Watt, em *O Realismo e a Forma do Romance* ([1957], 1990) vai na mesma direção desta leitura, salientando o caráter apolíneo do épico – epidérmico, visual, concreto – em oposição à profundidade do romance, julgando o último como um gênero mais próximo dos anseios do homem moderno e da representação da totalidade do indivíduo.

De acordo com Watt (1990, p.12), o romance moderno se consolidou no século XVIII com Defoe, Richardson e Fielding, e a característica que os uniu seria a estética realista. Entretanto, o próprio Watt afirma que o conceito de realismo não se define por apresentar apenas a forma mais vil, patética ou escatológica da vida humana, pois essa leitura não passaria de um idealismo às avessas de uma forma fantástica pela qual a literatura anterior ao romance majoritariamente se orientou²⁷. Para Watt, o termo realismo é aquele que se destina a representar a experiência humana em sua totalidade e não apenas fragmentos oriundos de determinadas perspectivas literárias:

Comumente se considera a pré-história do gênero apenas uma questão de traçar a continuidade entre toda a ficção anterior que retratava a vida vulgar: a história da matrona de Éfeso é “realista” porque mostra que o apetite sexual supera a tristeza de esposa; e o fabliau ou a picaresca são “realistas” porque, ao apresentar o comportamento humano, privilegiam motivos econômicos ou carnais. De acordo com a mesma premissa, considera-se que o auge dessa tradição está nos romancistas ingleses do século XVIII e nos franceses Furetière, Scarron e Lesage: o “realismo” dos romances de Defoe, Richardson e Fielding é intimamente associado ao fato de Moll Flanders ser ladra, Pamela ser hipócrita e Tom Jones ser fornicador.

Entretanto, esse emprego do termo “realismo” tem o grave defeito de esconder o que é provavelmente a característica mais original do gênero romance. Se este fosse realista só por ver a vida pelo lado mais feio não passaria de uma espécie de romantismo às avessas; na verdade, porém, certamente procura retratar todo tipo de experiência humana e não só as que se prestam a determinada perspectiva literária: seu realismo não está na espécie de vida apresentada, e sim na maneira como a apresenta (Watt, 1990, p. 13).

²⁷ As principais associações críticas do termo “realismo” são com a escola dos realistas franceses. Como definição estética a palavra “*réalisme*” foi usada pela primeira vez em 1835 para denotar a “*vérité humaine*” de Rembrandt em oposição à “*idéalité poétique*” da pintura neoclássica; mais tarde consagrou-o como termo especificamente literário a fundação, em 1856, do *Réalisme*, jornal editado por Duranty (cf. Watt, [1957] 1990, p.12),

Além disso, Watt (1990, p.14) afirma que a ideia de realismo moderno se afasta da verdade universal proporcionada pelos gêneros clássicos, e que a epopeia grega, aproximando-se da concretude da experiência particular, do olhar íntimo e das percepções sensoriais, rompe com a necessidade de moldar o enredo às expectativas e decore sociais. Contudo, o fato da *Ilíada* conduzir a sua audiência a um possível reencontro com a ordem social e o cosmos – graças ao contato, por exemplo, com o final da jornada de Aquiles, Heitor e Príamo, que cumprem com as obrigações sociais, cada qual a sua forma – não significa que, ao longo dos 24 cantos teremos o mesmo equilíbrio e harmonia com a ordem vigente; pelo contrário, encontraremos diversos registros de experiências individuais e disruptivas que irão contrastar com o *status quo* e que não serão “corrigidas” ou reorientadas, tanto para fins didáticos quanto para manter o bom tom ligado à paidêutica homérica.

Aquiles foi o maior paradigma de ruptura e despreocupação com o bem coletivo na *Ilíada* a partir do momento em que abandonou a guerra (canto I) por entender que estava sendo injustiçado, o seu percurso é repleto de atitudes individualistas e decisões muito próximas do que entendemos hoje como sendo motivadas pelo egoísmo. Afinal, da mesma forma que Aquiles recusou ser tratado como uma mera engrenagem nos planos de Agamemnon, ele também resolveu se juntar ao exército grego (canto XIX) e assassinar Heitor (canto XXII) porque o seu companheiro mais próximo, Pátroclo, foi abatido pelo filho de Príamo, fato que nos dias atuais seria compreendido como um ato de vingança.

Antes da morte de Pátroclo (XVI), Aquiles desconsiderou todas as baixas em combate que aconteceram dentro do exército grego, vidas que foram ceifadas durante a sua ausência no combate, a mesma ausência questionada ao longo do diálogo que teve com a embaixada no canto IX, quando Odisseu, Ajax e Fênix tentaram convencer Aquiles a retornar à guerra e ter compaixão de seus companheiros através da evocação do termo *aidos* – vergonha:

A palavra *aidos* é geralmente traduzida para o inglês como “vergonha” – e seu cognato aparece apenas duas vezes no canto 9; mas cada um dos casos usa a marca de um dos dois grupos de existências compreendidos pelas pessoas do poema: um humano e o outro divino. Assim Fênix, em sua grande alegoria do “Lítai”, o suplicante (IX. 496-212), diz para Aquiles, “Quem quer que seja que sinta *aidos* (vergonha) quando as filhas de Zeus aproximam-se deste homem elas o beneficiam grandemente e o escutam quando ele suplica (IX, 508-509). Esta é a aplicação divina do *aidos*, um

homem deve sentir vergonha diante de uma divindade que se manifesta em benefício da justiça e piedade.

O segundo uso ocorre no discurso de Ajax a Aquiles (IX, 624-42). Aqui Ajax diz, “Coloque um apaziguado thumos em ti e tenha *aidos* pela sua casa; nós estamos sob sua tenda, viemos das hostes dos exércitos dos Dânaos, e estamos ansiosos mais do que os outros para nos tornarmos objeto de cuidado e amor dentre todos os Aqueus (IX, 639-42). Aqui vemos o *aidos* aplicado no nível de existência humana. Aquiles rejeita tanto o amor do *aidos* humano quanto o divino; em suma ele rejeita toda a cultura da vergonha que governa os únicos mundos que ele conhece (Arieti, 1995, p. 194, tradução nossa).

No momento do retorno de Aquiles à guerra, não houve motivação vinculada ao respeito, consideração e cuidado com os seus compatriotas – *ἔταῖρος* – apenas um desejo privado de justiça – *δίκη* – contaminado pela vingança e pela ira – *μῆνις*. Deam Hammer adjetiva Aquiles como um vagabundo periférico, um personagem complexo, marginalizado por opção, que não segue as regras e ditames de seu mundo por não ver sentido nelas, algo muito semelhante ao que a personagem do romance moderno sente diante do mundo que a cerca:

A Aquiles, o melhor dos aqueus, Homero dá a voz do vagabundo, uma pessoa normalmente de descendência quebrada sem posição na comunidade. Aquiles permanece em oposição a Agamemnon, o homem que alega ter uma linhagem mais forte, e fazendo isso expõe a construção artificial das regras na sociedade arcaica. Ainda que a vadiagem de Aquiles seja uma construção ideológica, na qual Homero empresta ao vagabundo certas qualidades compatíveis aos valores da sociedade arcaica e a tradição épica. Em particular, Aquiles aparece como o vadio que não suplica. Homero então elimina os elementos de submissão e inferioridade que surgem em torno da fome, retendo no processo os atributos convencionais do herói épico. Porém, ao introduzir o vagabundo, uma voz desestabilizadora entra na narrativa, algo que não pode ser excluído ou simplesmente acomodado dentro da cultura guerreira. (Hammer, 1997, p. 345, tradução nossa).

Não há dúvidas de que a postura independente e reativa das personagens modernas flertam com a figura de Aquiles, afinal, ele foi um guerreiro que permaneceu grande parte da *Ilíada* vivendo como um verdadeiro dândi, de modo sofisticado, original, subversivo e provocativo, tocando a sua lira, se alimentando com os melhores provimentos e desafiando o *status quo* personificado na figura de Agamemnon. Em última instância, poderíamos afirmar

que a essência de Aquiles foi estruturada a partir da ideia de um forasteiro, uma figura enigmática que ostentava o desapego, desabrigada por não pertencer a nenhum dos mundos que estavam em conflito na *Ilíada*.

De acordo com Arieti (1984, p.193)²⁸, Aquiles se exilou da sociedade grega, da troiana e da divina, o herói se considerava acima das leis dos imortais e dos mortais e rompeu com esses dois mundos, poderíamos aproximá-lo ideologicamente à personagem Lebowski, da obra *O Grande Lebowski* (Ethan e Joel Coen, 1998), uma releitura pós-moderna do indivíduo desprendido de suas obrigações. Assim como o protagonista da obra cinematográfica dirigida pelos irmãos Coen confrontou a cultura consumista da sociedade capitalista do final do século XX, Aquiles apresentou ao ocidente o estereótipo do homem exausto e arredio às normas sociais, desiludido com a sua comunidade, imune aos mecanismos de aliciamento, suborno e contenção aplicados aos indivíduos, tendo como únicos interesses manter o seu pequeno e valioso núcleo de amizade, uma rotina recreativa e de auto satisfação, todos sentimentos genuinamente disruptivos para qualquer época.

O confronto moral do homem contra a sua sociedade é uma variável em comum entre a *Ilíada* homérica e a personagem do romance moderno, contudo, para a crítica tradicional o elemento que os separa formalmente será a representação da realidade, de modo que ao épico e ao trágico destinam-se a representação de ações nobre, enquanto ao romance cabe apresentar os recortes sobre a vida cotidiana do burguês. Ainda hoje podemos notar que não está pacificado para a modernidade a existência de uma disposição por parte das personagens da *Ilíada* em tentar alterar o mundo que as cercam devido a uma inadequação social muito semelhante àquela que fez

²⁸ “Se você sente algo e eu não sinto, então nós nos separamos. Se você sente alguma coisa que o grupo que se associou não sente, então você está alienado. No primeiro caso, você pode descartar o problema da separação porque somos iguais e você é tão bom quanto eu. No segundo caso, a questão não deve ser descartada tão levemente, já que não se é igual a um grupo. Aqui você se torna um estrangeiro, você se muda para outro país da mente e adquire cidadania lá, como Rute entre as plantações de trigo estrangeiras. Claro, o movimento pode ser parcialmente voluntário, parcialmente compulsório; frequentemente é difícil distinguir onde o exílio começa e o expatriamento termina. Aqui você deve questionar se os padrões unificadores do grupo são verdadeiros e aceitáveis. Se você os rejeita, então está declarando que é superior ao grupo — e, para o animal social que o homem é, tal passo é extremamente ousado. Portanto, você deve estar preparado para afirmar novos padrões e defendê-los, seja desenvolvendo uma justificativa — o início da filosofia — seja simplesmente afirmando que a vontade individual é o único padrão. Na *Ilíada* de Homero, vemos ambas as ações ocorrendo: separação no Livro 1 e alienação no Livro 9” (Arieti, 1984, p. 193, tradução nossa).

a personagem moderna se exilar em sua introspecção, um panorama que Raphael Borgato expôs ao aproximar a poética da poesia épica a alguns critérios presentes na estrutura do romance enquanto gênero:

A epopeia burguesa manifesta-se no romance inglês do século XVIII, cujos principais autores são Daniel Defoe, Samuel Richardson e Henry Fielding. O componente épico do romance inglês setecentista se encontra na representação do “herói positivo”, ou seja, aquele cuja força de ação sobre a realidade externa constitui um arquétipo do indivíduo burguês idealizado, simbolizado principalmente pela capacidade empreendedora das personagens de Defoe e pela rigidez moral das de Richardson (Borgato, 2021, p. 14).

A recepção moderna, a partir de critérios estéticos e filosóficos, arquitetou uma relação dicotômica com os gêneros antepassados, fazendo com que o épico e o romance se distanciassem a partir de diferenças ontológicas, definindo poéticas diametralmente opostas que foram, ao nosso ver, criadas artificialmente. Assim, diretrizes estabelecidas para diferenciar os gêneros literários partiram da dinâmica entre o modo com que a obra representava a personagem na sociedade, uma premissa traduzida por conceitos como público e privado, ingênuo e sentimental, espírito universal e espírito do povo, homem e sociedade etc.

Entendemos que a abordagem moderna destacada nesta pesquisa ignora a aplicação da lei da economia narrativa nos poemas épicos gregos, mas enfatiza e ressignifica cada pequeno detalhe das ações menores do cotidiano nos romances modernos. Assim, os fatos narrados pelo aedo da *Ilíada* que estão desvinculados da suposta cosmogonia vigente que rege o épico, de acordo com a recepção moderna, são tratados como irrelevantes para o enredo, tornando-se meros produtos do acaso, alheios ao processo criativo do autor e oriundos de um movimento espontâneo e automático cuja função estética se limita a fechar lacunas e amarrar o enredo.

Na *Ilíada*, essa abordagem unilateral que constrói falsas premissas – afinal, a recepção moderna aplica uma leitura que sumariza o enredo dos épicos homéricos enquanto pormenoriza os acontecimentos dentro dos romances modernos – fica ainda mais clara quando percebemos que as definições sobre a narrativa grega são construídas a partir de recortes pontuais. Por exemplo, a maioria das pesquisas do século XX que defendem que Aquiles²⁹ é um paradigma dos valores gregos de honra e glória, estabelece uma relação

²⁹ Gregory Nagy, em *The Best of the Achaeans* (1979); C. Whitman, em *Homer and the Heroic Tradition* (1958); Vidal Naquet, em *Le Chasseur noir*, 1981 etc.

metonímica com a personagem, pois elabora um rótulo a partir de um fragmento de seu percurso narrativo, essa escolha considera ações específicas para reconciliar o herói ao seu mundo e desconsidera todo o resto do percurso instável e errático que a personagem apresentou, resultando em uma abordagem reducionista que nivela o épico a uma narrativa cujas personagens se assemelham a pastiches e protótipos superficiais da natureza humana.

As obras de Hegel ([1835] 2001, p.197-198) e Lukács ([1965] 2007, p.66), representam esse tipo de leitura que aponta para a harmonia do herói épico com o seu ambiente social, enquanto defendem que o indivíduo moderno se afastou de uma vida em consonância com as expectativas sociais. Vale destacar que, ainda que o prosaísmo, a subjetividade e a trivialidade do cotidiano tenham desvencilhado o homem moderno do reencontro com a era de ouro, com o mundo ideal, Hegel apresenta algumas ressalvas (Filho, 2018, p.78), pois para o teórico, o desenvolvimento do conceito de Estado serviu como reconciliador entre o indivíduo e o sublime, reconstruindo a narrativa primordial épica que havia sido perdida, o que, ao nosso ver, nunca foi abandonada.

Para Lukács, o indivíduo moderno é caracterizado pela sua essência dissonante, consequência de uma irremediável dialética entre a sua subjetividade e o Estado. Lukács defende a consolidação de uma dicotomia gerada entre a individualidade e o mundo concreto, cisão que atingiu o seu auge com o surgimento do prosaísmo do romance enquanto gênero literário, fato que auxiliou a consolidação da distância filosófica e ontológica entre o épico e o romance:

Para o autor húngaro, ao contrário de Hegel, trata-se de pensar o processo histórico de objetivação a partir da gradativa separação entre sujeito e objeto, cujo paradigma extremo a época moderna realiza. Aquilo que é visto por Hegel como confirmação da subjetividade reconciliada no Estado é compreendido por Lukács como alienação do sujeito em relação às estruturas sociais objetivas (Filho, 2018, p.81).

Reduzir o mundo homérico a um fluxo narrativo de reconciliação com o mundo ideal e sublime significa ignorar as constantes rupturas e conflitos entre as personagens e seus *ethos*, mais uma vez recorremos a imagem do protagonista da *Ilíada* para contestar essa leitura, Aquiles demonstra estar em confronto direto com o Estado quando chama Agamemnon de cão voraz (I, 225-235)³⁰, acusando-o de ganância e passividade na guerra por se colocar

³⁰ “Pesado de vinho! Olhos de cão! Coração de gamo! / Armares-te para a guerra juntamente com o povo, / ou fazeres uma emboscada com os príncipes dos aqueus: / isso nunca tu ousaste

acima de todos os combatentes ao ser o principal beneficiado pelos espólios da guerra, sem apresentar o devido merecimento de tal vênia coletiva, visto que não arriscava a sua vida, tal como os demais heróis o faziam. Aquiles estabelece uma relação litigiosa com Agamemnon, a representação máxima do comando grego, discordância que o filho de Peleu considera irremediável, fato que o faz se desprender de sua sociedade e se automarginalizar.

Uma análise mais rigorosa do texto homérico que não se restrinja às atitudes paradigmáticas de Aquiles – que funcionaram como principal embaçamento para a crítica moderna traçar suas conclusões a respeito da distância estética que a separa da literatura grega – mostrar-nos-á que não será apenas a postura do filho de Peleu que estará em consonância com a poética do romance moderno que vinculou ao texto a subversão e a ruptura como sinônimos de verossimilhança e refinamento estético, uma recepção caracterizada por realçar o individualismo e a alienação das normas impostas à personagem como marca da nova literatura. Muitos outros heróis apresentam uma constante insubordinação com as regras que permeiam o cosmos homérico, um conflito irremediável com as forças sociais e divinas que as moldam e com as suas próprias naturezas, basta lembrarmos da já mencionada conduta autodestrutivas e autodepreciativa de Helena (VI, 344-358), da insubordinação de Tersites (II, 212-242), do desejo de Agenor (XXI, 553-569) abandonar o combate, do impulso primário apresentado por Heitor (XXII, 99-130) para se entregar a Aquiles e devolver Helena, da atitude desesperada de Dólón (X, 339-464) que implorou pela vida diante de Odisseu e Diomedes ao ser pego durante um ato de espionagem e teve a cabeça decapitada enquanto ainda proferia súplicas, da destemperança de Licaón (XXI, 34-135), um guerreiro abastado que ofereceu inutilmente presentes em troca de sua vida para um Aquiles inflexível que mostrou que até os mais nobres deveriam perecer e não haveria suborno o suficiente para salvá-los.

Por fim, destacamos a presença da ironia e do desprezo ao sofrimento alheio no discurso pouco nobre e muito bufônico que Pátroclo (XVI, 745-750) – um guerreiro conhecido por ser comedido e sábio – proferiu ao

no coração. Tal coisa para ti seria a morte./ Muito mais agradável é ires pelo vasto exército dos aqueus./ arrancando os prêmios a quem te levanta a voz./ Rei voraz com o próprio povo, é sobre nulidades que tu reinas./ se assim não fosse, ó Atrida, esta agora seria a tua última insolência” (I, 225-232). (οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο./ οὐτέ ποτ' ἐς πόλεμον ἄμα λαφ' θωρηχθῆναι/ οὔτε λόχον δ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν/ τέτληκας θυμῷ· τὸ δέ τοι κῆρ εἶδεται εἶναι./ ἢ πολὺ λωΐόν ἐστι κατὰ στρατὸν εὐρὺν Ἀχαιῶν/ 230δῶρ' ἀποαρεῖσθαι ὅς τις σέθεν ἀντίον εἴπῃ./ δημοβόρος βασιλεὺς ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις./ ἢ γὰρ ἂν Ἀτρεΐδῃ νῦν ὕστατα λωβῆσαι.)

derrubar e matar Cebríones e comparar a sua queda a um mergulho de um exímio nadador³¹. A partir dessas evidências, seria incorreto alienar da *Ilíada* as qualidades e preocupações vinculadas à mimesis da vida em sua plenitude, afinal, o épico grego não representa apenas ações elevadas, mas traz momentos efêmeros, patéticos e cômicos que junto ao ideal de bom, belo e justo – *kaló kai agathós* – constituem e dialogam com a essência híbrida do ser humano, em toda a sua complexidade, instabilidade, nobreza e degradação.

CONCLUSÃO

Ao contrário do que apontam as expectativas elaboradas por um viés tradicionalista que a recepção moderna criou sobre a *Ilíada*, o narrador homérico e o seu protagonista – Aquiles – não são os únicos condutores da narrativa, sequer podemos considerá-los paradigmas de harmonia com o cosmos ético e estético da *Ilíada*; afinal, poderíamos facilmente passar a Heitor a responsabilidade de ser o centro cognitivo e emocional da narrativa, tal como propôs Redfield (1975, p. 5). Contudo, mesmo o príncipe troiano, baluarte dos valores bélicos e domésticos, acaba apresentando momentos em que se desvencilha das leis marciais, éticas e estéticas que regem o primeiro épico grego, panorama gerado pela intensificação do olhar privado em detrimento do tradicional olhar neutro, distanciado e austero que a recepção moderna insistiu em atribuir ao narrador da homérico.

Existe uma ruptura e desmistificação em torno do próprio motivo da guerra, que é personificado na figura de Helena. A personagem apresenta um duro discurso sobre a sua percepção em relação ao patriarcado que constitui a corte de Troia e as expectativas dos deuses, elementos que foram confrontados quando Helena refutou Paris e criticou os planos da deusa Afrodite (Canto VI).

Questionar os imortais e a estrutura hierárquica e mítica criada pelos homens não foi uma particularidade de Helena e Aquiles, basta lembrarmos quando Diomedes enfrentou dois deuses em campo de batalha (canto V),

³¹ “Ah, mas como tem leveza esse homem, como salta perfeitamente/ se estivesse no mar repleto de peixes/ a muitos daria este homem ostras depois de mergulhar / das naus, ainda que o mar estivesse tormentoso! / como ele mergulha bem dos cavalos para a planície. / certamente entre os troianos existem bons mergulhadores” (XVI, 745-750, tradução nossa). (ὦ πόποι ἦ μάλ' ἐλαφρὸς ἀνὴρ, ὡς ρεῖα κυβιστᾷ. / εἰ δὴ που καὶ πόντῳ ἐν ἰχθυόεντι γένοιτο, / πολλοὺς ἂν κορέσειεν ἀνὴρ ὄδε τήθεα διφῶν/νηὸς ἀποθρόσκων, εἰ καὶ δυσπέμφελος εἶη, / ὡς νῦν ἐν πεδίῳ ἐξ ἵππων ρεῖα κυβιστᾷ. / 750ῆ ῥα καὶ ἐν Τρώεσσι κυβιστητῆρες ἕασιν.)

ou quando o guerreiro descartou a importância de Aquiles na guerra após o retorno da embaixada enviada à tenda do filho de Peleu (canto IX, 697- 709). Nesse ponto, Diomedes ignorou a estrutura de poder do exército e da própria da narrativa de modo provocativo e subversivo (IX, 697-709), uma postura que o filho de Tideu apresentou ao tomar conhecimento de que Aquiles não iria ajudá-los no combate contra os troianos, fato que fez Diomedes e, em última instância, Homero, confrontarem a lógica do mito e o conhecimento popular a respeito dos heróis envolvidos.

Os conflitos internos presentes nos solilóquios de Heitor (XXII, 99-130), Agenor (XXI, 552-570), Ulisses (XI, 401-410) e Menelau (XVII, 91-105) representam momentos de introspecção, dissonância e dissociação em que há um choque entre as perspectivas das personagens e as expectativas da sociedade, elementos que estavam convulsionando em suas mentes (Errecalde, 2000, p. 115), além disso, os solilóquios são focalizações internas que apresentam a vida subjetiva das personagens e vão na contramão da estética proposta por B. Snell, Dodds, Auerbach, Lukács e tantos outros pesquisadores citados nesta pesquisa, que defendiam que o homem homérico era incapaz de traçar uma reflexão consigo mesmo³² e apresentar a tensão responsável pelo desenvolvimento do espírito e daquilo que entendemos como características típicas de personagens esféricas.

Por fim, vale ressaltar o discurso dissonante de Tersites (canto II) que elaborou um dos primeiros tratados literários do ocidente sobre discriminação de classe ao denunciar os privilégios que os heróis recebiam e requerer tratamento igualitário, fato que contrastou com a voz conservadora dos oligarcas e aristocratas representados por Odisseu e pela casta de heróis, além de ser um ponto dissonante diante de visões que consideravam a *Ilíada* um manual literário dotado de uma poética com caráter paidêutico incontestável. Pelo panorama exposto, defendemos que o texto da *Ilíada* não possui um tom conciliador com a tradição, assim como o seu narrador não é neutro e moderado e as personagens não são obedientes ao cosmos vigente.

[Recebido em janeiro/2026; Aceito em março/2026]

³² O homem homérico, segundo as teses de Snell (D E 43), desconhecia emoções mistas e uma verdadeira reflexão por não ocorrerem tensões e conflitos em um único órgão (cf. Corrêa, 1998, p. 38).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Christiano Pereira de. Consciência e decisão na *Iliada*: uma discussão da hipótese de Julian Jaynes. *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, v.7, n. 1, 2019, p. 61-71.
- ARIETI, James A. Achilles' Guilt. *The Classical Journal*, [s. l.], v. 80, n. 3, 1985, p. 193-203.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. Introdução e tradução do russo Paulo Bezerra; prefácio à edição francesa Tzvetan Todorov. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAL, Mieke. *Teoría de la narrativa: una introducción a la narratología*. Trad. Javier Franco. Madrid: Catedra, 1990.
- BONIFAZI, Anna. Embedded Focalization and Free Indirect Speech in Homer as Viewpoint Blending. In: *Homer in performance: rhapsodes, narrators, and characters*. Edited by Jonathan L. Ready and Christos C. Tsagalis. First edition. Austin: University of Texas Press, 2018.
- BORGATO, Rafael. *O Romance de Adultério e o Realismo Trágico: um estudo de Madame Bovary e Anna Kariênina*. Curitiba: Editora Appris, 2021.
- CANAZART, Gabriela; WERNER, Christian. A ação narrativa de focalizar: o uso de adjetivos avaliadores e o narrador da *Iliada*. *CODEX - Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, dez. 2018, p. 17-39.
- COEN, Joel & Ethan. *O Grande Lebowski*. EUA: Working Title Films, 1998.
- CEIA, Carlos. *E-Dicionário de Termos Literários*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, c2009. Disponível em: edtl.fcsh.unl.pt. Acesso em: 18 jan. 2026.
- CARDEÑA, E. The domain of dissociation. In S. J. Lynn & J. W. Rhue (Eds.), *Dissociation: Clinical and theoretical perspectives* (p. 15-31). New York, NY, US: Guilford Press, 1994.
- DIAS, André; VIANNA, Arnaldo; PORTILHO, Carla (org.). *Literatura, memória e dissonância: estudos reunidos*. Rio de Janeiro: Makunaima Edições, 2016. 1 e-book (170 p.). Disponível em: www.edicoesmakunaima.com.br. Acesso em: 18 jan. 2026.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- ERRECALDE, A.M. Ω MOI EFON: la construcción dramático- discursiva del “héroe del aidós” en *Iliada*. *SYNTHESIS*, v. 7, 2000, p. 100-113.
- FORSTER, E. M. *Aspectos do romance*. Trad. Sérgio Alcides. 4. ed. rev. São Paulo: Globo, 2005.
- FORTUNA, Gabriel Galdino. *Consciência de si, Deliberação, Tensão e Profundidade na Iliada: os caminhos do “eu” ficcional*. 2023. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, 2023.
- GASKIN, Richard. Do Homeric Heroes make real decisions? *The Classical Quarterly*, v. 40, n. 1, 1990, p. 1-15. Disponível em: www.jstor.org/stable/639307. Acesso em: 22 jun. 2020.
- GENETTE, Gérard. *Discurso da narrativa*. Trad. Fernando Cabral Martins. Lisboa:Veja, 1972.
- GILL, Christopher. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: the self in dialogue*. Oxford University Press, New York, 1996.
- GONZÁLEZ de Tobia, A. Un soliloquio escénico significativo. *Iliada*, 22, v. 99-130. *Praesentia* (Revista venezolana de estudios clásicos), n.2-3, 1998-99, p.109-126.
- GRASSI, Ernesto. *Arte e mito*. Tradução de José Maria dos Santos e Sousa. Lisboa: Livros do Brasil, [1957] 1960.

- GRAVER, Margaret. Dog-Helen and Homeric Insult. *Classical Antiquity*, Vol. 14, No. 1, Apr., 1995, p. 41-61.
- HAMMER, Dean. Achilles as Vagabond: The Culture of Autonomy in the “*Iliad*”. *The Classical World*, Vol. 90, No. 5, may - jun. 1997, p. 341-366.
- HEGEL, G.W.F. *Curso de Estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. 2ª Ed. rev. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- HOMER. *Iliad*. Trad. A. T. Murray. rev. W. F. Wyatt. Ed. Loeb Classic Library. Harvard University Press, 1999.
- HUMPHREY, Robert. *O fluxo de consciência: um estudo sobre James Joyce, Virginia Woolf, Dorothy Richardson, William Faulkner e outros*. Trad. Gert Meyer. São Paulo: MacGraw-Hill do Brasil, 1976.
- LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance*. Tradução: José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2007.
- NAGY, Gregory. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. London: The Belknap of Harvard University Press, 2013.
- NAGY, Gregory. *O Herói Épico*. Trad. Félix Jácome. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.
- READY, Jonathan; CHRISTOS, C. Tsagalis. *Homer in performance: rhapsodes, narrators, and characters*. Texas: University of Texas, 2018.
- REDFIELD, James M. *Nature and culture in the iliad: the tragedy of Hector*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- RICHARDSON, Scott Douglas. *The Homeric narrator*. Nashville: Vanederbilt University, 1990.
- RUSSO, Joseph; SIMON, Bennett. Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition. *Journal of the History of Ideas*, vol. 29, no. 4, University of Pennsylvania Press, 1968, p. 483-98.
- SCODEL, Ruth. “Narrative Focus and Elusive Thought in Homer”. In: CAIRNS, Douglas; SCODEL, Ruth. *Defining Greek Narrative*. Edinburgh: University Press, 2014. p. 55-74.
- SEEL, O. Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im Altgriechischen Denken. In: Festschrift Franz Dornseiff. Ed. H. Kusch, 1953. p. 291-319.
- SILVA FILHO, Antonio Vieira da. A filosofia de Hegel à luz da Teoria do romance do jovem Lukács. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 4, p. 73-84, out./dez. 2018.
- SCHILLER, Friedrich. *Do ingênuo e do sentimental*. Tradução, introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- WATT, Ian. *O Realismo e a Forma do Romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. Die griechische Literatur des Altertums, in: *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache, Kultur der Gegenwart*, Vol. 1.8, Leipzig, 1912.

AS PALAVRAS OFERTADAS: O SENTIDO DA AUDIÇÃO NA ERÓTICA DIALÓGICA NO *PRIMEIRO ALCIBÍADES* DE PLATÃO

GIFTED WORDS: THE SENSE OF AUDITION IN THE
DIALOGICAL EROTICS IN PLATO'S *ALCIBIADES I*

JOÃO ULISSES VITURINO*

Resumo: Este estudo investiga a relação entre Sócrates e Alcibiades no diálogo *Primeiro Alcibiades*, com ênfase na articulação entre desejo e filosofia. A análise concentra-se na performance erótica que estrutura a interlocução socrática, especialmente nos papéis de perguntador (ὁ ἐρωτῶν) e respondente (ὁ ἀποκρινόμενος), que operam como engrenagens dramáticas do diálogo. Argumenta-se que Sócrates mobiliza um *topos* discursivo de natureza erótica, por meio do qual conduz seus interlocutores ao exame de si e à reflexão filosófica. A dinâmica entre *erastés* e *erómenos* é compreendida como um dispositivo pedagógico que tensiona corpo e alma, desejo e razão, revelando um modo de dizer filosófico que se constrói na intersecção entre a erótica e a dialógica. O trabalho propõe, assim, que o discurso socrático no *Primeiro Alcibiades* é inseparável da dimensão afetiva que permeia o exercício filosófico.

Palavras-chave: erótica; discurso; Alcibiades; Platão.

Abstract: This study investigates the relationship between Socrates and Alcibiades in the dialogue *First Alcibiades*, with an emphasis on the articulation between desire and philosophy. The analysis focuses on the erotic performance that structures Socratic dialogue, especially in the roles of questioner (ὁ ἐρωτῶν) and respondent (ὁ ἀποκρινόμενος), which operate as the dramatic mechanisms of the dialogue. It is argued that Socrates mobilizes a discursive *topos* of an erotic nature, through which he leads his interlocutors to self-examination and philosophical reflection. The dynamic between *erastés* and *erómenos* is understood as a pedagogical device that tensions body and soul, desire and reason, revealing a philosophical mode of expression that is constructed at the intersection between eroticism and dialogue. The work thus proposes that Socratic discourse in the *First Alcibiades* is inseparable from the affective dimension that permeates philosophical exercise.

Keywords: eroticism; discourse; Alcibiades; Plato.

* Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Baixada Fluminense: Novos Horizontes (UFRRJ), RJ, Brasil. <https://orcid.org/0000-0003-1189-1390>. Email: julisses.v@gmail.com

O diálogo *Primeiro Alcibíades* ou *Alcibíades Maior* gozou de um longo *status* de importância na Antiguidade Tardia, sobretudo no que se referiria à ordem de leitura e de estudos da filosofia platônica, visto que o diálogo comportaria as condições essenciais para que os estudiosos se aproximassem dos temas e das condições de autoria platônica. O diálogo recebe então o subtítulo *Da Natureza do Homem*, que busca definir e organizar o escopo da obra, tendo em vista a discussão entre os personagens Sócrates e o jovem Alcibíades, do qual o diálogo é homônimo. Diógenes Laertius (Livro III), ao biografar a vida de Platão, cataloga os trinta e cinco diálogos escritos por ele em dois modos principais, a saber: o expositivo e o investigativo¹. No que concerne ao *Primeiro Alcibíades*, Diógenes agrupa-o dentro dos diálogos *maiuetikos*, corrente pertencente aos diálogos de *exercício*, isso porque buscaria demonstrar as condições em torno do exercício da filosofia². Tais divisões e documentações das obras e do *Primeiro Alcibíades* centralizam a discussão da “antropologia filosófica”, isto é, o tratado do diálogo repousa na investigação do que o “homem” é feito, e de que maneira podemos considerar a inscrição do oráculos de Delfos “conhece-te a ti mesmo” enquanto uma engrenagem para a discussão do próprio diálogo, e do desenvolvimento das personagens. Dentre os diálogos considerados “eróticos”³, o *Alcibíades* é de uma natureza dramática profundamente associada ao problema do *trópos* do discurso, sobretudo o discurso socrático, o qual é atrelado aos papéis desempenhados pelas personagens⁴. Ao declarar ser o primeiro *eras-*

¹ De acordo com Laertius (Livro III, 49-50) a nomeação dos diálogos se estabeleciam a partir do nome da personagem, e o subtítulo informando ao caráter da discussão desenvolvida no escrito.

² Tal documentação é baseada na ordem de Trasiló (406 a.C.) que se refere aos escritos de Platão enquanto tetralogias, baseando-se nas escritas dos poetas e tragediógrafos. Dessa maneira, os diálogos são ordenados em nove tetralogias e em duas classes gerais, que se dividem em outras atribuições devido aos temas explorados em cada obra. Há ainda uma ordenação dos diálogos precedida pelo gramático Aristófanes, que propõe a divisão das obras em trilogias. Cf. *DL. Livro III*, 62.

³ São atribuídos a essa classificação os diálogos: *Segundo Alcibíades* (ou *Alcibíades menor*), *Lísis* e *Teages*.

⁴ Ainda que essa orientação tenha sido reformulada ao passo dos comentários antigos e modernos, sobretudo a recepção do diálogo frente ao *corpus Platonicum* e das teses apresentadas durante a conversação, encontramos em Pradeau (1999), Denyer (2001) e Foucault (2006) as condições necessárias para discutirmos o diálogo por meio das relações estabelecidas entre a “erótica” e a “dialógica”.

tés de Alcibíades, bem como o único que não se afastou por completo do seu amado, Sócrates assume o papel de “perguntador”, no que se destaca a sua intenção de persuadir o jovem a prestar-lhe favores⁵. Todavia, cabe a Alcibíades o papel de *erómenos* e “respondente”. É substancial a Sócrates, nesse ponto, afastar-se da retórica apaixonada e elogiosa, a qual é vista nos discursos que os demais *erastaí* direcionaram a Alcibíades, para que assim promova uma conversação ativa, presumindo uma função educativa e, a um só tempo, erótica.

Sendo assim, Proclo, em seu comentário aos passos 106b-c do diálogo, afirma que Sócrates define a qualidade (*διορίζεται*) de seu próprio discurso por meio de duas modalidades distintas de produção discursiva: os retórico-público-persuasivos (*ῥητορικὸν καὶ δημηγορικὸν καὶ πιθανουργικὸν*) e os dialético-rigoroso-investigativos (*διαλεκτικὸν καὶ ἀκριβῆ καὶ ἐξεταστικὸν*). Essa formulação de um discurso mais apropriado diante do contexto da conversação condiz com a maneira com que Sócrates envolve seu interlocutor. Nas palavras de Proclo:

Sócrates o conduz [seu interlocutor, no caso Alcibíades] à dialética e a um exame progressivo das opiniões que estão dentro dele. Porque esse gênero de discurso [*ὁ τρόπος τῶν λόγων*], o dialético [*ὁ διαλεκτικός*], que consiste em perguntas e respostas [*ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις*], em primeiro lugar torna o ouvinte mais atento, forçando-o a acompanhar as perguntas sem deixá-lo escapar da influência daquele que fala e vincular seu intelecto a outra coisa, como acontece com quem ouve discursos retóricos: os ouvintes, longe de se voltarem para esses discursos, na maioria das vezes os abandonam e voltam a atenção para outra coisa (*In Alc.* 170,5-10).

Logo que Sócrates inicia a sua fala, Alcibíades reconhece sua excentricidade e estranheza, qualificando-o como *átapos*: “Um excêntrico, Sócrates, e dos grandes, é como tu te revelas agora que começastes a falar” (*πολύ γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπότερος αὖ φαίνη, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν*: *Alc.* 106a). De fato, Sócrates não fala da maneira com a qual o jovem estava acostumado a ouvir os discursos de seus *erastaí*. A bem desse fato, Alcibíades reforça seu pedido para que Sócrates fale. Trata-se, com efeito, de um novo espaço do discurso, a partir do qual o filósofo poderá envolver seu interlocutor em um processo de refinamento de suas próprias crenças. Assim, o *trópos τῶν λόγων* socrático

⁵ Esses favores, anunciado por Sócrates, é o processo de perguntas e respostas; da conversação dialógica que indicaria uma forma de Alcibíades estar consciente e presente na conversação. Cf. *Plat. Alcibíades*, 106b.

configura-se, então, como um espaço discursivo mais rico e mais amplo da argumentação, a qual é feita com a confrontação entre perguntas e respostas, nas quais uma dada tese é debatida. Ele corresponderia à prática de dar e receber o *lógos*, realizada no espaço discursivo do *dialégesthai*.

Nessa articulação, a linguagem se torna um meio pelo qual se força o interlocutor a estar atento e a acompanhar o desenvolvimento do discurso. Esse *trópos* específico corresponde, portanto, a um dos modos particulares de ação da personagem Sócrates. Assim, Proclo define o gênero dialético (ὁ διαλεκτικός) como um gênero discursivo (τρόπος τῶν λόγων) que consiste em uma articulação de perguntas e respostas (ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις). Sob esse aspecto, é possível dizer que neste diálogo deparamo-nos com uma representação do *τρόπος τῶν λόγων* socrático, fundada numa verdadeira erótica dos discursos. Se ao Sócrates-*erastés* cabe perguntar, ao Alcibiades-*erómenos* compete responder.

A conversação colocada em cena no *Alcibiades* reúne os sentidos da audição como processos de apreensão fundamentais na relação erótico-dialógica singular que Platão quer apresentar.⁶ No contexto dramático da obra, a ação socrática é desenvolvida no sentido de fazer com que Alcibiades ouça e, ouvindo, veja – condições que se identificam, simultaneamente, tanto com sua posição na relação pederástica quanto com sua posição na relação dialógica. Se a escuta é uma condição para a dialogicidade, esta última só se realiza como uma interação entre almas que permite ver e se ver. O texto insiste em um vocabulário relacionado ao universo da audição (λέγω, διαλέγομαι, ἀέκων, λεκτέος, εἶπον, ἐρέω, ἐρωτάω)⁷.

O SENTIDO DA AUDIÇÃO

O *Alcibiades* nos mostra que erótica e dialógica são processos afins que, pela palavra falada, requerem o fazer-se ouvir. Nesse sentido, parafraseando

⁶ A propósito do prólogo das *Tesmoforiantes* de Aristófanes, Mauduit & Saetta Cottone (2014) colocam em evidência uma reflexão sobre o ver e o ouvir enquanto sentidos solicitados no espetáculo teatral. M.-L. Desclos (2020, p. 128ss) discute os processos da audição e da visão no *Alcibiades*. Note-se que, de acordo com o *Timeu* (47a-e), audição e visão foram dadas aos homens pelos deuses: a visão é a causa do maior benefício imaginável, o amor à sabedoria; e a audição nos permite alcançar a harmonia. No *Timeu*, encontramos, também, uma apresentação do mecanismo da sensação auditiva: ver *Tim.* 67b-c.

⁷ ἀέκων: 104d-129b; λέγω: 104d-135d; λεκτέος: 104e; ἐρωτάω: 106b-129d; διαλέγομαι: 103a-130e; εἶπον: 104b-133c; ἐρέω: 105d-131d.

o fragmento de Heráclito, que diz “não sabendo ouvir, também não sabem falar”⁸, poderíamos acrescentar que, não havendo escuta, não é possível amar nem dialogar. No *Alcibiades*, o sentido da audição aparece, portanto, como elemento integrante do processo erótico-dialógico de produção e de recepção de discursos, situando-se no contexto da educação dos jovens e de sua conversão à filosofia.⁹ O texto apresenta tanto o desejo de Alcibiades de alcançar a glória de seu nome, quanto o desejo de Sócrates de conquistar o jovem ateniense, provando a seu amado a força e o poder exercidos sobre ele. No entanto, a condição fundamental para a ação dramática e para o próprio encontro conversacional é que Alcibiades se coloque na posição de ouvinte. Observemos os seguintes passos:

Σωκράτης: ἀκούση μὲν ἄρα μου, ὡς τὸ εἰκός, προθύμως, εἴπερ, ὡς φῆς, ἐπιθυμεῖς εἰδέναι τί διανοοῦμαι, καὶ ὡς ἀκουσομένῳ καὶ περιμενοῦντι λέγω.

Ἀλκιβιάδης: πάνυ μὲν οὖν· ἀλλὰ λέγε.

Σωκράτης: ὄρα δὴ: οὐ γάρ τοι εἶη ἄν θαυμαστὸν εἶ, ὥσπερ μόγις ἠρξάμην, οὕτω μόγις καὶ παυσαίμην.

Ἀλκιβιάδης: ὠγαθὲ λέγε: ἀκούσομαι γάρ.

Sócrates: É provável que me escutarás de coração se, como dizes, desejas saber o que me passa pela mente. Falo, portanto, a um ouvinte que persistirá.

Alcibiades: Certamente, mas fala!

Sócrates: Pensa bem... pois não seria espantoso se a dificuldade que tive para dar o primeiro passo for também a dificuldade de pôr um ponto final.

Alcibiades: Apenas fala, meu bom, pois escutarei! (*Alc.* 104d-e, trad. Celso Vieira.)

Em virtude das inúmeras vantagens das quais se vangloria, é Alcibiades quem prevalece sobre seus amantes (κεκράτηκας τῶν ἐραστῶν), os quais, revelando-se inferiores, são sobrepujados por ele (ὑποδεέστεροι ὄντες ἐκρατήθησαν).¹⁰ Com efeito, o jovem não cede nem sucumbe aos apaixonados¹¹, de modo que nenhum amante o havia até então conquistado. Apesar disso, Alcibiades conhecia a presença de Sócrates, que o perscrutava em silêncio (106a), ouvindo-o e observando-o, desde criança, nas aulas e em

⁸ Heráclito de Éfeso DK 22 B 19 = Clemente de Alexandria, *Tapeçarias* II. 24.5.

⁹ Na *República*, o sentido da audição está associado à recepção dos discursos da tradição poética. Sobretudo nos livros II e III dessa obra, destaca-se o lugar audição na educação dos jovens, mediante recepção da *mousiké*. Para mais detalhes sobre a relação da *mousiké* e a educação platônica ver Menezes Neto, 2010; Nasser, 1997; Moutspoulos, 1961.

¹⁰ Cf. *Alc.* 104c.

¹¹ Cf. *Alc.* 104e.

outros lugares (110b). A cena dramática do *Alcibíades* nos mostra, então, a quebra do silêncio por parte de Sócrates e a sua tomada de iniciativa.¹²

Intrigado, Alcibíades quer compreender o motivo (ἐλπίς: esperança, expectativa) pelo qual Sócrates se lhe acerca “da forma mais cuidadosa possível”. Note-se o uso do advérbio superlativo ἐπιμελέστατα, termo derivado de ἐπιμέλεια, antecipando-se, assim, uma das noções centrais do diálogo.¹³ Paire, portanto, o enigma: por que Sócrates decide permanecer se Alcibíades não necessita de nada que um *erastês* pudesse proporcionar? Vale lembrar, aliás, que Alcibíades está saindo da adolescência, não correspondendo mais, ao menos de forma precisa, à categoria de *erómenos*.¹⁴ Apesar de tudo, Sócrates continua a amá-lo, de modo que a estranheza de sua atitude causa espanto em Alcibíades (θαυμάζω, 104d), além do desejo de saber que expectativa Sócrates ainda poderia nutrir por ele.¹⁵ Como observam Renaud & Tarrant (2015, p. 31), é nesse momento que Alcibíades é capturado: seu interesse e sua curiosidade foram despertados, sendo portanto finalmente seduzido.

A avidez de Alcibíades em querer saber o que Sócrates pensava (ἐπιθυμῆς εἰδέναι τί διανοοῦμαι, 104d), dá a este último razões para acreditar que aquele lhe corresponderia com uma audição atenta. Note-se que, no passo 104d, o advérbio προθύμως caracteriza a escuta de Alcibíades como uma consequência de seu desejo: na medida em que deseja (ἐπιθυμῆς) descobrir mais, Alcibíades dará a Sócrates uma escuta ardorosa (προθύμως, 104d). E a adesão do jovem é imediata, sendo repetidamente afirmada: “Certamente, mas fala!” (πάνυ μὲν οὖν: ἀλλὰ λέγε, 104d)¹⁶ e “apenas fala, meu bom, pois escutarei!” (“ὦγαθὲ λέγε: ἀκούσομαι γάρ”, 104e). Extraíndo de Alcibíades tais promessas, Sócrates o coloca, portanto, na posição de conquistado. Sob esse aspecto, a audição aparece precisamente como um dos estados do *erómenos* capturado pelo *erastês*: o amante impressiona e cativa o amado com discursos e,

¹² Segundo Denyer (2001, p. 90), o fato de Alcibíades não ter se aproximado de Sócrates primeiro, embora tivesse a intenção de fazê-lo, realça a marca de sua arrogância Cf. *Alc.* 104d.

¹³ Cf. Denyer, 2001, p. 90.

¹⁴ Isso é sugerido pelo uso do termo ἀνήρ, ao invés de μειράκιον, em 104e. Comparar com *Prot.* 309a. Ver também Denyer, 2001, p. 92.

¹⁵ Sobre a atitude de Sócrates, a expressão usada é “τὸ σὸν πρᾶγμα”, 104d, com paralelos em *Banq.* 217c e *Apol.* 20c.

¹⁶ A fórmula πάνυ μὲν οὖν confere tom cômico à passagem. Denyer (2001, p. 91) lembra que essa é uma expressão favorita nos diálogos socráticos de Platão e Xenofonte, sendo rara fora desses autores. Trata-se de uma fórmula ridicularizada na comédia, como se vê em *Pluto* de Aristófanes (97; 1195) e no fragmento DK23B3 de Epicarmo.

para tanto, precisa ser ouvido. Sócrates torna-se o único *erastés* a seduzir e a prevalecer sobre a arrogância de Alcibiades:¹⁷

τοσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ.

Relevante assim é o poder que acredito exercer sobre ti e tuas ações (*Alc.* 105d, trad. Celso Vieira).

ὡς οὕτω γέ σοι ἔχει: οὐτ' ἐγένεθ', ὡς ἔοικεν, Ἀλκιβιάδῃ τῷ Κλεινίου ἐραστής οὐτ' ἔστιν ἀλλ' ἢ εἷς μόνος, καὶ οὗτος ἀγαπητός, Σωκράτης ὁ Σωφρονίσκου καὶ Φαιναρέτης. [...] ὅτι μόνος ἐραστής ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν.

Tem para ti o seguinte. Provavelmente não havia, nem há, ninguém apaixonado por Alcibiades, filho de Clínois, além de um só, o estimado Sócrates, filho de Sofrônio e Fenarete. [...] Eu era o único apaixonado por ti, os outros se apaixonaram pelo que é teu (*Alc.* 131e, trad. Celso Vieira).

Capturado pelo desejo de entender por qual motivo Sócrates era o único a não partir e que esperança o fazia ficar, Alcibiades é ainda mais inflamado pelo adiamento da resposta e pela substituição de uma possível fala expositiva pela estrutura dialogada.¹⁸ Inicialmente Sócrates faz um discurso caracteristicamente retórico (o segundo mais longo do diálogo: 104e4–106a2), deslocando o foco de sua própria expectativa (*ἐλπίς*, 104d) para a expectativa de Alcibiades (105a) – ser estimado em Atenas, na Grécia e entre os bárbaros, preenchendo a humanidade com seu nome e poder (105b-c).¹⁹ Na sequência, porém, Sócrates abandona o estilo macralógico para introduzir a troca de falas, posicionado Alcibiades não apenas no lugar de ouvinte, mas também naquele de respondente.²⁰

¹⁷ Vale lembrar que a prática pederástica segundo a qual o *erastés* conquista o *erómenos* mediante a produção discursivos ofertados ao amado foi apresentada no capítulo 03 (*Infra*). Ela aparece em passagens significativas do corpus platônico, como no prólogo do *Lísias* e do *Fedro*, assim como no Banquete. No *Lísias* 206a-d, Sócrates pede que Hipóteles exponha os discursos que profere ao seu amado. No *Fedro*, temos o discurso de Lísias. E no *Banquete*, o contexto pederástico do proferimento de elogios a Eros. Ver também: Svenbro, 1993, p. 204-207. Para Denyer (2001, p. 9), o *Alcibiades* é “um drama da sedução filosófica”.

¹⁸ Portanto, é importante observar que a atitude de Sócrates nesse momento, é de capturar a atenção de Alcibiades, oferecendo toda a sua atenção ao jovem, diferente do que os demais *erastaí* oferecem aos enamorados. Para alguns detalhes da atenção que Sócrates dedicou aos assuntos de Alcibiades, cf. *Alc.* 106e; 109d; 110b. Com relação à resposta de Sócrates, ela é dada em 105d.

¹⁹ Cf. Renaud & Tarrant, 2015, p. 31.

²⁰ Cf. *Alc.* 106b.

A audição satisfaz, com efeito, as condições dialógicas. O ouvinte é o destinatário determinado de uma conversação, instância à qual aquele que fala endereça seu discurso. Nisto se revela um importante traço do diálogo socrático. O “bom interlocutor socrático” é, na realidade, o ouvinte que responde com respostas breves as questões que lhe são colocadas, permitindo com isso a condução da discussão realizada pelo filósofo.²¹ Em seu comentário aos passos 104d-e do *Alcibiades*, Proclo chama atenção para as relações entre ouvir e responder, observando que, “pela audição”, Alcibiades “seria estimulado a responder”. Essas funções estariam, assim, intimamente relacionadas: dado que Alcibiades escutará o que Sócrates vai falar, o jovem poderá responder. Vejamos o texto de Proclo:

Sócrates pede que Alcibiades se faça ouvinte dos discursos que vai fazer e, um pouco depois, que ele responda também a suas questões [...] Por que, então, você poderia dizer, é necessário primeiro escutar antes de responder? Eu responderia que é porque Alcibiades deve ser estimulado pela audição a responder (*In Alc.* 128-129, versão livre a partir da tradução francesa).

As posições de amado, ouvinte e respondente parecem se fundir na pessoa dramática de Alcibiades. Isso explica por que Sócrates ainda pretende manter com ele uma relação mais íntima, encontrando nele o que os demais *erastai* não puderam admirar. O próprio Sócrates observa que evitava uma conversa estéril quando Alcibiades era mais jovem, mas que agora a situação era diferente, uma vez que Alcibiades passaria, finalmente, a escutá-lo:

ὅτι μὲν οὖν ἔχεις ταύτην τὴν ἐλπίδα, εὖ οἶδα καὶ οὐκ εἰκάζω. ἴσως ἂν οὖν εἶποις, ἅτε εἰδὼς ὅτι ἀληθῆ λέγω, ‘τί δὴ οὖν, ὦ Σώκρατες, τοῦτ’ ἐστί σοι πρὸς λόγον; ὄν εἶρησθα ἐρεῖν, διὸ ἐμοῦ οὐκ ἀπαλλάττη;’ ἐγὼ δὲ σοί γε ἐρῶ, ὃ φιλεῖ παῖ Κλεινίου καὶ Δεινομάχης. τούτων γάρ σοι ἀπάντων τῶν διανοημάτων τέλος ἐπιτεθῆναι ἄνευ ἐμοῦ ἀδύνατον: τοσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ, διὸ δὴ καὶ πάλαι οἶομαι με τὸν θεὸν οὐκ εἶν διαλέγεσθαί σοι, ὄν ἐγὼ περιέμενον ὀπηνίκα ἐάσει. ὥσπερ γὰρ σὺ ἐλπίδας ἔχεις ἐν τῇ πόλει ἐνδειξασθαι ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιός ἐῖ, ἐνδειξάμενος δὲ ὅτι οὐδὲν ὅτι οὐ παραντίκα δυνήσεσθαι, οὕτω κἀγὼ παρὰ σοὶ ἐλπίζω μέγιστον δυνήσεσθαι ἐνδειξάμενος ὅτι παντὸς ἄξιός εἰμί σοι καὶ οὔτε ἐπίτροπος οὔτε συγγενῆς οὔτ’ ἄλλος οὐδεὶς ἰκανὸς παραδοῦναι τὴν δύναμιν ἧς ἐπιθυμεῖς πλὴν ἐμοῦ, μετὰ τοῦ θεοῦ μέντοι. νεωτέρω μὲν οὖν ὄντι σοι καὶ πρὶν τοσαύτης ἐλπίδος γέμειν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ εἶα ὁ θεὸς διαλέγεσθαι, ἵνα μὴ μάτην διαλεγοίμην. νῦν δ’ ἐφήκεν: νῦν γὰρ ἂν μου ἀκούσαιοις.

²¹ Cf. *Prot.* 336a.

[...] Que tens mesmo essa esperança, bem o sei que não fantasio, mas, mesmo se falo a verdade, talvez tu digas: Por que, Sócrates, me vens com esse discurso quando te propuseras a investigar por que não te afastavas de mim? Pois te respondo, prezado filho de Clínicas e de Dinômica, é porque, sem mim, te será impossível tornar realidade tudo isso que tens em mente. Relevante assim é o poder que acredito exercer sobre ti e tuas ações. Julgo que, também por isso, a divindade não me deixava conversar contigo antes. Acabei ficando por perto até a permissão chegar, pois assim como tu tens a esperança de provar à cidade que, nela, és o mais digno de todos e que, uma vez provado, não te submetes ao poder de ninguém, da mesma forma eu, junto a ti, espero ter grandes poderes provando que, para ti, sou o mais valoroso de todos. Não há guardião, parente ou ninguém além de mim capaz de dar o poder que desejas, com ajuda divina, é claro. Quando eras mais jovem, antes de seres carregado com essas importantes esperanças, acredito que o deus não me permitia conversar contigo para evitar uma conversa estéril. Se agora fui enviado, é porque agora me escutarás (*Alc.* 105d-106a, trad. Celso Vieira).

Esperançoso em alcançar o jovem, Sócrates decide iniciar a conversação (*διαλέγεσθαι*), agora com a anuência da divindade. A conversação aparece, assim, como a linguagem na qual habitam amante e amado, o lugar de seu intercurso por excelência, topos em que a alma fala a outra alma.²² Como somos informados pelo próprio texto, verdadeiro amante de Alcibíades, Sócrates ama a sua alma, e não a “primavera” de seu corpo, perseguindo o que nela há de melhor.²³ E como afirma o próprio Sócrates, uma alma se conecta com outra ao “conversarem” e “servirem-se de discursos”.²⁴ O Sócrates do *Alcibíades* é o Sócrates-amante, que deseja e ama a alma de Alcibíades. Sua linguagem é a do amante, a do amante de almas, cuja forma é o diálogo. Nesse sentido, a força do *eros* socrático reside justamente no *dialogesthai*²⁵, que exerce uma espécie de dialética do desejo, expressa na relação comunicativa entre os interlocutores.²⁶ Sócrates não abandona, portanto, o estatuto

²² De acordo com Soulez-Luccioni (1974, p. 219), “é interessante que Sócrates passe rapidamente ao ‘nós’ com Alcibíades (124c-e)”. E acrescenta: “Esse ‘nós’ é a expressão do discurso da ‘alma para a alma’.” Nesse sentido, é considerável que, no *Alcibíades*, a alternância entre o “eu” e o “tu” dê lugar a uma reciprocidade indicada pela primeira pessoa do plural.

²³ Cf. *Alc.* 131d.

²⁴ Cf. *Alc.* 130d; 131d.

²⁵ Ou seja, de uma conversação direta.

²⁶ Cf. Halperin, 1992, p. 49-51.

homoerótico de sua relação com Alcibíades, mas é movido por uma erótica que se realiza no bojo mesmo da performance conversacional.

A referência à divindade nos passos 105d-106a é um elemento relevante para a compreensão da função erótico-dialógica da audição. Era a divindade, com efeito, que não deixava Sócrates “conversar” com Alcibíades para assim impedi-los de cair numa conversa inútil. A interdição finda no momento em que o jovem demonstra possuir condições de escutá-lo. A divindade reconhece que o jovem estaria pronto para participar da conversação constituída na alternância de perguntas e respostas.²⁷ Esse então seria o poder de que fala Sócrates, ao associar a divindade como intermediadora do encontro com o seu amado. Para esse encontro Alcibíades então estaria pronto para assumir o papel de ouvinte, ao mesmo tempo em que ocupa o papel de *erómenos*.

A ação dos discursos socráticos sobre Alcibíades é retratada também no *Banquete*.²⁸ Nos passos 215d-e, encontramos uma referência tanto ao poder do *lógos* socrático como à posição de ouvinte ocupada por Alcibíades, como lemos no trecho a seguir:

ἐγὼ γοῦν, ὦ ἄνδρες, εἰ μὴ ἐμελλον κομιδῇ δόξειν μεθύειν, εἶπον ὁμόσας ἂν ὑμῖν οἷα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τῶν τούτου λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί. ὅταν γὰρ ἀκούω, πολὺ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιῶντων ἢ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας:

Eu, senhores, se não corresse o risco de parecer embriagado, vos diria sob juramento o que eu próprio sofri e ainda hoje sofro com os seus discursos. Quando o ouço, muito mais que os Coribantes, meu coração salta e lágrimas escorrem com suas palavras, e vejo que muitos outros também sentem o mesmo (*Banq.* 215d-e, trad. de Irley F. Franco e Jaa Torrano).

Ao que trata a passagem acima, Alcibíades faz menção à força com que os discursos socráticos afetam aqueles que o escutam. Sócrates é, na realidade, um exímio fabricante de sonoridades, assemelhando-se aos “silenos expostos nos ateliês, os quais os escultores representam com seringas ou aulos” (*Banq.* 215a-b). A aulética de Sócrates é encantadora, produzindo efeitos na alma de

²⁷ Cf. *Alc.* 106b.

²⁸ Alcibíades entra na casa de Agatão de forma abrupta, caracterizada pela sua bebedeira (*σφόδρα μεθύοντος*) e pela sua voz alta (*μέγα βοῶντος*), buscando pelo anfitrião da festa a fim de lhe coroar por conta de sua vitória no concurso de teatro, ao mesmo tempo em que coroar a mais belo e mais sábio dentre os conviviais (*τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου*). Cf. *Banq.* 212c-213a, trad. Irley F. Franco e Jaa Torrano. De acordo com Nussbaum (2013), essas características permitem uma caracterização da identidade de Alcibíades, ao mesmo tempo em que se pretende fazer uma avaliação da relação entre Sócrates e Alcibíades.

seus ouvintes.²⁹ Enquanto ouvinte, Alcibíades é afetado (πάσχειν) pelos *lógoi* socráticos. Nesse sentido, uma segunda passagem do *Banquete* coloca em destaque, do mesmo modo, a posição de ouvinte desempenhada por Alcibíades:

ἡγούμενος δὲ αὐτὸν ἐσπουδακέναι ἐπὶ τῇ ἐμῇ ὥρᾳ ἔρμαιον ἡγησάμην εἶναι καὶ εὐτύχημα ἐμὸν θαυμαστόν, ὡς ὑπάρχον μοι χαρισαμένῳ Σωκράτει πάντ' ἀκοῦσαι ὅσα περ οὗτος ἤδει: ἐφρόνουν γὰρ δὴ ἐπὶ τῇ ὥρᾳ θαυμάσιον ὅσον. ταῦτα οὖν διανοηθεῖς, πρὸ τοῦ οὐκ εἰωθῶς ἄνευ ἀκολούθου μόνος μετ' αὐτοῦ γίνεσθαι, τότε ἀποπέμπων τὸν ἀκόλουθον μόνος συνεγιγνόμεν—δεῖ γὰρ πρὸς ὑμᾶς πάντα ἀλήθη εἶπεῖν: ἀλλὰ προσέχετε τὸν νοῦν, καὶ εἰ ψευδομαί, Σώκρατες, ἐξέλεγε—συνεγιγνόμεν γὰρ, ὧ ἄνδρες, μόνος μόνῳ, καὶ ὦμην αὐτίκα διαλέξεσθαι αὐτόν μοι ἄπερ ἂν ἐραστής παιδικοῖς ἐν ἐρημίᾳ διαλεχθεῖη, καὶ ἔχαιρον. τούτων δ' οὐ μάλα ἐγίγνετο οὐδέν, ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει διαλεχθεῖς ἂν μοι καὶ συνημερεύσας ὄχρετο ἀπίων.

Julgando que ele tivesse interessado em minha juventude pensei que fosse um dom de Hermes e admirável minha boa sorte, como se me fosse possível, pelo prazer dado a Sócrates, ouvir tudo quanto ele sabia, tanto me orgulhava de minha beleza. Com tais pretensões, não sendo hábito meu antes disso estar sem acompanhante a sós com ele, dessa vez dispensando o acompanhante, fiquei a sós com ele. Devo dizer-vos toda a verdade. Prestai Atenção. E tu, Sócrates, se estou mentindo, refuta-me! – pois fiquei, senhores, a sós com ele, e supunha que ele logo fosse conversar comigo o que um amante conversaria com o amado quando a sós, e alegrava-me. Mas nada disso aconteceu. Tal como era habitual, depois de conversar e passar o dia comigo, saiu e se foi (*Banq.* 217a-b, tradução de Irley F. Franco e Jaa Torrano).

De acordo com o texto, Alcibíades tinha a pretensão de ouvir a Sócrates e, ficando a sós com ele, supunha que conversariam tal como amante e amado conversam a sós, mas isso não aconteceu. Acompanhamos, assim, o entendimento que Alcibíades revela ter quanto aos papéis homoeróticos, seguido de sua frustração com relação a Sócrates. Sócrates não satisfaz sua expectativa homoerótica de “conversar o que um amante conversaria com o

²⁹ De acordo com Alcibíades, é uma característica da palavra socrática encantar todos os que a ouvem e manter seus ouvintes sob dominação. Cf. *Banq.* 215a-d; *Mênnon* 80a-b. Vale lembrar que em *Apol.* 33c, Sócrates se pergunta por que motivo há tanto tempo algumas pessoas se comprazem em passar o tempo com ele (“διατριβόντες”), tendo prazer em ouvi-lo (“ἀκούοντες χαίρουσιν”). Conforme Rossetti (2015, p. 128-129), ao entrar em uma conversação, Sócrates estabelece uma relação de “arte discursiva”, capaz de suscitar emoções determinadas em um interlocutor que se transforma quase em cobaia.

Sobre os efeitos na alma produzidos pelo som do aulos, cf. *Rep.* III 411a.

amado quando a sós”, mas, por outro lado, “tal como era habitual”, conversava e passava o dia com ele. No *Banquete*, Alcibíades demonstra não ter compreendido um argumento central do *Alcibíades*: a relação íntima entre erótica e dialogicidade. Ainda assim, ele reconhece estar sob os efeitos dos discursos socráticos:

ἐγὼ οὖν δεδηγμένος τε ὑπὸ ἀλγεινότερου καὶ τὸ ἀλγεινότατον ὄν ἄν τις δηχθεῖη—
τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ἢ ὅτι δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι πληγίς τε καὶ δηχθεῖς ὑπὸ τῶν
ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, οἱ ἔχονται ἐχίδνης ἀγριώτερον, νέου ψυχῆς μὴ ἀφουοῦς ὅταν
λάβωνται, καὶ ποιούσι δρᾶν τε καὶ λέγειν ὅτιοῦν

Eu, então fui mordido por algo mais doloroso e onde mais dolorosamente alguém podia ser mordido – no coração ou na alma (ou no que quer que se deva chamar), eu que fui golpeado e mordido pelos discursos da filosofia, que penetram mais ferozmente que a víbora, quando pegam uma alma jovem e não sem talento, e fazem-na agir e dizer o que seja [...] (*Banq. 218a-b*, trad, Irley F. Franco e Jaa Torrano).³⁰

Desse modo, somos levados a perceber que também no *Banquete* os processos da audição aparecem ligados tanto à dimensão das relações eróticas quanto à dimensão das relações dialógicas, o que confirma nosso ponto de vista e reforça nossa leitura do *Alcibíades*. E o que também nos parece relevante é que, em ambos os diálogos, Alcibíades nos fornece um retrato próprio de sua posição de ouvinte. Isso aponta para o caráter fundamental dessa posição, garantidora da natureza transacional e interacional tanto do diálogo quanto da relação pederástica.³¹ O ouvinte é aquele sensível a uma dicção, permitindo instilar em seus ouvidos (ou seja, em sua alma) aquilo que lhe desviará de seus pré-julgamentos, opiniões e convicções. A audição revela, assim, uma função protréptica, claramente perceptível na mudança de direção que caracteriza Alcibíades no final do diálogo. Desse modo, ao retornarmos ao texto do *Alcibíades*, ficam claras as condições pelas quais a audição estaria relacionada ao tópico erótico-dialógico do diálogo, bem como ao tema do exercício da produção e da recepção dos discursos. Nesta ficção construída por Platão, este tópico é colocado em cena com uma potencialidade de transformação das almas, dos homens e das cidades.

³⁰ Essas ideias aproximam o sentido explorado por Aristófanes na peça *As Aves*, sobretudo ao tratar dos discursos que possam “inflar” o pensamento daqueles que o ouvem (v. 1445-1447). Decerto que na peça, a caricatura dos discursos e de sua força, mas, também de sua sedução pelas palavras.

³¹ Sobre a dimensão transacional e interacional do diálogo, cf. Desclos, 2001, p. 82.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Alcibíades* oferece uma espécie de referencial para estabelecer um paralelismo entre Eros e discurso, na medida em que essa relação é acometida pelas personagens em torno dos papéis de *erastês-erómenos*, resultando em um tópos discursivo que é permanentemente dialógico e erótico – gerada, assim, como uma expressão dos papéis de perguntador e de respondente, implicadas através do meio educativo homoerótico. Dessa maneira, o espaço de conversação entre as personagens surge através de um espaço empírico da fala e da conversa dialogada, no qual Alcibíades é levado a tomar consciência de sua ignorância e a se colocar na busca do autoconhecimento, cuja aquisição só é possível mediante o procedimento dialógico.

O jogo de perguntas e respostas, desenvolvido ao longo do diálogo, apresenta momentos de tensão, pois é por meio dessa troca de *lógos* que o respondente assume o papel daquele que diz alguma coisa, ao passo que o perguntador se torna responsável por conduzir o discurso. Em comparação aos papéis eróticos traçados na abertura do diálogo, compreendemos a condução do discurso por meio da erótica-dialógica, isto é, nas posições e intervenções com que Sócrates conduz e questiona o jovem Alcibíades acerca dos seus conhecimentos, bem como sobre o seu próprio desejo em estar ao lado do mais novo e a maneira com que a sua presença possa lhe ser “proveitosa”. Assim sendo, o diálogo apresenta as relações em torno da “sedução filosófica” exercida entre as personagens por meio da conversação estabelecida após um longo período de silêncio de Sócrates.

[Recebido em janeiro/2026; Aceito em março/2026]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Cesar. Sócrates erótico. *Revista Ética e Filosofia Política*, 2015, v. 2, n. 18.
- BELS, Jacques. Du soin d l'âme au soin du corps. *Revue des Études Grecques*, tome 100, fascicule 475-476, Janvier-juin 1987, p. 129-132.
- BRUSCHWING, Jacques. A desconstrução do do “conhece-te a ti mesmo” no Alcibíades Maior. Tradução de Maura Iglésias. In: BRUSCHWING, Jacques. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. Organização de Cláudio William Veloso; tradução de Cláudio William Veloso *et all*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009, p. 57-82.
- CALAME, Claude. *Eros na Grécia antiga*. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DAVIDSON, James N. *The Greeks and Greek love: A bold new exploration of the ancient world*. S/l. Random House Digital, Inc., 2007.

- DENYER, Nicholas. (ed). *Plato. Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DENYER, Nicholas. Mirrors in *James 1: 22-25* and Plato, *Alcibiades 132c-133c*. *Tyndale Bulletin*, v. 50, n. 2, 1999, p. 237-240.
- DESCLOS, M. L. Le renard dit au lion... (Alc. majeur 123a), ou Socrate à la manière d'Ésope. In: CASSIN, B.; LABARRIÈRE, J.-L. Labarrière (éd). *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 395-422.
- DESCLOS, M. L. L'interlocuteur anonyme dans les dialogues de Platon. In: COSSUTTA, F. ; NARCY, M. *La forme dialogique chez Platon*. Évolution et réceptions. Grenoble: Jérôme Million, 2001.
- FERGUNSON, Daniel. Self-Knowledge in the Eye-Soul Analogy of the Alcibiades. *Phronesis* 64 (4), 2019, p. 369-391.
- GOLDIN, Owen. Self, Sameness, and Soul in *Alcibiades I* and the *Timaeus*. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, 40 (1-2), 1993, p. 5-19.
- GORDON, Jill. *O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana*. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- HALPERIN, D. "Plato and the Erotics of Narrativity". In: KLAGGE, J. C.; SMITH, N. D. (Eds.). *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, supplementary volume. Oxford: Oxford University Press, 1992. Capítulo 5, p. 93-130.
- JOHNSON, Marquerite. The role of *Eros* in Improving the Pupil, or What Socrates Learned from Sapho. In: JOHNSON, Marquerite; TARRANT, Harold. *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*. Bristol Classic Press, London, 2012. p. 7-29.
- LACHANCE, Geneviève. L'Alcibiade : Entre Réfutation et Enseignement. *Revue de Philosophie Ancienne* 30 (2), 2012, p. 111-32.
- MAUDUIT, C.; SAETTA COTTONE, R. Voir ou entendre: faut-il choisir ? Une analyse de la réception théâtrale dans le prologue des Thesmophories. *Cahiers des études anciennes*, 51, 2014, p. 45-73.
- MENEZES, Luiz Maurício. A Quarta Mania Divina: Mito e Alma no Fedro de Platão. *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, n.5, 2010, p. 100-117.
- MONOSON, S. Citizen as Erastes: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration. *Political Theory*, vol. 22, 1994.
- MOUTSOPOULOS, E. *Musique dans l'œuvre de Platon*. Paris: PUF, 1961.
- NETO, Nelson de Aguiar Menezes. O Papel da Música na Educação Platônica: uma reflexão do livro II da *República*. *Repensar: Revista do Instituto de Filosofia e Teologia VI*, v.6, n. 02, dezembro. 2010, p. 19-29.
- NASSER, N. O Ethos na música grega. In: *Boletim do CPA*, Campinas, n.º 4, jul./dez. 1997, p. 243.
- NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. The folly of praise: Plato's critique of encomiastic discourse in the *Lysis* and *Symposium*. *The Classical Quarterly*, v. 43, n. 1, 1993, p. 112-130.
- NIGHTINGALE, Andrea. *Philosophy and religion in Plato's dialogues*. Cambridge University Press, 2021.
- PETTERSSON, Olof. Power and Person in Plato's Alcibiades I. *Ancient Philosophy*, 2020.
- ROSSETTI, Livio. *O Diálogo Socrático*. Tradução Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.
- PLATÃO. *Alcibiades I*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Celso Vieira; Introdução de Julia Annas. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2022.

- PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Texto bilíngue grego-português, tradução de Celso de Oliveira Vieira, apresentação de Miriam Campolina, introdução de Marcelo P. Marques. S. Paulo: Paulus, 2014.
- PLATÃO. *Fedro*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; Introdução de James H. Nicholas Jr. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.
- PLATÃO. *O Banquete*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução e notas de Irley F. Franco & JAA Torrano. Apresentação de Irley F. Franco. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2021.
- PLATÃO. *Timeu - Crítias*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Rodolfo Lopes. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- RENAUD, F. La connaissance de soi dans l'Alcibiade majeur et le commentaire d'Olympiodore. *Laval théologique et philosophique*, 65(2), 2009, p. 363-378.
- SOULEZ-LUCCIONI, A. Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade Majeur. *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 1974, p. 196-222.
- SVENBRO, Jesper. *Pbrasikleia: an anthropology of reading in ancient Greece*. Cornell: Cornell University Press, 1993.
- VERNANT, Jean Pierre. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989.
- WELLMANS, R. Socrates and Alcibiades: The Alcibiades Major. *History of Education Quarterly*. 1966;6(4), 1996, p. 3-21. doi:10.2307/367212.
- WOHL, Victoria. "The eye of the beloved: Opsi and Eros in Socratic Pedagogy". In: JOHNSON, Marquerite; TARRANT, Harold. *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*. London: Bristol Classic Press, 2012. p. 45-60.
- WOHL, Victoria. The Eros of Alcibiades. *Classical Antiquity* 1, 18 (2), October 1999, p. 349-385. doi: <https://doi.org/10.2307/25011105>.

A TRADUÇÃO DA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES POR LEONARDO BRUNI ARETINO

THE TRANSLATION OF ARISTOTLE'S *POLITICS*
BY LEONARDO BRUNI ARETINO

RENATO AMBROSIO*

Resumo: Este texto analisa a natureza dos textos escritos a partir de dois exemplos da autoria do humanista italiano Leonardo Bruno Aretino. Esses dois textos foram escritos entre 1435 e 1438 como preâmbulo à sua tradução da *Política* de Aristóteles do grego para o latim, tradução que foi dedicada por ele ao Papa Eugênio IV. Esse duplo preâmbulo nos serve de ponto de partida para abordarmos a presença, quase sempre necessária, nos textos escritos, desde pelo menos a Antiguidade Clássica, de paratextos cuja função é tornar os futuros leitores benévolos em relação ao texto que estão prestes a ler e também, ao mesmo tempo, ligar, para sempre, o autor ao texto por ele escrito, marcar sua presença diante dos futuros, desconhecidos e infinitos leitores de seu texto.

Palavras-chave: retórica; paratexto; humanismo; tradução; política.

Abstract: This text examines the nature of written texts through two examples authored by the Italian humanist Leonardo Bruno Aretino. These two texts were written between 1435 and 1438 as a preamble to his translation of Aristotle's *Politics* from the Greek into Latin, which he dedicated to Pope Eugene IV. This introductory texts will serve as a starting point to explore the presence, almost ubiquitous in written texts at least since Classical Antiquity, of paratexts that aim to render future readers benevolent toward the text they are about to read and, simultaneously to link permanently the author to the text he has written, marking his presence before the future, unknown and infinite readers of his work.

Keywords: rhetorics; paratext; humanism; translation; politics.

* Professor na Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil. E-mail: ambrosio.bianchi@gmail.com

I. INTRODUÇÃO

Este artigo é a tradução e análise de dois escritos do humanista italiano Leonardo Bruno Aretino: uma carta ao Papa Eugênio IV e um prefácio à sua tradução da *Política* de Aristóteles. Mas antes de começarmos, algumas palavras a respeito de como esses textos chegaram até nós, tornando possível nossa tradução e análise. O presente trabalho é devedor de Hans Baron (1900 – 1988), historiador do pensamento político e da literatura. Sua principal contribuição para a historiografia do Humanismo foi introduzir, em 1928, o termo humanismo cívico. Este conceito, que teve grande fortuna crítica, surgiu pela primeira vez, na obra de Baron, justamente no livro do qual extraímos os dois textos aqui traduzidos e analisados: *Leonardo Bruni Aretino: Humanistische-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe* (Leipzig/ Berlin: Verlag und Druck vom B. G. Teubner, 1928, p. 70-74).

Assim, a tradução e a análise da carta e do prefácio de Leonardo Bruni que aqui empreendemos, é devedora da obra de Bruni, do estabelecimento e da publicação desses textos, por ele realizados em 1928. Além disso, também são deles as notas filológicas dos dois textos que aqui reproduzimos na íntegra, bem como as anotações à margem, que aqui também apresentamos na íntegra.

No *Fedro* de Platão (275 d-e), Sócrates apresenta uma espécie de síntese das consequências da invenção da escrita pelo deus egípcio Toth. A escrita teria uma semelhança com a pintura, esta que, aparentemente, nos coloca diante de coisas vivas, mas se alguém lhes dirige uma pergunta, ela permanece em silêncio. O mesmo vale para os discursos escritos, eles parecem falar como se tivessem um pensamento próprio, mas se se lhes perguntamos algo sobre o que dizem, para aprender mais sobre o que dizem, o que recebemos de volta é sempre o mesmo: aquilo que está escrito. Um discurso ou texto escrito, segundo Sócrates, pode ir a qualquer lugar, pode cair nas mãos de qualquer pessoa, competente ou não, ele não pode escolher a quem falar, isto é, não pode escolher o seu leitor. E se ele for injustamente ofendido e ultrajado, precisará sempre de um pai, porque não é capaz de se defender e nem de ajudar a si mesmo.

Desde a Antiguidade Clássica, ao menos, os autores de discursos e textos escritos parecem ter consciência dessa incapacidade da escrita que Sócrates apontava no *Fedro*, e por isso tentaram adotar seus textos de um

pai. Esse pai era um texto escrito, geralmente menor, que antecedia o texto ou discurso principal, ou mais longo, era sempre uma tentativa de, pelo menos, tentar tornar os futuros leitores de seus textos e discursos escritos mais benevolentes em relação ao texto ou discurso principal que estavam prestes a ler. Esse texto introdutório foi chamado de exórdio ou proêmio, e mais recentemente recebeu a denominação de paratexto, um hiperônimo que abarca elementos verbais ou gráficos que acompanham um texto principal, servindo de intermédio entre a obra e o leitor, e que inclui as capas, os títulos, as dedicatórias, textos nas orelhas de um livro, os prefácios, além dos exórdios e proêmios, etc.

A tentativa de defender um texto escrito diante de seus futuros leitores, significa também, de certo modo, manter a presença do autor (que poderíamos considerar como seu “pai verdadeiro”) junto ao texto, mesmo depois da morte de seu autor, por meio de um paratexto (que poderíamos então considerar “pai putativo” do texto ou discurso). Essa defesa, no entanto, deve ser feita diante de leitores, ou de um auditório, se pensarmos em um discurso a ser pronunciado em público, que ainda não existem no momento de sua composição, pois o texto ou o discurso ainda não foram abandonados por seu autor à sanha de seus futuros leitores ou de seu futuro auditório. Por isso, ao pensar no paratexto que acompanhará seu texto para todo o sempre, o autor deve ter em mente, elaborar para si uma ideia de auditório (usaremos esse termo, de agora em diante, tanto para leitores como ouvintes) ao qual ele deve e/ou quer se dirigir.

Será a partir desses dois conceitos, o de presença e o de auditório, que apresentaremos uma breve e sucinta análise de dois paratextos escritos por Leonardo Bruni, que antecederam, dedicaram e apresentaram um outro texto mais logo: a sua tradução da *Política* de Aristóteles. Para tanto nos serviremos, sobretudo, da elaboração desses dois conceitos que C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca apresentam em sua obra o *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*¹.

Leonardo Bruni² antepôs à sua tradução, do grego para o latim, da *Política* de Aristóteles uma carta e um prefácio. A carta funciona como uma dedicatória

¹ Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca. *Tratado da Argumentação. A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

² Leonardo Bruni nasceu em Arezzo, entre 1370-1375. Nada se sabe a respeito da sua formação cultural nem quando se transferiu para Florença, talvez em 1395. Nessa cidade, dedicou-se aos estudos jurídicos e literários e participou do círculo reunido em torno de Coluccio Salutati,

a seu destinatário, o Papa Eugênio IV³; e o prefácio é o de sua própria tradução. Esses dois paratextos antecedem um texto principal: a tradução da *Política* de Aristóteles. Antes de analisarmos como ele se serviu desses dois paratextos para proteger sua tradução dos futuros leitores, para angariar a benevolência destes, e também como uma forma de se ligar definitivamente à sua tradução, de se manter presente junto dela e defendê-la, mesmo quando esta fosse lida e analisada distante dele, no tempo e no espaço, vejamos como. C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca nos apresentam os dois conceitos, de auditório e presença.

A ideia de auditório nos vem quase imediatamente em mente quando pensamos em um discurso, seja ele oral ou escrito, e ainda que em relação ao texto escrito a ausência material dos leitores possa levar o escritor a pensar que está sozinho, seu texto estará sempre condicionado, consciente ou inconscientemente, pela presença daqueles, ou daquele, a quem se dirige (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1996, p. 6). Sendo assim, pode-se definir o auditório como “o conjunto daqueles que o orador quer influenciar com a sua argumentação”. A argumentação, por sua vez, para ser efetiva, tem de conceber o auditório que ela pretende persuadir o mais próximo possível do que ele é na realidade (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1996, p. 22, itálico dos autores).

Como afirmam esses dois autores, “propomo-nos a chamar *persuasiva* a uma argumentação que pretende valer só para um auditório particular [...]”

chanceler da República de Florença, e estudou com Manuel Crisolara, que começou a ensinar grego em Florença a partir de 1397. Depois do fim da fase mais aguda da guerra entre a República de Florença e o Ducado de Milão, Bruni colaborou com a propaganda empreendida por Salutati e pela classe dirigente de Florença para celebrar a história e da grandeza de Florença como o símbolo de liberdade e autonomia para as outras cidades-repúblicas da Itália. No final de 1410, com a renúncia de Piero Sermini, Bruni aceitou o posto de chanceler da República de Florença, foi o primeiro a ocupá-lo sem ser notário. Logo foi substituído por Paolo Fortini. De 1405 a 1416 serviu, em diversas ocasiões, como *scrittore apostolico* na Cúria Papal, sob os papas Inocêncio VII, Gregório XIII, e Alexandre V e João XXIII, voltou a Florença em 1416. Em 27 de novembro de 1427 foi eleito Chanceler da República de Florença, cargo que ocupará até a sua morte, em 8 de março de 1444. Além da função de Chanceler, ocupou em Florença cargos eletivos.

³ Eugênio IV (Gabriele Condulmer), Papa entre 1431-1447, retomou a política de Inocêncio VII, orientando ainda mais o *Studium romano* para a ideologia humanista. Nesse sentido, o pontífice veneziano chamou humanistas de todas as partes da Itália para Roma, dando ao humanismo romano aquele rosto cosmopolita que o distinguirá ao longo do século. Dentre estes, destacaram-se Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini e Biondo Flavio, cada um deles, por sua importância e significado.

(1996, p. 31, *itálico dos autores*). Seria então a natureza dos auditórios ao qual os argumentos podem ser apresentados com sucesso que determina, em ampla medida, tanto a linha que a argumentação seguirá, como o alcance que ela terá (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1996, p. 33).

Quanto aos tipos de auditórios, eles identificam três espécies. O primeiro seria o auditório que eles denominam de universal, que seria toda a humanidade, ou ao menos todos os homens adultos, sem qualquer limitação de gênero. O segundo seria formado pelo diálogo com o interlocutor a quem alguém se dirige. E a terceira espécie de auditório seria o próprio sujeito, “quando ele delibera ou reflete consigo mesmo sobre as razões de seus atos” (C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, p. 33-34).

Na adesão de um interlocutor a um diálogo, ou de um destinatário a uma carta, eles são considerados como se fossem representantes do auditório universal. Parte-se do pressuposto que o ouvinte de um diálogo, ou o destinatário de uma carta, dispõem dos mesmos recursos de raciocínio daqueles que compõem o auditório universal (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1996, p. 41). No caso dos paratextos que são aqui nosso assunto, temos como auditório, em um primeiro momento, o leitor de uma carta e de um prefácio, o Papa Eugênio IV; mas, para além dele, esses paratextos poderiam se dirigir também a um auditório que poderíamos considerar universal: todos os futuros leitores da tradução de Bruni (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1996, p. 44).

Para cada auditório, sobretudo o formado por um leitor de uma carta e um prefácio, há um conjunto de coisas que têm, todas elas, a possibilidade de influenciar-lhe a reação. A seleção de certos fatos e elementos a serem apresentados ao auditório, implica a importância e pertinência deles; e isso porque essa escolha confere a esses elementos uma “presença” que é um fator essencial na argumentação (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1996, p. 131).

Perelman & Olbrechts-Tyteca ilustram o conceito de presença com um curto relato chinês. Um rei viu passar um boi que deveria ser sacrificado, sentiu piedade dele e ordenou que o substituíssem por um carneiro. Depois disso, o rei confessou que assim agira porque via o boi, e não via o carneiro. A presença, então, seria algo que atua de modo direto na nossa sensibilidade, na nossa consciência, e o que está presente na nossa consciência adquire uma importância prática que não pode ser negligenciada pela teoria da argumentação. Uma das preocupações do orador/autor (e o tradutor também) é tornar presente, apenas por meio de sua palavra, o que está efetivamente ausente e que ele considera importante para sua argumentação, ou valorizar,

tornando-os mais presentes, certos elementos (C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, 1996, p. 132-133).

No entanto, deve-se evitar confundir a presença e os esforços para aumentar o sentimento de presença com fidelidade ao real, com a presença real de um objeto concreto. A presença não está exclusivamente vinculada à proximidade no tempo ou no espaço, apesar dessa proximidade ser um seu elemento essencial. O esforço para tornar algo presente à consciência pode se referir não só a um objeto real, mas também a um juízo ou a todo um desenvolvimento argumentativo (C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, 1996, p. 133-134).

O primeiro paratexto, a carta ao Papa Eugenio IV, tem explicitamente como auditório um leitor de uma carta, mas por ser esse leitor um papa, podemos considerá-lo como um auditório universal, que pode ser considerado, dependendo do ponto de vista, toda a humanidade ou, ao menos, toda a cristandade católica da época. Esse primeiro paratexto está intimamente ligado ao segundo, que é o verdadeiro prefácio para a viva descrição da nova tradução da *Política* de Aristóteles. E ambos paratextos têm como referência a tradução de um autor pagão e de uma sua obra que trata de “preceitos da disciplina moral” e, mais precisamente, daqueles preceitos “que são ensinados a respeito das cidades e de seus governos e conservação”.

Dessa maneira, a presença da tradução como referência próxima no tempo e no espaço aos paratextos implica também outras presenças temporal e espacialmente mais ou menos distantes: a filosofia pagã em oposição à filosofia cristã, um filósofo pagão, vida contemplativa, vida ativa, a política, enquanto preceitos morais a respeito do governo e da conservação das cidades, a retórica e também sua tradução da *Política*. Presenças que, mesmo quando se encontram em uma certa antinomia, vão se imbricando e se entrelaçando na argumentação que vai sendo tecida por Brunni na carta e no prólogo, tendo como referência a sua tradução.

Como a efetividade da argumentação depende de uma correta percepção de seu auditório, por parte do orador/autor, o mais próximo possível do que ele é na realidade, o esforço argumentativo de Brunni nesses seus dois paratextos não se refere apenas a um objeto real, a tradução em si, mas a todo o desenvolvimento de sua argumentação que tem por objetivo não só apresentar sua tradução a seu auditório imediato, o Papa Eugênio IV, mas também defendê-la diante do seu futuro auditório universal. Brunni começa

na carta a aproximar, ainda de maneira geral, presenças distantes no tempo e no espaço:

Somente esta diferença parece haver entre os filósofos gentios e os nossos: que os nossos filósofos se ocupam de um escopo da outra vida, aqueles, com efeito, colocaram nesta nossa vida [terrena] tanto a máxima utilidade da virtude quanto o seu objetivo, o que eles ora nomeiam bem agir, ora bem viver, ora felicidade; pois essas três coisas, na filosofia moral, significam a mesma coisa. Digo, então, haver três coisas: o bem agir, o bem viver e a felicidade. Por ventura então, não deveria eu dar ouvidos àqueles que me ensinam que, se eu bem agir e se eu bem viver, eu serei feliz?

Para logo em seguida dar nomes aos bois, e continuar assim a aproximar a presença cristã, que é próxima no tempo e no espaço a ele e a Eugenio IV, e aos futuros leitores de sua tradução, à presença que lhes é distante no espaço e no tempo:

Sócrates, segundo Platão, naqueles livros intitulados *Górgias*, mostra que é pior cometer uma injustiça do que sofrê-la, e a tal ponto aprova essa ideia que até em caso de morte ele diz, com infrangíveis argumentos, se prova que cometer uma injustiça é, de longe, pior do que sofrê-la. Nesse mesmo livro, Sócrates ensina: se alguém nos tiver feito uma injustiça, a vingança não deve ser exercida por nós. Por deus, o que são essas coisas? Por ventura não são divinas ou semelhantes à perfeição cristã? Então, Platão, nas suas cartas, por acaso não escreve as mesmas coisas?

E continua aproximando presenças antigas à presença cristão que lhe é próxima:

Sempre se deve acreditar nas velhas e sacras discussões dos antigos que nos afirmam que a alma é imortal, e que terá seus juizes e cumprirá suas penas quando estiver separada do corpo. Por isso é considerado um mal menor sofrer gravíssimas injustiças do que causá-las. Essas coisas um homem rico, fixado na indigência de sua alma, não as ouve e, se as ouve, zombando as despreza e imprudentemente confiante nas suas rapinas e desejos incontrolláveis, para que sua cupidez se satisfaça, quase como um cego que não discerne a que ponto, vivendo impiamente, necessariamente sempre o maior mal resulta, e depois da morte que infame e triste emigração o espera”. Acaso, pergunto, poderia ele ter falado de modo mais congruente com a nossa fé? Por ventura São Paulo teria ensinado, nessa parte, algo diferente do que ensina Platão?

Esse entrelaçamento de presenças vai guiando a argumentação de Bruni, que passa então de questões éticas mais gerais, e mais ligadas ao além, para questões mais particulares e ligadas ao mundo terreno: as formas ou gêneros de vida:

Como pois, há duas formas de vida (assim eu diria) – uma negociosa (*negotiosa*) e civil (*civilis*), posta no agir, na qual a justiça, a temperança, a coragem e as outras virtudes morais dominam; e outra ociosa, que se dedica à contemplação na qual a sabedoria, a inteligência, o conhecimento e as outras virtudes intelectivas têm o seu lugar – , vejo que aqueles filósofos, que foram ótimos em cada uma dessas vidas, ensinaram muitas coisas: tanto aquelas que convêm à nossa fé, como as que são utilíssimas à nossa educação e nosso pensamento, as quais devem ser acolhidas e endereçadas ao nosso benefício.

Bruni se detém nesse ponto e conclui sua carta afirmando que, se Deus quiser, ele escreverá mais amplamente sobre esse tema. E começa seu verdadeiro prefácio à sua tradução da *Política* de Aristóteles, que é, poderíamos dizer, a referência tanto da carta como do prefácio: a tradução e a política, que por sua vez pressupõe uma determinada forma de vida:

Entre os preceitos da disciplina moral pelos quais a vida humana é instituída e ensinada, de certa maneira ocupam um lugar eminentíssimo aqueles que são ensinados a respeito das cidades e de seus governos e conservação, pois que toda matéria dessa natureza tende a produzir a felicidade para os homens; de fato, se obter a felicidade para um único homem é admirável, quanto mais esplendoroso será alcançar a felicidade para toda uma cidade? Pois o Bem, quanto mais amplamente se estende, tanto mais divino deve ser considerado; e sendo o homem um animal débil, e visto que não tem, por si mesmo, suficiência e perfeição, ele as obtém da sociedade civil.

O esforço para tornar as presenças pagãs presentes às consciências cristãs continua aqui no prefácio. Trata-se agora de se estabelecer uma homonomia entre duas presenças: a pagã distante no tempo, no espaço e também em termos de visão de mundo, aquela de Sócrates, Platão, Aristóteles e Cícero; e a cristã, que, poderíamos dizer ser, para Bruni, uma presença mais presente, por ser mais próxima a ele e seus auditórios.

E assim também Platão, naqueles dez famosos livros que foram escritos por ele sobre a *República*, se esforçou muitíssimo nas coisas a serem mostradas e ensinadas nessa parte, e nosso M. Cícero, nos seis célebres

livros que escreveu sobre a *República*, continuou nessa mesma matéria. E Aristóteles, nessa obra que agora traduzimos para o latim, abarcou essas mesmas coisas, com tanto brilho, eloquência e ornato que verdadeiramente mereceria ser chamado de rio dourado da eloquência. Tal é, portanto, a matéria desta obra.

Aqui aparece um termo inerente à retórica e à argumentação: a eloquência. É essa a linha que na argumentação de Bruni vai cosendo as várias presenças citadas até aqui. E é por meio da retórica que, nessa última parte de seu verdadeiro prefácio, Bruni chega ao texto principal, que é a sua tradução da *Política*.

O meu motivo para vertê-la e traduzi-la foi o mesmo que há dezoito anos me induziu a traduzir os livros da *Ética*. Pois quando eu vi estes livros de Aristóteles que, segundo os gregos, foram escritos em seus detalhes com um elegantíssimo estilo, ser reduzido a uma tal ridícula inaptidão, pelo erro de um mau tradutor e, além disso, com muitíssimos erros nos próprios conceitos, e da maior gravidade, empreendi o labor de uma nova tradução, para que nessa parte eu pudesse ser útil aos nossos cidadãos. Pois o que seria mais útil que minha obra, o que posso obter mais dignamente com louvor do que oferecer primeiro a meus concidadãos, e depois aos outros homens que utilizam a língua latina, e ignaros da língua grega, a possibilidade de admirar Aristóteles, não por meio das obscuridades e extravagâncias das traduções de ineptos e falsários, mas face a face, e para que, assim como ele escreveu em grego, se possa lê-lo por inteiro em latim.

Aqui encontramos mais uma presença intimamente ligada ao texto principal: o tradutor. E essa presença é apresentada pelos motivos pelos quais Bruni decidiu traduzir para o latim a *Política* de Aristóteles. O primeiro é um *tópos* já tradicional (folclórico até) entre os tradutores, que é maldizer os tradutores anteriores que já traduziram o mesmo texto. O segundo *tópos* é a utilidade, o proveito que a tradução traz para o tradutor e também para os futuros leitores de sua tradução. Aqui o auditório ao qual Bruni se refere é um auditório universal, os homens sinceramente eruditos, entre os quais não se contariam os tradutores anteriores de Aristóteles:

Também me incitou a grandíssima utilidade que percebi que alcançaria a partir da tradução dos livros da *Ética*. De fato, os homens sinceramente eruditos, os quais primeiramente a estupidez e a ignorância da velha tradução mantinham distante da leitura [dos livros da *Ética*], assim, depois, de tal modo compreenderam aqueles livros, que a cognição daquelas matérias foi conduzida para sua máxima clareza. Por isso espero que aconteça o

mesmo com esses livros dos quais agora tratamos, os livros da *Política*; e com maior razão, porque essa matéria civil exige outras palavras, diferentes daquelas que os escolásticos usam em suas disputas, e um ornato verdadeiramente maior da eloquência.

Bruni conclui unindo e explicitando as duas presenças, a sua tradução e a retórica (em seus termos, a eloquência), que percorrem todo os dois paratextos e que abarcam em si as outras presenças que citamos anteriormente; e as opõe aos escolásticos (cujas palavras são totalmente inadequadas para tratar uma *materia civilis* como a política), que é uma presença ligada tanto ao auditório individual, representado pelo Papa Eugenio IV, como ao auditório universal por ele representado: a cristandade católica da sua época.

Essas duas coisas aquele tradutor não só não conseguiu obtê-las, mas nem, de fato, pôde imaginá-las. Certamente Aristóteles encheu estes livros com tanta eloquência, com tanta variedade e recursos, com uma tal quantidade de histórias e exemplos, que eles quase parecem ter sido escritos com estilo oratório. É assim então que ele vai desenvolvendo todas as suas argumentações para que se possa admirar todos os ornamentos de sua eloquência nelas com diligência reunidos

É essa mesma presença da retórica, ou da eloquência, nas palavras de Bruni, que se lê na *Política* de Aristóteles (presente também na *Ética* de Aristóteles), que Bruni propõe e quer ver presente na sua tradução dessa obra (assim como na sua tradução da *Ética*). Assim, uma tradução, retórica e política, diante de seus auditórios, particulares e universais, ao concluir seus paratextos, e aqui os dois pais (o autor e os dois paratextos) deixam a palavra ao seu texto principal: sua tradução da *Política* de Aristóteles (filha de dois pais) e ao auditório universal que a acolherá:

Para saber qual é a matéria destes livros, por qual motivo assumi este trabalho, e como são esses mesmos livros em grego, estes prefácios são suficientes. Agora exortamos veementemente todos à zelosíssima leitura desta obra, porque sua utilíssima doutrina e sua concepção acerca de inumerabilíssimas coisas são, na verdade, também algo necessário à vida dos que hão de acolhê-la.

II. TRADUÇÃO

VI. ZWEI VORRENDEN ZUR ÜBERSETZUNG VON ARISTOTELES' POLITIK (1438 UND 1435)⁴**1. Epistola super translatione Politicorum Aristotelis.****Ad dominum Eugenium Papam IV [5].**

Libros *Politicorum* a me vigiliis multaque opera in latinum traductos donare tibi, beatissime pater, non immerito, ut mihi videro destinavi. Nunc cum omnis recte gubernandi ratio in his [10] libris contineatur, ad nullum magis eos pertinere constat quam ad te, maximum videlicet optimumque gubernatorem, qui et spiritualiter universos regis et temporaliter multis civitatibus et populis et provinciis paterno regioque imperio dominaris. Sanctitas igitur tua, quae inter maximas occupationes numquam ita defessa est, quin per singulis dies consueverit vel legere ipsa aliquid vel alio lengente aures impartiri, hos quosque utilissimos praeclarissimosque libros lectione vel auditione sua dignetur.

⁴ O número de manuscritos disponíveis para o estabelecimento do texto é especialmente reduzido, uma vez que a “Epistola” enviada ao Papa Eugênio IV, que fora adicionada posteriormente, possui diversos códices faltando. Eu não encontrei manuscritos antigos em boas condições: V³ = Rom. Bibl. Vitt. Eman. 238, ano de 1448, é pouco considerado devido a inúmeros erros e lacunas; v¹ = Vat. Pal. lat. 1029, um exemplar da biblioteca Manetti, não possui, apesar de sua origem, nenhum texto impecável, falta-lhe principalmente a Epistola ao Papa Eugênio IV. Nessas circunstâncias, foi aconselhável basear-se nos dois manuscritos a seguir, que não podem ser datados mas são baseados em originais bem conservados, como a avaliação demonstrou: F¹ = Laur. Bibl. Aedili 160 (f.1-2), contendo a tradução de Bruni da *Ética* e da *Política*, e F² = Florenz Bibl. Naz. Conv. soppr. C. 7. 2677 (f.71-72v), uma coleção completa da tradução de Aristóteles realizada por Bruni, que, com a exceção de algumas lacunas no texto, apresenta uma excelente tradição florentina. Este texto, já consideravelmente confiável, encontra completeude ao se considerar os seguintes manuscritos do aparato crítico: 1. Para a “Epistola” a Eugênio IV : V² Vat. lat. 2107 (f.1-3), escrita pelo menos antes de 1416; und V³ = Rom Bibl. Vitt. Eman. 238 (f. 7v-9), datada de 1448, mas, como já dito, infelizmente é cheia de erros e lacunas; 2. Para a “Praemissio”: F³ = Fir. Bibl. Naz. Magb. XII, 55, de acordo com a escrita, me parece possivelmente um autógrafo (embora eu não me arrisque a afirmar); V¹ = Vat. Pal. lat. 1029 (f.11-12), Exemplar da biblioteca Manetti, porém com muitos erros; para concluir, igualmente o V² = Vat. lat. 2107 (f.3-4v). Uma análise do conteúdo de “Política” também em Ep. Meh. VIII, 1 (do l. III. 1438).

VI. DOIS PREÂMBULOS PARA A TRADUÇÃO DA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES (1438 E 1435)

1. Carta sobre a tradução da *Política* de Aristóteles.

Para o senhor Papa Eugênio IV [5].

Propus-me presentear a ti, beatíssimo pai, não injustificadamente, como me parece, os livros da *Política*, traduzidos por mim para o latim durante muitas vigílias e muito trabalho. Pois como todo o modo de governar retamente [10] está contido nesses livros, a ninguém mais eles são mais pertinentes do que a ti, certamente o maior e ótimo governante, que tanto governas espiritualmente a todos, como temporalmente muitas cidades, povos e províncias com um paterno e régio poder dominas. Pois Vossa Santidade que entre as maiores ocupações nunca está tão cansado que não tenha o costume de, todos os dias, ler algo por Si mesmo, ou, lendo outrem, prestar atenção ao que ele lê, aceite esses utilíssimos e famosíssimos livros como dignos da Sua leitura ou de Sua audição da leitura alheia.

[Die Zahl der für die Textherstellung verfügbaren Handschriften ist dadurch besonders beschränkt, dass die nachträglich hinzugefügte "Epistola" an Papst Eugen IV. in mehreren alten Codices fehlt. Brauchbare früh datierte Handschriften habe ich nicht gefunden: V³ = Rom. Bibl. Vitt. Eman. 238, a. 1448 datiert, kommt wegen zahlreicher Fehler und Lücken nur wenig in Betracht; v¹ = Vat. Pal. lat. 1029, ein Exemplar aus der Bibliothek Manettis, hat trotz dieser Herkunft keinen ganz einwandfreien Text, vor allem fehlt ihm die Epistola an Papst Eugen IV. Unter diesen Umständen empfahl es sich, die folgenden beiden nicht datierbaren Handschriften zugrunde zu legen, die auf sehr gute Vorlagen zurückgehen, wie die Prüfung ergab: F¹ = Laur. Bibl. Aedili 160 (f.1-2), enthaltend Brunis Ethik- und Politik-Übersetzung, und F² = Florenz Bibl. Naz. Conv. soppr. C. 7. 2677 (f.71-72v), eine vollständige Sammlung von Brunis Aristoteles-Übersetzung, die mit Ausnahme einiger Lücken im Texte eine vortreffliche Florentines Überlieferung darbietet. Dieser an sich bereits recht zuverlässige Text findet Vervollständigung durch die Berücksichtigung folgender Handschriften im kritischen Apparat: 1. für die "Epistola" an Eugen IV.: V² Vat. lat. 2107 (f.1-3), wenigstens vor 1416 geschrieben; und V³ = Rom Bibl. Vitt. Eman. 238 (f. 7v-9), datiert 1448, aber, wie gesagt, leider sehr reich an Fehlern und Lücken; 2. für die "Praemissio": F³ = Fir. Bibl. Naz. Magb. XII, 55, der Schrift nach, wie mir scheint, möglicherweise Autograph (doch wage ich keine bestimmte Behauptung); V¹ = Vat. Pal. lat. 1029 (f.11-12), Exemplar aus der Bibliothek Manettis, aber recht fehlervoll; schließlich ebenfalls V² = Vat. lat. 2107 (f.3-4v). Eine Analyse des Inhalts der "Politik" auch in Ep. Meh. VIII, 1 (vom I. III. 1438)].

[5] Nec te deterreat Aristoteles auctor, qui⁵ philosophus fuerit⁶ atque gentilis. Quicumque enim scientia doctrinaque iuvare nos potest fructumque afferre, ei aures nostras sunt accomodandae. Et accedit, quod pars haec philosophiae, que circa mores circaque gubernationem rerum publicarum⁷ et circa rectam vivendi rationem [10] versatur, eadem fere sit apud gentiles philosophos et apud nostros. Eadem enim de iustitia, de temperantia, de fortitudine, de liberalitate ceterisque virtutibus earumque contrariis vitiis ab utrisque traduntur. Illa modo inter eos differentia videtur esse, quod nostri ad alterius vitae finem operantur, illi vero etiam in hac ipsa vita [15] fructum virtutis maximum tamquam finem posuere, quod tum bene agere tum bene vivere tum felicitatem nuncuparunt; haec enim tria apud moralem philosophum idem significant. Dico autem tria: bene agere, bene vivere ac felicem esse. An igitur aures nos impartiar illis, qui me docent, si bene agam et si bene vivam, me esse felicem? [20] Equidem, si referre velim, quae apud philosophos legerim convenientia nostris, admirationem multorum, ut opinor, concitarem. Non solum enim⁸ his communibus, quae ad virtutes pertinent et vitia, verum etiam in his, quae videntur esse propria Christianitatis, reperio philosophos quosdam nobiscum sentire eademque et [25] praecipere et docere. De quibus aliqua breviter pertingere libet, cetera vero in tempus aliud, si deus annuerit, scribenda differre. Socrates apud Platonem in eu libro, qui appellatur *Gorgias*, ostendit deterius esse iniuriam facere quam pati, adeoque id probat, ut ad extremum dicat adamantinis rationibus esse probatum, [30] quod facere iniuriam longe deterius est, quam iniuriam pati. In eodem libro Socrates docet: Si iniuriam quis nobis fecerit, non esse vindictam a nobis faciendam⁹. Haec per deum qualia sunt? An non divina, an non Christianae perfectionis simillima? Quid, Plato in *Epistulis* nonne eadem scribit? Verba illius ponam, quo lucidius [35] intelligatur¹⁰: “Malum (inquit) vel bonum, nihil est inanimatis aestimatione dignum, sed autem simul cum corpore, dum est, animae, aut separatae. Credendum est autem semper veteribus sacrisque sermonibus nobis asserentibus animam esse immortalem iudesque habere ac poenas dare maximas, cum a corpore fuerit separata.

⁵ V₂ na maioria dos manuscritos *quia* [V₂; in den meisten Handschriften *quia* ¹].

⁶ V₃ fuerat [V₃ fuerat].

⁷ F² *circaque gubernationem rerum publicarum está faltando* [F² *circaque gubernationem rerum publicarum fehlt*].

⁸ Está faltando em F¹ [*fehlt in F*].

⁹ Platão. *Górgias*, 24 e 28 seg.

¹⁰ Platão. *Cartas*, VII, 334e – 335b.

[5] E que Aristóteles, autor que foi filósofo e pagão, não assuste V. S. A quem quer que, de fato, com sua ciência e doutrina pode nos ajudar e nos trazer proveito, a ele nossos ouvidos devem se voltar. E além disso, essa parte da filosofia, que se ocupa dos costumes, acerca do governo das repúblicas e acerca do reto modo de viver [10], é quase a mesma entre os filósofos gentios e entre os nossos filósofos. São ensinadas por eles as mesmas coisas a respeito da justiça, da temperança, da coragem, da liberalidade e a respeito das outras virtudes e dos seus correspondentes vícios que lhe são contrários. Somente esta diferença parece haver entre os filósofos gentios e os nossos: que os nossos filósofos se ocupam de um escopo da outra vida, aqueles, com efeito, colocaram [15] nesta nossa vida [terrena] tanto a máxima utilidade da virtude quanto o seu objetivo, o que eles ora nomeiam bem agir, ora bem viver, ora felicidade; pois essas três coisas, na filosofia moral, significam a mesma coisa. Digo, então, haver três coisas: o bem agir, o bem viver e a felicidade. Por ventura então, não deveria eu dar ouvidos àqueles que me ensinam que, se eu bem agir e se eu bem viver, eu serei feliz?

[20] Quanto a mim, se eu quisesse contar o que colhi de coisas convenientes para nós, eu suscitaria, como imagino, a admiração de muitos. Pois não somente nestas coisas que são comuns, as quais se referem às virtudes e aos vícios, mas também nestas que parecem ser propícias à cristandade, encontro certos filósofos que conosco pensam as mesmas coisas e [25] as prescrevem e as ensinam. Dessas, algumas achei bem tocar agora, outras, certamente, em um outro momento, se deus consentir, pois é bom adiar ter de escrevê-las. Sócrates, segundo Platão, naqueles livros intitulados *Górgias*, mostra que é pior cometer uma injustiça do que sofrê-la, e a tal ponto aprova essa ideia que até em caso de morte ele diz, com infrangíveis argumentos, se prova [30] que cometer uma injustiça é, de longe, pior do que sofrê-la. Nesse mesmo livro, Sócrates ensina: se alguém nos tiver feito uma injustiça, a vingança não deve ser exercida por nós. Por deus, o que são essas coisas? Por ventura não são divinas ou semelhantes à perfeição cristã? Então, Platão, nas suas cartas, por acaso não escreve as mesmas coisas? Apresento suas palavras para que se entenda mais limpidamente [35]: “nem o mal”, disse ele, “nem o bem, nada do que é inanimado é digno de consideração, mas sim o bem ou o mal da alma, enquanto estiver unido ao corpo ou separado dele. Sempre se deve acreditar nas velhas e sacras discussões dos antigos que nos afirmam que a alma é imortal, e que terá seus juízes e cumprirá suas penas quando estiver separada do corpo.

[5] Quapropter minus malum est existimandum perpeti gravissimas inurias quam inferre. Quae opulentus quidem homo in paupertate animi constitutus non audit et, si audit, deridens contemnit imprudenterque rapinis libidinibusque fretus, quo cupiditas eius expleatur, quasi caecus quidam non cernit, quam maximum semper [10] malum viventem se impie necessario consequatur, et post mortem quam infamis miseraque demigratio ipsum exspectet”. An poterat, quaeso, magis congruenter fidei nostrae loqui, quam locutus est? An Paulus quicquam aliud in hac parte doceret, quam doceat Plato? Idem philosophus in eo libro, qui dicitur *Phaedrus*, cum de [15] contemplativo homine correcto¹¹ dei ordine loqueretur ac diceret eum tamquam alis quibusdam ad alta levari per rerum divinarum contemplationem, tandem ita subdit: “Iis autem cogitationibus qui recte utitur, perfecta semper perfectione perfectus solus completur: relictis, quae hominibus curae sunt, ac deo inhaerens [20] carpitur a multitudine, quasi extra se positus; sed ipse deus plenus multitudinem latet”¹². Aristoteles quoque, Platonis discipulus, haec eadem et sentit et tradit. Scribens enim Antipatrum de Alexandro, nonet ne <tot>¹³ exercitibus victoriisque et subiugatione orbis terrarum gloriatur, sed cogitet, quod, si quis de deo recte cognoscit, [25] non minori gloria dignus est, quam ipse pro tantis rebus gestis tantaque potentia¹⁴. Et in *Ethicis* inquit: sapientem esse amicissimum deo et tantum felicitatis competere sibi quantum contemplationis¹⁵.

Cum igitur duae sint (ut ita dixerim) vitae – una negotiosa et [30] civilis in agendo reposita, in qua iustitia, temperantia, fortitudo ceteraque morales virtutes dominantur; altera otiosa, contemplationi vacans, in qua sapientia et mens et scientia ceteraeque intellectivae virtutes locum habet –, video Philosophos illos, quis optimi ferunt, in utraque istarum permulta tradidisse tum convenientia fidei tum utilissima ad disciplinam et cogitationem

¹¹ Em F¹ posteriormente melhorado para *correpto* [In F¹ nachtraglich in correpto verbessert].

¹² A Platão, *Fedro*, 249 c-d.

¹³ F¹e F²² *per tot*; V²e V³ *pro tot*. Se no texto a forma original seria algo como “*per tot*”? Contudo, não encontrei essa palavra em nenhum outro lugar [F¹ u. F²² *per tot*; V² u. V³ *pro tot*. Ob der Text etwa ursprünglich “*per tot*” lautet? Freilich habe ich dieses Wort anderswo nicht feststellen können].

¹⁴ Este fragmento foi transmitido diversas vezes por Plutarco. Bruni deve ter o tomado daí. (Coleção das peças da obra de Aristóteles, ed. Bekker, V, S. 1581, fragmento 614) [Dieses Fragment ist mehrfach bei Plutarch überliefert. Von diesem muss Bruni es übernommen haben. (Sammlung der Stücke in Aristotelis Opera, ed. Bekker, V, S. 1581, Fragment 614)].

¹⁵ Aristóteles. *Eth. ad. Nic.*, X, 8, 8.

[5] Por isso é considerado um mal menor sofrer gravíssimas injustiças do que causá-las. Essas coisas um homem rico, fixado na indignação de sua alma, não as ouve e, se as ouve, zombando as despreza e imprudentemente confiante nas suas rapinas e desejos incontroláveis, para que sua cupidez se satisfaça, quase como um cego que não discerne a que ponto, [10] vivendo impiamente, necessariamente sempre o maior mal resulta, e depois da morte que infame e triste emigração o espera”. Acaso, pergunto, poderia ele ter falado de modo mais congruente com a nossa fé? Por ventura São Paulo teria ensinado, nessa parte, algo diferente do que ensina Platão? O mesmo filósofo, no seu livro que se intitula *Fedro*, embora fale do [15] homem contemplativo, encaminhado pelo ardor a deus e diga que ele, tanto quanto qualquer outro, é elevado às coisas altas pela contemplação das coisas divinas, ao final assim acrescenta: “Por outro lado, quem se serve retamente dessas reflexões, será o único perfeito, estará cheio de uma perfeição perfeita, tendo sido deixadas as coisas que são preocupações para os outros homens e, ficando unido a deus, [20] é criticado pela multidão quase como se estivesse fora de si; mas o próprio deus pleno é desconhecido da multidão”. Também Aristóteles, discípulo de Platão, pensa e ensina essas mesmas coisas. Pois ao escrever a Antípatro a respeito de Alexandre, adverte para que não se vanglorie com tantos exércitos, vitórias e submissão de toda a terra, mas que pense que, se alguém aprender retamente a respeito de deus, [25] não será digno de glória menor do que o próprio Alexandre, por ter realizado tantos feitos e por tanto poder. E na *Ética*, ele diz ser o sábio amiguíssimo de deus, e lhe cabe tanto de felicidade quanto de contemplação.

Como pois, há duas formas de vida (assim eu diria) – uma negociosa e [30] civil, posta no agir, na qual a justiça, a temperança, a coragem e as outras virtudes morais dominam; e outra ociosa, que se dedica à contemplação na qual a sabedoria, a inteligência, o conhecimento e as outras virtudes intelectivas têm o seu lugar – , vejo que aqueles filósofos, que foram ótimos em cada uma dessas vidas, ensinaram muitas coisas: tanto aquelas que convém à nossa fé, como as que são utilíssimas à nossa educação e nosso pensamento,

[5] nostram, quae et recipienda sunt et in usum nostrum vertenda. Sed de his alias uberibus, si deus annuerit, me scripturum esse cogito. Nunc autem huius epistulae finis sit, ne aures tuae beatitudinis prolixitate nimia detineam.

2. Praemisso quaedam ad evidentiam novae [10] translatinonis *Politicorum* Aristotelis¹⁶

Inter moralis disciplinae praecepta, quibus humana vita instituitur et docetur, eminentissimums quoadmodo locum obtinent, quae de civitatibus earumque gubernatione conservationeque traduntur, quippe disciplina huiusmodi omnis felicitatem hominibus conficere [15] studet; felicitatem vero si uni acquirere praeclarum est, quanto magnificentius erit universae civitati beatitudinem adipisci? Bonum enim quanto latius patet, tanto divinus est existimandum; cumque homo imbecillum sit animal et, quam per se ipsum non habet sufficientiam perfectionemque, ex civili societate [20] reportet, nulla profecto convenientior disciplina homini esse potest, quam quid sit civitas et quid res publica, intelligere et, per quae conservetur intereatque civilis societas, non ignorare. Mihi quidem, qui haec ignorat, se ipsum pariter ignorare videtur ac sapientissimi dei praeceptum despiciere.

[25] Itaque et Plato decem illis praeclaris libris, qui sunt ab eo *De re publica*, in hac parte ostendenda docendaque plurimum nixus est, et M. Cicero noster sex inclitis libris, quos *De republica* scripsit, hanc ipsam est materiam prosecutus. Et Aristoteles in hic volumine, quod nunc in Latinum convertimus, haec ipsa complexus est, [30] tanto quidem nitore e copia et ornatu, ut vere mereator flumen aureum vocitari.

Materia igitur huius operis talis est. Convertendi autem interpretandique mihi causa fuit eadem illa, quae iam decem octo annis <ante> ad conversionem *Ethnicorum* induxit. Nam cum viderem hos [35] Aristotelis libros, qui apud Graecos elegantissimo stilo perscripti sunt vitio mali interpretis ad ridicula, quamdam ineptitudinem esse redactos ac praeterea in rebus ipsis errata permulta ac maximi ponderis, laborem suscepi novae traductionis, quo nostris hominibus in hac parte prodessem. Quid enim opera mea utilius, quid laude

¹⁶ Em F¹; F² e V¹ o título é apenas: *Praefatio in libros Politicorum*; em F³, V² e V³ falta um título [*So in F¹; F² und V¹ geben als Überschrift nur: Praefatio in libros Politicorum; in F³, V² und V³ fehlt eine Überschrift.*].

[5] as quais devem ser acolhidas e endereçadas ao nosso benefício. Mas essas coisas, se deus anuir, em outra ocasião eu penso em escrever mais amplamente. Agora, no entanto, que seja o fim desta carta, para que eu não ocupe os ouvidos de tua beatitude com um excesso de prolixidade.

2. Verdadeiro prefácio para a descrição da nova [10]

tradução da *Política* de Aristóteles

Entre os preceitos da disciplina moral pelos quais a vida humana é instituída e ensinada, de certa maneira ocupam um lugar eminentíssimo aquelas que são ensinadas a respeito das cidades e de seus governos e conservação, pois que toda matéria dessa natureza tende a produzir a felicidade para os homens [15]; de fato, se obter a felicidade para um único homem é admirável, quanto mais esplendoroso será alcançar a felicidade para toda uma cidade? Pois o Bem, quanto mais amplamente se estende, tanto mais divino deve ser considerado; e sendo o homem um animal débil, e visto que não tem, por si mesmo, suficiência e perfeição, ele as obtém da sociedade civil [20]; nenhuma matéria, sem dúvida, pode ser mais conveniente ao homem do que compreender o que é a cidade e o que é a república, e por quais meios elas são conservadas, e não ignorar por quais meios elas desaparecem. Para mim, quem ignora essas coisas, certamente parece ignorar igualmente a si mesmo e desprezar um preceito do sapientíssimo deus.

[25] E assim também Platão, naqueles dez famosos livros que foram escritos por ele sobre a *República*, se esforçou muitíssimo nas coisas a serem mostradas e ensinadas nessa parte, e nosso M. Cícero, nos seis célebres livros que escreveu sobre a República, continuou nessa mesma matéria. E Aristóteles, nessa obra que agora traduzimos para o latim, abarcou essas mesmas coisas [30], com tanto brilho, eloquência e ornato que verdadeiramente mereceria ser chamado de rio dourado da eloquência.

Tal é, portanto, a matéria desta obra. O meu motivo para vertê-la e traduzi-la foi o mesmo que há dezoito anos me induziu a traduzir os livros da *Ética*. Pois quando eu vi estes livros de Aristóteles [35] que, segundo os gregos, foram escritos em seus detalhes com um elegantíssimo estilo, ser reduzido a uma tal ridícula inaptidão, pelo erro de um mau tradutor e, além disso, com muitíssimos erros nos próprios conceitos, e da maior gravidade, empreendi o labor de uma nova tradução, para que nessa parte eu pudesse ser útil aos nossos cidadãos. Pois o que seria mais útil que minha obra, o que posso obter mais dignamente com louvor

[5] dignius efficere possim, quam civibus meis primum, deinde ceteris qui Latina utuntur língua, ignaris Graecorum litterarum, facultatem praebere, ut non per enigmata ac deliramenta interpretationum ineptarum ac falsarum, sed de facie ad faciem possint Aristotelem intueri, et ut ille in Graeco scripsit, sic in latino perlegere. Excitavit [10] quoque me utilitas maxima, quam ex interpretatione *Ethicorum* pervenisse¹⁷ conspexeram. Homines enim ingenue eruditi, quos primo veteris interpretacionis ineptitudo ac barbaries a legendo repellebat, ita postmodum eos libros complexi sunt, ut in maximam lucem illarum rerum cognitio sit perducta. Quod idem fore spero in [15] his, de quibus nunc agimus. *Politicorum* libris; atque eo magis, quo haec materia civilis et verba ad exprimendum alia, quam in suis disputationibus scolastici utantur, et maiorem quemdam <efflagitat>¹⁸ dicendi ornatum; quae duo interpres ille nedum consequi, sed ne suspicari quidem potuit. Aristoteles certe tanta facundia, tanta [20] varietate et copia, tanta historiarum exemplorumque cumulatione hos libros refersit, ut oratorio paene stilo scripti videantur. Sic enim argumentationes totas interdum explicat, ut cuncta dicendi ornamenta in eas studiose coniecta liceat intueri. Nec est in his libris questio ulla paulo uberior, quae tracta ab illo sit absque [25] rhetorico pigmento atque colore; quorum etsi expressionem attamen adumbrationem quamdam diligens lector in hac traductione nostra deprehendet. Fuit enim¹⁹ Aristoteles studiosissimus eloquentiae, quod artes rethoricae eius pluribus explicatae declarant. [30] Quae sit igitur horum librorum materia, et qua causa laborem hunc susceperimus, et quales libri ipsi Graeco sint, haec praefatos esse sufficiat. Hortamur autem omnes vehementer ad huius operis diligentissimam lectionem, utpote doctrinam uberrimam ac rerum prope innumerabilium coginitionem, et quidem [35] necessarium, ad vitam suscepturos.²⁰

¹⁷ F¹ *pervenisse*.

¹⁸ Nos manuscritos *efflagitant* [*In den Handschriften efflagitant*].

¹⁹ F¹ *autem*.

²⁰ À margem do texto, na altura da linha 5 da página 71, há a seguinte anotação: “Concordância geral da moralidade secular e religiosa entre cristãos e pagãos” [*Allgemeine Übereinstimmung der weltlich-diesseitigen Sittenlehre bei Christen und Heiden*];

Na altura da linha 32 da página 71, há a seguinte anotação: “Em Sócrates, Platão e Aristóteles, às vezes também no campo da moralidade religiosa interna” [*Bei Sokrates, Plato und Aristoteles bisweilen auch auf dem Gebiet der innerlich-religiösen Sittlichkeit*];

Na altura da linha 29 da página 72, há a seguinte anotação: “Resumo das áreas de concordância dos antigos com a moral cristã” [*Zusammenfassung der Gebiete der Übereinstimmung der Alten mit der christlichen Sittenlehre*];

Na altura da linha 11 da página 73, há a seguinte anotação: “O extraordinário valor da ciência política” [*Der überragende Wert der politischen Wissenschaft*].

[5] do que oferecer primeiro a meus concidadãos, e depois aos outros homens que utilizam a língua latina, e ignorar da língua grega, a possibilidade de admirar Aristóteles, não por meio das obscuridades e extravagâncias das traduções de ineptos e falsários, mas face a face, e para que, assim como ele escreveu em grego, se possa lê-lo por inteiro em latim. Também me incitou [10] a grandíssima utilidade que percebi que alcançaria a partir da tradução dos livros da *Ética*. De fato, os homens sinceramente eruditos, os quais primeiramente a estupidez e a ignorância da velha tradução mantinham distante da leitura [dos livros da *Ética*], assim, depois, de tal modo compreenderam aqueles livros, que a cognição daquelas matérias foi conduzida para sua máxima clareza. Por isso espero que aconteça o mesmo com esses livros [15] dos quais agora tratamos, os livros da *Política*; e com maior razão, porque essa matéria civil exige outras palavras, diferentes daquelas que os escolásticos usam em suas disputas, e um ornato verdadeiramente maior da eloquência. Essas duas coisas aquele tradutor não só não conseguiu obtê-las, mas nem, de fato, pôde imaginá-las. Certamente Aristóteles encheu estes livros com tanta eloquência [20], com tanta variedade e recursos, com uma tal quantidade de histórias e exemplos, que eles quase parecem ter sido escritos com estilo oratório. É assim então que ele vai desenvolvendo todas as suas argumentações para que se possa admirar todos os ornamentos de sua eloquência nelas com diligência reunidos. Não há nesses livros questão alguma, um pouco mais [25] copiosa, que, tratada por ele, fique sem o brilho e o colorido retóricos, dos quais o leitor diligente, se não a expressão vivaz, todavia reconhecerá um certo esboço nessa nossa tradução. De fato, Aristóteles foi muitíssimo interessado na eloquência, o que as suas artes retóricas, expostas em muitos livros claramente mostram. [30] Para saber qual é a matéria destes livros, por qual motivo assumi este trabalho, e como são esses mesmos livros em grego, estes prefácios são suficientes. Agora exortamos veementemente todos à zelosíssima leitura desta obra, porque sua utilíssima doutrina e sua concepção acerca de inumerabilíssimas coisas são [35], na verdade, também algo necessário à vida dos que hão de acolhê-la.

[Recebido em janeiro/2026; Aceito em março/2026]

- BARON, Hans. *Leonardo Bruni Aretino. Humanistische-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*. Leipzig / Berlin. Verlag und Druck vom B. G. Teubner, 1928, p. 70-74.
- BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, New Jersey: Princeton University Presse, 1966.
- BARON, Hans. *En busca del Humanismo Cívico Florentino. Ensayos sobre em cambio del pensamiento medieval al moderno*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- LEONARDO BRUNI ARETINO. *Opere Letterarie e Politiche*. [org. Paolo Viti]. Torino: UTET, 1996.
- PERELMAN, Chaïn & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação. A Nova Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PERELMAN, Chaïn. *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- <http://www.bibliotecaitaliana.it>
- <https://www.treccani.it/biografico/>

²¹ Meus sinceros agradecimentos a Maily Sacramento Guimarães, que gentilmente aceitou o meu pedido para a tradução dos trechos em Alemão que se encontram na edição da qual foi extraído o texto latino aqui traduzido (HANS BARON. *Leonardo Bruni Aretino. Humanistische-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*. Leipzig / Berlin. Verlag und Druck vom B. G. Teubner, 1928.)

SOBRE A MAIÊUTICA SOCRÁTICA E A SOFÍSTICA DE PROTÁGORAS: UMA DISPUTA NO INTERIOR DO *TEETETO*

ON SOCRATIC MAIEUTICS AND PROTAGORAS' SOPHISTICS: A DISPUTE WITHIN THE *THEAETETUS*

FRANK MATTOS*

Resumo: Este artigo compara a maiêutica socrática e a sofística protagórica no diálogo *Teeteto* de Platão. Em vez de focar apenas na dimensão epistemológica, concentra-se na dimensão ética e paideutica, analisando como os dois modelos educativos refletem diferentes concepções de sabedoria e instrução. Examina-se a técnica de Sócrates e a “Defesa de Protágoras”, destacando o contraste entre suas abordagens como modos de vida e pedagogia para jovens atenienses.

Palavras-chave: Platão; *Teeteto*; maiêutica; sofística.

Abstract: This article compares Socratic maieutics and Protagorean sophistry within Plato's *Theaetetus*. Rather than focusing solely on the epistemological dimension, it centers on the ethical and paideutic aspects, analyzing how these two educational models reflect differing conceptions of wisdom and instruction. The study examines Socrates' technique alongside the “Defense of Protagoras”, highlighting the contrast between their approaches as distinct modes of life and pedagogies for Athenian youth.

Keywords: Plato; *Theaetetus*; maieutics; sophistry.

* Pesquisador na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil. <https://orcid.org/0009-0005-9450-9215>. E-mail: frank-mattos@hotmail.com

No *Teeteto*, Sócrates dedica-se longamente à elaboração, análise e crítica da famosa tese da *homo mensura* de Protágoras: cada homem é “a medida de todas as coisas, das que são, que elas são, das que não são, que elas não são” (*Theaet.* 152a2-4)¹. A força motriz deste longo exame no diálogo é a busca pela definição de conhecimento a partir da formulação de Teeteto (“conhecimento é percepção”), isto é, trata-se de uma preocupação eminentemente epistemológica. Por conseguinte, a maior parte da vasta literatura sobre o diálogo, em especial sua primeira parte (151d4-186e), é marcada também por essa preocupação, visando compreender os pormenores da associação teórica da tese de Teeteto com a tese de Protágoras e com o fluxismo heraclítico, o significado e a necessidade desta associação, e os motivos da eventual falha dessa grande concepção epistemológica. Assim, a labuta exegética da vasta literatura sobre o *Teeteto* se concentra em estabelecer em que medida a tese de Teeteto – acoplada à *homo mensura* e ao fluxismo – satisfaz ou não os critérios do conhecimento, geralmente aceitos como sendo a infalibilidade e a realidade (152b11-152c4).

Ora, com um tal enfoque epistemológico, ainda que indiscutivelmente o principal do diálogo, algumas relações sutis passam despercebidas, e tentaremos, aqui, trazer algumas delas à luz. Por exemplo, a passagem conhecida como “Defesa de Protágoras” (165e5-168c), onde o sofista, “encarnado” por Sócrates, efetua, à sua maneira de proferir longos discursos, uma sustentação vigorosa “não apenas” da solidez de sua tese, de um ponto de vista epistemológico, mas também de seu próprio modo de vida, sua “profissão” como educador, chegando mesmo a esboçar uma teoria política – ora, essa passagem é usualmente analisada tão somente em termos epistêmicos, como uma defesa ora do relativismo, ora do infalibilismo, ou, até mesmo, como precursora de uma teoria pragmatista da verdade². Por mais iluminadoras que sejam tais interpretações, perde-se algo essencial na trama do diálogo, a saber, o contraste e a tensão entre os “modelos” protagórico e socrático de educação e sabedoria – modelos que se apresentam no *Teeteto* quase como imagens invertidas.

A partir disso, propomos um ligeiro desvio no enfoque epistemológico do diálogo, com vistas a tentar algum ganho conceitual nessa lacuna

¹ A historicidade das teses atribuídas a Protágoras no *Teeteto* é estranha ao nosso propósito aqui, e consideramos tanto as teses quanto as figuras mencionadas no diálogo como personagens de Platão que servem a um fim dramático e teórico.

² Alguns casos notáveis: Burnyeat (*The Theaetetus of Plato*, pp. 19-31) e McDowell (pp. 161-173); Gail Fine (*Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus*).

interpretativa por meio da comparação destes dois modelos educativos que emergem no *Teeteto*. Procuraremos descrever esses modelos, especialmente a maiêutica, que é tratada de maneira mais robusta no diálogo, visando com essa descrição salientar suas oposições e contrastes, bem como seus pressupostos. Cabe salientar que ao entender a maiêutica e a sofística protagórica como modelos de educação, instrução ou sabedoria, tomamos “modelo” em uma acepção relativamente genérica, significando uma forma de vida na qual se interseccionam uma série de valores, preocupações e interesses distintos, um jeito de conceber o ser humano, sua inserção na pólis e o modo de agir diante disso.

A questão do modelo educativo apropriado para os jovens atenienses é central para o *Teeteto*, e a própria estrutura dramática do diálogo passa pelo embate entre diferentes modelos: temos Teodoro, um geômetra tal qual seu jovem aluno Teeteto; Sócrates, que expõe sua peculiar arte maiêutica, marcada, entre outras coisas, pela sua afirmação de ignorância; e também os sofistas, representados na figura revivida de Protágoras, que, ao contrário de Sócrates, não se constrange em afirmar sua sabedoria. Há, portanto, para além da investigação da natureza do saber, uma disputa implícita pelo melhor caminho instrutivo que o jovem Teeteto deve seguir.

Com isso, analisarei as teses e argumentos mais em sua dimensão ética e paideutica, isto é, na medida em que expõem e defendem não necessariamente uma teoria consistente, mas um modelo de instrução e sabedoria do qual resulta uma forma de vida específica, com consequências para aquele que a segue.

Procederei da seguinte maneira em minha exposição: primeiro, um exame da técnica maiêutica de Sócrates (146e7-151d3), apresentando seus principais aspectos. Após isso, já munido dos elementos indispensáveis à arte socrática, uma elaboração do modelo protagórico de sabedoria, tal como podemos extrair de sua Defesa. Aqui, utilizaremos algumas objeções socráticas à tese da *homo mensura* como ponto de partida para delinear os principais pontos da sofística de Protágoras.

A arte maiêutica surge no diálogo logo após Sócrates exigir de Teeteto um certo tipo de resposta à sua pergunta, a saber, “uma definição” (ἐνὶ λόγῳ) através da qual seja possível referir-se a uma unidade comum aos muitos tipos de conhecimento (τὰς πολλὰς ἐπιστήμας, 148d6-7): uma definição de essência. Essa exigência deixa Teeteto perplexo, em “aporia”. O jovem não havia tido problemas quando respondeu pela primeira vez à pergunta “que é conhecimento?”, oferecendo uma série de casos ou exemplos.

Porém, com a correção de Sócrates estabelecendo um critério de admissibilidade para a resposta, isto é, uma “forma” geral a que uma resposta deve se moldar para que seja válida ou apropriada para a continuação da investigação – então, Teeteto vê-se perdido e incomodado, ao mesmo tempo incapaz de conceber uma definição de essência do conhecimento e de esquecer ou despreocupar-se com a questão. Sócrates, então, identifica esse estado aporético com as “dores de parto” (148e5-6), e apresenta sua arte, pedindo ao jovem que mantenha segredo sobre ela. Filho de uma parteira que é, Sócrates professa praticar essa mesma técnica, e tal como as parteiras, que já não dão à luz elas mesmas, ele é, também, estéril; como elas, é capaz de identificar, melhor que todos, a gravidez, assistir ao parto e torná-lo mais suave e menos doloroso, sabendo, também, quando o aborto é oportuno; ainda, sendo as “mais hábeis casamenteiras”, as parteiras – e também Sócrates – são capazes de saber quem deve se unir com quem, com vistas à geração da melhor prole (149a-150a). Sócrates pontua alguns detalhes em que sua arte difere da arte das parteiras: ao invés de ocupar-se com mulheres, ocupa-se com homens, e não com seus corpos, mas suas almas e, justamente por isso, sua arte, por vezes, gera, ao invés de filhos reais, “imagens” (εἰδωλα), o que exige que seja capaz de identificar, por exame e teste, quando os filhos gerados são genuínos e verdadeiros, e quando são imitações e falsidades (150b5-c4).

Por último, destaca que sua arte não se finaliza no parto, mas envolve certo “acompanhamento” daquela concepção que, do contrário, se pode perder – como foi o caso de muitos que dele se afastaram (150e-151a). Ora, arte maiêutica é apresentada seguindo um teor metafórico, mas é necessário, a partir disso, extrair o significado conceitual dessa prática.

Antes de mais nada, trata-se de expor a sequência da maiêutica. Depois, passaremos à análise de seus principais pontos e o que se depreende deles. A arte maiêutica passa pelos seguintes momentos. Primeiro, a colocação da questão de tipo “que é x ?”. Após isso, tem-se a consideração da primeira resposta (no caso de Teeteto, uma resposta formalmente errada, por enumeração de casos de x). Então, a depuração definicional: estabelecimento de uma condição formal para uma resposta válida (“que é x ?” demanda um tipo de resposta que diga a essência de x , aquilo que há em comum nos vários casos de x , em vista do qual podem ser ditos x). Com isso, a aporia: momento de perplexidade e incômodo do interlocutor que não vê como responder adequadamente. Segue-se o reconhecimento por parte de Sócrates de que a alma do indivíduo está, de fato, pronta para conceber, e que é merecedora de sua intervenção; bem como o incentivo e a suscitação de uma resposta

adequada. Na sequência de uma resposta adequada, tem-se o primeiro exame: uma elaboração teórica. Já preenchidos os requisitos formais, a resposta do interlocutor, como definição, é elaborada em uma tese mais ampla, que busca extrair todas suas implicações. Procede-se, então, a um segundo exame, isto é, teste e eventual refutação da tese, onde Sócrates avalia se a concepção é genuína e verdadeira ou apenas uma imagem. Em caso de a concepção ser verdadeira, segue-se um esforço ético para mantê-la. Em caso de a concepção ser falsa, tem-se uma consequência ética, isto é, ao ser purgado de opiniões falsas, o jovem não corre mais o risco de pensar que sabe o que não sabe, promovendo moderação (*σωφρόνως*, 210c2-3); ainda, o jovem estará mais apto para futuras investigações.

Primeiramente, é preciso pontuar que, embora não seja explicitamente apresentado no texto como parte da maiêutica, é evidente que a exigência formal para uma definição válida faz parte desta arte socrática. Afinal, Sócrates destaca ser capaz não apenas de identificar, mas também de trazer à tona o estado aporético³, que só emerge, no *Teeteto*, após a exigência de um certo tipo de resposta (uma definição de essência) para um objeto que, à primeira vista, resiste a esse tipo de definição (isto é, o conhecimento). Portanto, essa exigência definicional não apenas faz parte da maiêutica como constitui um de seus primeiros e principais momentos.

Segundo, esse tipo de definição é apropriada para um certo tipo de pergunta (*τί ἐστι*), isto é, trata-se de um duplo requisito formal da arte maiêutica: por um lado, a colocação de um tipo adequado de questão, uma que busque o universal naquilo que está sendo inquirido; por outro lado, tal questão exige uma forma própria de resposta, levando a um estado aporético. Para um tipo de questão é necessário um tipo de resposta condizente, o que torna a arte maiêutica, enquanto modelo de educação, uma prática interessada em um modo de investigação que busca a essência de seu objeto, modo este que é assumido como o correto, mas não é ele mesmo justificado.

Poderia ser dito que esse tipo de investigação é justificado a partir da crítica lógica que Sócrates faz da primeira definição de *Teeteto*, por meio da enumeração de exemplos (146c8-148e). Porém, ainda que essa crítica se sustente, o que é controverso, a própria pergunta (*τί ἐστι*) não parece ser justificada, mas simplesmente assumida como a ideal para que se possa obter instrução ou conhecimento sobre um determinado objeto, no caso,

³ “*What they do say is that I’m very odd, and that I make people feel difficulties*” (149a9-10); “*And my art can bring on that pain, and end it*” (151b1-2) (tradução de McDowell).

conhecimento sobre o conhecimento. A maiêutica, como instrução, não se interessa, por exemplo, por certos aspectos do objeto da investigação: sua utilidade, como, por quem e por que é praticado, a compreensão que quem o pratica tem desse objeto, ou ainda, sua eventual apreciação ou significados distintos em lugares e contextos diferentes. Pelo contrário, o interesse maiêutico passa por tentar capturar isoladamente a essência do objeto investigado, o que é por si, para além de particularidades.

Sobre o estado aporético, que inicia propriamente a intervenção maiêutica mais incisiva, vale destacar que é caracterizado não apenas pela perplexidade em torno da resposta a ser dada, mas também pelo fato de o interlocutor permanecer inquieto e perturbado quanto a essa perplexidade: pois poderia ser o caso de o interlocutor desinteressar-se pela questão posta nesses termos, ou simplesmente questionar a própria forma da definição ou da pergunta. Assim, essa perplexidade, somada a um interesse renovado do interlocutor, indica, de acordo com a capacidade maiêutica de identificar uma concepção, uma alma merecedora de intervenção, o que parece remeter a um aspecto ético como critério seletivo da arte maiêutica. Não apenas a concepção precisa ser reconhecida como apropriada (por meio das exigências formais da definição), mas “quem” concebe precisa ser, também, reconhecido como apropriado. É o caso, afinal, de alguns jovens serem enviados para os sofistas (151b): seja porque estão estéreis (ou, seguindo o tom irônico do texto: porque não têm nada na cabeça), ou porque não dão à Sócrates o mérito devido na concepção.

O texto, no entanto, é ambíguo quanto à possibilidade de um jovem conceber de maneira adequada, mas mesmo assim, por outros motivos, ser desqualificado da instrução maiêutica antes mesmo de dar à luz. Sócrates se refere a alguns que foram auxiliados por sua arte, o que supõe que foram satisfeitas as condições formais de uma concepção, mas “depois” se afastaram e perderam suas crias, não cumprindo, portanto, os requisitos éticos necessários. Podemos depreender disso, talvez, que, “no momento da concepção”, fazem-se sempre necessários não apenas os critérios formais, mas também um certo caráter apropriado, que posteriormente pode se mostrar inapropriado.

De todo modo, não é “qualquer” alma que está sujeita à arte maiêutica, mas tão somente aquelas que passam no teste de identificação do parteiro Sócrates. Soma-se a isso o pedido de “segredo” que Sócrates faz a Teeteto, o que, se não for tomado como mera ironia ou comentário jocoso, visto que Sócrates era frequente presença na ágora, parece implicar certo aspecto sigiloso e seletivo à sua arte. Esta seletividade é o aspecto conceitual da

maiêutica que harmoniza com a habilidade “casamenteira” das parteiras na sua exposição metafórica.

O próximo aspecto, que não é um momento próprio da maiêutica, porém fundamental, e que a perpassa por inteiro, é também um dos mais controversos, a saber, a famosa afirmação de ignorância de Sócrates, agora no contexto maiêutico do *Teeteto*. O problema, aqui, passa pela aparente contraditoriedade do texto. Em alguns momentos, Sócrates enfatiza ser “estéril” e incapaz de produzir sabedoria ou conhecimento por si só, isto é, não produz teses e asserções positivas, por não ter sabedoria. No entanto, em outros momentos, Sócrates afirma possuir e praticar a arte maiêutica (149a4-7, 150b6-c1, 184b1, 210c4-5), o que leva à questão de como compreender o estatuto epistêmico dessa arte. A arte maiêutica não seria, por acaso, um tipo de conhecimento? Se sim, como compreender a afirmação de ignorância de Sócrates? Ela seria válida apenas para o conhecimento, mas não para opiniões? Ainda, Sócrates pontua que, de acordo com a deusa Ártemis, apenas os humanos que já tiveram a experiência do parto podem ser capazes de possuir a arte maiêutica, visto que a natureza humana é fraca demais para adquirir habilidade em questões das quais não possui experiência (149c1-5). Isso significaria que Sócrates já foi capaz de produzir teses próprias?

Ora, a ambiguidade do texto impede uma solução inteiramente satisfatória. Seguimos a leitura de David Sedley: a afirmação de ignorância de Sócrates, no contexto da maiêutica, não é autorreferencial, isto é, sua esterilidade intelectual não inclui a arte maiêutica mesma⁴. É uma leitura atenuada, que mantém sua ignorância no que concerne à produção de asserções positivas, mas lhe permite, ainda, certos itens de conhecimento que o tornam capaz de praticar sua arte. O ponto chave para tal leitura passa pela interpretação de 150d1 (εἰμι δὴ οὐκ αὐτὸς μὲν οὐ πᾶν τι σοφός), onde a expressão οὐ πᾶν τι σοφός não é compreendida num sentido absoluto, “não sou sábio de modo algum”, mas de modo atenuado como “não sou completamente sábio”.

Essa solução, embora contrária à compreensão mais comumente encontrada⁵, tem a vantagem de mitigar a afirmação socrática de ignorância, tornando a exposição de sua arte maiêutica menos paradoxal e se coadunando, especialmente, com outra passagem no *Teeteto*. Em 161b1-5, Sócrates afirma que os argumentos nunca são seus, mas sempre de seus interlocutores, visto que não possui conhecimento – com uma *exceção* (ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἐπίσταμαι

⁴ SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 31-33.

⁵ Por exemplo, nas traduções para o inglês de Levett, McDowell e Cornford.

πλέον πλὴν βραχέος), a saber, como receber um argumento de outra pessoa que sabe, e acolhê-lo de modo adequado (ὅσον λόγον παρ' ἑτέρου σοφοῦ λαβεῖν καὶ ἀποδέξασθαι μετρίως). Assim, numa interpretação, a arte maiêutica de Sócrates parece-nos mais coerente, evitando tanto uma leitura meramente irônica da afirmação de ignorância quanto o entendimento de uma afirmação de conhecimento num sentido forte, isto é, como um conjunto de teses positivas a respeito de algo, o que contraria o texto.

Numa palavra, com sabor um tanto anacrônico talvez, a arte maiêutica caracteriza-se como um tipo de conhecimento metodológico, sem nenhum peso doutrinal (Sedley, 2004). Uma espécie, talvez, de “saber-como” ao invés de um “saber-que”. Trata-se de uma série de modos, habilidades e técnicas capazes de trazer à tona a verdade ou, ao menos, reconhecer as falsidades que tentam passar por verdades, permitindo, com isso, que não se afirme nada além do que se pode afirmar.

Agora, passo à análise da principal habilidade da arte maiêutica de Sócrates, a saber, o exame das concepções geradas por seus interlocutores. Ora, aqui, encontramos ao mesmo tempo o traço mais explicitamente metódico da maiêutica como também seu principal pressuposto: a assunção da existência de opiniões verdadeiras “e” falsas.

Podem parecer trivial que um modelo de educação, como método de investigação, busque a verdade – no entanto, no próprio contexto da filosofia platônica, está longe de ser o caso. Afinal, uma das principais disputas no interior do *Teeteto* (e, posteriormente, do *Sofista*) passa justamente pela tentativa de garantir a possibilidade da falsidade e, com isso, de uma noção relevante de verdade, isto é, uma noção de verdade que possa servir de critério para as opiniões. Não considerarei aqui os pormenores dessa questão, e as implicações metafísicas que daí decorrem, mas tentarei abordar a questão do ponto de vista estrito da maiêutica como modelo educativo.

É essencial para essa arte socrática que existam opiniões falsas e verificáveis como falsas. Podemos com isso, grosso modo, estabelecer tanto um pressuposto metafísico (existência da falsidade) quanto lógico (critérios e regras formais que nos permitem identificar essas falsidades de algum modo). Boa parte do *Teeteto* (184b5-186e, 187c-200d) passa pelo esforço de justificar esses pressupostos que, na maiêutica, são assumidos. É fundamental para essa prática socrática que a verdade seja um critério de sucesso da empreitada, isto é, uma concepção ser genuína se e somente se ela se provar verdadeira. Assim, o que, acima de tudo, torna Sócrates apto a praticar sua arte é ser

capaz de identificar, por exame, uma concepção como genuína (verdadeira) ou como imagem (falsa).

Esse exame, como se pode depreender de sua prática na primeira parte do *Teeteto*, passa por dois momentos. Primeiro, a definição adequada do interlocutor é elaborada em uma tese maior, uma teoria, que lhe dará fundamentos com vistas à torná-la mais forte; ainda, essa elaboração extrai os corolários da definição do interlocutor, expondo a ele o que antes estava implícito – e, com isso, o interlocutor passa a conhecer não apenas a expressão formalmente adequada de sua definição, mas também o que nela está necessariamente implicado. Portanto, temos um movimento de construção teórica, seguido de um aspecto psicológico, isto é, o modo como o interlocutor mesmo se relaciona com suas opiniões uma vez que elas foram desdobradas na sua inteireza: é o momento em que o interlocutor de Sócrates conhece, de fato, seu filho intelectual. Já no segundo momento do exame essa teoria será devidamente testada e, provando-se inconsistente, refutada. (Esse processo é exemplificado com a definição de Teeteto, “conhecimento é percepção”, que é elaborada e sustentada a partir das doutrinas de Protágoras e Heráclito, e depois refutada.)

Dois aspectos são essenciais para esse longo processo maiêutico: o que se pode chamar de certo “racionalismo”, e um tipo de *logos* que lhe convém. Por racionalismo, compreendo em linhas gerais o que David Sedley chama de *cognitive psychology*, um dos “rudimentos de conhecimento” de Sócrates, isto é, a arte maiêutica concerne à alma racional, seus recursos e meios, dispensando os sentidos, distinguindo entre “dois modos de pensamento, grosso modo, o empírico e o *a priori*” (Sedley, 2004, p. 33). A maiêutica se concentra no último desses modos de pensamento. É isso que chamo aqui de aspecto racionalista da maiêutica, já presente no posicionamento da questão e da exigência definicional, mas aqui acentuado, tomando a alma humana e seu *logos* como estruturados por certas leis ou regras que se impõem como critério, tais como a não-contradição e a bipolaridade das *doxai* (podem ser verdadeiras ou falsas), que determinam sua coerência e sua significação bem sucedida da realidade.

Numa palavra, esse aspecto racional-lógico da maiêutica socrática, ao examinar as concepções dos interlocutores, tanto na construção teórica quanto no seu teste, parte de um interesse específico na alma racional e seus recursos, como diz Sedley, tomando-a como *locus* apropriado e medida de uma investigação que busca instruir até a verdade. O segundo aspecto trata de um tipo específico de *logos* que melhor se adequa a esse processo

refutativo, a saber, a dialética, entendida como confronto de argumentos por meio de perguntas e respostas, com o propósito de melhor verificar se e como esses argumentos se enquadram ou não nos parâmetros lógicos. O exercício dialético mostra-se, na maiêutica socrática, o meio crucial pelo qual se pode identificar a retitude de uma concepção, isto é, em que medida pode ou não ser refutada.

A dialética é o tipo de *logos* que melhor serve para exacerbar as possíveis inconsistências, que podem frequentemente se mostrar evasivas: a maiêutica parece entender que os discursos e as teses em geral enganam, confundem; que a linguagem, *if unchecked*, pode facilmente encantar aquele mesmo que fala, iludindo-o, de modo a mostrar como verdadeiro o que é apenas uma “imagem”. É preciso, então, que o discurso seja sempre parado e depurado, para então seguir em frente. Aqui, para reforçar esse aspecto, podemos recorrer ao *Protágoras* e à querela entre Sócrates e o sofista sobre como prosseguir a discussão, isto é, com que tipo de discurso: Protágoras prefere longos discursos, que é como sua tese é defendida, também, no *Teeteto*, enquanto Sócrates insiste em perguntas e respostas curtas (*Prot.* 334d-335c). Há uma suspeita, no fundo da arte maiêutica de Sócrates, de que o *logos*, se deixado por si só, sem um autocontrole, pode escapar àqueles critérios reguladores tomados como marcas da boa investigação. No entanto, não há uma justificação de por que esses aspectos do *logos*, isto é, critérios lógico-rationais, e não outros, devem servir como reguladores de todo e qualquer *logos* que vise à instrução: isto é, não é argumentado, mas assumido, que certas regras racionais, por identificarem verdades e falsidades de opiniões, que são expressas por *logoi*, devem regular o processo instrutivo até o conhecimento (ou sabedoria). Justificar isso parece ir além da maiêutica, além dos “rudimentos de conhecimento” de Sócrates.

A arte socrática parece passar, então, por uma crença na racionalidade da alma—exercida sobretudo na dialética—como função própria do ser humano, quiçá divina; como aquilo que o define, e, portanto, que deve se impor hierarquicamente sobre outras tendências e capacidades. A instrução, a busca por saber *x*, é uma investigação da verdade de *x*, que só pode ser racional. No contexto da maiêutica, essa crença se justifica apenas por motivos éticos: a alma racional é reconhecida por Sócrates como verdadeiro agente ou pessoa, como “self”, e é ela que recebe propriamente aqueles predicados que caracterizam para Sócrates a boa vida: ela que é dita, por exemplo, bela (*Theaet.* 185e) ou virtuosa (210d1), e que é orientada, pela educação adequada, à vida filosófica que é superior eticamente. A alma racional, assim, é

não apenas a fonte das concepções e daqueles critérios a que estas devem ser submetidas para que possam se provar genuínas, mas é também aquela parte humana que concerne às virtudes.

Sócrates identifica aqueles recursos próprios da alma com sua dimensão ética e, por isso, esses recursos (isto é, critérios lógico-rationais que regulam o exercício dialético no exame das concepções) servem como parâmetro máximo da sabedoria e da instrução. Na passagem crucial do diálogo, Teeteto é chamado de belo por Sócrates, e não feio como havia feito Teodoro, justamente por ter sido capaz de derivar a conclusão adequada do argumento conduzido por Sócrates, conclusão essa que não é outra senão o reconhecimento da alma como o “que” em nós apreende, através de si mesma, aquilo que é comum a tudo, e que escapa à percepção (185d5-e5). Numa palavra, no registro da maiêutica socrática, enquanto autora, meio de exame, e critério de uma concepção que vise à sabedoria, a alma racional não é “racionalmente” justificada, mas eticamente.

Por fim, sobre as consequências da maiêutica. Também aqui a questão passa pela alma do interlocutor. Seu principal benefício, seja no caso de sucesso, encontrando a verdade, seja no caso de fracasso, ao refutar as opiniões falsas, é purgar a alma de ilusões. Se a concepção mostrar-se verdadeira, isso ocorre pela alma racional: e a posse da alma de um filho intelectual verdadeiro deve ser seguida por um reconhecimento da importância da maiêutica e de Sócrates como parceiro, o que parece indicar uma mudança de vida por parte do interlocutor, que deve ser capaz de reconhecer o bem que a arte socrática lhe propiciou ao encontrar a verdade (ou ao menos um esforço para manter-se no caminho correto, sem se desviar). Se a concepção mostrar-se falsa, isso também ocorre pela alma racional, e é a alma do interlocutor que se beneficia ao ser depurada de falsidades, propiciando certa modéstia e moderação em sua atitude intelectual.

Novamente, o reconhecimento do bem causado pelo processo maiêutico na alma do interlocutor é fundamental, o que não deixa dúvida de que a maiêutica, seja qual for seu resultado em termos da investigação, é um convite a uma “conversão” ética à vida filosófica. Ela oferece um novo jeito de viver orientado pela filosofia, provavelmente nos moldes apresentados por Sócrates na Digressão (172b8-177c4): o filósofo, despreocupado com os assuntos quotidianos da *polis*, inapto mesmo nesses assuntos, e ridicularizado por isso, busca sempre, num movimento ascensional, a verdade “de todas as coisas que são na sua totalidade” (τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου), com tempo para se dedicar a essa busca livremente, considerando as questões sem pressa,

fugindo às trivialidades particulares e, com isso, tornando-se divino tanto quanto possível (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν, 176b1).

A maiêutica, assim, com seus pressupostos (especialmente a busca pela essência como método apropriado, e a existência de verdade e falsidade) e seus interesses específicos (a universalidade do objeto investigado e a alma racional) apresenta-se como um modelo educativo de sucesso inevitável. Se bem sucedida, o interlocutor de Sócrates encontrará a verdade, e, desde que reconheça a necessidade do parceiro no processo, se tornará sábio; se um fracasso, o interlocutor de Sócrates terá se purificado das opiniões falsas que o iludiam, estando com isso em uma posição ética superior, tanto por saber, agora, que não sabia o que achava saber, quanto por estar devidamente exercitado na dialética, o que possibilitará melhores concepções no futuro. Das consequências da arte maiêutica se percebe, novamente, quão alta é a “aposta” socrática na razão: o modo de vida que se oferece ao interlocutor é tido como tão superior eticamente que o eventual fracasso da empreitada investigativa mesma (como é o caso no *Teeteto*) é eclipsado. O que a maiêutica oferece sobretudo, portanto, é uma nova forma de vida para aquele que se entrega a esta arte.

O modelo de educação defendido por Protágoras é, como enfatizado já, oposto inteiramente à maiêutica. Ao contrário da arte socrática, ele não é exposto explicitamente no *Teeteto*, devendo ser inferido de sua Defesa, que se ocupa especificamente com a tentativa de imunizar sua tese da *homo mensura* de certos ataques.

Assim, para melhor compreender seu modelo de instrução é preciso, brevemente, expor algumas objeções⁶ levantadas por Sócrates contra sua tese, que passa essencialmente por afirmar serem todas as opiniões igualmente válidas no que concerne à verdade. Primeiramente, cabe o questionamento: por que não “cada porco é a medida de todas as coisas”? Ora, já que a *homo mensura* segue-se da tese de que conhecimento é percepção, por que não afirmar que todos os seres que percebem são, também, a medida de todas as coisas (161c5-d1)? Ainda: com que direito Protágoras afirma ser mais sábio se cada um é o único juiz de como as coisas lhe (a)parecem? Isto é, um argumento a partir da impossibilidade de uma hierarquia de sabedoria em um mundo em que a verdade não opera como critério das opiniões (161d2-161e). Por último, se todas as opiniões são verdadeiras, então Protágoras deve aceitar

⁶ Seleccionamos tão somente aquelas objeções mais indicadas para se compreender a tese protagórica como modelo de educação.

como verdadeiras aquelas opiniões que afirmam sua doutrina como falsa. Protágoras pode qualificar sua tese, isto é, dizer que todas as opiniões são verdadeiras “para quem opina”; ainda assim, se for o caso de mais pessoas afirmarem sua tese como falsa, Protágoras terá de aceitar que ela é minoritária (170a-171c8).

Descreveremos o modelo educativo de Protágoras (podemos chamar sua sofisticada) a partir do modo que responde tais objeções, o que está implicado nessas respostas, destacando como a imagem instrutiva que emerge contrasta com a maiêutica.

O argumento a partir de qualquer criatura perceptiva como igual medida das coisas pode parecer tolo, ou mera ironia, mas por ele passa uma distinção fundamental da maneira como Protágoras compreende o ser humano, que influenciará o interesse específico de sua sofisticada – interesse inteiramente distinto do socrático. Diferentemente do interesse maiêutico na alma racional e seus recursos, Protágoras em nenhum momento localiza na alma, ou na “razão”, o *locus* adequado ou essencial para a instrução e para a sabedoria. Pelo contrário, Protágoras compreende o ser humano como criatura exclusivamente perceptiva e não discerne de maneira alguma um modo cognitivo “*a priori*”, para usar a linguagem de Sedley, isto é, estritamente racional e que possa dispensar os sentidos. Não há espaço, no modelo protagórico, para *doxai* que vão além do que se percebe. Um dos pressupostos de seu modelo de sabedoria é a confluência de αἴσθησις, δόξα e φαντασία, termos usados de modo intercambiável em sua doutrina, o que na literatura se costuma chamar de *Broad Protagoreanism*⁷, isto é, não apenas os predicados perceptivos (“azul”, “quente”) estão sujeitos à sua *homo mensura*, mas todos os tipos de predicado (“justo”, “benéfico”, etc). Nada escapa ao domínio da αἴσθησις.

Assim, embora Protágoras repudie como galhofa o argumento socrático de que o porco é a medida de todas as coisas num primeiro momento (166d), na sequência de sua Defesa trata de plantas como, de fato, juízes de suas percepções (167c). Isso indica que aceita, de bom grado, a conclusão extraída por Sócrates – isto é, Protágoras não enxerga necessidade em posicionar o ser humano, por ser racional, como critério do que vai além de sua experiência, de seus estados perceptivos. Ainda, a descrição desses estados perceptivos em nenhum momento passa pela noção de alma, mas, ao contrário, parece mesmo impedir uma tal noção nos moldes socráticos,

⁷ Gail Fine em “Protagorean Relativisms” (in: *Plato on Knowledge and Forms*, p. 134.). Fine dá esse nome à como interpreta a análise de McDowell em seu comentário (p. 119-120).

visto que uma identidade que permaneça no tempo é impossibilitada pela ontologia fluxista em que se fundamenta sua *homo mensura*. A ideia de uma alma para além dos sentidos, que funcione como aquilo em nós que propriamente percebe, tal como argumentado por Sócrates em 184-186, por exemplo, é inteiramente estranha à sua doutrina, que defende abertamente que uma pessoa que percebe algo hoje não é a mesma que percebeu ontem, visto que está sempre mudando.

De fato, Protágoras chega a afirmar que não se trata de “uma” pessoa, mas de multidões, vindo a ser indefinidamente a cada presente instante de acordo com a constante mudança (166b5-c1). Ora, o que se depreende disso, sem adentrar complicações metafísicas, é que o interesse de Protágoras, e de seu modelo de instrução, concerne não a uma alma dotada de recursos próprios e uma constância livre da mudança do mundo sensível, mas a uma configuração afetiva, isto é, um arranjo circunstancial de estados perceptivos, inconstantes e possivelmente divergentes entre si, do qual a presente instância dessa configuração será sempre a medida única do que lhe cabe e convém⁸. Não há lugar nesse modelo para uma alma que, sob a influência de um processo educativo como a maiêutica, se reorienta em direção a um modo de vida que privilegie seus dotes racionais próprios em detrimento das atuais percepções particulares dos diversos sentidos.

A segunda objeção nos leva ao cerne do modelo protagórico. Aqui, Sócrates contesta a legitimidade de Protágoras como sábio, uma vez que afirma que todas as opiniões são verdadeiras. Para Sócrates, dada sua arte maiêutica, verdade e falsidade são critério para as concepções analisadas, e a sabedoria, portanto, será alcançada por aquela concepção que resistir à refutação e, com isso, se qualificar como verdadeira.

A sabedoria diz respeito, necessariamente, à verdade, e, assim, uma tese como a de Protágoras, que dispersa igualmente a verdade por todas as opiniões, mostra-se um obstáculo indesejável: Sócrates menciona explicitamente como sua arte maiêutica, e a dialética, ficariam expostas ao ridículo em um mundo protagórico (161e). Portanto, passa pela infalibilidade das opiniões na tese de Protágoras a tensão inevitável entre sua sofística e a arte de Sócrates. Se o sábio é o que detém opiniões verdadeiras, com que direito alguém pode

⁸ Utilizamos o termo “afetivo” a partir de *παθήματα* em 186c1, onde Sócrates distingue entre o que homens e animais compartilham em termos de experiência, e aquilo que apenas a alma apreende. Tem a vantagem de qualificar não apenas dados sensoriais, mas também emoções.

se afirmar mais sábio do que outros, se é o caso de todos terem opiniões igualmente verdadeiras?

Pela resposta a essa objeção, então, a Defesa de Protágoras adquire seus contornos filosóficos mais ousados. Sua estratégia passa por uma mudança do critério de sabedoria, que lhe é permitida pela ausência de um interesse na racionalidade da alma: ao invés de “verdade” e “falsidade”, “melhor” e “pior”, no que diz respeito aos estados perceptivos, passam a ser o critério, isto é, o sábio não será aquele que sabe a verdade, mas aquele que é capaz de efetuar uma mudança bem sucedida em um estado perceptivo, de pior para melhor (166d5). O sucesso dessa mudança não será objetivo nem universal (isto é, para todos); muito menos externo à percepção ou submetido à uma estrutura racional de averiguação de consistência lógica – será, antes, sempre avaliado por aquele que sofre essa mudança perceptiva de acordo com sua atual configuração afetiva. Uma vez que a falsidade é impossível, pois para Protágoras não se pode experimentar o que não existe nem é de modo algum, a verdade torna-se o único valor lógico possível para uma opinião. A consequência disso é tornar a verdade uma noção irrelevante, ao menos enquanto critério (especificamente, aqui, como critério de uma hierarquização da sabedoria.)

Diferentemente da maiêutica socrática, a verdade para Protágoras não é rara, nem de difícil acesso, mas disponível para todos o tempo todo: de fato, uma opinião não consegue não ser verdadeira. Para Sócrates, a sabedoria plena só pode “terminar” com a verdade: uma vez que a concepção foi examinada e considerada verdadeira, esse é o fim da discussão, por assim dizer. Ainda, se verdadeira, ela é necessariamente verdadeira, e sempre será, independente de quem a afirme ou negue. O que resta após essa descoberta é o esforço ético de conduzir uma vida harmonizada com o processo que possibilitou a descoberta, com vistas a alcançar mais verdades, quiçá até descobrir, eventualmente, a concatenação de muitas verdades em uma só. Ao saber a verdade de x , por exemplo, não é preciso perguntar qual o valor ou a utilidade dessa verdade, que é tomada como boa por si só, isto é, só por ser verdadeira.

Ora, a sofística de Protágoras inicia com a verdade trivializada: ele não reconhece valor nem mérito algum na verdade, apenas um fato irrecusável. Afirmar uma tese ou opinião como verdadeira, portanto, longe de acabar com a discussão, é apenas banal: se todas as opiniões são sempre verdadeiras, “ x é verdadeiro para A” é o mesmo que “ x é para A”. E isso não significa que seja necessário para todos: pode não ser o caso para B ou C. Não é a propriedade

de ser verdadeira que determinará a importância daquela opinião no que concerne à sabedoria e à instrução: *x*, mesmo verdadeiro para A, pode lhe ser pior, isto é, pouco útil, ou menos prazeroso, persuasivo, expediente, etc.

A substituição protagórica de “verdadeiro ou falso” por “melhor ou pior” deixa o critério do sucesso de uma opinião propositadamente vago, visto que é o paciente da mudança na percepção que decidirá – provavelmente de acordo com sua inserção adequada a certas circunstâncias. Se dependesse, portanto, da verdade como critério de sua profissão de sabedoria, Protágoras não poderia sustentar sua prática como sofista – seu modo de vida mesmo estaria inviabilizado. O sofista enquanto sábio, portanto, é aquele que intervéem em uma certa configuração afetiva circunstancial com vistas à torná-la melhor e, com isso, aquele que percebe terá uma opinião melhor do seu estado atual e reconhecerá no sofista aquele que produziu tal mudança. A analogia protagórica é com a medicina: o gosto do vinho para o doente e para quem está saudável não é mais verdadeiro para o último do que para o primeiro, mas melhor, pois a saúde é melhor que a doença. E o médico não é tido como mais sábio por saber a verdade de uma opinião que causou a mudança, mas porque seu paciente julgou estar em um estado perceptivo melhor. O médico intervém com remédios, o sofista com *logoi*. A medida última sendo o paciente, aquele que é instruído pelo sofista será o juiz de sua eventual sabedoria (isto é, se aprendeu algo ou não e se melhorou seu estado com isso).

Aqui, então, emerge um aspecto crucial da sofística protagórica: as opiniões e avaliações de um estado perceptivo nunca se dão isoladamente, não podem ser tomadas por si mesmas, mas sempre “relativamente” a outros estados perceptivos – isto é, são inerentemente diferenciais. Partindo de “melhor” e “pior” como critério, a pergunta feita ao cliente-aluno – “A intervenção do sofista tornou-me mais sábio?” –, cuja resposta determinará a sabedoria do sofista, deve sempre ser compreendida como: “mais sábio em relação a quê?” Ou seja, não se trata, como na maiêutica, de alguém adquirir sabedoria provando a verdade de sua concepção, verdade essa suficiente por si mesma, que independe da relação ou sentimento do seu autor para com ela (isto é, uma concepção prova-se verdadeira mesmo que seu autor não goste dela). Para Protágoras, a prática e o ensino da sabedoria dependem de como aquele que foi instruído “compara” seu estado atual, após a intervenção

do sofista, com seu estado prévio⁹. É possível pensar essa comparação (ou: essa opinião comparativa que determinará se o sofista é, de fato, mais sábio que os outros) como uma preferência. O cliente mede diferentes estados perceptivos, preferindo um deles, e apenas nessa relação o sucesso da prática de Protágoras é aferido.

Numa palavra, na maiêutica, dizemos que alguém é sábio se alcançou a verdade; na sofística protagórica, dizemos que alguém é sábio se este prefere x a y , sendo x um estado perceptivo propiciado por quem proferiu ser sábio. Seria absurdo, no registro da maiêutica, uma concepção x ser verdadeira hoje, em relação a ontem, mas talvez ser falsa em outra circunstância. Por exemplo, se, após um longo exame pela arte socrática, “A” descobre que uma opinião x é verdadeira, “A” não pode, em outras circunstâncias, por uma indisposição qualquer para com x , julgar x como falso: só poderá ser falso se um novo exame maiêutico demonstrar um erro em x , o que significaria dizer que nunca foi verdadeiro. Já na sofística protagórica, que dispensa a verdade como critério, “A” pode preferir x como melhor hoje, porque, digamos, lhe proporcionou um cargo com maior remuneração; e Protágoras será avaliado como sábio por “A” ao ter lhe propiciado um estado mais benéfico do que outrora tinha – mas em um mês pode ser diferente, e Protágoras não será mais, para “A”, sábio. Mas pode ser ainda para B ou C. O sofista será tão sábio quanto o avaliarem como sábio.

Com isso, então, passamos ao último aspecto a ser analisado a partir da terceira objeção aqui apresentada contra a *homo mensura*, a saber, Protágoras seria forçado a aceitar sua tese como mais falsa do que verdadeira, se a maioria assim pensasse. Primeiramente, embora Platão não considere isso no texto, é preciso lembrar que Protágoras já substituiu “verdadeiro e falso” por “melhor e pior”. Portanto, assim deve ser enfrentada essa objeção: se a maioria avaliar que Protágoras não propicia estados perceptivos melhores, então ele não será sábio; ou, melhor, será sábio minoritariamente.

Este argumento levantado por Sócrates visa o modo de vida do sofista, sua prática profissional. Ora, Protágoras é associado nos diálogos platônicos (especialmente no *Teeteto* e no *Protágoras*) com a democracia ateniense.

⁹ Essa comparação implica uma faculdade como a memória, bem como alguma continuidade, mínima que seja, de quem compara, o que parece contradizer a ontologia fluxista na qual se baseia a *homo mensura*, ao menos em uma leitura radical. Esse ponto cego não é propriamente elaborado por Platão na “Defesa de Protágoras”, nem abordado especificamente na discussão da tese protagórica, mas apenas no exame da ontologia fluxista, que já foge ao escopo deste artigo.

Sua *homo mensura* tem, de fato, um teor democrático, visto que todos dispõem igualmente da verdade, e qualquer um tem o “voto” final quanto ao que lhe é melhor e pior. Tal argumento não mira a consistência lógica da tese protagórica, mas sua eficácia: se Protágoras não conseguir se eleger como sábio pela maioria dos juízes únicos de seus estados perceptivos – então terá perdido no seu próprio jogo, por assim dizer. Isto é, Protágoras teria, democraticamente, dado autoridade final sobre sua sabedoria a cada pessoa – e elas o teriam demovido de sua posição de sábio. Ou, ainda, em uma metáfora comercial, seus clientes o teriam despedido.

Ciente de que o argumento busca, antes de mais nada, constranger a posição de Protágoras, Sócrates apresenta isso como uma possibilidade “plausível”: de fato, diz, a maioria das pessoas acredita haver verdades e falsidades, e agem a partir disso, procurando, quando precisam, aqueles que sabem a verdade das coisas. (Novamente, Platão sequer considera a substituição de “verdade e falsidade” por “melhor e pior”, o que seria de se esperar, visto que essa objeção é posterior à Defesa.) O que Sócrates busca evidenciar é que é possível, no registro protagórico, que ninguém, ou muito poucos, o escutem, colocando a *homo mensura* como uma péssima maneira de divulgar sua profissão de sabedoria.

O que se depreende, então, da Defesa anterior de Protágoras é um outro aspecto fundamental de sua tese: o sofista aceita, de bom grado, essa possível consequência – apenas não a considera plausível, visto que sua prática é próspera. Protágoras não receia, em outras palavras, estar submetido “às massas” (οἱ πολλοί, 176b) e às inconstâncias do ambiente retórico da pólis, mas, ao contrário do filósofo socrático que é refratário às questões políticas e quotidianas com as quais a maioria se ocupa, enxerga nesses negócios e disputas, seu *habitat* natural, por assim dizer. Protágoras reconhece esse meio como uma esfera de atuação marcada por características afins à sua doutrina, seu interesse no ser humano não como eminentemente racional, mas como configuração afetiva em uma trama de circunstâncias e relações, visando melhor se ajustar aqui e acolá, frequentemente sem constância, e sem se preocupar com finalidades estranhas à sua experiência.

Numa palavra, Protágoras está confortável na pólis ateniense e não vê suas dinâmicas como obstáculo a seu modelo educativo, nem como um problema ético. Vimos, antes, que a maiêutica é inerentemente “seletiva”: apenas algumas almas se mostram merecedoras de sua intervenção, por um critério ético. A sofística de Protágoras não distingue entre potenciais alunos ou interlocutores; apenas cobra. Isto é, a maiêutica elege e exclui

certas almas de acordo com sua disposição ética; a sofística é aberta a todos, desde que possam pagar: é democrática tanto quanto um mercado, nem mais, nem menos.

Por último, ainda destaco que, sendo assim, o modelo protagórico de modo algum propõe, nem poderia propor, como consequência de sua prática, uma transformação ética do seu cliente-aluno, tal como a maiêutica propõe – até exige – ao seu interlocutor. Sócrates, ao indicar como finalidade da vida humana o uso adequado de sua alma racional, oferece sua arte maiêutica como condução à filosofia, uma nova forma de vida, orientada em última instância pela busca da verdade e, conseqüentemente, da boa vida. Protágoras, por outro lado, compreendendo o ser humano como uma instável configuração afetiva, se interessa pela eficácia de sua adequação ao mundo que tem em volta, oferecendo melhoras circunstanciais, nunca definitivas, de suas condições. Por conseguinte, a maiêutica socrática demanda uma radical mudança nas práticas de seu interlocutor, um caminho socialmente árduo, certamente, mas eticamente gratificante. A sofística de Protágoras, coerentemente, demanda pagamento.

[Recebido em novembro/2025; Aceito em março/2026]

REFERÊNCIAS

- BURNYEAT, M. (ed.) *The Theaetetus of Plato*. Translated by M.J. Levett. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- CORNFORD, F.M. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- FINE, Gail. "Protagorean Relativisms". In: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PLATO. *Protagoras*. Translated by Stanley Lombardo and Karen Bell. In: *Plato: Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1997.
- PLATO. *Theaetetus*. Translated with notes by John McDowell. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- PLATONE. *Teeteto*. Introduzione, traduzione e commento di Franco Ferrari. BUR Rizzoli, Classici Greci e Latini.
- SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Text and Subtext in Plato's Theaetetus. Oxford: Oxford University Press, 2004.

UM ENSAIO SOBRE SÓCRATES E ALCIBÍADES: UM BESTIÁRIO DE ESTRANHEZAS

AN ESSAY ON SOCRATES AND ALCIBIADES:

A BESTIARY OF ODDITIES

GILBERTO DE MELO CALDAT*

Resumo: O presente ensaio pretende pensar a estranheza socrática, sua atopia, partindo dos personagens presentes no *Alcibiades I* de Platão – Sócrates e Alcibiades – e rumando, desde tal cenário, na direção de uma comparação com as múltiplas figuras de animais, deuses e criaturas híbridas ou semidivinas com as quais Platão emparelha seu mestre ao longo de vários de seus diálogos. O interesse maior do artigo/ensaio não é, todavia, debruçar-se em uma análise pormenorizada do *Alcibiades I*, mas, sim, pensar principalmente a figura de Sócrates a partir de suas várias imagens especulares, todas propostas por seu “aluno” mais célebre ao longo de sua vasta obra.

Palavras-chave: Sócrates; Alcibiades; Platão; bestiário.

Abstract: This essay aims to reflect on Socratic strangeness and its atopia, based on the characters in Plato's *Alcibiades I*, namely Socrates and Alcibiades. From this setting, it moves toward a comparison with the multiple figures of animals, gods, and hybrid or semi-divine creatures with which Plato pairs his master throughout several of his dialogues. The primary interest of this paper, however, is not to delve into a detailed analysis of *Alcibiades I*, but rather to reflect primarily on the figure of Socrates based on his various mirror images, all proposed by his most famous “student” throughout his vast work.

Keywords: Socrates; Alcibiades; Plato; bestiary.

* Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, PR, Brasil. <https://orcid.org/0000-0003-4513-1584>. E-mail: gilbertomcaldat@gmail.com

Daí é que, tendo deixado livres esses mitos e confiado no que se acredita a seu respeito, faço exame não deles mas de mim mesmo, se acaso não sou um bicho mais complicado e mais nebuloso que Tifon, ou se um animal mais manso e simples, por natureza partilhando de não sei que divino e desanuviado destino.

Platão, *Fedro* (230a)

Outros pensam que antes da invasão ouviremos, vindo do fundo dos espelhos, o rumor das armas.

Jorge Luis Borges, *O Livro dos Seres Imaginários*

Assim como crianças da mais tenra infância, que demoram a se reconhecer quando veem pela primeira vez a própria imagem no espelho, contemplando-a com um espanto ridente, talvez seja comum entre os humanos de todas as idades, o fato de ao se depararem com um povo ou indivíduos que lhes sejam estranhos, não os comparar ou os tomar imediatamente como igualmente humanos, mas sim como algum ser de outro registro, de outra natureza, como se esses últimos não fossem de imediato inteligíveis senão assim: ou bem tomá-los/compará-los com bichos, com feras, por exemplo, ou bem compará-los com seres divinos, com deuses, semideuses. Para ilustrar esse ponto, podemos lembrar da famosa passagem de Lévi-Strauss, em *Raça e História*, ao comentar os eventos insólitos que aconteceram nas Antilhas quando do primeiro contato entre os homens originários dali e os primeiros invasores europeus que lá ancoraram:

Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não (Strauss, 1952 *apud* Viveiros de Castro *et al.* 2015).

Eduardo Viveiros de Castro, ao citar tal excerto em suas *Metafísicas Canibais*, recorda-nos ainda que o ilustre antropólogo francês repete a mesma passagem em *Tristes Trópicos*, e que se no primeiro livro ele pontuava o singular paralelismo das reações de uns e de outros, no segundo ele remarca não tanto a semelhança entre elas, mas sim sua diferença ao dizer que enquanto os europeus acreditavam que os indígenas fossem semelhantes, em sua estranheza, aos animais; os indígenas, de sua parte, acreditavam que os europeus fossem semelhantes, em sua estranheza, aos deuses. Lévi-Strauss, por fim, concluiria em *Tristes Trópicos* que: dada a igual, a mútua ignorância

de ambos os lados, a atitude dos indígenas era mais digna de seres humanos (Strauss, 1955 *apud* Viveiros de Castro *et al.*, 2015).

No meio do caminho entre os dois extremos, bichos e deuses, estão também as figuras híbridas que preenchem mitologias e bestiários antigos e medievais – umas tão só com forma de bicho, mas com caracteres humanos ou poderes divinos; umas com forma meio humana meio bestial – figuras essas que vez ou outra são pareadas com os homens quando um dos objetivos é realçá-los em sua estranheza, em sua atopia. Em seu bestiário próprio, seu *Livro dos Seres Imaginários*, Jorge Luis Borges nos descreve, de forma modelar, várias dessas figuras. No capítulo intitulado “*A Pantera*”, por exemplo, ele começa escrevendo o que aqui se segue:

Nos bestiários medievais, a palavra pantera indica um animal bastante diferente do “mamífero carnívoro” da zoologia contemporânea. Aristóteles mencionara o fato de que seu odor atrai os outros animais – Eliano, autor latino apelidado de “Língua de Mel”, por seu domínio absoluto do grego – declarou que esse odor também era agradável aos seres humanos. Plínio lhe atribuiu uma mancha no lombo, de forma circular, que minguava e crescia com a Lua. A essas circunstâncias maravilhosas veio somar-se o fato de que a Bíblia grega dos Setenta usa a palavra “pantera” num trecho que pode referir-se a Jesus (Oséas 5, 14) (Borges, 2007, p. 161).

A pantera pode ser ainda descrita em bestiários saxões, continua Borges, como um animal meigo, de voz melodiosa e que se oporia incessantemente ao dragão, seu crucial e cruel inimigo: o dragão ali encarnaria o mal, o diabo, e a pantera, combatendo-o de forma incansável, encarnaria novamente a figura de Cristo. Para os saxões do medievo, ele conclui: “a pantera não era um animal feroz, mas antes um som exótico” (Borges, 2007, p. 162). Ao finalizar o capítulo, entretanto, o grande escritor argentino nos relembra o Bestiário de Leonardo da Vinci e o que o gênio italiano nos teria a relatar sobre o mesmo tema:

A pantera africana parece uma leoa, mas as patas são mais altas e o corpo mais sutil. É toda branca, salpicada de manchas negras que parecem rosetas. Sua beleza encanta os animais, que andariam sempre à sua volta não fosse seu terrível olhar. A pantera, que não ignora esse fato, baixa os olhos; os animais se aproximam para gozar de toda aquela beleza, e ela apanha o mais próximo e o devora (Borges, 2007, p. 162).

Se de um lado a pantera representa a mais redentora das belezas, a que atrai não só as feras, mas também os homens com sua essência e melodia

agrestes, de outro ela é também, dentre todas, a mais capciosa e terrivelmente sedutora; uma beleza que se transforma em tocaia, armadilha, em horror que mal podemos suportar¹, horror que quase ninguém, de cara limpa e não por ela encantado/enfeitiçado, ousaria enfrentar senão de longe, fortemente armado e em batalhão².

A pantera, embora, segundo Borges, tenha sido mencionada por Aristóteles e outros autores antigos e medievais, não foi em nenhum momento, ao menos que eu saiba, comparada aos esquipáticos personagens que habitam o *Alcibiades I* de Platão: o filósofo Sócrates e o próprio Alcibiades. Mas, se não foi, tanto pior para as comparações já registradas, afinal, como o Sócrates platônico, ela muitas vezes se mostra tal qual um arauto a guardar a virtude diante dos ataques do mal, a saber, aparece imaginada tal qual essa figura que seduz benignamente pela voz, uma fera dócil, mas de língua afiada, como o personagem de Sócrates se deixa entrever no *Fedro* (*Fedro*, 230b). E igual ao mesmo Sócrates do *Fedro* ou ao Sócrates *stalker* do início do *Alcibiades I* (*Alcibiades I*, 103b), a pantera também pode vir a se mostrar como um ser divinamente terrível ou um predador vigilante sempre à espera do momento oportuno para atacar sua presa. De outra parte, caso pudéssemos comparar o personagem de Alcibiades a alguma das feras do bestiário borgiano, imagino que a pantera, essa tirada às páginas de Da Vinci, seria também uma das mais fortes candidatas a assumir tal posto, uma vez que Alcibiades nos foi legado pela tradição como esse personagem de beleza e sagacidade ímpares – persuasivo, sedutor, brilhante, como nos descreve Jacqueline de Romilly –, mas que se utilizava dessas virtudes, desses dons naturais, exatamente para enleiar e capturar os que se deixavam seduzir por seus encantos, pois, muito capaz da mentira e da audácia, ele enredava, em

¹ Referência ao clássico verso de Rilke em sua *Primeira Elegia*: “Pois que é o Belo senão o grau do terrível que ainda suportamos [...]” (Rilke, 1976, p. 3).

² Plutarco conta o seguinte acerca da morte de Alcibiades: “Os homens que foram enviados com a missão de matar Alcibiades não se atreveram a entrar em sua casa – antes a cercaram e deitaram-lhe fogo. Então, quando Alcibiades se apercebeu do que se passava, juntou quanto pôde das suas roupas e cobertas e lançou-as sobre o fogo. De seguida, enrolou a sua clâmide à volta do braço esquerdo e, desembainhando com o direito o seu punhal, lançou-se ele mesmo para o exterior, incólume, pois o fogo não tinha ainda incendiado as roupas. À vista de Alcibiades os Bárbaros dispersaram. É que nenhum de entre eles se atreveu a fazer-lhe frente ou a travar com ele combate; só o atacaram arremessando contra ele, à distância, dardos e flechas. Quando Alcibiades sucumbiu, deste modo, e os Bárbaros se afastam, Timandra recolheu o seu cadáver, envolveu-o e cobriu-o com as suas próprias túnicas e, tendo em conta as circunstâncias, preparou-lhe exéquias brilhantes e dignas” (*Vitae*, 39. 4-7).

seu círculo *dangeroso*, os que dele se aproximavam e, como a pantera de Da Vinci, os devorava sem mais.

Em outro de seus capítulos, Borges nos lembra de uma figura bastante cara ao mundo antigo, tanto entre gregos quanto entre persas e egípcios, a figura da esfinge: um ser híbrido que, segundo Heródoto, ganharia nas terras sagradas do Nilo ou bem um corpo de leão com face humana, representando a autoridade do rei e guardando seus sepulcros e templos, ou bem, na região de Karnak, um híbrido com face de carneiro, o “animal sagrado de Amon” (Borges, 2007, p. 90). Com outras feições entre os persas, onde seria imagem costumeira nas gemas, ela habita o mundo grego antigo mostrando-se ainda diferentemente, como nos segue relatando o poeta argentino:

A esfinge grega tem cabeça e peito de mulher, asas de pássaro e corpo e pés de leão. Outros lhe atribuem corpo de cachorro e cauda de serpente. Conta-se que assolava o país de Tebas propondo enigmas aos homens (pois possuía voz humana) e devorando aqueles que não sabiam resolvê-lo (Borges, 2007, p. 90).

Ora, caso lembremos das descrições que temos de Alcibíades, como a de Plutarco, por exemplo, poderíamos sim remontá-lo à imagem da esfinge. Um personagem híbrido, camaleônico, muitas vezes feminino (ele morre com as vestes da amante) e ao mesmo tempo um personagem leonino, pois qual um leão ele se mostra um guerreiro-predador, associado à força e à coragem (até no momento da morte ele assusta seus rivais), leão que o próprio Sócrates platônico usa para falar do herói Ajax e de Trasímaco, espelho de Alcibíades³, em sua *República*⁴. Além disso, Alcibíades é para Atenas, durante a guerra do Peloponeso, esse enigma fatal que a todos devora em sua ânsia tirânica (valendo lembrar aqui ainda que ele perfaz um enigma fatal a se lançar não só sobre os atenienses, mas também sobre os lacedemônios e os persas, uma vez que, como nos escreve Plutarco, “ele possuía um dom único”, “uma técnica para prender as pessoas que consistia em se adaptar aos seus costumes e modos de vida, era mais rápido no seu mimetismo que o camaleão” (*Vitae*, 23.4)).

³ Falo aqui da caricatura leonina do Trasímaco histórico feita por Platão em sua *República*, um personagem talhado pelo filósofo em ânimo feroz, em gestos violentos, e que exprime, em seu discurso, a ânsia tirânica que remontava ao personagem histórico de Alcibíades, personagem tão fulcral para o desenrolar da guerra do Peloponeso.

⁴ Na passagem 341c, Sócrates compara Trasímaco a um leão perigoso, fera que ninguém teria coragem de tosar; já em 620b, ao apresentar o mito de Er, Platão faz com que o herói Ajax escolha a figura do leão para que nela reencarne em uma próxima vida.

Esfinge, camaleão, Alcibíades é, no círculo socrático, a ave mais rara e mais trágica. De outra parte, Sócrates é esse outro propositor de enigmas tanto para os atenienses quanto para o próprio Alcibíades, propositor que assim como uma das variações da esfinge grega é um personagem canino, extremamente fiel aos seus amigos e amantes, um modelo para o guardião canino da *República*, e ao mesmo tempo uma serpente que, conhecedora dos mistérios da terra, é uma das únicas criaturas capazes de enfeitiçar e amansar o leão arreado e feroz encarnado em Alcibíades⁵. Recordemos ainda que a esfinge grega é também filha de Tifão, esse monstro que carrega consigo, qual a hidra, uma multidão de cem cabeças dracônicas, um monstro que traz consigo a inquietude brutal das tempestades, figura híbrida à qual o próprio Sócrates platônico se compara novamente no *Fedro* (*Fedro*, 230a).

Em suma, Sócrates e Alcibíades, qual imagens especulares, caso assim os queiramos, cabem, em suas aparições atópicas e complementares, nas mesmas comparações e metáforas bestiais. Todavia, ao voltarmos ao *Alcibíades I* de Platão, perceberemos que o ainda jovem Alcibíades que se apresenta ali é que é a presa diante do predador Sócrates; afinal, ali Alcibíades, apenas um aprendiz iniciante da estranheza socrática, é para o filósofo um claro enigma, enquanto o contrário não acontece. Não à toa é Alcibíades que ali chama Sócrates de estranhíssimo (*Alcibíades I*, 106a)⁶: um estranho tão estranho que faz com que todos a sua volta sintam em si tal estranheza; um ateniense que fala uma linguagem mais espantosa, mais estrangeira que a dos bárbaros, uma insólita e magnética linguagem digna de uma fera ou de um deus espantoso. E é a referência a esse tipo singular de fera, de bicho incômodo ou divindade – uma que afeta “intimamente” os que o circundam, uma que transfere a sua estranheza aos que com ele se encontram – a marca patente que singulariza a maior parte do bestiário platônico acerca de Sócrates⁷.

Assim é o tavão, uma espécie de mutuca, bichinho inquieto ao qual o próprio Sócrates platônico se associa no tribunal da *Apologia*, dizendo que ele é esse tavão que espicaça a cidade, aqui comparada a um cavalo grande

⁵ Na passagem 358b, o Sócrates platônico é comparado a uma serpente capaz de domar o leão encarnado em Trasímaco. Serpente que era ligada aos dons da profecia, como Apolo, e aos segredos da natureza, da terra, no mundo grego antigo (Francotte, 1958, p. 86).

⁶ πολύ γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὐ φαίνεται, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἶπον·

⁷ “Quanto à caracterização atópica de Sócrates por Alcibíades, Schlosser ainda ressalta o fato de que não somente Sócrates provoca estranhamento em seus interlocutores, como também as imagens a ele associadas redundam no mesmo efeito, como a das bestas e do bestiário (sátiros, silenos, tavão, raia, serpente, etc...)” (Decotelli, 2019, p. 40).

e sonolento, para que essa, agitada pelas picadas intermitentes do incômodo inseto, desperte e acelere seu passo (*Apologia*, 30e). Assim é o peixe-elétrico, famosa comparação do Mênon referida a Sócrates, aquela fera esquisita que aturde, que atordo a pessoa que a toca, paralisando-a (*Mênon*, 80a). Assim é a serpente, com a qual Glauco figura Sócrates na *República* (358b), bicho ligado então à profecia, aos encantamentos e aos mistérios secretos da terra, sendo capaz aí de enfeitiçar, de envenenar, drogar e amansar inclusive o leão encarnado por Trasímaco (serpente que o bestiário de Da Vinci descreve qual “um grandíssimo animal que, quando vê algum pássaro no ar, aspira com tanta força que o atrai para sua boca” (Da Vinci, 1997, p. 109)). Assim é o galo, com o qual de alguma forma Sócrates se associa na famosa passagem final do *Fédon* (*Fédon*, 118a), e que, segundo Junito de Souza Brandão, além de ser um animal por natureza combativo, era também, para o mundo grego, um símbolo solar, a ave de Apolo que, ao anunciar o novo dia, é capaz de espantar a influência maléfica da noite; ave que também serviria de guia para a outra vida, sendo assim também um símbolo do renascimento, pois ao cantar faz com que os homens acordem, renasçam (Brandão, 2023, p. 270) – nas palavras de Da Vinci, o canto do galo é uma das únicas coisas capazes de amedrontar o leão⁸, assim como as palavras socráticas se apresentam como as únicas capazes de amedrontar a vaidade leonina de Alcibíades. O bestiário platônico para Sócrates é, portanto, abundante e, quiçá, fossem Sócrates e Platão brasileiros, a comparação seria com a onça, o jaguetê dos tupis e de Guimarães Rosa (jaguar verdadeiro; o que tem a virtude do jaguar), a versão brasileira da pantera de Aristóteles, Eliano, Leonardo e Borges, a que também atocia os seus, com seus ruídos e beleza agrestes, a fim de devorá-los num repente. O Sócrates platônico aparenta ser, por fim, em sua estranheza, o mais animalesco dos homens e a mais humana das feras, talvez não seja à toa, destarte, que ele se proponha, em suas horas finais, a metrificar versos de Esopo (*Fédon*, 60d), exatamente o lendário poeta que fazia os homens falarem a partir de figuras de animais.

Para além ainda das várias comparações com os bichos, Sócrates é, como vimos acima, também volta e meia equiparado e aproximado por Platão a figuras divinas e semidivinas: ao Apolo délfico (*Apologia*, 21a) e a um “sinal

⁸ “LEÃO. Este animal tão terrível de nada tem mais medo do que do estrondo das carroças vazias e do canto dos galos, e fica muito aterrorizado ao ver estes animais, olhando assustado para suas cristas, e muito se acovarda quando tem a cara coberta” (Da Vinci, 1997, p. 111).

demoníaco” (*Fedro*, 242b)⁹ que o fazem se manter em sua investigação exótica e permanente; ao híbrido Tifão (*Fedro*, 230a), como já mencionado; a Eros, fazendo-se esse intermediário entre deuses e homens, também ele filho da pobreza – da falta – e da riqueza – da abundância – (*Banquete*, 203b-e). O Sócrates platônico é ainda irmanado, na hibridez aguda das palavras, a Pã (*Crátilo*, 408b-d) – ele mesmo um deus híbrido e terrível¹⁰ – e comparado a silenos e sátiros, figuras que Pierre Hadot nos recorda serem metade humanas, metade bestiais, e que acompanham o cortejo de Dioniso: sábios, bufões, beberões, lascivos, meio homens meio bodes ou cavalos, ao mesmo tempo monstruosos e divinos (Hadot, 2012, p. 9). Sátiros, silenos, com os quais o próprio Alcibiades equipara Sócrates em famosa passagem do *Banquete*:

Afirmo eu então que ele é muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses. Por outro lado, vê-se também que ele se assemelha ao sátiro Mársias. Que, na verdade, em teu aspecto pelo menos és semelhante a esses dois seres, ó Sócrates... (215b)

Por fim, o Sócrates de Platão se faz comparável muitas vezes ao próprio deus Dioniso, aquele personagem estranho, questionador da ordem vigente e que, nas palavras de Jean-Pierre Vernant, é responsável por eliminar justamente a distância que separa homens e deuses, homens e animais (Vernant, 2018, p. 78). Como o deus, ele é também essa figura múltipla frequentemente embebida pela *mania*, lembremos, por exemplo, do elogio à *mania* feito em seu segundo discurso proferido no *Fedro* (244a-257b). De mais a mais, ele é o que embriaga, com sua presença e discurso estúrdios, seus camaradas¹¹. O mais terrível e o mais doce, Sócrates é este *outro* que, como o Dioniso descrito por Vernant, deve ser aceito pela cidade como seu, deve ganhar, em sua “potência de estranheza”, um lugar merecido no culto público¹²:

⁹ τὸ δαιμόνιον σημεῖον.

¹⁰ “Deus do *Todo* traduz a energia genésica deste *Todo* ou do *Todo* da vida. Seus aparecimentos súbitos provocavam o *pânico*, o terror que se derrama pela natureza e impregna todos os seres, ao se presentir a presença de uma divindade que perturba o espírito e enlouquece os sentidos” (Brandão, 2023, p. 478).

¹¹ Vide o final do *Banquete*, quando ele é o único personagem a resistir diante de uma noite de bebedeira.

¹² Lembremos aqui do Sócrates da *Apologia* (36d-e), quando ele reclama seu lugar entre os ídolos do Pritaneu.

Para que se revele benéfica em sua doçura essa potência de estranheza, cuja irrepreensível exuberância, cujo dinamismo invasor parecem ameaçar o equilíbrio da religião cívica, é necessário que a cidade acolha Dioniso, reconheça-o como seu, garanta-lhe ao lado dos outros deuses um lugar no culto público (Vernant, 2018, p. 79).

Voltando ao Sócrates do *Alcibíades I*, para além de bestas, criaturas semidivinas e deuses, ele ali se compara a um espelho (132e-133a), um objeto, mas não um objeto qualquer e sim um objeto capaz de refletir nele as características de tudo aquilo que se coloque à sua frente: o espelho, objeto mimético por excelência.

O espelho, forte candidato ao mais híbrido dos objetos, é afetado por tudo aquilo que o encara e é capaz também de afetar de forma íntima seus espectadores – quiçá até mais do que as feras acima mencionadas –, uma vez que o espelho, bem sabemos, é capaz de refletir nele a imagem de qualquer ente que o mire, revelando nessa imagem detalhes que a própria criatura ali refletida poderia ter esquecido ou nunca ter se dado conta de que sempre trouxera com ela aquela característica específica. Sócrates se faz então o outro especular daquele que, em seu caráter movediço, talvez fosse o que mais dele se aproximasse: o camaleônico Sócrates se faz aí a *mimesis* hiperbólica do hiperbólico camaleão Alcibíades. A saber, através de sua dialética ferina, Sócrates, e isso nos recorda Albert Jooisse, faz com que Alcibíades encare sua própria ignorância acerca daquilo que ele julgava compreender – da justiça, do bom governo dos homens –, além de mostrar ao jovem a *hybris* na qual ele recaía, mesmo que a todos os outros ele a dissimulasse – a ambição de dominar não só Atenas, mas toda a Europa e a Ásia, os domínios do imperador persa – (Jooisse, 2018, p. 36-37). Em suma, Sócrates faz de sua dialética um espelho a fim de educar Alcibíades através do reflexo daquilo que repousava esquecido na sombra da figura evidentemente brilhante do jovem: as mesquinhas de sua alma, que permaneciam maquiadas pela beleza de seu corpo. Conforme o princípio délfico, Sócrates, metamorfoseando-se em um espelho, coloca seu interlocutor no caminho do conhecimento de si. Diante de Sócrates, Alcibíades reconhece que ignora o que julgava compreender e que ambiciona dominar o que desconhece sem sequer conhecer bem a si mesmo. Para além de um espelho, Sócrates é um olho vivo, a pupila viva a mirar Alcibíades e a fazer com que ele, através dessa potente mirada e do conseqüente estranhamento que ela o causa, reconheça sua própria imagem nela e assim eduque sua alma: mirando o espelho de sua alma e nela encontrando sua porção mais divina, a inteligência, Alcibíades,

através do espelho-Sócrates, reconhecer-se-ia, enfim, enquanto apenas um homem, mesmo que um homem reconhecidamente agraciado pelos deuses.

Para concluir, trago à baila uma famosa descrição, de um autor de herança platônica, daquela que é quiçá a mais estranha, mais maravilhosa, múltipla e indecifrável das bestas, das feras de qualquer bestiário, uma que também costuma tornar estranho, para o bem ou para o mal, tudo o que toca:

Li nos escritos dos árabes, venerandos Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada havia de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: “Grande milagre, ó Asclépio, é o homem.” [...] “Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no seio do mundo para que aí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até os seres que são as bestas, poderás regenerar-te até as realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo” (Pico, *Oratio*, p. 53-57).

Bestial, divino, estranhíssimo para Alcibiades, Platão e os atenienses de então; espantoso, maravilhoso, terrível até hoje para nós, tantos séculos depois, Sócrates, em sua declarada estranheza, reflete nele, como em um espelho, nossa mais íntima condição. Mais do que uma fera ou uma divindade, Sócrates foi talvez, seguindo a premissa délfica que lhe era tão cara, o mais declaradamente humano entre os homens: humano, demasiado humano¹³.

[Recebido em fevereiro/2026; Aceito em março/2026]

¹³ “Semelhante fama, atenienses, não me veio senão de certa sabedoria que me é própria. Que espécie de sabedoria? Possivelmente, uma sabedoria puramente humana, sendo de admitir que, de fato, eu seja sábio dessa forma. Os outros, sim, a que me referi há pouco, talvez sejam possuidores de uma sabedoria mais que humana, a respeito da qual não sei o que diga, visto não ter chegado a compreendê-la. Mente e me calunia quem disser o contrário” (*Apologia*, 20d-e).

- BORGES, J. L. *O Livro dos Seres Imaginários*. Trad. Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BRANDÃO, J. S. *Dicionário Mítico-Etimológico*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.
- DA VINCI, L. *Obras Literárias, Filosóficas e Morais*. Trad. Roseli Sartori. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.
- DECOTELLI, A. M. *Nenhum de vocês o conhece bem: a atopia socrática e seus elementos eróticos e dionisiacos no Banquete de Platão*. 2019. 320p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, PUC-RJ, Rio de Janeiro (RJ), 2019. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/46643/46643.PDF>. Acesso em: 14 out. 2025.
- FRANCOTTE, A. Les Disertes Juments de Parménide. *Phronesis*, Brill, v. 3, n. 2, p. 83-94, 1958.
- HADOT, P. *Elogio de Sócrates*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- JOOSSE, A. Reflections and Rivalry: The Origin of the Mirror Tradition in the Platonic First Alcibiades. In: *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*. Turnhout: Brepols Publishers, p. 31-59, 2018.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. *Oratio de Hominis Dignitate*. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2018.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2015.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2016.
- PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Gabriele Cornelli. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2025.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Mênon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2020.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2019.
- PLATÃO. *Primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2015.
- PLUTARCO. Vida de Alcibiades. In: PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. Trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. São Paulo: Annablume Classica, 2011.
- RILKE, R. M. *Elegias de Duíno*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Porto Alegre: Globo, 1976.
- ROMILLY, J. *Alcibiades ou Os Perigos da Ambição*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, Ediouro, 1996.
- VERNANT, J.P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

A revista também aceita as normas internacionais para citação

Os elementos essenciais são: autor(es), título, edição, local, editora e data de publicação. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.

Quando necessário, acrescentam-se elementos complementares à referência para melhor identificar o documento. Exemplo: GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.

As referências devem obedecer aos padrões indicados para os documentos monográficos no todo, acrescidas das informações relativas à descrição física do meio eletrônico. Exemplo: KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Quando se tratar de obras consultadas online, também são essenciais as informações sobre o endereço eletrônico, apresentado entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:, opcionalmente acrescida dos dados referentes a hora, minutos e segundos. (Não se recomenda referenciar material eletrônico de curta duração nas redes). Exemplo: ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

The essential items are: author(s), title, edition, place, publishing company, and publishing date. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.*

When necessary, additional items can be used for a better identification of the document. Example:

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.*

The references must follow the aforementioned standards for monographs, supplemented by the physical description of the electronic media. Example:

*KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.*

For reference to online material, the electronic address (URL) must be provided between the characters < >, preceded by the expression "Available at:," followed by the date of access to the document, preceded by the expression "Access on:," optionally followed by the hour, minute and second of access. (It is not recommended that short-lived electronic material on the web be referenced). Example:

*ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Available at: <<http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>>. Access on: 10 jan. 2002, 16:30:30.*

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

1. As equivalências no alfabeto

α'	→ a	(αἴτια > <i>aítia</i>)
β	→ b	(βασιλεύς > <i>basileús</i>)
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i>)
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i>)
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eídos</i>)
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i>)
η'	→ ē	(ἡδύς > <i>hēdýs</i>)
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i>)
ι	→ i	(ιδεῖν > <i>ideîn</i>)
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i>)
λ	→ l	(λαός > <i>láo</i>)
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moira</i>)
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i>)
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i>)
ο'	→ o	(ὁμιλία > <i>homília</i>)
π	→ p	(πίνω > <i>pínō</i>)
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erémia</i>)
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhōdon</i>)
σ / ς	→ s	(ποίησις > <i>poiesis</i>)
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i>)
υ'	→ y	(ὑβρις > <i>hýbris</i>)
φ	→ ph	(φίλος > <i>phílos</i>)
χ	→ kh	(χάρις > <i>kháris</i>)
ψ	→ ps	(ψυχή > <i>psykhé</i>)
ω'	→ ō	(ὠμός > <i>ōmós</i>)

Observações:

– É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (*éthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ῶς (*bós*) e ὄς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o *a* longo (*ā*), conforme item IV, infra.

– Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafá um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anáñkē*; ἄγκω → *ánkō*.

– O υ só pode ser transliterado pelo *y* quando estiver em posição vocálica. Ex.: ὑβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo *u*. Ex.: εὔρημα → *beúrema*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noúis*.

2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *h* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *hēméra*; αἴρησις → *haírēsis*; ῥόδον → *rhōdon*.

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [´], o acento agudo [´] e o circunflexo [ˆ]¹ devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *haírēsis*; μοῖρα → *moira*.

4. Transliteração de palavras com ι (iota) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγοράι → *agorá*i**, κεφαλῆ → *kephalē*i**, λύκω → *lykō*i**.

Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (*lykōi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timāis*) ≠ τιμᾶς (*timāis*).

¹ Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.