

**A DIFICULDADE DE TRASÍMACO:
UMA INTERPRETAÇÃO DO LIVRO I DA REPÚBLICA DE
PLATÃO A PARTIR DOS POEMAS HOMÉRICOS
PARTE II***

ANTONIO ORLANDO DE OLIVEIRA DOURADO LOPES

*Departamento de Letras Clássicas
Universidade Federal de Minas Gerais*

2.3 O emprego do verbo χαλεπαίνω em relação aos indivíduos na *Iliada* e na *Odisséia*.

Encontram-se na *Iliada* e na *Odisséia* diversas ocorrências do verbo χαλεπαίνω, um verbo denominativo derivado do adjetivo χαλεπός¹. Apesar da derivação, nos poemas homéricos a relação entre o sentido do verbo e o do adjetivo é bastante remota, sugerindo possivelmente um sentido originariamente presente no radical χαλεπ- mas não mais verificado no emprego do adjetivo tal como registrado no texto que chegou até nós: o sentido de *irritação*. Na maioria das ocorrências nos poemas homéricos, o verbo χαλεπαίνω tem indivíduos por sujeito e seu sentido se equilibra entre *estar irritado* e *ser violento*. Esta ambigüidade de sentido, que oscila entre um estado de ânimo e uma ação efetiva, aparece também em outras palavras nos poemas homéricos e exprime a compreensão da psicologia que lhes é inerente, patente quando se traduzem alguns de seus termos para a experiência marcadamente moderna das línguas européias². Por sua vez, a presença no verbo χαλεπαίνω do sentido de *irritação*

* A Parte I deste artigo apareceu no número anterior desta revista (LOPES, 1997). Além dos agradecimentos mencionados na Parte I, gostaria ainda de expressar minha gratidão a Míriam Campolina Diniz Peixoto, por ter permitido o acesso a um valioso material para a pesquisa deste estudo.

¹ Veja-se CHANTRAINE (1964, p. 236): *Il s'est développé un type de dénominatifs en -αίνω, surtout tirés d'adjectifs: αλαίνω de αἰός; θερμαίνω de θερμός; υγραίνω de υγρός; χαλεπαίνω de χαλεπός; (...)*

² É o que se passa, por exemplo, com o sentido do verbo φοβέω e o dos substantivos ἄτη, ὕβρις e νόος: (a) segundo o léxico de LIDDELL, SCOTT, JONES (1990, p. 1946), na voz ativa o verbo φοβέω tem, apenas na *Iliada* e numa ocorrência d'O *Escudo de Hércules* (162), o sentido de *pôr em fuga* (*put to flight*), enquanto na *Odisséia* e nos demais textos aparece somente o sentido de *aterrorizar, alarmar* (*terrify, alarm*); já nas vozes média e passiva, o verbo φοβέω tem sempre, em Homero, o sentido de *ser posto em fuga* (*to be put to flight*) e, nos demais textos, o sentido de *ser tomado pelo medo, estar atemorizado* (*to be seized with fear, be affrighted*); (b) a mesma ambigüidade tem para o leitor moderno o termo ἄτη, conforme observa HAVELOCK (1978, p. 351, n.2): *It furnishes a conspicuous example of a vocabulary which under preliterate conditions can have double reference (in this case subjective and objective)*. Sobre

vincula-o a um tema muito importante nos poemas homéricos: a *ira* de Aquiles não apenas é o tema do canto de abertura da *Iliada* como fornece ao poema seu fio condutor, sendo *μῆνις* a palavra escolhida para iniciar o poema; por sua vez, a *ira* de Possêidon contra Ulisses, mencionada já no primeiro canto da *Odisséia* (1.19-21), também conduz boa parte da narrativa deste poema, definindo as peripécias de Ulisses até sua chegada à ilha dos feácios. De resto, ambos os poemas apresentam inúmeras ocasiões em que homens e deuses manifestam a *irritação*, numa sucessão de ações e reações que acaba por constituir o encadeamento da própria narrativa³. Essa importância atribuída à *irritação* nos poemas homéricos insere-se no que chama de *psicologia da desavença* (*psychology of feud*), aludindo ao decisivo uso que Homero faz dos termos *ἔρις* e *νεῖκος* na caracterização da trama central da *Iliada*⁴. A *irritação* é, desse modo, o sentimento que acompanha as ações da *desavença* entre Agamêmnon e Aquiles, assim como acontece em outros episódios de oposição dos poemas homéricos envolvendo heróis e deuses⁵.

a) O emprego do verbo *χαλεπαίνω* em relação aos homens: comentários a *Il.2.378*, *Il.18.108*, *Od.16.72*, *Od.16.114*, *Od.18.415*, *Od.19.83*, *Od.20.323* e *Od.21.133*.

Em duas ocasiões na *Iliada* o verbo *χαλεπαίνω* aparece empregado em relação à desavença entre Agamêmnon e Aquiles. São duas ocorrências

ἄτη veja-se também FINKELBERG, 1995, p. 15-28; (c) acerca de ὕβρις – *an untranslatable word* – Havelock também nota (*op. cit.*, p. 354, n. 6): *Like other preliterate vocabulary (see Chap. 7, n. 2) it combines the subjective (or psychic) attitude and its objective application in a single aspect; (...)*; (d) por fim, gostaria também de citar a observação de SNELL (*op. cit.*, p. 37) acerca do sentido de νόος: *Visto que o teórico em Homero ainda não se separa do prático, νόος é ora “plano” ora “disposição” amistosa ou hostil e revela-se já assim em Homero uma dominância da “representação”, que permaneceu característica da claridade do pensamento grego. J. Warden, Phoenix: 23, 1929, 148, 1 mostra que em Homero cada expressão que significa “valente”, “valentia”, implica ao mesmo tempo “forte”, “força”, ou “cobarde”, “cobardia” implica ao mesmo tempo “fraco” e “fraqueza”, de modo que não se põe em evidência o “psíquico”.*

³ Isso também é confirmado pelo fato de que, além de *μῆνις*, encontram-se com grande frequência nos poemas homéricos os substantivos *χόλος*, *κότος* e *νέμεσις* e os verbos *χολώω*, *κοτέω*, *νεμεσάω*, *μενεαίνω*, *ὄχθεύω* e *χόμομαι*.

⁴ Para Havelock (1978, p. 124-127), é a oposição entre heróis tematizando um costume tradicional que define a epopéia homérica como produção da cultura eminentemente oral que a gerou, onde ela exerceu uma função reguladora: *What the listening audience wants and expects from the singer is a story of a collision provoking the excitement of vigorous action and speech. This the mythos will supply, and then to fulfill its didactic function, it will proceed to narrate the corrective process which restores the proprieties.*

⁵ Referindo-se a Martin Nilsson (*Homer and Mycenae*. London: 1933. p. 265.), Havelock (1978, p. 126-127) assim apresenta a relação entre a ação e a psicologia dos heróis na *Iliada*: *A perceptive critic noted forty years ago that the Iliad, though of oral composition, is an epic with psychological overtones, exhibiting a sophistication uncommon in the genre. (...) The action is so described as to be explicitly governed by the passions and decisions of two men of power: the controlling symbols are those of feud and hatred, pride and blind anger, honor and arrogance, rash decision and rueful regret, pleas and reproaches, defiance and confession, as these distribute themselves on both sides of the argument.*

muito significativas por se tratar, em ambos os casos, de falas dos próprios heróis envolvidos⁶.

Na primeira dessas falas, Agamêmnon lamenta a própria sorte a Nestor, logo após ser por esse aconselhado na reunião dos aqueus a perseverar na guerra:

ἦ μὰν αὐτ' ἀγορῇ νικᾶς, γέρον, υἱας Ἰαχαιῶν,
αἰ γὰρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον,
τοιούτοι δέκα μοι συμφράδομονες εἶεν Ἰαχαιῶν·
τῷ κε τάχ' ἡμίσειε πόλις Πριάμοιο ἄνακτος
χερσὶν ὑφ' ἡμετέρησιν ἀλοῦσά τε περθομένη τε.
ἀλλὰ μοι αἰγίλοχος Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκεν,
ὅς με μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει.
καὶ γὰρ ἐγὼν Ἰαχιλεὺς τε μαχησάμεθ' εἵνεκα κούρης
ἀντιβίοις ἐπέεσσιν, ἐγὼ δ' ἦρχον χαλεπαίνων
εἰ δὲ πότε ἔς γε μίαν βουλευσομεν, οὐκέτ' ἔπειτα
Τρωσὶν ἀνάβλησις κακοῦ ἔσσεται, οὐδ' ἠβαιόν.
(*Il.*2.370-380)

E eis que novamente na assembléia vences, ó ancião, os filhos dos Aqueus!
Ó Zeus pai, Atena e Apolo,
que tais me sejam dez conselheiros dos aqueus!
Então logo afundaria a cidade do soberano Príamo
pelas nossas mãos conquistada e arrasada.
Mas Zeus porta-égide deu-me dores,
em vãs disputas e desavenças lançando-me.
Eu e Aquiles, por exemplo, lutamos, sim, por causa de uma jovem
com palavras hostis, tendo sido eu que comeci a *irritar-me*.
Se algum dia entrarmos em acordo, logo não mais
haverá demora, por menor que seja, para a ruína dos troianos.

Nos versos *Il.*2.377-378 Agamêmnon refere-se tanto à sua *irritação* – no sentido do estado de ânimo que o tomou – quanto às palavras que dirigiu a Aquiles em *Il.*1.173-187, após a indignação deste⁷. Portanto, assim como

⁶ Embora cite ambas as falas em seu estudo, Havelock (1978, p. 125 e 126) não chama a atenção nelas para o importante emprego do verbo χαλεπαίνω, assim como também não o faz para nenhum dos termos do sistema fácil-difícil (os adjetivos χαλεπός e βράδιος, os advérbios βρεῖα, βρέα, βραδίως e χαλεπῶς) que, como pretendo mostrar, são decisivos na caracterização das diversas oposições entre indivíduos ou grupos de indivíduos que constituem as narrativas homéricas.

⁷ A relação entre o verbo χαλεπαίνω e a locução adverbial ἀντιβίοις ἐπέεσσιν (*Il.*2.378) fica ainda mais estreita quando se aproxima essa locução das locuções χαλεποῖσιν ἐπέεσσιν (*Il.*23.489, *Il.*23.492, *Od.*3.148 e

nas demais passagens em que o verbo χαλεπαίνω aparece, também aqui ele deve ser compreendido simultaneamente em remissão ao sentimento de *irritação* e ao efetivo ato de *afronta*. Porém, para uma melhor compreensão desta fala de Agamêmnon, proponho que se considere uma célebre fala de Aquiles mais à frente no poema, na qual também o filho de Peleu lamenta a discórdia que prejudicou a expedição dos Aqueus. Desolado com a recente morte de Pátroclo, Aquiles dirige-se a Tétis:

Τὴν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·
 αὐτίκα τεθναίην, ἔπει οὐκ ἄρα μέλλον ἑταίρω
 κτεινομένῳ ἐπαμύναι· ὁ μὲν μάλα τηλόθι πάτρης
 ἔφθιτ', ἐμεῖο δὲ δῆσεν ἄρρω ἀλκτῆρα γενέσθαι.
 νῦν δ', ἔπει οὐ νέομαι γε φίλην ἔς πατρίδα γαῖαν,
 οὐδέ τι Πατρόκλῳ γενόμεν φάος οὐδ' ἐτάροισι
 ἄλλοις, οἳ δὴ πολέες δάμεν Ἑκτορι δίψ,
 ἀλλ' ἦμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης,
 τοῖος ἑών, οἷος οὔ τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,
 ἐν πολέμῳ, ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνονές εἰσι καὶ ἄλλοι,
 ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
 καὶ χόλος, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι,
 ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
 ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέζεται ἠύτε καπνός·
 ὡς ἐμὲ νῦν ἐχόλωσεν ἀνάξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων.
 ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἑάσομεν ἀχνύμενοι περ,
 θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσσαντες ἀνάγκη·
 νῦν δὲ εἴμ', ὄφρα φίλης κεφαλῆς ὀλετῆρα κιχείω
 Ἑχτορα κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι. ὀππότε κεν δὴ
 Ζεὺς ἐθέλη τελέσαι ἠδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.
 οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἑρακλῆος φύγε κῆρα,
 ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ κρονίωνι ἄνακτι,
 ἀλλὰ ἐμοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἑρης·

Trabalhos e dias 186 e 332), χαλεποῖσιν ὀνειδέσει (*Il.*3.438), χαλεπῷ μύθῳ; (*Il.*17.141) e μύθοισι χαλεποῖσιν (*Od.*2.83), que têm sentidos muito próximos e são empregadas em contextos semelhantes. A proximidade entre essas locuções parece-me evidência suficiente da proximidade entre os sentidos dos adjetivos χαλεπός e ἀντίβιος, o que confirma novamente a interpretação que desenvolvo para o sistema fácil-difícil nos poemas de Homero e de Hesíodo: o adjetivo ἀντίβιος indica a oposição (devido à preposição ἀντι-, que aparece como prefixo) e a violência (é derivado do substantivo βία). Nos poemas homéricos o adjetivo ἀντίβιος é empregado apenas nessa locução, a qual é novamente associada ao verbo χαλεπαίνω em *Od.*18.415, que cito mais à frente: ἀντιβίους ἐπέεσσι καταπτόμενος χαλεπαίνοι.

ὥς καὶ ἐγών, εἰ δὴ μοι ὁμοίη μοῖρα τέτυκται,
κείσομ', ἐπεὶ κε θάνω· νῦν δὲ κλέος ἔσθλὸν ἀροίμην
καὶ τινα Τρωιάδων καὶ Δαρδανίδων βαθυκόλπων
ἀμφοτέρησιν χερσὶ παρειάων ἀπαλάων
δάκρυ' ὁμορξάμενῃν ἀδινὸν στοναχῆσαι ἐφείην·
γνοίην δ', ὡς δὴ δηρὸν ἐγὼ πολέμοιο πέπαυμαι.
μηδέ μ' ἔρυκε μάχης φιλέουσά περ' οὐδέ με πείσεις.
(Il.18.97-126)

Muito enraivecido, disse-lhe Aquiles de pés ligeiros:
“Que eu morra logo, já que de qualquer modo eu meu companheiro
dizimado não estava destinado a socorrer, que muito longe da pátria
pereceu, enquanto precisou de mim para ser-lhe um defensor contra a ruína.
Agora que não retornarei à querida terra pátria,
nem fui uma luz para Pátroclo ou para os outros companheiros,
os muitos que foram dominados pelo divino Heitor,
mas que repouso junto à nau, vã carga do solo,
sendo como nenhum outro dos aqueus de vestes brônzeas
na guerra, apesar de haver outros melhores que eu na assembleia,
que desapareça a discórdia, tanto a dos deuses como a dos homens,
e a cólera, que faz mesmo o engenhoso *irritar-se*,
e muito mais doce que o mel pingando
no peito dos homens expande-se como fumaça;
assim encolerizou-me Agamêmnon, rei dos homens.
Mas, ainda que sofrendo, deixemos as coisas como estão,
domando por necessidade o querido ânimo no peito.
Agora me vou, para encontrar o aniquilador da querida cabeça,
Heitor; eu, então, receberei a morte, quando
Zeus quiser consumá-la e também os demais deuses imortais.
Pois nem mesmo a força de Hércules fugiu à morte,
embora fosse o mais querido ao Cronida Zeus soberano,
mas o destino o dominou e a penosa cólera de Hera;
assim também eu, se para mim o mesmo destino está estabelecido,
restarei, quando morrer; agora, entretanto, que eu conquiste uma boa glória
e que alguma das troianas e dardânidas de vestes pregueadas,
com ambas as mãos das macias bochechas
lágrimas secando, eu faça lamentar-se alto;
que saibam que eu durante muito tempo parei de guerrear.
Não me reprima da guerra, apesar de me amares; de forma alguma
há de convencer-me.”

Esta importante fala de Aquiles, *poderosa e emocional* como poucas em todo o poema⁸, anuncia uma mudança drástica no comportamento do herói, cujo impacto é aumentado pela expectativa que se vinha criando desde o primeiro canto: a terrível dor gerada pela morte do mais querido companheiro leva Aquiles a retornar à guerra. Com cruel evidência, Aquiles vê a *discórdia* (ἔρις, 107) e a *cólera* (χόλος, 108) como fontes permanentes de males, e não só a *cólera* dos homens, mas também a *penosa cólera* (ἀργαλέος χόλος, 119) dos deuses. O verbo χαλεπαίνω, empregado para traduzir a ação correspondente ao sentimento da *cólera* (108), é então inequivocamente relacionado ao tema central de toda a *Iliada*. Mas aceitar a *cólera* nos homens é, sobretudo, aceitar o destino que lhes escapa à vontade. Por isso, as construções e os termos empregados na fala de Aquiles acentuam a irrevogabilidade do destino e a necessidade de sua aceitação, como se pode perceber nas principais características lingüísticas e estilísticas do trecho: (a) as ocorrências da conjunção ἐπεὶ (98 e 101) e do advérbio νῦν (101, 111 e 121) salientam a passagem do tempo e a determinação da situação do tempo presente pelo tempo passado; (b) o emprego dos verbos τεύχω e προτεύχω no perfeito do modo indicativo (voz passiva), cujo aspecto remete ao acabamento da ação, indica, neste contexto, o que já está estabelecido e não pode ser mudado pela vontade humana: προτετύχθαι (112), τέτυκται (120); (c) os empregos do verbo δαμάω indicam a dominação necessária do que é mais forte: δάμεν (103), δαμάσαντες (113), ἐδάμασσε (119); (d) os empregos de μοῖρα (119 e 120) e ἀνάγκη (113) indicam a presença do destino na vida dos homens e dos deuses; (e) no verso 108, a *cólera* é mostrada em seu poder por fazer *irritar-se* até mesmo aquele que é *engenhoso* (ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπήναι)⁹, o que sugere que esse sentimento

⁸ Tomo emprestada a expressão de WILLCOCK (1984, p. 265): *This powerful and emotional speech may be set on a level with Achilles's speeches in the quarrel with Agamemnon in Book I, and with his reply to Odysseus in the Embassy, IX 308-429.*

Observe-se também a sintaxe propositadamente confusa dessa passagem, notadamente a da oração que se inicia no verso 101 (ἐπεὶ οὐ νέομαι γε...), fiel à emoção que se apossa do herói (WILLCOCK, loc. cit.).

⁹ Sigo, nesta tradução, o verbete do léxico de LIDDELL, SCOTT, JONES (1990, p. 1445), o qual indica *ingenious, inventive* como sentidos do adjetivo πολύφρων. Entretanto, alguns tradutores atribuem ao emprego do termo nesta passagem um sentido psicologizante ou moralizante, o que me parece uma interpretação equivocada de todo o contexto. É, por exemplo, o caso de NUNES (s/d, p. 288), que traduz o adjetivo por *cordatos* (no plural!) e BUTLER (1952, p. 131), que o traduz por *righteous man* (BUTLER, 1952, p. 131). A oposição apresentada por Aquiles em *Il.18.108* não opõe, ao meu ver, a *irritação* ao temperamento daquele que não costuma irritar-se – o que seria a interpretação psicologizante – nem à boa conduta daquele que pratica os valores épicos tradicionais – o que seria a interpretação moralizante –; a oposição a que Aquiles faz referência parece-me indicar principalmente que, embora a *irritação* surja com os obstáculos que se antepõem à ação humana, não há habilidade humana em superar tais obstáculos que seja capaz de suprimir a *irritação*, conforme saliento em meu comentário.

existe entre os homens independentemente da habilidade em superar os obstáculos que encontram a seus propósitos.

Considerando-se juntamente a fala de Agamêmnon citada acima (Il.2.370-380) e esta fala de Aquiles do *canto 18*, percebe-se que duas marcantes características as aproximam: (i) ambos os heróis, ao considerarem a *discórdia* que os separou, afirmam o poder de uma instância divina sobre suas vidas, seja ele atribuído a Zeus (Il.2.375) ou ao destino (Il.18.119 e 120), e (ii) lamentam a inutilidade de suas ações, a qual ressalta da desproporção entre o motivo da *discórdia* – experimentado *em retrospectiva* como sendo de pouca importância – e os seus devastadores efeitos para os Aqueus. Agamêmnon qualifica as *desavenças* de vãs (*ἀπρήκτους ἔριδας*, Il.2.376), referindo-se em tom pejorativo à jovem que foi motivo da *disputa* com Aquiles¹⁰; este, por sua vez, caracteriza melancolicamente sua ação com a contundente expressão *ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης* – *vã carga do solo* (Il.18.104)¹¹. Nestas falas, os adjetivos *ἀπρήκτους* e *ἐτώσιον* marcam a inutilidade da *irritação*, um aspecto indesejável da vida dos homens que lhes foge ao controle porque oriundo de Zeus ou do destino. Os próprios deuses se irritam com frequência.

Mas, ao final de sua fala, Aquiles se refere à *boa glória* que ele espera conquistar ao retornar à guerra¹² e que, junto com o desejo de vingar Pátroclo, finalmente o arrasta para fora da inação. A *glória* do guerreiro é então contraposta à inutilidade da *discórdia* e o herói ressentido retorna à guerra, mudando decisivamente seus rumos.

Na *Iliada*, o verbo *χαλεπαίνω* aparece ainda duas vezes em uma expressão que indica a agressão física. No canto 19, Ulisses, tendo aconselhado a Aquiles que refreasse seu ímpeto guerreiro e aguardasse o descanso e a recuperação dos soldados, recomenda a Agamêmnon:

Ἄτρειδέη, σὺ δ' ἔπειτα δικαιότερος καὶ ἐπ' ἄλλω

É nesse sentido que julgo terem melhor interpretado esse verso HAVELOCK (1978, p. 126), que traduz o adjetivo por *prudent*, e MEUNIER (1972, p. 434), que o traduz por *l'homme le plus sensé*, ambos valorizando no adjetivo *πολύφρων* sua referência a uma certa habilidade prática, tão própria do pensamento grego antigo.

¹⁰ Como salienta WILLCOCK (1984, p. 203), esse desprezo é expresso através da colocação da oração *εἴνεκα κούρης* no final do verso em Il.2.377, como também acontece na fala de Aquiles em Il.1.298 (*χερσὶ μὲν οὖ τοι ἔγωγε μαχήσομαι εἴνεκα κούρης*).

¹¹ Note-se que nesta expressão emprega-se o substantivo *ἀρούρη*, o qual, derivado do verbo *ἄρώω*, significa propriamente *terra arável*, ou seja, a terra em seu caráter *produtivo*. Portanto, a escolha desse substantivo enfatiza ainda mais a inutilidade lamentada por Aquiles.

¹² O verso Il.18.125 é cuidadosamente elaborado para expressar a tensão entre o risco da morte e a busca da glória na vida do guerreiro: *κείσομ', ἐπεὶ κε θάνω· νῦν δὲ κλέος ἔσθλόν ἀρούμην*.

ἔσσει. οὐ μὲν γὰρ τι νεμεσσητὸν βασιλῆα
ἄνδρ' ἀπαρέσσασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.
(*Il.19.180-182*)

Quanto a ti, Atrida, mais justo no futuro também para outros
serás, pois não é censurável um rei
reconciliar-se com um homem, quando primeiro o *agredir*.

A mesma expressão aparecerá mais à frente, no canto 24, quando
Hermes, disfarçado, aparecer para aconselhar a Príamo, que se dirigia com
Ideu para o acampamento dos aqueus:

τῶν εἴ τις σε ἴδοιτο θοῆν διὰ νύκτα μέλαιναν
τοσσάδ' ὄνειάτ' ἄγοντα, τίς ἂν δὴ τοι νόος εἴη;
οὔτ' αὐτὸς νέος ἔσσι, γέρων δέ τοι οὔτος ὀπηδεῖ,
ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.
(*Il.24.366-369*)

Se algum deles o vir através da rápida noite negra
levando todos essas riquezas, qual seria o teu expediente?
Tu próprio não és jovem, assim como é velho este que te acompanha
para defender-te de um homem, quando algum primeiro te *agredir*.

No *canto 16* da *Odisséia* aparece um verso idêntico a *Il.24.369*.
Telêmaco, recém-chegado a Ítaca, encontra-se com Eumeu e declara-se incapaz
de arcar com a acolhida do mendigo em que se disfarçara Ulisses:

Εὔμαι', ἦ μάλα τοῦτο ἔπος θυμαλγές ἔειπες·
πῶς γὰρ δὴ τὸν ζεῖνον ἐγὼν ὑποδέξομαι οἴκῳ;
αὐτὸς μὲν νέος εἰμὶ καὶ οὐ πω χερσὶ πέποιθα
ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.
(*Od.16.69-72*)

Ó Eumeu, falaste uma fala muito dolorosa:
como posso acolher em minha casa o estrangeiro?
Ainda sou jovem e não confio em minhas mãos
para defender-me de um homem, quando algum primeiro *agredir-me*.

Assim como na fala de Agamêmnon, no canto 2 da *Iliada*, e nas

duas ocorrências do hemistíquio “ ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη ”, nos cantos 19 e 24, na presente passagem da *Odisséia* a forma verbal χαλεπήναι sugere a ação efetiva de um inimigo contra Telêmaco e não apenas o estado de ânimo da irritação. Porém, em *Il.24.368* e *Od.16.72* a referência do verbo χαλεπαίνω a uma ação é ainda mais evidente do que nas ocorrências de *Il.2.378* e *Il.19.182*, já que naquelas passagens o contexto sugere tratar-se da agressão física propriamente dita e não apenas da agressão verbal¹³.

Outras ocorrências do verbo χαλεπαίνω em relação aos mortais nos poemas homéricos destacam sua importância no desenvolvimento da narrativa e na caracterização da psicologia dos heróis.

Em *Od.2.188-193*, Eurímaco censura o ancião Haliterses, que interpretara o vôo das duas águias enviadas por Zeus (*Od.2.146-160*) como sinal do retorno e da vingança de Ulisses, conforme o próprio ancião já havia previsto anteriormente (*Od.2.171*):

αἶ κε νεώτερον ἄνδρα παλαιά τε πολλά τε εἶδως
 παρφάμενος ἐπέεσσιν ἐποτρύνῃς χαλεπαίνειν,
 αὐτῷ μὲν οἱ πρῶτον ἀνιηρέστερον ἔσται,
 [πρῆξαι δ' ἔμπης οὐ τι δυνήσεται εἴνεκα τῶνδε·]
 σοὶ δέ, γέρον, θωτὴν ἐπιθήσομεν ἦν κ' ἐνὶ θυμῷ
 τίνων ἀσχάλης· χαλεπὸς δέ τοι ἔσσεται ἄλγος.
 (*Od.2.188.193*)

Se tu, que sabes muitas e antigas coisas, este homem mais jovem,
 influenciando-o com palavras, incitares a irritar-se,
 de saída será mais árduo para ele,
 [que de qualquer modo nada poderá fazer por causa destes
 (pretendentes);]¹⁴
 por outro lado a ti, ó velho, imporemos uma multa, a qual no teu ânimo
 sofrerás em paga: ser-te-á uma difícil dor.

Esta fala de Eurímaco tem uma grande semelhança com as falas de Agamêmnon e Aquiles citadas acima, na medida em que se baseia no argumento

¹³ É também o modo como, por exemplo, interpreta Samuel Butler (BUTLER, 1952), que em *Il.2.378* traduz χαλεπαίνω por *offend* e em *Il.19.182* por *he was wrong*, enquanto tanto em *Il.24.368* como em *Od.16.72* traduzirá o mesmo verbo por *attack*.

¹⁴ O verso 191 não consta de muitos manuscritos desse texto, é ignorado pelos *scholia* e geralmente considerado pelos comentadores uma interpolação baseada em *Il.1.562*, que citei no item 2.3 (cf. STANFORD, 1987, p. 241 e HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 143).

subjacente de que a *irritação* (em relação ao mais forte, pois a desproporcional superioridade numérica dos pretendentes é enfatizada ao longo de todo o poema) é vã, causando desnecessário sofrimento no indivíduo em que se manifesta. Por sua vez, a referência a uma difícil *dor* (193) completa a ameaça de Eurímaco, num emprego do adjetivo *χαλεπός* que novamente exprime a noção de oposição¹⁵.

No canto 16, Telêmaco esclarece ao mendigo em que se disfarçara Ulisses o motivo de não poder hospedá-lo:

τοι γὰρ ἐγὼ τοι, ζεῖνε, μάλ' ἀτρεκέως ἀγορεύσω.
 οὔτε τί μοι πᾶς δῆμος ἀπεχθόμενος χαλεπαίνει,
 οὔτε κασιγνήτοις ἐπιμέμφομαι, οἷσί περ ἀνήρ
 μαρναμένοισι πέποιθε, καί εἰ μέγα νεῖκος ὄρηται.
 ὦδε γὰρ ἡμετέρην γενεὴν μούνωσε Κρονίων·
 μούνων Λαέρτην Ἄρκείσιος υἷδ' ἔτικτε,
 μούνων δ' αὖτ' Ὀδυσῆα πατὴρ τέκεν· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
 μούνων ἔμ' ἐν μεγάροισι τεκὼν λίπεν οὐδ' ἀπόνητο.
 τῷ νῦν δυσμενέες μάλα μυρίοι εἴσ' ἐνὶ οἴκῳ.
 (Od.16.113-121)

Pois eu vou te expor muito precisamente, ó estrangeiro.
 Nem *se irrita* comigo todo o povo, criando ódio,
 nem me queixo de irmãos, nos quais um homem
 pode confiar nos momentos de luta, mesmo que surja um grande embate.
 Pois sozinha desse modo fez o Cronida nossa estirpe;
 sozinho Laertes, filho de Arcésio, gerou,
 e sozinho, em seguida, o pai gerou Ulisses; então Ulisses
 me gerando sozinho no palácio deixou-me sem usufruir de minha companhia.
 Por isso agora inúmeros inimigos estão em meu lar.

No *canto* 18, Telêmaco repreende o comportamento impróprio dos pretendentes, após Eurímaco ter lançado sem sucesso em Ulisses o escabelo

¹⁵ O emprego do adjetivo *χαλεπός* em relação à dor e ao sofrimento aparece, além desse, em outros versos dos poemas de Homero e dos *Trabalhos e Dias*: *χαλεπόν... πένθος* (Od.6.169), *ἄλης χαλεπῆς* (Od.10.464), *χαλέπ' ἄλγεα* (Il.5.384, Od.2.193, Od.11.582 e Od.22.177), *χαλεποῖο πόνου* (*Trabalhos e dias* 91 e, na citação de Diodoro, também no verso 113) e *χαλεπὰς μερίμνας* (*Trabalhos e dias* 178). Note-se, ainda, que esse emprego do adjetivo *χαλεπός* será um dos mais freqüentes na tradição da literatura grega posterior a Hesíodo. Veja-se, por exemplo, Arquíloco 193 West (*χαλεπῆσι θεῶν ὀδύνησιν ἔκτι*, v. 2), Safo 1 Lobel-Page (*χαλέπαν δὲ λῦσον / ἐκ μερίμναν*, v. 25), Teógnis 1 West (*χαλεποῖο πόνου*, v. 103; *χαλεπώτατον ἄχθος*, v. 295 e 1384; *χαλεποῖσιν ἐν ἄλγεσι*, v. 555 e 1178a; *χαλεπῆ πενήτη*, v. 684 e 752).

(*Od.18.387-409*). Anfínomo, então, exorta os demais pretendentes a acatar as palavras de Telêmaco:

ὦ φίλοι, οὐκ ἄν δῆ τις ἐπὶ ῥηθέντι δικαίῳ
ἀντιβίους ἐπέεσσι καθαπτόμενος χαλεπαίνοι·
μήτε τι τὸν ξεῖνον στυφελίζετε μήτε τιν' ἄλλον
δμῶν, οἱ κατὰ δώματ' Ὀδυσσῆος θείοιο.
(*Od.18.414-417*)

Ó amigos, ninguém, após o proferimento de coisas justas pode *irritar-se*, pronunciando palavras adversas: não maltrateis o estrangeiro nem qualquer outro dos servos que ocupam a morada do divino Ulisses.

Assim como na fala de Agamêmnon do *canto 2* da *Iliada*, nessa fala o verbo *χαλεπαίνω* aparece associado à locução adverbial *ἀντιβίους ἐπέεσσι*.

No *canto 19* da *Odisséia*, Ulisses, disfarçado de mendigo, responde à provocação de Melanto, a traíçoeira serva do palácio que pela segunda vez o insultara:

τῷ νῦν μή ποτε καὶ σύ, γύναι, ἀπὸ πᾶσαν ὀλέσσης
ἀγλαίην, τῇ νῦν γε μετὰ δμῶνσι κέκασσαι·
μή πῶς τοι δέσποινα κοτεσσαμένη χαλεπήνη,
ἧ Ὀδυσσεύς ἔλθη ἔτι γὰρ καὶ ἐλπίδος αἴσα.
(*Od.19.81-84*)

Então, que também tu, mulher, não venhas a perder todo esplendor, pelo qual agora sobressais entre as servas; que a tua senhora, rancorosa, de modo algum *se irrite* contigo, ou venha Ulisses, pois ainda determina o destino que haja esperança.

Em *Od.20.322-325*, Agelau emprega as mesmas palavras de Anfínomo (*Od.18.414-417*) para acatar as palavras de Telêmaco e censurar o comportamento impróprio dos pretendentes.

No *canto 21*, Telêmaco, após a terceira tentativa frustrada de vergar o arco do pai, lamenta sua incapacidade e, por sugestão do próprio Ulisses, detem-se ante uma quarta e possivelmente bem sucedida tentativa:

ὦ πόποι, ἦ καὶ ἔπειτα κακός τ' ἔσομαι καὶ ἄκις,

ἤ ἐ νεώτερος εἶμι καὶ οὐ πω χερσὶ πέποιθα
ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνη.
ἄλλ' ἄγεθ' , οἱ περ ἑμεῖο βίη προφερέστεροί ἐστε
τόξου πειρήσασθε, καὶ ἐκτελέωμεν ἄεθλον.
(*Od.21.131-135*)

Ó tristeza! Ou serei eu um incapaz e um débil,
ou sou bem jovem e ainda não confiante nas mãos
para defender-me de um homem, quando algum primeiro comigo *irritar-se*.
Mas avante, vós que certamente me excedeis em força!
Tentai o arco e terminemos a prova.

Essa fala de Telêmaco apresenta uma acentuada semelhança com sua fala em *Od.16.69-72*, citada acima, ambas caracterizando sua insegurança em relação ao combate: o segundo hemistíquio de *Od.21.132* coincide com o segundo hemistíquio de *Od.16.71* e *Od.21.133* coincide integralmente com *Od.16.72*. Assim como naquela, também nessa fala o verbo *χαλεπαίνω* indica a agressão física.

b) O emprego do verbo *χαλεπαίνω* em relação aos deuses: comentários a *Il.20.133* e *Od.4.423*.

O verbo *χαλεπαίνω* é empregado tendo um deus por sujeito em apenas uma passagem na *Iliada*. Conforme já me referi anteriormente, a *irritação* dos deuses enfatiza a caracterização da *irritação* dos homens como algo que lhes escapa ao controle, porque mostra que nem os deuses estão livres dessa fonte de sofrimentos. Nesta passagem da *Iliada*, Hera se inquieta com a ajuda de Apolo a Enéias, o qual era insuflado pelo deus contra Aquiles. Possêidon, então, aconselha-a:

Ἥρη, μὴ χαλέπαινε παρὲκ νόον: οὐδὲ τί σε χρή.
οὐκ ἂν ἐγὼ γ' ἑθέλοιμι θεοῖς ἔριδι ζυνελάσσαι
[ἡμέας τοὺς ἄλλους, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροι εἴμεν.]
ἄλλ' ἡμεῖς μὲν ἔπειτα καθ'εζώμεσθα κιόντες
ἐκ πάτου ἐς σκοπιήν, πόλεμος δ' ἄνδρεσσι μελήσει.
(*Il.20.133-137*)

Hera, não *te irrite*, perdendo o juízo: não é o que te cabe.
Eu não quereria lançar em desavença os deuses

[outros contra nós, pois somos muito mais valorosos;]¹⁶
 mas fiquemos sentados, indo
 do caminho para um mirante, que da guerra se ocuparão os homens.¹⁷

No *canto* 4 da *Odisséia*, encontra-se uma passagem em que o verbo *χαλέπτω*, forma causal do verbo *χαλεπαίνω* derivada através do sufixo-*τω*¹⁸, é empregado em relação a um deus. Nessa ocasião, Menelau relata a Telêmaco sua entrevista com a deusa Idotéia, filha de Proteu, que lhe explicara como aproximar-se do deus, e saber dele o modo de deixar a ilha em que estava:

ἀλλ' ὅτε κεν δῆ σ' αὐτὸς ἀνείρηται ἐπέεσσι,
 τοῖος ἔων ὄϊόν κε κατευνηθέντα ἴδεσθε,
 καὶ τότε δὴ σχέσθαι τε βίης λῦσαί τε γέροντα,
 ἦρωσ, εἴρεσθαι δὲ θεῶν ὅς τις σε χαλέπτει,
 νόστον θ' ὡς ἐπὶ πόντον ἐλεύσεια ἰχθυόεντα.
 (*Od.4.420-424*)

Mas quando, em sua forma própria, te inquirir com palavras,
 tal como o vistes dormindo,
 então, pára com a violência e solta o velho,
 herói, e pergunta sobre aquele dos deuses que te *prejudica*,
 e sobre a volta, de que modo irás pelo mar piscoso.

Nesta passagem, o sentido causal conferido pelo sufixo *-τω* parece acentuar a referência à ação, referência que já se encontra no próprio verbo *χαλεπαίνω*, e, por outro lado, reduzir ou suprimir o sentido de *irritação*¹⁹. Todavia, pode-se ainda especular que uma nuance de *irritação* não está ausente do contexto. Conforme esclarece Proteu mais à frente (*Od.4.471-480*), o ato de *prejudicar* o retorno de Menelau e seus companheiros é, na verdade, uma reação de Zeus e dos demais deuses à negligência de todos ao partirem do Egito, pois

¹⁶ Este verso falta em muitos manuscritos e é considerado uma adição por WILLCOCK (1984, p. 279).

¹⁷ Nessa fala, Possêidon responde à fala de Hera (*Il.20.115-131*) citada no item 2.1 (b) da *Parte I* deste estudo (LOPES, 1997, p. 179).

¹⁸ Esta é a única ocorrência dessa forma em Homero. Sobre o sufixo *-πτω*, que torna o verbo causal, veja-se CHANTRAINE (1964, p. 229 e 232, parágrafos 266 e 272).

¹⁹ O léxico de LIDDELL, SCOTT, JONES (1990, p. 1972) indica como sentidos do verbo *χαλεπαίνω* *oppress*, *crush*, o que é exemplificado com essa passagem da *Odisséia* e também com o verso 5 dos *Trabalhos e Dias*, que citei acima. Os sentidos do verbo vinculados à noção de *irritação* (*II. provoke, enrage; Med. to be angry*) são sempre exemplificados no mesmo léxico por passagens de autores posteriores a Homero e a Hesíodo. Entretanto, penso que já em *Od.4.423* o verbo indica, além da efetiva *punição*, também a *irritação* dos deuses.

deveriam ter dirigido preces e sacrifícios aos deuses²⁰. Considerando-se a apresentação dos deuses nos poemas homéricos, que inclui a *irritação* entre os estados de ânimo mais freqüentes dos imortais, não me parece despropositado supor que também a reação à negligência de Menelau venha acompanhada por um intenso sentimento²¹.

b.1) Zeus: comentários a *Il.*14.256, *Il.*16.386 e *Od.*5.147.

As três ocorrências dos poemas homéricos em que o verbo *χαλεπαίνω* é empregado tendo Zeus por sujeito têm uma importância especial no estudo desse verbo. Em primeiro lugar, porque se trata do deus supremo; em segundo lugar, porque esse deus é apresentado como especialmente irritadiço, cruel e violento, embora essas características sejam equilibradas em um temperamento que também pode ser afável e generoso.

No caso de Zeus, pode-se dizer que a *irritabilidade* corresponde à sua relação com os fenômenos atmosféricos, a qual, mitologicamente, se origina na tripartição do universo entre ele e seus dois irmãos Cronidas, Hades e Possêidon. Segundo o mito amplamente testemunhado na Antigüidade, do mesmo modo que teria cabido a Hades o subterrâneo e a Possêidon o mar, a Zeus coube o céu, tornando-se o raio a manifestação privilegiada de seu furor. Assim, são comuns nos poemas de Homero e de Hesíodo os epítetos de Zeus *τερπικέραυτος* (*que se compraz com os raios: Il. 1.419, Il. 2.478, Od. 7.164 e 180 e Trabalhos e dias 52*), *νεφεληγερέτα* (*que agrega nuvens: Il. 1.511 e 560 e Od. 1.63*), *ὑψιβρεμέτης* (*que ressoa do alto: Il. 1.354, Il. 12.68, Od. 5.4 e Trabalhos e dias 8*), *στεροπηγερέτα* (*que reúne raios: Il.16.298*) e *ἀστεροπητής* (*que lança raios: Il.1.580 e Teogonia 390*)²². O raio, o trovão e a acumulação de nuvens são também

²⁰ Veja-se o início da fala de Proteu:

ἀλλὰ μάλα' ὤφελες Διί τ' ἄλλοισίν τε θεοῖσι *Mas é que deverias a Zeus e aos demais deuses*
 ῥέξας ἱερά κάλ' ἀναβαινέμεν, ὄφρα τάχιστα *ter oferecido belos sacrifícios, a fim de o mais rápido*
 σὴν ἐς πατρίδ' ἴκιοι πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον. *à tua pátria chegares, navegando sobre o mar cor de vinho.*
 (*Od.*4.472-475)

²¹ O verbo *χαλέπτω* também é empregado em *Trabalhos e dias* 5, citado acima e que considerarei de novo à frente. Embora não haja, no contexto desse verso, nenhuma referência explícita à *irritação*, mais uma vez não me parece sensato negá-la, já que o verbo tem por sujeito Zeus, o deus *colérico* por excelência. Nessa passagem, o nome de Zeus vem acompanhado do epíteto *ὑψιβρεμέτης* (8), *altissonante*, que remete ao raio, fenômeno atmosférico intempetivo e violento e que pode ser considerado o correspondente na atividade atmosférica do temperamento *irradiço* do deus.

²² A estes epítetos acrescentem-se ainda os atribuídos a Zeus nos textos posteriores aos poemas de Homero e de Hesíodo e que também enfatizam sua relação com os fenômenos atmosféricos em geral (apud VERNANT, 1990, p. 49): *Ὄμβριος* e *Ἰέτιος* (*chuvoso*), *Ἰκμαῖος* (*úmido*), *Οὔριος* e *Εὐάνεμος* (*ventoso, de bons ventos*), *Ἀστραπαῖος*, *Βροντῶν* e *Κεραύνιος* (*trovoante, lança-raios*).

formas muito freqüentes de expressão das ordens e dos avisos de Zeus (veja-se a exemplar comunicação com Ulisses em *Od.* 20.102-121), a que também se prestam os sonhos, os ruídos e as palavras faladas²³. Por outro lado, se não mais se considera a figura do deus mitologicamente e sim do ponto de vista da história da religião grega, a relação entre Zeus, o raio e os fenômenos atmosféricos em geral permanece igualmente estreita. Essa relação seria, então, bastante antiga e teria origem num estágio anterior da religião grega, marcado pela estreita associação entre as divindades e os elementos da natureza²⁴.

Mostrarei, a seguir, como o emprego do verbo χαλεπαίνω nos poemas homéricos se conforma com essa caracterização de Zeus.

No *canto* 14 da *Ilíada*, Hera, que queria intervir a seu grado na batalha entre aqueus e troianos, pede ao Sono que faça Zeus adormecer. Aludindo a uma desastrosa experiência anterior, o deus justifica sua recusa:

Ἥρη, πρέσβα θεά, θύγατερ μέγαλοιο Κρόνιοιο,
 ἄλλον μὲν κεν ἐγὼ γε θεῶν αἰεγενετᾶων
 ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα
 Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται·
 Ζηηὸς δ' οὐκ ἄν ἐγὼ γε Κρονίονος ἄσπον ἰκοίμην
 οὐδὲ κατευνήσαιμ', ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύοι.
 ἦδη γάρ με καὶ ἄλλο τεῖ ἐπίνυσσεν ἐφετμή,

²³ Veja-se o texto de Louis Séchan sobre Zeus, incluído nas informações sobre mitologia e religião acrescentadas como apêndice ao dicionário de BAILLY (1989, p. 2224-2226) a partir de sua 26^a edição: *Son nom, qui figure sur les tablettes mycéniennes, repose sur la racine indo-européenne signifiant "briller" (*dyeus, skr. dyauh, δίος, dies), mais tout autant que le ciel lumineux (Ζ. αἴθριος), il est la divinité des phénomènes atmosphériques qui sont, aussi bien, des présages, tonneur, éclair, trombe d'eau, accumulation de nuages (Ζ. τεπικέραυτος, νεφεληγερέτης; Ζ. ὕει, νίφει, ἀστράπτει). Les météorites et les haches de pierre, leurs succédanés, lui sont primitivement consacrés, et les carreaux de foudre comme l'aigle portefoudre resteront les attributs classiques du dieu parfois surnommé Κεραυνός. (op. cit., p. 2224). O mesmo autor (op. cit., p. 2224-2225) acentua o caráter benéfico atribuído ao deus, apesar de sua irritabilidade, salientando sua relação com a fertilidade e a agricultura, com a riqueza terrena (Ζεὺς Κτήσιος), com a purificação de crimes cometidos (Ζεὺς Μελίχιος), com a proteção dos direitos de sangue (Ζεὺς Σύναιμος) e do casamento (Ζεὺς Τέλειος), com a manutenção da ordem social, da dignidade real e da cidade (Ζεὺς Πολιεύς, Πολιοῦχος e Βουλαῖος), com a garantia da liberdade cívica e nacional (Ζεὺς Ἐλευθέριος, Ἐλλήνιος), com o respeito às leis, sobretudo as não escritas, com a acolhida dos estrangeiros (Ζεὺς Ἰκέσιος, Ξένιος), com a garantia dos juramentos (Ζεὺς Ὀρκιος) e com a salvação, sobretudo no mar e na guerra (Ζεὺς Σωτήρ). Sobre Zeus veja-se também VERNANT (1990, p. 42-50). Note-se que também Possêidon tem uma relação estreita com os fenômenos atmosféricos, podendo causar tempestades e abalar a terra (cf. o epíteto ἐννοσίγαιος, etc.).*

²⁴ Devo a Jacyntho Lins Brandão a observação de que o estudo comparativo da religião grega com outras religiões antigas de origem indo-européia revela o atributo da realeza como tanto ou mais característico de Zeus quanto a relação com o raio verificada na própria etimologia do nome do deus. Ainda que na Grécia a figura de Zeus não se submetta exatamente ao esquema de tripartição que se pode encontrar, por exemplo, na religião hindu, é preciso salientar também que a realeza de Zeus constitui seu mais intrínseco atributo (veja-se DUMÉZIL, 1992).

ἤματι τῷ, ὅτε κείνος ὑπέρθυμος Διὸς υἱὸς
 ἔπλεεν Ἰλιόθεν, Τρώων πόλιν ἔξαλαπάζας.
 ἦ τοι ἐγὼ μὲν ἔθελξα Διὸς νόον αἰγιόχοιο
 ἦδυμος ἀμφιχυθείς, σὺ δέ οἱ κακὰ μήσφο θυμῷ
 ὄρσασ' ἀργαλέων ἀνέμων ἐπὶ πόντον ἀήτας,
 καὶ μιν ἔπειτα Κόωνδ' εὐ ναιομένην ἀπένεικας,
 νόσφι φίλων πάντων. ὁ δ' ἐπεγρόμενος χαλέπαινε
 ῥιπτάζων κατὰ δῶμα θεοῦς, ἐμὲ δ' ἔξοχα πάντων
 ζήτει· καὶ κέ μ' αἶστον ἀπ' αἰθέρος ἔμβαλε πόντῳ,
 εἰ μὴ Νυξ δμήτειρα θεῶν ἐσάωσε καὶ ἀνδρῶν·
 τὴν ἰκόμην φεύγων, ὁ δ' ἐπαύσατο χωόμενός περ·
 ἄζετο γάρ, μὴ Νυκτὶ θοῇ ἀποθύμια ἔρδοι.
 νῦν αὖ τοῦτό μ' ἄνωγας ἀμήχανον ἄλλο τελέεσαι.
 (Il.14.243-262)

“Hera, veneranda deusa, filha do grande Kronos!
 Um outro dentre os deuses eternos eu
facilmente adormeceria, até mesmo a corrente do rio
 Oceano, que é para todos a geração;
 mas de Zeus Cronida eu não me aproximaria
 nem o adormeceria, a menos que ele próprio o ordenasse.
 Com efeito, em outra ocasião a tua ordem já²⁵ me ensinou,
 no dia em que aquele ousado filho de Zeus
 navegava de volta de Ílion, tendo saqueado a cidade dos troianos.
 Eu encantei o espírito de Zeus porta-égide
 derramando-me prazeroso ao seu redor, e tu, por outro lado, planejaste vis
 artimanhas no ânimo,
 instigando sobre o mar rajadas dos penosos ventos.
 Bem posicionada, tu o afastaste para Cós,
 longe de todos os companheiros. Ao acordar, aquele *irritou-se*,
 arrojando deuses por toda a sua morada, e a mim mais que a todos
 procurava; do éter me teria lançado invisível no mar
 se a Noite domadora dos deuses e dos homens não me tivesse salvo.
 A ela cheguei fugindo e ele, apesar de ainda em cólera, deteve-se,
 pois a respeitava, não fosse a rápida Noite causar-lhe agravos.
 Novamente agora me ordenas cumprir essa outra tarefa irrealizável!”

Nessa passagem, a *irritação* de Zeus é apresentada pelo Sono como um acontecimento devastador. O relato do episódio em que o mais poderoso dos deuses *irritou-se* não deixa dúvidas de que novamente o verbo *χαλεπαίνω*

²⁵ O *ousado filho de Zeus* a que o deus se refere é Hércules.

indica tanto o estado de ânimo da *irritação* quanto a efetiva reação que o acompanha. Por sua vez, além de destruidora, a reação do deus supremo é incontornável. É por isso que, no início de sua fala, o Sono emprega o advérbio ῥεῖα (245) em relação ao pedido de Hera: caso fosse qualquer outro deus, o Sono *facilmente* o faria – conforme a argumentação do capítulo 2. Mas não lhe cabe adormecer Zeus contra a vontade, ser-lhe-ia *impróprio*; a ordenação olímpica também significa que a vontade de Zeus sobrepõe-se à dos demais²⁶. Ao final da fala, o mesmo argumento é colocado, dessa vez empregando-se o adjetivo ἀμήχανος no lugar de um termo do *sistema fácil-difícil* (262). Novamente vemos estabelecida a relação entre um termo do sistema fácil-difícil e esse adjetivo²⁷.

Mais à frente na *Ilíada* encontra-se um símile no qual a *irritação* de Zeus é comparada a uma tempestade (λαίλαψ) de efeitos devastadores sobre a paisagem natural e as obras dos homens:

ὥς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθῶν
 ἦματ' ὀπωρινῶ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ
 Ζεὺς, ὅτε δὴ ρ' ἄνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,
 οἳ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιᾶς κρίνωσι θέμιστας,
 ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσει, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες·
 τῶν δέ τε πάντες μὲν ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,
 πολλὰς δὲ κλιτῆς τότ' ἀποτμήγουσι χαράδραι,
 ἐς δ' ἄλλα πορφυρέην μεγάλην στενάχουσι ῥέουσαι
 ἐξ ὄρεων ἐπὶ κάρ, μινύθει δέ τε ἔργ' ἀνθρώπων·
 ὥς ἵπποι Τρωαὶ μεγάλα στενάχοντο θεούσαι.
 (Il.16.384-393)

Assim como sob uma tempestade toda a negra terra fica pressionada num dia de outono, quando mais furiosa derrama a água Zeus, quando ressentindo-se com os homens *se irrita*, os quais por violência em assembleia julgam com sentenças tortuosas, expulsam a justiça, não se importando com a vingança dos deuses, com elas todos os rios que correm se enchem e, por sua vez, as torrentes cortam muitas encostas

²⁶ É também como se pode interpretar o fragmento B 33 DK de Heráclito (cito a partir da edição de COLLI, 1993, onde o mesmo fragmento é classificado com o número A 85): νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἕνός.

²⁷ Do mesmo modo, na veemente caracterização que o Sono faz da ira de Zeus, o poeta alterna o verbo χαλεπαίνω (χαλέπαινε, 256) com o verbo χύομαι (χυόμενος, 260), evidenciando a proximidade de sentido entre ambos a que me tenho referido.

e para o grande mar ondulante urram precipitando-se
de cabeça das montanhas e arrasam as obras dos homens;
do mesmo modo as éguas troianas urravam alto em correria.

Nessa passagem o verbo *χαλεπαίνω*, no presente do indicativo, vem a associado ao verbo *κοτέω*, no particípio aoristo (*κοτεσσάμενος χαλεπήνη*), associação que já apareceu acima em *Od.19.83* (*κοτεσσάμενη χαλεπήνη*) e que também será encontrada à frente em *Od.5.147* (*κοτεσσάμενος χαλεπήνη*), sempre com a mesma combinação de tempos e modos verbais. Considerando-se a interpretação do verbo *χαλεπαίνω* que tenho desenvolvido, essa combinação do particípio aoristo do verbo *κοτέω* com o presente do indicativo de *χαλεπαίνω* sugere novamente que a este é atribuído o sentido de uma *ação* efetiva, significando aquele o estado de ânimo que acompanha a *ação*: *irritando-se* (ou: *tendo-se irritado*)²⁸, Zeus castiga (aquele que lhe causa *irritação*). Por outro lado, assim como na passagem considerada acima (*Il.14.243-262*), também nesta a *irritação* de Zeus é apresentada em seus efeitos materiais, mas com a peculiaridade de mostrar a *irritação* como extensão da atividade celeste do deus. A tempestade, comumente atribuída a Zeus, aparece nesse símile excepcionalmente motivada pela sua insatisfação com a injusta prática dos homens. Embora essa seja a única ocasião da *Ilíada* em que a tempestade aparece como instrumento do castigo de Zeus, conforme observa Willcock, na *Odisséia* o deus se serve do raio para punir os companheiros de Ulisses que comeram as vacas sagradas do sol, conforme lembra Calípsso a Hermes:

τὸν μὲν ἐγὼν ἐσάωσα περὶ τρόπιος βεβαῶτα
οἶον, ἐπεὶ οἱ νῆα θοῆν ἀργῆτι κεραυνῶ
Ζεὺς ἔλσας ἐκέασσε μέσσω ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ.
(*Od.5.130-132*)

Ele eu salvei mergulhado em torno à quilha
sozinho, quando a ágil nau com um brilhante raio
Zeus golpeando fendeu em meio ao mar cor de vinho.

²⁸ Sigo HUMBERT (1993, p. 174-175) nesta argumentação, para quem o particípio aoristo *pode ou não* ser traduzido pela anterioridade relativa, já que essa é uma interpretação possível decorrente do aspecto do aoristo e condicionada pelo contexto em que o particípio se insere (a oração principal de que depende e as eventuais orações subordinadas a que possa estar relacionado).

No mesmo *canto* 5 encontra-se mais uma passagem em que a tempestade é apresentada como o efeito da *irritação* de um Cronida – desta vez, Possêidon – que a emprega para atingir o mortal que o ofendera – Ulisses. Após retornar de sua visita aos etíopes e perceber que Ulisses se aproximava da ilha dos feácios, Possêidon castiga o ofensor:

Ὅς εἰπὼν σύναγεν νεφέλας, ἐτάραξε δὲ πόντον
 χερσὶ τρίαιναν ἐλών· πάσας δ' ὀρόθυεν ἀέλλας
 παντοίων ἀνέμων, σὺν δὲ νεφέεσσι κάλυψε
 γαῖαν ὁμοῦ καὶ πόντον· ὀρώρει δ' οὐρανόθεν νύξ.
 σὺν δ' Εὐρος τε Νότος τ' ἔπεσον Ζέφυρός τε δυσαῆς
 καὶ Βορέης αἰθρηγενέτης, μέγα κῆμα κυλίνδων.
 καὶ τότε Ὀδυσσεύς λυτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ,
 ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν·
 ὦ μοι ἐγὼ δειλός! τί νύ μοι μήκιστα γένηται;
 δεῖδω μὴ δὴ πάντα θεὰ νημερτέα εἶπεν,
 ἦ μ' ἔφατ' ἐν πόντῳ πρὶν πατρίδα γαῖαν ἰκέσθαι
 ἄλγε' ἀναπλήσειν· τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται.
 οἴοισιν νεφέεσσι περιστέφει οὐρανὸν εὐρὺν
 Ζεὺς ἐτάραξε δὲ πόντον, ἐπισπέρχουσι δ' ἄλλαι
 παντοίων ἀνέμων· νῦν μοι σῶς αἰπὺς ὄλεθρος.
 (Od.5.291-305)

Assim dizendo, reuniu as nuvens, revolveu o mar
 com as mãos pegando o tridente; instigou todos os furacões
 de todos os tipos de ventos, com névoas escondeu
 a terra e o mar juntos; incitou do céu a noite.
 Junto com Euros e Notos vieram Zéfiro nocivo
 e Bóreas gerado do ar, que rola uma grande onda.
 E então de Ulisses debilitaram-se os membros e o querido coração
 e enraivecido disse para o seu valente ânimo:
 “Ó pobre de mim! O que por fim me acontecerá?
 Temo que a deusa me tenha dito toda a verdade,
 quando me disse que no mar navegaria e, antes de à terra pátria, chegar
 a dores; e agora todas essas coisas se cumprem.
 Com que névoas encobre o céu amplo
 Zeus! Revolveu o mar, agitam-se os furacões
 de todos os tipos de vento; agora é certa para mim a total destruição.

Significativamente, Ulisses atribui a Zeus a tempestade que o colhe indefeso no mar. Ainda que seja habitual nos poemas homéricos que um mortal

atribua a Zeus um acontecimento de origem desconhecida, nessa passagem a prontidão de Ulisses em remeter a tempestade a Zeus sugere que o deus também é mencionado por sua atividade celeste²⁹.

Ainda no *canto 5* da *Odisséia* encontra-se outra ocorrência do verbo *χαλεπαίνω*, quando, no mesmo diálogo com Calipso a que aludi acima, Hermes refere-se à cólera de Zeus e aconselha a deusa a deixar Ulisses partir:

οὕτω νῦν ἀπόπεμπε, Διὸς δ' ἐποπίζεο μῆνιν,
μη πῶς τοι μετόπισθε κοτεσσάμενος χαλεπήνη.
(*Od.5.146-147*)

Manda-o embora agora, respeita a ira de Zeus,
não *se irrite* ele depois tendo criado rancor contra ti.

Nessa passagem, além do emprego associado dos verbos *κοτέω* e *χαλεπαίνω*, de que tratei acima, encontra-se a relação desses dois verbos com o substantivo *μῆνις*, o qual é referido a Zeus pelo menos mais uma vez no poema³⁰. Assim como a fala do Sono citada há pouco (*Il.14.243-262*), também essa é enfática na advertência de que mesmo os deuses devem temer a ira de Zeus. Mas se naquela ocasião esse temor forçava o Sono a negar o pedido de Hera, agora a vontade de Zeus causa uma privação ainda maior, pois Calipso se vê obrigada a abrir mão da tão estimada companhia de Ulisses; por isso o inconformismo da deusa e sua relutância em aceitar a ordem transmitida por Hermes. A necessidade da vontade de Zeus é então mencionada por Hermes em dois versos (*Od.5.103-104*)³¹ que a deusa, convencida, repete quase integralmente à frente (*Od.5.137-138*)³². Assim, a *irritação* de Zeus aparece relacionada com a necessidade de sua vontade, em mais uma associação entre

²⁹ Veja-se o comentário de Hainsworth (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH, 1990, p. 281): *Zeus and Poseidon are named as the bringers of storms at Hes. Op. 667-78. When ignorant of the truth, the mortals of Homer blame Zeus for their afflictions (cf. Il. xix 87), or whatever god seems specially appropriate (e.g. Paris blames Athena at Il. iii 439). Zeus in fact had brought about the wreck in xii. Odysseus' ignorance is a touch of verosimilitude, and sharpens the interest of the audience with the knowledge that they, through the poet, possess of the true nature of events.*

³⁰ Trata-se de uma passagem do relato que Ulisses, disfarçado, inventa para Eumeu (*Od.14.283-284*). Nela encontra-se uma fórmula semelhante à do segundo hemistiquio de *Od.5.146*: *Διὸς δ' ὠπίζετο μῆνιν / ξεινίου, ὅς τε μάλιστα νεμεσσᾶται κακὰ ἔργα.* - *respeitava a ira de Zeus / hospitaleiro, o qual mais se indigna com feitos malignos.*

³¹ *ἀλλὰ μάλα' οὐ πῶς ἔστι Διὸς νόον ἀγίόχοιο / οὔτε παρεξελθεῖν ἄλλον θεὸν οὔθ' ἄλιῶσαι.* *Mas não há como ao espírito de Zeus porta-égide / esquivar-se um deus nem vencê-lo. (Od.5.103-104)*

³² *Mas, uma vez que não há como ao espírito de Zeus porta-égide / esquivar-se um deus nem vencê-lo, / que ele parta... (Od.5.137-139)*

um termo do *sistema fácil-difícil* e a noção de *impossibilidade* expressa, no caso, por uma construção com o verbo *ser* (οὐ πως ἔστιν – *Od.*5.103 e *Od.*5.137).

Em *Trabalhos e dias*, 5 Hesíodo emprega o verbo χαλέπτω em relação a Zeus, numa passagem que já considerei acima (item 2.1). Como disse naquela ocasião, essa é uma passagem destacada por se tratar da invocação às Musas que abre o poema:

ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,

Pois *facilmente* torna forte e *facilmente* o forte *prejudica*,

Neste verso, o emprego da forma causal χαλέπτω indica o poder de Zeus sobre a vida dos mortais.

3. *A dificuldade de Trasímaco e a dificuldade de Sócrates no livro I da República.*

Considerando-se os poemas homéricos e a fala de Sócrates citada acima (*República* 336d-337a)³³, percebe-se que Platão emprega o adjetivo χαλεπός num sentido marcadamente associado ao do verbo χαλεπαίνω, o que não acontece sequer uma vez nos poemas de Homero ou nos de Hesíodo, ainda que sejam textos muito mais antigos. Com esse emprego, Platão talvez recupere um antigo sentido do adjetivo χαλεπός, acrescentando-lhe uma conotação psicológica que, nos poemas de Homero e de Hesíodo, só aparecia como acepção do verbo χαλεπαίνω³⁴.

Se o emprego platônico do adjetivo χαλεπός apresenta pelo menos

³³ Veja-se a *Parte I* deste artigo (LOPES, 1997, p. 173).

³⁴ Digo que o emprego do adjetivo χαλεπός feito por Platão é *psicológico* porque indica o estado psíquico da *irritação* e não apenas a agressividade de um guerreiro, como acontece com o emprego desse adjetivo na *Ilíada*. Naturalmente, sirvo-me do termo *psicológico* com as devidas ressalvas, necessárias quando se aplica à cultura da Grécia antiga um termo tão carregado de conotações modernas. Neste caso, o emprego desse termo me parece justificado por indicar um aspecto da existência humana que merece especial atenção na obra de Platão, inclusive na própria *República*. O sentido *psicológico* do adjetivo χαλεπός a que me refiro também pode ser verificado, por exemplo, no emprego desse adjetivo na conversa com Céfalo, quando Sócrates se refere aos ricos que conquistaram seus bens com o próprio esforço: χαλεποὶ οὖν καὶ συγγενέσθαι εἰσὶν, οὐδὲν ἐθέλοντες ἐπαινεῖν ἀλλ' ἢ τὸν πλοῦτον. (330c) – *Portanto são difíceis para se conviver, pois nada querem elogiar que não seja a riqueza*. No livro VI, uma outra fala de Sócrates também deixa evidente a estreita associação entre o verbo e o adjetivo no texto platônico: ἢ οἷε τινα χαλεπαίνειν τῷ μὴ χαλεπῷ ἢ φθονεῖν τῷ μὴ φθονερῷ ἄφθονόν τε καὶ πρᾶον ὄντα; (500a) – *Ou julgas que alguém se irrita com quem não é difícil ou que se tem inveja a quem não é invejoso, quando se é sem inveja e cordato?* (trad. por PEREIRA, 1987, p. 295-296, com alteração).

uma significativa modificação em relação ao dos poemas homéricos, outros indícios aproximam as ocorrências do diálogo platônico daquelas mais antigas. A reiterada e enfática alusão ao medo que Trasímaco causa em Sócrates e Polemarco³⁵, bem como a referência de Sócrates à superioridade de Trasímaco e seus supostos aliados³⁶, sugerem uma marcante continuidade em relação ao emprego dos adjetivos ῥαδίως e χαλεπός na *Iliáda*. Mostrei que, numa passagem do canto 16, difícil é o guerreiro vigoroso (ἰφθιμος) que causa medo (*Il.* 16.620); em outras duas ocasiões, todos os guerreiros aqueus e todos os troianos são, respectivamente, considerados mais fáceis (ῥήϊτεροι) de serem combatidos, por causa de motivos específicos aludidos em cada uma das passagens (*Il.* 18.258 e *Il.* 24.243).

Por outro lado, no livro II da *República* o adjetivo χαλεπός aparece como uma característica necessária do guardião da cidade (φύλαξ), num sentido que se assemelha ao das ocorrências da *Iliáda* por apresentar-se como um verdadeiro atributo guerreiro:

Ἄνδρεῖος δὲ εἶναι ἄρα ἐθελήσει ὁ μὴ θυμοειδῆς εἴτε ἵππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὅτι οὖν ζῶον; ἢ οὐκ ἐννενόηκας ὡς ἄμαχον τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ παρόντος ψυχῆ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβος τέ ἐστι καὶ ἀήττητος;

Ἐννενόηκα.

τὰ μὲν τοίνυν τοῦ σώματος οἷον δεῖ τὸν φύλακα εἶναι, δῆλα.

Ναί.

Καὶ μὴν καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, ὅτι γε θυμοειδῆ.

Καὶ τοῦτο.

Πῶς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, οὐκ ἄγριοι ἀλλήλοισ τε ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις;

Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐ ῥαδίως.

Ἄλλὰ μέντοι δεῖ γε πρὸ μὲν τοὺς οἰκείους πράγους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς· εἰ δὲ μὴ, οὐ περιμενοῦσιν ἄλλους σφᾶς διολέσαι, ἀλλ' αὐτοὶ φθήσονται αὐτὸ δράσαντες.

(*Rep.*, 375a-c)

Mas poderá ser valente quem não for animoso, quer seja cavalo ou cão ou

³⁵ ἐγώ τε καὶ ὁ Πολέμαρχος δέισαντες διεπτοήθεμεν (336b); ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην (336d); εἶπον ὑποτρέμων (336e).

³⁶ ὑμῶν τῶν δεινῶν (337a): o emprego do plural numa fala que Sócrates dirige apenas a Trasímaco parece indicar que Sócrates considera o sofista como o defensor de uma posição partilhada por um grande número de indivíduos, por ele representados no diálogo.

qualquer outra espécie de animal? Ou não reparaste como o ânimo é algo invencível e indomável, e como uma alma possuída por ele não conhece medo nem derrota em qualquer circunstância?

Reparei.

Portanto, são já evidentes as qualidades físicas que deve ter o guardião.

São.

E, quanto às psíquicas, que é o ânimo?

Também.

Ora pois – prossegui eu – como é que eles não hão-de ser, ó Gláucon, selvagens entre si e para com os outros concidadãos, se forem possuidores de um temperamento assim?

Por Zeus – respondeu ele –, não *facilmente*.

Contudo, é sem dúvida necessário que eles sejam brandos para os compatriotas, embora *difíceis* para os inimigos; caso contrário, não terão de esperar que outros os destruam, mas eles mesmos se anteciparão a fazê-lo³⁷.

Nessa passagem, *χαλεπός* é incluído por Sócrates nas características psicológicas dos guardiões (*τὰ τῆς ψυχῆς*, 375b), as quais são expressamente distinguidas das físicas (*τὰ τοῦ σώματος*, 375b), selecionadas pouco antes. Assim, enquanto fisicamente o guardião deverá ser (375a) *perspicaz* (*ὄξύς*), *ágil* (*ἔλαφρός*) e *forte* (*ἰσχυρός*), psicologicamente, para que ele seja corajoso (*ἀνδρεῖος*), ele deverá ser *irritadiço* (*θυμοειδής*), adjetivo que, em sua fala, Sócrates alterna com outros dois: *selvagem* (*ἄγριος*) e *difícil* (*χαλεπός*)³⁸. O contexto sugere que Platão emprega os três adjetivos – *θυμοειδής*, *ἄγριος* e *χαλεπός* – com sentidos muito próximos, indicando matizes diferentes da disposição psíquica que anima as ações corajosas de um indivíduo que, em decorrência, é considerado corajoso. Salientando a relação entre o adjetivo *θυμοειδής* e o substantivo *θυμός* (375a-b), Platão estabelece para os guardiões um padrão de motivação guerreira que lança raízes profundas na tradição literária grega. Dada a importância do *θυμός* para a caracterização da natureza humana nos poemas homéricos, o emprego desse termo a essa altura na *República* parece estreitar ainda mais a proximidade do diálogo com a *Ilíada* e a *Odisseia*. Fazem-se necessárias, então, algumas observações.

* * *

³⁷ Tradução por PEREIRA, 1987, p. 84, com alteração.

³⁸ Como mostrei acima, no item 2.2 (a) da *Parte I* deste estudo (LOPES, 1997, p. 188-192), essa associação entre *χαλεπός* e *ἄγριος* já é feita na *Odisseia*.

O sentido de θυμός envolve considerações muito complexas, que dizem respeito às transformações sofridas pelo modo com que os textos gregos representaram a natureza humana desde Homero. Para restringir-me ao âmbito do presente estudo, gostaria de observar inicialmente que o sentido de *ardor guerreiro* nunca deixou de ser, em todo esse período (sécs. VIII-IV a.C.), um dos mais importantes de θυμός, sendo que o termo também era empregado para indicar os apetites em geral, os desejos intensos e arrebatadores e, semelhantemente à ψυχή, o impulso vital que abandona o corpo ao morrer³⁹. Uma outra característica importante do termo é que, assim como ψυχή e νόος, diz-se de θυμός que ele se localiza no corpo, o que implica numa corporeidade. Em seu célebre estudo, Snell procurou resolver a questão sobre o sentido de θυμός traduzindo-o por *órgão das emoções*, já que, nos poemas homéricos, o termo pode ser remetido tanto à esfera dos sentimentos quanto à da movimentação do corpo. Mas o próprio Snell reconhece as limitações desta solução, pois em algumas passagens de Homero não se consegue distinguir a esfera de ação de θυμός da de νόος, que em geral indica a atividade intelectual⁴⁰.

Para se compreender o emprego de θυμός na passagem da *República* citada acima, é preciso observar que o sentido de *cólera*, que o termo passou a ter nos autores posteriores, suplantou os sentidos que predominavam em Homero, conforme salienta⁴¹. Desse modo, a reflexão que a fala de Sócrates citada acima desenvolve, estabelecendo o θυμός como condição para a coragem, é respaldada não apenas no emprego homérico do termo, mas também por todo o percurso posterior da literatura e filosofia gregas até Platão⁴², ao longo do qual nenhum outro termo traduz tão intensamente o vínculo entre a coragem e o ardor guerreiro. De fato, Charles Kahn considera a fala de Sócrates de

³⁹ Muito se tem publicado sobre o assunto. Dadas as limitações do presente estudo, cito apenas os principais textos em que me baseio: SNELL, 1992, p. 19-46; FURLEY, 1956, p. 1-18; JARCHO, 1968, p. 47-172; CORRÊA, 1998, p. 31-52.

⁴⁰ Veja-se FURLEY (1956, p. 3), que, todavia, salienta: "Thymos" may also be a word connected with breathing, but it too is never used in descriptions of any purely corporeal event (except death, if death is such an event), e, SNELL, 1992, p.30 e 33-4.

⁴¹ Cf. FURLEY, 1956, p.7: "Thymos" is sometimes equivalent to "courage" or "confidence"; but courage is not the only property it denotes. In later Greek it came to mean "anger", and this meaning ousted nearly all the others. In earlier times it figures largely in descriptions of desire.

⁴² DES PLACES (1970, p. 257) atesta a ocorrência de ambos os sentidos na obra de Platão, isto é, o de *coragem* (coeur, courage) e o de *cólera* (courroux), classificando o emprego de 375a-b na segunda categoria. Penso, em todo caso, que mais importante que o sentido específico do termo nessa passagem é o vínculo entre os dois sentidos que seu emprego propicia e ao qual, de um modo ou de outro, ele acaba remetendo sempre que é empregado.

375a11-375b2 um eco do fragmento B 85 DK de Heráclito⁴³, que ele edita da seguinte forma (p. 76-77, número CV na sua edição):

θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται.

E traduz:

It is hard to fight against passion; for whatever it wants it buys at the expense of soul.

Ao meu ver, a fala de Sócrates da *República* tem duas importantes características em comum com esse fragmento de Heráclito. A primeira delas é a consideração de que o θυμός é uma instância poderosa a interferir nas ações dos homens, pois, embora não tenha mais, para Heráclito e para Platão, a autonomia que parece ter tido nos poemas homéricos, θυμός continua influenciando decisivamente as ações dos indivíduos, causando-lhes, às vezes, algo como uma divisão interna⁴⁴. A segunda característica de que ambas as passagens partilham é a de que, justamente por seu poder, o θυμός constitui uma força a ser combatida em seus excessos. Heráclito não revela o porquê, mas a simples afirmação de que é difícil *combater* o θυμός (μάχεσθαι χαλεπὸν) já indica, por si só, que há motivos para esse combate, motivos esses cuja natureza dependerá fundamentalmente da interpretação que se fizer do sentido de θυμός. Como essa é a única ocorrência do termo nos fragmentos de Heráclito⁴⁵, resta aos intérpretes considerar outras ocorrências para, então, ponderar sobre as devidas aproximações com a apropriação heracliteana⁴⁶. De qualquer modo,

⁴³ Cf. KHAN, C. 1979, p.241-43. Ainda segundo KHAN (1979, p. 242-243), o mesmo fragmento de Heráclito também é implicitamente comentado por Platão em *Leis* 863b e por Demócrito no fragmento 236 (*in what is a continuation rather than a negation of Heraclitus' thought*, p. 243).

⁴⁴ A indicação de uma divisão interna é mais clara no texto de Platão, que concebe a alma dividida em três partes, das quais duas com uma forte tendência a se opor entre si. Mas penso que também Heráclito sugere algo parecido no fr. 85 DK, na medida em que se refere a uma luta na própria alma. Só que, ao invés de uma divisão da alma em partes, Heráclito a insere na dinâmica de conversões de toda a φύσις. Para MANSFELD (1992, p. 16-18), essa é apenas uma das três interpretações possíveis do fragmento, mas diz respeito a um sentido profundo e mais complicado que o das demais.

⁴⁵ O fragmento B 85 DK também apresenta a única ocorrência do adjetivo χαλεπός na coleção dos fragmentos de Heráclito, o que torna sua interpretação ainda mais arriscada. Todavia, parece-me que nenhum dos comentadores considerou devidamente esse aspecto da interpretação.

⁴⁶ Esse estudo tem sido feito e considero os mais enriquecedores, além dos comentários de Kahn e de Colli, a que já me referi, o de Colli de 1993. Sobre o sentido de θυμός nesse fragmento, veja-se a seguinte passagem (MANSFELD, *op. cit.*, p. 18): *My suggestion (which resembles that of Kahn and Schofield to a degree) is that θυμός is a manifestation of one's ψυχῆ, or rather that when one is angry one's rationality has become weaker precisely because part of one's vital psychic strength has already been converted into anger.*

para os propósitos do presente estudo, basta-me mostrar que, assim como nesse fragmento, também a fala de Sócrates na *República* apresenta o θυμός como uma instância que pode ser necessária ao indivíduo, quando colabora com outra instância da alma (ψυχή), mas também nociva, quando se opõe a esta outra instância e tenta determinar completamente as ações⁴⁷. Ambos os autores, em consonância com os demais empregos do termo desde Homero, apresentam o θυμός como *intrinsecamente propenso* a levar a alma ao excesso.

Então, no livro II da *República*, o emprego de θυμός por Sócrates se insere num conjunto de características do guardião da cidade que, embora aparentemente opostas⁴⁸, não podem faltar à sua natureza. Isso porque Sócrates exige do guardião uma natureza ao mesmo tempo filosófica (φιλόσοφος τὴν φύσιν, 375e) e belicosa, na medida em que ele deverá ser, de acordo com a ocasião, *disposto ao aprendizado* (φιλομαθής) e *brando* (πρᾶος) e, de outro lado, *corajoso* (ἀνδρείος), *impetuoso* (μεγαλόθυμος), *irritadiço* (θυμοειδής) e *difícil* (χαλεπός). Então, nessa altura do diálogo (375a-376c), o cão é tomado como um exemplo entre os animais, propiciando à argumentação a confirmação de que o λόγος que delinhou o guardião por inteiro – isto é, seu corpo e sua alma – o fez guiado pela própria φύσις⁴⁹. Dessa perspectiva, o cão se torna um animal admirável (ἄξιον θαυμάσαι, 376a), conforme esclarece Sócrates:

Ὅτι ὄν μὲν ἂν ἴδη ἄγνωτα, χαλεπαίνει, οὐδὲ ἐν κακὸν προπεπονθώς· ὄν δ' ἂν γινώριμον, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πώποτε ὑπὸ αὐτοῦ ἀγαθὸν πεπόνθη.
(*Rep.*, 376a)

O fato de que, quando vê algum desconhecido, o *agride*, sem que antes lhe tenha feito qualquer mal. Ao passo que, se vir um conhecido, o acolhe bem, ainda que nunca lhe tenha feito qualquer benefício.⁵⁰

Em seu fragmento, Heráclito fala de uma luta (μάχεσθαι) contra o θυμός, que é difícil (χαλεπός) justamente por constituir o embate contra o que, em cada alma, é difícil (no sentido da *Iliada*, de *guerreiro valoroso*): o próprio

⁴⁷ Neste caso, para Heráclito o indivíduo sucumbe à ἕβρις, conforme interpreta Kahn, aludindo ao fragmento B 43 DK (número CIV na edição de Kahn; *op. cit.*, p. 243).

⁴⁸ φύσεις... ἔχουσαι τὰ ἀνάντια ταῦτα (375d).

⁴⁹ Τοῦτο μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγὼ, δυνατὸν, καὶ οὐ παρὰ φύσιν ζητοῦμεν τοιοῦτον εἶναι τὸν φύλακα. (375e) / *Afinal, isso é possível – disse eu – e, quando procuramos um guarda dessa espécie, não vamos contra a natureza.* (tradução por PEREIRA, 1987, p. 84).

⁵⁰ Tradução por PEREIRA, 1987, p. 85, com alteração.

θυμός. Já Sócrates se refere a um indivíduo que, além de ser θυμοειδής, ἄγριος e χαλεπός – adjetivos que, no contexto, são associados a θυμός – também é capaz de ser πρᾶος, conformando uma conciliação de opostos que não se realiza facilmente (οὐ ῥαδίως, 375b). A dificuldade da luta contra o θυμός no fragmento de Heráclito, é traduzida, na *República*, como a não facilidade de conciliação do θυμός com a πραότης na alma do guardião.

Entretanto, se no livro II os adjetivos χαλεπός e ἄγριος são empregados com um sentido muito próximo ao de θυμοειδής, os três adjetivos indicando a disposição psíquica que deve ter aquele que for corajoso (ἀνδρείος), já no livro III Platão emprega χαλεπός e ἄγριος para indicar o que ocorre com aquele que, sendo θυμοειδής por natureza, não recebe uma boa educação e, em conseqüência, não se torna corajoso (ou seja, de certo modo Platão escreve no livro III o oposto do que havia escrito no livro II):

Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς φύσεως παρέχοιτο, καὶ ὀρθῶς μὲν τραφὲν ἀνδρείον ἂν εἴη, μᾶλλον δ' ἔπιταθὲν τοῦ δέοντος σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν γίγνοιτ' ἂν, ὡς τὸ εἶκος.
(*Rep.*, 410d)

E contudo, o que há de irritadiço na sua natureza é que poderá dar lugar à grosseria, e, se fosse bem cultivado, daria a coragem; mas, demasiado tenso, se torna duro e *difícil*, como é de se esperar.⁵¹

A mudança na relação entre os adjetivos θυμοειδής, ἄγριος e χαλεπός, que apareciam associados no livro II, pode ser atribuída à maior complexidade com que, no final do livro III, o diálogo passa a considerar a alma. Como não poderia deixar de ser, o tratamento que o final do livro III concede à alma se beneficia da laboriosa reflexão sobre a παιδεία empreendida desde o livro II, quando se iniciou a seleção da música e da ginástica que devem formar os guardiões. Assim, enquanto o livro II se restringia a tratar de naturezas diferentes, o livro III também considera as naturezas *educadas diferentemente*, o que significa uma maior precisão na caracterização dos indivíduos e, em decorrência, um maior rigor no emprego dos termos que os qualificam. É nesse sentido que o indivíduo difícil e selvagem – os adjetivos ἄγριος e χαλεπός continuam estreitamente associados no livro III – não pode

⁵¹ Tradução por PEREIRA, *op. cit.*, p. 149, com alteração.

mais ser considerado adequado para o exercício da guarda da cidade, como no livro II, pois o que parecia apropriado, numa reflexão que consistia em comparar diferentes naturezas, revelou-se precário à luz de um conhecimento mais preciso da alma. O final do livro III prepara a exposição sobre a divisão da alma em partes, do livro IV (434d ss.), onde τὸ θυμοειδές aparece como uma das partes, justamente a que, colocando-se do lado da parte *racional* (τὸ λογιστικόν), pode decidir os eventuais conflitos entre ela e a parte *concupiscente* (τὸ ἐπιθυμητικόν)⁵². Da ação efetiva e indispensável da parte *irritadiça* da alma é preciso que resulte um indivíduo que, além de brando (πρῶτος) para com seus concidadãos, como se colocou no livro II, seja também gentil e educado: ἥμερος. Esse adjetivo, freqüentemente empregado como antônimo de ἄγριος e associado, na *República*, a δίκαιος e ἀγαθός (veja-se, por exemplo, 486b e 410e)⁵³, mostra uma irreduzível oposição frente ao sentido de χαλεπός evidenciado nas ocorrências da *Odisséia*. Por um lado, a dificuldade é um atributo desejável e afim com a função do guardião, quando compreendida como a qualidade guerreira (das ocorrências da *Iliada*) ou, ainda, como a disposição psíquica que acompanha esta (do livro II da *República*); por outro lado, compreendida como indisposição para a vida em comum (das ocorrências da *Odisséia* e do livro III da *República*) e para o comedimento que uma tal vida exige (κοσμιότης, σωφροσύνη), a dificuldade deve ser banida da cidade.

Transpondo-se a situação de guerra, da *Iliada*, e a de salvaguarda da cidade, dos livros II e III da *República*, para o embate dialético do livro I, pode-se identificar em Trasímaco o adversário cuja entrada em cena rasga nos horizontes do diálogo possibilidades tanto *destruidoras* quanto *renovadoras* de argumentação. Dessa perspectiva, o diálogo entre Sócrates e Trasímaco é a ilustração do terreno agonístico de onde provem a dialética grega, profundamente enraizada, como mostra Giorgio Colli, na experiência do enigma e da destrutividade do λόγος⁵⁴.

Uma comparação com o emprego dos adjetivos ῥᾶδιος e χαλεπός na *Odisséia* também enriquece a compreensão do livro I da *República*, tornando

⁵² Sigo a tradução de PEREIRA (*op. cit.*) para esses termos, salientando que, ao se traduzir τὸ λογιστικόν por *parte racional*, deve-se evitar sobrepor ao termo um sentido moderno de racionalidade. Uma comparação esclarecedora entre uma noção grega e uma noção moderna de racionalidade pode ser encontrada no estudo de Gérard Lébrun sobre o mito da caverna do livro VII da *República* (NOVAES, 1989, p. 21-30).

⁵³ Veja-se DES PLACES, 1970, p. 240, de onde colho estas citações de Platão.

⁵⁴ Em especial: (...) no próprio fundamento da discussão grega há uma intenção destrutiva, e o exame dos testemunhos sobre o

patentes novos traços de uma continuidade em relação a Homero que talvez seja intencional da parte de Platão, inclusive porque, com tamanha precisão, não se verifica em nenhum outro autor. Na primeira das modalidades de ocorrência que distingui na *Odisséia*, difíceis (*Od.1.198* e *Od.8.575*) são os homens de um povo hostil aos estrangeiros, caracterizados também como *selvagens* (ἄγριοι: *Od.1.199* e *Od.8.575*) e, numa das passagens, como *não justos nem com ânimo temente aos deuses* (οὐδὲ δίκαιοι, / οἱ τε φιλόξεινοι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής: *Od.8.575-576*). Ao se estender toda essa caracterização a Trasímaco, o sofista passa a aparecer, no livro I da *República*, não apenas como um adversário da posição de Sócrates no diálogo sobre a justiça, assim como os demais interlocutores, mas também como um hóspede desrespeitoso, um cidadão negligente em relação aos deuses e um oponente da própria justiça. Empregando a forma verbal ἐξαγριαίνεσθαι (literalmente: *tornar-se selvagem*⁵⁵) para caracterizar a irritação de Trasímaco, Platão torna a aproximação com a *Odisséia* ainda mais estreita, fazendo com que a relação entre os adjetivos χαλεπός e ἄγριος, estabelecida por Homero (*Od.1.198-199* e *Od.8.575*), corresponda, na *República*, à relação entre os verbos χαλεπαίνω e ἐξαγριαίνεσθαι (336d-e), além da própria associação entre χαλεπός e ἄγριος que se observa nos livros II e III⁵⁶. Por sua vez, a caracterização do comportamento de Trasímaco como hostil e selvagem é enfatizada pela sugestão de que ele seria um lobo⁵⁷, aludida no comentário de

fenômeno convence-nos de que tal intenção foi realizada pela dialética (COLLI, 1992, p. 72). No entanto, mais à frente, Colli salienta a estreita relação de Platão com a literatura e o quanto isso significa em termos de afastamento da forma original da dialética (p. 96): *Platão, por seu lado, é dominado pelo demônio literário, ligado ao filão retórico, e por uma disposição artística que se sobrepõe ao ideal do sábio. Ele critica a escrita, critica a arte, mas seu instinto mais forte foi o do literato, do dramaturgo. A tradição dialética lhe fornece simplesmente o material a plasmar. E tampouco devemos esquecer suas ambições políticas, coisas que os sábios não conheceram. Da mistura desses dons e instintos surge a nova criatura, a filosofia. O instinto dramático de Platão o faz atravessar, como as personagens com que esporadicamente se identifica, muitas intuições tolas, exclusivas, às vezes até antitéticas entre si, da vida, do mundo, do comportamento do homem.* Em seu estudo sobre a *República*, GADAMER (1968, p. 212) apresenta uma definição de diálogo estreitamente vinculada à educação, definição essa que se pode contrapor ao afastamento da dialética segundo o qual Colli considera a filosofia platônica: *Das Gespräch ist im Begriff, jemanden erinnern zu erzelen.* Por esse prisma, se Platão se afasta do fenômeno originário da dialética, sobretudo do seu original caráter negativo e destruidor, ele também a insere, por sua vez, no contexto da παιδεία em seu sentido mais profundo, a saber, a dialética socrática.

⁵⁵ Veja-se LIDDELL, SCOTT, JONES, 1990, *ad loc.*

⁵⁶ Comentando a seqüência dos interlocutores de Sócrates na *República*, STRAUSS (1978, p. 73-74) observa que, enquanto Céfalo e Polemarco são associados na defesa de uma posição semelhante (Polemarco é o herdeiro de Céfalo no diálogo), assim como Gláucon e Adimanto, Trasímaco não tem um companheiro: *Thrasymachus stands alone as Socrates does but his aloneness resembles rather that of the impious Cyclops.*

⁵⁷ No *Sofista* (231a), o lobo também é associado aos sofistas, sendo caracterizado por Platão como o animal mais selvagem (ἀγριώτατος), em contraste com o cão, que é o mais dócil (ἡμερώτατος).

Sócrates de que só lhe teria sido possível responder à provocação por ter sido, dos dois, o primeiro a olhar. A antiga crença de que aquele que não olha um lobo antes de ser por ele olhado fica emudecido⁵⁸ é lembrada por Sócrates não apenas para sugerir a inconveniência da conduta de Trasímaco, mas também para introduzir na *República* um tema com muitas implicações para o destino do diálogo: a associação de Trasímaco, da sofística e da retórica em geral com a tirania. Do mesmo modo que, no livro II, o cão é considerado um modelo entre os animais, no livro VIII (565d-566a)⁵⁹ o lobo aparece associado à tirania, quando se faz referência ao protetor da cidade (προστάτης) que, por força dos acontecimentos, acaba se transformando num tirano:

ἄρα τῷ τοιοῦτῳ ἀνάγκη δὴ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ εἴμαρται ἢ ἀπολωλέναι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἢ τυραννεῖν καὶ λύκῳ ἐξ ἀνθρώπου γενέσθαι;
(*Rep.*, 566a)

Acaso para um homem assim não é forçoso, depois disto, e fatal, que pereça às mãos dos seus inimigos ou que se torne um tirano, transformando-se de homem em lobo?

Essa associação da figura do lobo ao comportamento tirânico⁶¹ e, por sua vez, a sugestão de que Trasímaco, na verdade, seria um lobo, vem a ser confirmada pelas próprias palavras do sofista, que defende a tirania sob o título de *a mais completa injustiça*:

πάντων δὲ ῥᾶστα μαθήσει, ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἢ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαίμονέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι

⁵⁸ Veja-se ADAM, 1969, p. 24 e PEREIRA, 1987, p. 20.

⁵⁹ *Apud* DETIENNE, SVENBRO, 1979, p. 228.

⁶⁰ Tradução por PEREIRA, 1987, p. 403.

⁶¹ Sobre as representações do lobo no imaginário da Grécia antiga, veja-se GERNET (1982, p. 201-223) e, DETIENNE, SVENBRO (*op. cit.*), em especial a seguinte passagem (p. 228-230): *Hors-la-loi et, par sa voracité sanguinaire, destructeur de la Cité. Ce loup "tyrannique", le bestiaire grec ne l'ignore pas. Il est la figure antithétique de ceux qui vivent en bandes (ageledón), mais ne sont pas pour autant du nombre des animaux "politiques", comme l'abeille, la guêpe, la fourmi, la grue et l'homme. (...) Mais le loup qui donne de la graine de tyran n'est pas seulement un solitaire, sorti de compagnie. Plus qu'un être asocial, c'est l'ennemi mortel de toute communauté. Un proverbe le sait: "Une amitié de loup" veut dire désunion, négation de tout intérêt commun. Comme s'il y avait dans cet animal – par ailleurs, si remarquable cuisinier-boucher, si habile à faire le partage – un défaut, un vice secret qui l'empêchait de travailler avec ses semblables à une oeuvre commune. (...) Il semble donc que l'isonomie spontanée des loups est minée par une "pléonexie" congénitale. La Cité qu'ils ne cessent de faire apparaître chaque fois que leurs mâchoires se mettent à claquer est d'avance condamnée à la tyrannie et au cannibalisme.* A aproximação entre o lobo e o tirano também é feita por Platão no *Fédon* (82a).

οὐκ ἂν ἐθέλοντας ἀθλιωτάτους. ἔστιν δὲ τοῦτο τυραννίς, ἣ οὐ κατὰ σμικρὸν τὰλλότρια καὶ λάθρα καὶ βίᾳ ἀφαρεῖται, καὶ ἱερά καὶ ὅσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ συλλήβδην.
(*Rep.*, 344a-b)

Mas a maneira mais fácil de aprenderes é se chegares à mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer actos desses. Trata-se da tirania, que arrebatava os bens alheios a ocultar e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez.⁶²

Por outro lado, a sugestão de Sócrates de que Trasímaco poderia emudecê-lo remete o leitor de Platão a uma outra fala de Sócrates, desta vez no *Banquete*, na qual ele também sugere algo parecido acerca de Górgias. Prestes a apresentar seu próprio discurso sobre Eros, Sócrates se diz, então, intimidado pelos discursos anteriores, especialmente pelo de Agáton, e alude a Górgias para dimensionar as exigências que o alto nível dos discursos lhe impingia:

καὶ γὰρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμησκειν, ὥστε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὀμήρου ἐπεπόνθη ἔφοβούμην μὴ μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἑμὸν λόγον πέμψας αὐτὸν με λίθον τῇ ἀφωνίᾳ ποιήσειεν.
(*Banq.*, 198c)

E, com efeito, esse discurso lembrou-me de Górgias, de modo que eu, sem ter especial habilidade, passaria pelo que diz Homero: temia que Agáton concluísse seu discurso lançando a cabeça de Górgias, um especialista no discurso, contra o meu discurso, e me transformasse em pedra pelo meu bloqueio em falar.

Em referência aos versos da *Odisséia* em que Odisseu, retornando do Hades, manifesta o medo (ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἦρει, *Od.11.633*) de que Perséfone lançasse sobre ele a cabeça da Górgona (μὴ μοι Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοῦ πελώρου / ἐξ Ἄιδος πέμψειεν, *Od.11.634-635*), Platão, se vale novamente da ambigüidade do adjetivo δεινός – e, no caso, também da

⁶² Tradução por PEREIRA, 1987, p. 33.

semelhança entre os termos Γοργείην e Γοργίου – para evidenciar a relação problemática do filósofo com a sua cidade: não sendo um *sábio* em nenhum dos sentidos reconhecidos pela cidade (σοφός, δεινός: nessa acepção, os termos se equivalem), o filósofo é, não obstante, *necessário*. Assim como na fala com Trasímaco citada acima (336d-337a), aquele que, nessa passagem do *Banquete*, se apresenta como um *conhecedor* do assunto a ser investigado ameaça comprometer os resultados da pesquisa feita em comum e que, dada a natureza própria do questionamento, só se pode realizar em comum, isto é, *politicamente*. É por isso que, logo em seguida no *Banquete*, Sócrates dirá que foi *ridículo* (καταγέλαστος) ao se apresentar diante dos demais como um *especialista nos assuntos amorosos* (δεινός τὰ ἐρωτικά, 198d). Portanto, no *Banquete*, a sofisticação dos demais discursos ameaça petrificar a liberdade inerente ao procedimento dialético, a qual parte de um descompromisso radical com todo conhecimento instituído para constituir-se exclusivamente em nome da verdade (τάληθῆ, 198d).

Também nesse aspecto, o livro I evoca o enfrentamento de Sócrates com os juizes da cidade de Atenas retratado na *Apologia*. No início desse texto, Sócrates se diz espantado com a mentira dos seus acusadores, por terem estes alertado os juizes para se precaverem e não se deixarem enganar pela sua *habilidade* em falar (μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὣν εἰπέσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ ἔλεγον, ὡς χρὴ ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι, μὴ ὑπ’ ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν, 17a-b). Essa advertência, então, ele a considera o mais vergonhoso de todos os feitos dos acusadores (ἀναισχυντότατον), a menos que – pondera ironicamente – estivessem chamando de *habilidoso em falar* àquele que diz a verdade (εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῆ λέγοντα, 17b). Logo em seguida, referindo-se aos seus acusadores, Sócrates empregará o adjetivo δεινός com o sentido de *terrível, temerário*, em um contexto claramente depreciativo:

ἀλλ’ ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὧ ἄνδρες, οἱ ὑμῶν τοὺς πολλοὺς ἐκ παίδων παραλαμβάνοντες ἔπειθόν τε καὶ κατηγοροῦν ἐμοῦ μὰ τὸν – οὐδὲν ἀληθές, ὡς ἔστι τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τά τε μετεώρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἀνεξήτηκώς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. (*Apol.*, 18b)

Mas os mais terríveis, senhores, são os que, aproximando-se de vós desde crianças, vos convenciam de – mas... nada havia de verdadeiro! – de que existe um certo Sócrates, um homem sábio, ocupado com os acontecimentos

celestes e investigando⁶³ tudo o que acontece sob a terra e fazendo forte o argumento fraco.

Desse modo, quando, no livro I da *República*, Sócrates empregar o adjetivo δεινός em relação a Trasímaco e seus companheiros (ὅμων τῶν δεινῶν, 337a: o contexto não explicita que companheiros seriam esses), ele o fará a partir de uma ambivalência de sentidos que as ocorrências anteriores da *Apologia* e do *Banquete* não permitem suspeitar. A fala de Sócrates estabelece uma relação entre os adjetivos χαλεπός e δεινός que já tinha sido estabelecida no Protágoras (340e-341d) e que, no livro I, será decisiva para a caracterização do desafio que a dificuldade de Trasímaco constitui para a *República*.

A segunda modalidade de emprego do adjetivo χαλεπός que distingui na *Odisseia* permite compreender-se ainda melhor a associação entre Trasímaco e a tirania. Nessa modalidade, difícil (χαλεπός, *Od.*2.229-234 e *Od.*5.7-12) é o rei (σκηπτούχος βασιλεύς) hostil ao seu povo, que não é deliberadamente gentil e bondoso (πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἥπιος), só comete iniquidades (ἀστυλα) e, sobretudo, não age de acordo com os *desígnios divinos* (φρεσὶ ἀσιμα εἰδώς). O desrespeito em relação aos deuses já estava presente na primeira modalidade, configurando uma das principais características do indivíduo difícil na *Odisseia*. Dessa forma, pode-se estender o desrespeito de Trasímaco não apenas aos deuses, mas também a tudo o que o diálogo, a partir do livro VI, considerará divino: o *ser* (οὐσία, τὸ ὄν) e as *formas* (εἶδη, ἰδέαι). Para a argumentação colocada no livro I, isso significa que Trasímaco não apenas não considera a *justiça* uma *virtude* (ἀρετή), mas, principalmente, que ele também não se volta para a natureza humana com a ótica filosófica do emprego platônico do termo ἀρετή. Por outro lado, pode-se também associar o sentido político dessa modalidade de emprego do adjetivo χαλεπός à tirania, que Trasímaco, com seus atos despóticos entre os convivas de Céfalo, encarna exemplarmente e de cuja defesa ele se encarrega convicta e abertamente: se, na *Odisseia*, difícil é o rei que maltrata seu povo, a dificuldade de Trasímaco consiste em transpor para o diálogo da *República* a mesma prática tirânica que ele sustenta com suas palavras e que deve refletir, por sua vez, a tiranização da sua própria alma, da parte *concupiscente* sobre a *racional*, como ainda se poderá dizer nos termos do livro IV.

Na terceira modalidade de emprego do adjetivo χαλεπός na *Odisseia*,

⁶³ Sirvo-me da edição de Eugenio Ferrai (FERRAI, 1969).

díficeis são os pretendentes de Penélope, um modelo de insolência e desrespeito para toda a literatura grega. Associar a eles a figura de Trasímaco significa salientar a indisposição do sofista em tomar parte no diálogo. É realmente o que acontece no livro I, pois, ao mesmo tempo em que demonstra viva intenção de intervir na discussão (336b), Trasímaco, quando finalmente o faz, não se dispõe a dialogar. Essa sua indisposição se faz sentir de dois modos: de um lado, no tratamento afrontoso que ele dispensa a Sócrates; de outro lado, na sua *relutância* em reconhecer o *diálogo* como uma dimensão relevante da verdade ou, ainda, em reconhecer o *acordo* (ὁμολογία) como uma dimensão relevante da vida de todo homem *relutância*, mas não *recusa*, já que, de qualquer modo, ele não deixa de participar.

Enquanto Sócrates invariavelmente se dirige a Trasímaco com termos amigáveis⁶⁴, que podem soar meramente diplomáticos mas não são, de modo algum, ofensivos, Trasímaco por duas vezes qualifica Sócrates de *ingênuo*, na primeira delas incluindo os demais participantes do diálogo: εὐηθίζεσθε (336c) e ὦ εὐηθέστατε (343d). A própria justiça também é considerada uma ingenuidade por Trasímaco: ἡ δὲ ἀδικία ... ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων (343c) e πάνυ γενναίνα εὐήθειαν (348c). A alternância entre a dialética e a justiça como alvos da crítica de Trasímaco ao procedimento de Sócrates e seus companheiros revela o quanto ambas encontram-se associadas no debate do livro I. Por outro lado, sem hesitar diante da incoerência, Trasímaco substitui a acusação de *ingenuidade* pela de *trapaça*, advertindo a Sócrates para que não *procure a celebridade* (μηδὲ φιλοτιμοῦ, 336c)⁶⁵ e qualificando-o, em seguida, de *engraçado* (ἡδύς, 337d; ἡδιστε, 348c), *impudente* (βδελυρός, 338d)⁶⁶ e *trapaça em suas palavras* (συκοφάντης ἐν τοῖς λόγοις, 340d)⁶⁷. Os termos ἡδύς, βδελυρός e συκοφάντης delineiam o perfil de uma mesma tentativa de

⁶⁴ σοφός, 337a; σοφώτατε, 339e; δαιμόνιε, 344d; ὡγαθῆ, 344e e 345a; μακάριε, 345b; φίλε, 346e; θουμάσιε, 351e.

⁶⁵ Como lembra ADAM (1969, p. 23), remetendo a *Teeteto* 150c, essa é uma acusação comum contra Sócrates. Em todo caso, apesar de não o dizer para Trasímaco, também é isso que Sócrates pensa dele: καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερός μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἵν' εὐδοκίμησειεν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παρακάλην (338a) / E Trasímaco, era evidente que desejava falar para se cobrir de glória, pois supunha que daria uma resposta admirável (tradução por PEREIRA, 1987, p. 23).

⁶⁶ N^os *Caracteres*, Teofrasto define a *impudência* (βδελυρία) como παιδιὰ ἐπιφανῆς καὶ ἐπονείδιστος / uma brincadeira indiscreta e chocante (tradução por MALHADAS, SARIAN, 1978, p. 74-75). Trata-se, como mostra todo o texto de Teofrasto, de termo bastante depreciativo.

⁶⁷ Não se tem certeza sobre a etimologia do termo συκοφάντης, embora várias tentativas tenham sido feitas de se

desqualificação do procedimento dialético⁶⁸, pretendendo denunciá-lo como uma atitude que se serve da aparência de um empreendimento comum para atingir interesses particulares. Nesse sentido, Trasímaco não apenas aparece como o representante da sofística do século V, mas, sobretudo, como o representante da própria cidade que, na passagem do século V ao IV, condenou Sócrates à morte.

Acredito ser essa estreita relação de Trasímaco com o mundo ateniense do século V⁶⁹ que Platão retrata, ao fazer o sofista invocar Hércules, quando Sócrates lhe pede para que não seja difícil: *Ó Hércules! Cá está a célebre e costumeira ironia de Sócrates!*⁷⁰ (ἜΩ ‘*Ἡράκλεις, αὕτη κείνη ἢ εἰωθῦία ἐρωνεία Σωκράτους*, 337a). A invocação a Hércules – o ‘herói do *πόνος*’, na expressão de Jacqueline de Romilly⁷¹ – possivelmente sugeriria para um leitor da época a necessidade de confrontar-se com tarefas tão necessárias quanto irrealizáveis, e certamente é esse o sentido mais evidente que Platão torna patente na referência de Trasímaco ao herói: a *ἐρωνεία Σωκράτους* provavelmente configurava um obstáculo intransponível para a retórica da época.

Mas a presença, no livro I, desse que foi o mais celebrado herói grego e que, apesar da origem dórica, pode ser considerado um herói pan-helênico, tem dois outros significados, ao meu ver igualmente importantes. O primeiro deles é que a alusão a Hércules evidencia ainda mais a compreensão do confronto entre Sócrates e Trasímaco como uma instância da oposição entre o filósofo e a cidade⁷². Mais do que qualquer outro herói, Hércules encarna os princípios gregos tradicionais, questionados mas ainda vigentes em meio à efervescência cultural do século de Péricles. Na tragédia de Eurípidés, encenada provavelmente em torno ao ano de 415 a.C.⁷³, o pai do herói, Anfítrio, faz-lhe o seguinte elogio:

deduzir seu sentido a partir de *σῦκον* (*figo*). O léxico de LIDDELL, SCOTT, JONES (1990, p. 1671) aponta seus sentidos mais importantes como os de *informante, delator e trapaceiro profissional*; o léxico de BAILLY (1989, p.1817) indica os sentidos de *delator e caluniador*. Aristóteles, na *Retórica* (1402a), emprega *συκοφαντία* com o sentido de *sofisma* (*apud* ADAM, 1969, p. 32).

⁶⁸ Além dos termos ofensivos, a afronta das falas de Trasímaco também se deixa perceber no registro da linguagem a que ele recorre para expressar-se, como observou ALLAN (1944, p. 92, comentário a 336c).

⁶⁹ Sobre a riqueza da atmosfera de Atenas no século V veja-se GUTHRIE (1968, p. 3-13).

⁷⁰ Tradução por PEREIRA, 1987, p. 21, com modificação.

⁷¹ ROMILLY, 1989, p. 154, n. 11.

⁷² Curiosamente, a menção a Hércules feita por Trasímaco não merece nenhuma observação nas edições de ADAM (1969) e ALLAN (1944) do livro I da *República*, de um modo geral minuciosamente comentadas.

⁷³ Veja-se BOND (1988, p. xxx-xxxii).

πρὸς σοῦ μὲν, ὦ παῖ, τοῖς φίλοις τ' εἶναι φίλον
τὰ τ' ἐχθρὰ μισεῖν· ἀλλὰ μὴ ὀπείγου λίαν.
(*Héraclès*, 585-586)

É justamente nisto, meu filho, que a tua natureza consiste: para os amigos ser amigável e odiar os inimigos; mas não te apresse em demasia.

Essa breve mas precisa caracterização de Héraclès corresponde, como já observou Geoffrey Bond⁷⁴, à definição de justiça que propõe Polemarco no livro I (331e ss.), atribuindo-a a Simônides: *o justo é restituir a cada um o que se lhe deve* (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι). Indagado por Sócrates, Polemarco esclarecerá que, com sua sentença, Simônides quer dizer que o justo consiste em *fazer bem aos amigos* (τοῖς γὰρ φίλοις ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μὲν τι δοῦναι, κακὸν δὲ μηδέν, 332a) e *mal aos inimigos* (οφείλεται δέ γε οἷμαι παρὰ γε τοῦ ἐχθροῦ τῷ ἐχθρῷ ὅπερ καὶ προσήκει, κακὸν τι, 332b). Na seqüência do diálogo, Sócrates conseguirá convencer Polemarco da precariedade dessa definição, concluindo que ela não deve ser atribuída a um sábio como Simônides, mas sim *a algum tirano ou a qualquer outro homem rico que se tinha na conta de poderoso* (336a). A comparação das definições propostas por Polemarco e por Trasímaco com a caracterização de Héraclès por Eurípides confirma, mais uma vez, que o principal confronto representado no livro I é o do filósofo com a sua cidade⁷⁵. Só que, enquanto a colaboração de Polemarco permite que sua definição seja refutada, a indisposição de Trasímaco exigirá de Sócrates uma longa argumentação, dividida pelo duplo desafio de ser capaz, ao mesmo tempo, de convencer a um tirano da necessidade da justiça e a um sofista da necessidade da dialética.

Um terceiro e importante significado da invocação a Héraclès feita por Trasímaco parece ser o de ressaltar o caráter rude do sofista, bem como seu desajuste no ambiente do diálogo. Em sua mitologia, a singularidade desse herói também consiste numa certa brutalidade e, mesmo, num certo atrapalhamento, características que a tragédia de Eurípides não deixa de

⁷⁴ BOND, 1988, p. 212.

⁷⁵ Sobre a problematização do sentido tradicional de ἀρετή no *Héraclès*, veja-se também os estudos de CHALK (1962) e de BRANDÃO (1985/1987).

manifestar⁷⁶. Desse modo, revela-se uma grande afinidade entre a indignação de Trasímaco e o herói que ele invoca logo que inicia sua participação no diálogo.

Se a apresentação de Hércules feita por Eurípides dá indícios para uma inserção da irritação de Trasímaco na tradição literária grega⁷⁷, penso que outros aspectos da mesma questão podem ser encontrados nas considerações de Aristóteles sobre a *cólera* (ὄργη), no livro II da *Retórica* (1378a-1380a). A primeira observação a se considerar é, então, a de que, por definição, a *cólera* se dirige sempre a *um indivíduo específico* (τῶν καθ' ἕκαστόν τινα)⁷⁸:

Ἔστω δὲ ὄργη ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. εἰ δὴ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὄργη, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἕκαστον τινα, οἷον Κλέωνι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τί πεποίηκεν ἢ ἡμελλεν, καὶ πάσῃ ὄργῃ ἔπεσθί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι;
(*Ret.*, 1378a-b)

Seja a cólera um desejo, com dor, de vingança [pública] por causa de um desprezo público por si mesmo ou por algo que a si mesmo diga respeito, quando este desprezo não é próprio. Se isso é a cólera, então é necessário que aquele que se encoleriza sempre se encolerize com alguém especificamente, como por exemplo com Cleon, e não com o gênero humano, seja porque fez, seja porque ia fazer algo para ele; e a toda cólera segue algum prazer, que decorre da esperança de vingar-se; (...)

⁷⁶ Veja-se o comentário de Marie DELCOURT-CURVERS (1991, p. 465) na apresentação à sua tradução da tragédia: *Héraclès occupe une place singulière parmi les héros grecs. La série de ses prouesses ne constitue pas une biographie comme celle d'Oedipe, où rien n'est réversible. Plusieurs furent traitées à la manière de contes populaires où le héros faisait figure de bouffon ou de brute. Les Trachiniennes de Sophocle montrent jusqu'où pouvaient aller ses déchainements.*

⁷⁷ Jacqueline de Romilly, em um pequeno ensaio intitulado *Euripide et les philosophes du IV^e siècle* (ROMILLY, 1995), fala de uma *continuidade vivante entre as reflexões de la tragédie (en fait, d'Euripide) et la réflexion des philosophes (en particulier, de Platon)* (p. 191). Após salientar a proximidade entre Eurípides e Platão no tratamento do tema da luta interna da alma (p. 191-194), a autora mostra como a crítica à ambição desmedida, além de ser um tema relevante da Atenas do século V, tem um lugar destacado na obra de ambos os autores, como se pode ver especialmente na grande afinidade entre o Etéocles das *Suplicantes* e o Cálcles do *Górgias*. O mesmo tema reaparece no livro I da *República*, na figura de Trasímaco. Referindo-se a este diálogo, Romilly conclui: *ce qui était chez Euripide remarque jetée en passant, inspirée par l'actualité, s'est inséré chez Platon dans un système complet, considérant les buts de la vie publique, les divers régimes, les diverses vertus* (p. 196).

⁷⁸ Sobre a natureza *dialética* da definição de ὄργη, que Aristóteles apresenta nesse capítulo da *Retórica*, em oposição a uma definição *física*, veja-se AUBENQUE, 1957.

Considerando-se o livro I da *República* a partir dessa perspectiva, pode-se compreender a *irritação* e as ofensas de Trasímaco como uma tentativa de *vingança* (τιμωρία) pelo *desprezo* (ολιγωρία) que ele teria sofrido da parte de Sócrates. Nesse caso, que desprezo seria esse? O próprio Sócrates sugere uma resposta, quando diz que *Trasímaco tentara assenborear-se da discussão, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até o fim* (336b). Diante de todos os presentes, Trasímaco é impedido de falar. Pode-se também supor que, apesar de não ter sido Sócrates quem diretamente o impediu de falar, e sim os demais (ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο), é a ele que Trasímaco teria atribuído seu silêncio forçado, remetendo-o à conhecida capacidade do filósofo de influenciar a juventude, mencionada na *Apologia*. Assim, embora aparente querer participar da discussão, Trasímaco não dirige seus comentários contra argumentos contrários aos seus, mas contra aquele que não teria reconhecido publicamente sua capacidade de discorrer sobre os mais importantes assuntos.

Na *Retórica*, Aristóteles emprega quase exclusivamente o substantivo ὀργή e seus derivados, o verbo ὀργίζω e o adjetivo ὀργίλος, termos que, com exceção do último, também são empregados por Platão nos seus diálogos em geral, inclusive na *República*⁷⁹, mas, significativamente, não em relação a Trasímaco. De acordo com minha interpretação, a *irritação* de Trasímaco é de uma natureza especial, estreitamente vinculada à oposição à dialética, sendo, por isso, exprimida pelo adjetivo χαλεπός e o verbo χαλεπαίνω, entre outros. Não obstante, as observações de Aristóteles enriquecem a interpretação do livro I da *República*, pois, apesar da diferença terminológica, o texto da *Retórica* parece referir-se ao mesmo fenômeno psíquico. Considere-se, por exemplo, a seguinte passagem, que dá seqüência à citada acima:

ἦδὺ μὲν γὰρ τὸ ὄρεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων
ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ. διὸ καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ·
ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσιν ἀέξεται·
ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονή τις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ
τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ;
(*Ret.*, 1378b)

⁷⁹ Veja-se 440a, onde ὀργή aparece como equivalente de θυμός, como também acontece na *Retórica*.

Pois é prazeroso supor que se encontrará o que se intenta e ninguém intenta o que é evidentemente impossível para si mesmo, assim como aquele que se encoleriza intenta o que é possível para si mesmo. É por isso que, na seguinte passagem, se fala bem sobre a irritação:

“a qual, muito mais doce que o mel pingando,
expande-se nos peitos dos homens;”

Com efeito, algum prazer acompanha a cólera, por causa disso e também porque ocupam-se com a vingança em pensamento; (...)

Aqui se encontra uma grande proximidade com o sentido de *irritação* do livro I da *República*, já que Aristóteles não apenas se refere a Homero⁸⁰ como emprega o substantivo θυμός. Desse modo, o sentimento que arrebatava Aquiles na *Iliada* pode ser considerado uma referência comum ao relato da *irritação* de Trasímaco, à reflexão sobre a natureza da *cólera* feita por Aristóteles e à defesa que Sócrates, na *Apologia*, apresenta aos juízes atenienses, onde também se encontra uma citação dessa fala de Aquiles. Por outro lado, assim como Platão, também Aristóteles emprega θυμός umas poucas vezes⁸¹. O fato de que esse termo continue a ser empregado no século IV a.C. pode ser um indício de que seu sentido mais genuíno não encontre noutros termos, aparentemente empregados como sinônimos, uma completa equivalência.

Em sua reflexão, Aristóteles compreende a *cólera* a partir de sua estreita relação com o *desprezo* (ὀλιγωρία), na medida em que ela se constitui, ao mesmo tempo, como reação ao desprezo de alguém e como uma busca de mostrar desprezo publicamente por essa pessoa:

ἐπεὶ δὲ ἡ ὀλιγωρία ἐστὶν ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον (καὶ γὰρ τὰ κακὰ καὶ τὰ γαθὰ ἄξια οἰόμεθα σπουδῆς εἶναι, καὶ τὰ συντείνοντα πρὸς αὐτὰ ὅσα δὲ μηδέν τι ἢ μικρόν, οὐδενὸς ἄξια ὑπολαμβάνομεν), τρία ἐστὶν εἶδη ὀλιγωρίας, καταφρόνησις τε καὶ ἐπηρεασμὸς καὶ ὕβρις.

(*Ret.*, 1378b)

Uma vez que o desprezo é uma opinião em ato acerca de algo de que é evidente não ser digno de nada (e, com efeito, supomos tanto os males

⁸⁰ *Il.* 18.109 e parte de 110 (cf. *Parte I* deste estudo, p. 171), precisamente os versos seguintes ao da fala de Aquiles em que o herói emprega o verbo χαλεπαίνω para referir-se à sua *irritação*.

⁸¹ Aristóteles emprega θυμός ainda uma segunda vez no mesmo capítulo, numa outra citação de Homero em 1379a.

quanto os bens serem dignos de atenção, e o que os acarreta; já tudo o que não for nada, nem mesmo um pouco, não consideramos digno de nada), três são as formas de desprezo: o desdém, o espírito de oposição e o ultraje.

Interpretando-se a irritação de Trasímaco a partir do suposto desprezo de Sócrates, é possível seguir a reflexão de Aristóteles e atribuir à atitude do sofista não apenas uma, mas as três formas de desprezo enumeradas. Em primeiro lugar, Trasímaco manifesta *desdém* (καταφρόνησις), pois desconsidera o esforço dialético de Sócrates e seus companheiros, qualificando-os, como mostrei acima, de ingênuos; em segundo lugar, Trasímaco evidencia um desmedido *espírito de oposição* (επιρροασμός), por não se opor apenas às definições do justo e da justiça apresentadas pelos participantes do diálogo, mas sim ao próprio diálogo como forma de se encontrar definições; por fim, Trasímaco é, como também mostrei acima, verdadeiramente *ultrajante* (ὕβριστής) em sua conduta, ofendendo a Sócrates e afrontando a hospitalidade de Céfalo.

Em seu padrão de comportamento, Trasímaco é, ainda, comparável aos pretendentes de Penélope. É de se destacar especialmente a relação entre a dificuldade de Trasímaco e a ὕβρις. Assim como, na *Odisseia*, a ὕβρις dos pretendentes aparece na afronta ao palácio de Odisseu e na negligência para com os deuses, na *República* o desprezo de Trasímaco pelo diálogo traduz sua desconsideração pela diferença entre o divino e o humano. Denunciando as limitações da dialética, Trasímaco pleiteia um discurso (λόγος) que prescindia da vida em comunidade para realizar-se. É nesse sentido que se pode dizer que seu desprezo pela dialética é uma ὕβρις, porque constitui um desprezo – sentimento tão caracteristicamente humano – pelas coisas humanas.

Mas se a dificuldade de Trasímaco apresenta convergências com as três modalidades de emprego do adjetivo χαλεπός na *Odisseia*, então é preciso que o *desprezo* que ele manifesta tão acentuadamente no livro I também corresponda ao comportamento indicado pela segunda modalidade de indivíduos difíceis, ou seja, os reis hostis para com seu próprio povo. Mais uma vez, uma observação de Aristóteles ajudará na interpretação do livro I da *República*:

προσθήκειν δὲ οἴονται πολυωρεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡττόνων κατὰ γένος, κατὰ δύναμιν, κατ' ἀρετήν, καὶ ὅλως ἐν ᾧ ἂν αὐτὸς ὑπερέχη πολύ, οἷον ἐν χρήμασιν ὁ πλούσιος πένητος καὶ ἐν τῷ λέγειν ῥητορικὸς ἀδυνάτου εἰπεῖν καὶ ἄρχων ἀρχομένου καὶ ἄρχειν ἄξιος [οἰόμενος] τοῦ ἄρχεσθαι ἀξίου.

διὸ εἴρηται
θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφῶν βασιλῆων
καὶ ἄλλὰ τε καὶ μετόπισθεν ἔξει κότον
ἀγανακτοῦσι γὰρ διὰ τὴν ὑπεροχὴν.
(*Ret.*,1378b-1379a)

Pensam caber-lhes receber especial consideração da parte dos inferiores em nobreza, em poder, em virtude e em tudo em que se demonstre muita excelência, como por exemplo, em riqueza, o rico com relação ao pobre, em falar, o orador habilidoso em relação ao que é incapaz de falar, o que governa em relação ao governado e o que presume ser digno de governar em relação ao que é digno de ser governado; é por isso, então, que foi dito:

“é grande a cólera dos reis nutridos por Zeus
mas mesmo depois tem ressentimento”;
pois *irritam-se* por causa da sua superioridade.⁸²

Partindo da relação de Trasímaco com a tirania, pode-se dizer que sua irritação decorre da superioridade (ὑπεροχή) que ele presume ter diante dos demais. Sua relação sofisticada com o λόγος o faz sentir-se mais próximo da realidade do que aqueles que, para ele, não passam de inocentes servidores do diálogo. Da perspectiva dessa superioridade, não merecer uma distinção especial por parte dos presentes já aparece como um sinal de desprezo. Então, o que torna a presença de Trasímaco no livro I ambígua é o desprezo que ele, como reação, passa a manifestar pelo diálogo, um desprezo com que pretende negar a importância do mesmo diálogo em que tanto se esforça por incluir-se. Uma tal ambigüidade é, na verdade, intrínseca ao próprio sentimento de desprezo, conforme Aristóteles deixa patente em sua definição: ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον / o ato de uma opinião acerca de algo de que é evidente não ser digno de nada. No entanto, ao ser efetivamente desprezado, o que é desprezível já se tornou digno de alguma atenção.⁸³ No caso do livro I, essa ambigüidade pode ser encontrada no interesse que Trasímaco manifesta pela presença dos demais, pois, ao contrário de Sócrates, não pretende servir-se deles mais como

⁸² Os dois versos citados são passagens da *Ilíada* (respectivamente *Il.2.196* e *Il.1.82*). No primeiro deles traduzo θυμὸς por *cólera*, em respeito ao contexto da obra em que a citação é feita e não de acordo com seu sentido comum para o emprego homérico do termo.

⁸³ Em seu comentário a esse capítulo da *Retórica*, AUBENQUE observa (1957, p.307): *Le paradoxe du mépris est qu'il pose son objet comme néant ou du moins comme quantité négligeable (δλίγον), au moment même où il le tire du néant. On voit pourquoi il est essentiel au mépris d'être en acte; car tout être en puissance est, en un sens, un non-être, et le paradoxe disparaîtrait si*

interlocutores do que como espectadores. Tão logo lhe é dada a oportunidade, Trasímaco apresenta uma definição da justiça que se pretende acabada e exaustiva (343b-344c).

As implicações filosóficas de toda essa ambigüidade não escapam a Sócrates e o levam a fazer duas observações sobre a intransigência de Trasímaco, ambas revelando um mesmo pensamento e compondo decisivamente a caracterização da dificuldade que o sofista traz para o diálogo do livro I. A primeira delas é feita para convencer Trasímaco de que um eventual fracasso da investigação não seria de modo algum voluntário⁸⁴. Sócrates, então, compara a *investigação com palavras* (ἡ τῶν λόγων σκέψις), que vinha sendo empreendida, com a procura de ouro, e o argumento para convencer seu intransigente opositor consiste em demonstrar que tanto ele próprio quanto os demais estão perfeitamente cientes do valor da justiça, *coisa muito mais preciosa que todo o ouro* (πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον, 336e). Procurando exprimir de modo tão direto o *valor* da justiça – empregando o que se chama de *argumento a fortiori*⁸⁵ –, Sócrates pretende livrar a si e aos companheiros da acusação de *ingenuidade*. Mas, além de salientar o valor da justiça, a comparação com o ouro também introduz no diálogo uma perspectiva decisiva para a discussão que se seguirá: a oposição entre o visível e o invisível. Observe-se como a associação entre o valor e a visibilidade do ouro também aparece na seguinte fala de Medéia, na tragédia de Eurípidés encenada nos albores da Guerra do Peloponeso (431 a.C.):

Ἦ Ζεὺς τί δὴ χρυσοῦ μὲν ὄς κίβδηλος ἦ
 τεκμήρι' ἀνθρώποισιν ὥπασας σαφῆ,
 ἀνδρῶν δ' ὅτ' ἔτι χρητὸν κακὸν διειδέναι,
 οὐδεὶς χαρκτήρ' ἐμπέφυκε σώματι;
 (Medéia 516-519)

Porque seria, ó Zeus, que do ouro falso deste à humanidade indício claro, e para conhecer nos homens a maldade não há contraste no corpo que os distinga?⁸⁶

le mépris consistait à tenir pour négligeable un objet qu'on négligerait en fait. Le mépris est, précisément, une opinion qui ne passe à l'acte que pour juger que son objet ne méritait pas qu'elle y passât.

⁸⁴ Refiro-me à fala citada acima (na apresentação à *Parte I* deste estudo: LOPES, 1997, p. 173), que Sócrates conclui pedindo a Trasímaco para que não seja difícil (336d-337a).

⁸⁵ ALLAN (1944, p. 93) observa que o *argumento a fortiori* – que consiste em referir-se a uma instância menos importante para provar uma mais forte – é frequentemente usado por Platão, como também no *Fédon* (68a) e nas *Leis* (931c).

⁸⁶ Tradução por PEREIRA (1991, p. 51). Em nota (n. 54), a tradutora observa que Eurípidés emprega uma

A invisibilidade do que é realmente *valioso* para os homens impediu que a neta do Sol enxergasse a *maldade* de Jasão⁸⁷. A despeito do teor retórico que freqüentemente caracteriza o texto de Eurípides, penso que essa fala de Medéia expressa uma relação entre a invisibilidade, o *λόγος* e a atividade da *ψυχή* que, com as devidas ressalvas, pode ser aproximada da encontrada no texto de Platão⁸⁸. Para Sócrates, tornar visível o invisível é justamente a obra (*ἔργον*) da dialética, o que faz com que a invisibilidade não seja apenas um atributo negativo – uma privação do *λόγος* – mas justamente o que provoca os homens a buscarem o aprendizado no diálogo. A recusa da diferença entre o visível e o invisível significa, em termos platônicos, a recusa da diferença entre o humano e o divino, isto é, um ato de *ὑβρις*. Nesse sentido, existe uma certa semelhança entre o realismo político de Trasímaco e o relato de Gláucon do anel de Gíges (livro II, 359b-360d), na medida em que ambos imaginam uma natureza humana com poderes divinos: se Trasímaco cria um mundo só de visibilidades, Gláucon sugere uma realidade em que a um indivíduo seja concedido o poder divino da invisibilidade; em ambos os casos, trata-se de uma transgressão do limite entre o humano e o divino. Desse modo, ainda que a comparação da justiça com o ouro pareça bastante trivial e, com base num raciocínio que chega a ser pueril, arrisque confirmar ao invés de negar a acusação de *ingenuidade*, por outro lado uma tal comparação projeta o diálogo numa nova dimensão filosófica.

Quando Trasímaco pensar ter encerrado a discussão, argumentando em favor da sua definição de justiça como um *bem alheio* (*ἀλλότριον ἀγαθόν*, 343c), uma segunda observação de Sócrates salientará a precariedade do compromisso do sofista com o que diz. Essa segunda observação completa e esclarece a anterior:

Ταῦτα εἰπὼν ὁ Θρασύμαχος ἔν νῶ ἔχεν ἀπιέναι, ὥσπερ βαλανεύς ἡμῶν
καταντήσας κατὰ τῶν ὤτων ἀθρόον καὶ πολὺν τὸν λόγον· οὐ μὴν εἶασάν γε

mensagem tirada da cunhagem de moedas. O mesmo pensamento também é exprimido em um verso do *Héracles* (659), onde se fala de um *φανερὸν χαρακτῆρ' ἀρετῆς*.

⁸⁷ *Maldade*, com tudo de perverso e de sinuoso que o termo tem em uma leitura da *Medéia*.

⁸⁸ Encontram-se em toda a obra de Eurípides cenas que exploram a tensão entre o visível e o invisível, o que é feito com a linguagem própria do drama (veja-se o estudo de Barbara Cassin sobre a *Helena*, CASSIN, 1990, p. 37-57). Mas, enquanto se pode dizer que Eurípides salienta o invisível para mostrar a precariedade das relações humanas, o diálogo platônico o faz para evidenciar a insuficiência de uma sabedoria que se restrinja ao transitório mundo das aparências.

αὐτὸν οἱ παρόντες, ἀλλ' ἠνάγκασαν ὑπομείναι τε καὶ παρασχεῖν τῶν εἰρημένων λόγον. καὶ δὴ ἔγωγε καὶ αὐτὸς πάνυ ἐδεόμην τε καὶ εἶπον· ὦ δαιμόνιε Θρασύμαχε, οἷον ἐμβαλὼν λόγον ἐν νῶ ἔχεις ἀπιέναι πρὶν διδάξαι ἢ μαθεῖν εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει, ἢ σμικρὸν οἷε ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι ὄλου βίου διαγωγῆν, ἢ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζῶην ζῷη;
(*Rep.*, 344d-e)

Depois de assim ter falado, Trasímaco tinha em mente retirar-se, como se fosse um empregado do balneário que nos tivesse despejado nos ouvidos uma argumentação compacta e abundante. Porém os presentes não lho consentiram, mas forçaram-no a ficar, para prestar conta das suas palavras. Eu, pela minha parte, também lho pedi muito, dizendo: – Ó divino Trasímaco, então, depois de lançares tal argumentação, projectas retirar-te, antes de ensinares o bastante, ou de aprenderes se é assim ou não? Ou pensas que é coisa de pouca monta o que te abalançaste a definir – o curso de toda a vida que devemos seguir, para cada um de nós viver a mais útil das existências?⁸⁹

O comentário de Sócrates mostra que o descompromisso de Trasímaco com o diálogo encobre sua incapacidade de compreender a natureza própria do λόγος. Apresentando um discurso *compacto*⁹⁰, Trasímaco negligencia o aprendizado a que se deve destinar toda discussão digna do nome. Assim como a comparação da justiça com o ouro, também a comparação da atitude de Trasímaco com a de um empregado do balneário ressalta que a natureza do λόγος lhe escapa, o qual, em sua inerente invisibilidade, depende, por assim dizer, do aprendizado dos homens para tornar-se visível. Insatisfeito na sua tentativa de convencer a Sócrates, Trasímaco insiste:

Καὶ πῶς, ἔφη, σέ πείσω; εἰ γὰρ οἷς νυνδὴ ἔλεγον μὴ πέπεισαι, τι σοι ἔτι ποιήσω; ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον;
Μὰ Δι' ἦν δ' ἐγώ, μὴ σύ γε·
(*Rep.*, 345b)

E como hei-de eu convencer-te? – replicou. Se não ficaste persuadido com o que eu disse há pouco, que mais hei-de fazer-te? Ou hei-de pegar no discurso e metê-lo no teu espírito?⁹¹
Não, por Zeus, não faças tal!

⁸⁹ Tradução por PEREIRA, 1987, p. 34.

⁹⁰ No contexto, o termo *δυσλόγος* parece indicar: *com a consistência de uma coisa*, em contraste com a vitalidade (=leveza, pouca densidade) da dialética.

⁹¹ Tradução por PEREIRA, 1987, p. 34-35.

As observações de Sócrates salientam a estreita relação entre o diálogo e a justiça ou, ao menos, entre o diálogo e a procura da justiça (σκέψις, διήγησις). Embora os impasses ocasionados pela tentativa de definir a justiça levem Sócrates e seus interlocutores a reconsiderar o questionamento em seus diferentes aspectos, nenhum dos participantes do diálogo, com a exceção de Trasímaco, duvidará de que, seja qual for a verdadeira justiça, é por meio do diálogo que se pode chegar a ela. Desse modo, o que é embaraçoso no diálogo com Trasímaco é que Sócrates precisará mostrar a importância da justiça através do diálogo com alguém que não apenas parte de uma visão contrária sobre a justiça, mas, sobretudo, desdenha da importância do próprio diálogo. Note-se, porém, que, ainda que sua avaliação seja oposta à de Sócrates, Trasímaco não deixa de associar o diálogo à justiça, qualificando ambos, como mostrei, de *ingenuidade*. Parece-me que é essa associação que, finalmente, permitirá a Sócrates vencer a resistência do sofista, pois, aceitando uma tal associação, quanto mais Trasímaco continuar a tomar parte na discussão, mais sentido ele propiciará aos argumentos socráticos em prol da necessidade da justiça.

Assim, na *República*, a insensibilidade de Trasímaco para com a natureza invisível do λόγος corresponde à sua incapacidade de compreender a necessidade do diálogo e, em decorrência, a utilidade da justiça. Em última instância, a definição da justiça que ele propõe faz dela algo prejudicial para quem a pratica. Então, o diálogo do livro I mostrará que, por estranho que pareça aos olhos de Trasímaco, a invisibilidade do λόγος da justiça é a sua verdadeira utilidade. O caráter esquivo da justiça leva os homens a exercitarem-na no diálogo que se propõe a buscá-la. Uma justiça que se preste a uma definição particular corre o risco de só poder agir numa esfera particular, tendo sua utilidade restrita a ações inúteis para a cidade como um todo. De fato, da ‘utilidade inútil’ de uma justiça particular Sócrates já havia falado a Polemarco⁹². É por isso que, ao final da observação que considere acima, Sócrates precisa lembrar a Trasímaco que a definição em jogo determina *o curso de toda a vida* (όλου βίου διαγωγή), lembrança que ele precisará repetir ainda uma vez no livro I⁹³.

⁹² Οὐκ ἂν οὖν, ὦ φίλε, πάνυ γέ τι σπουδαῖον εἴη ἡ δικαιοσύνη, εἰ πρὸς τὰ ἄχρηστα χρήσιμον ὄν τυγχάνει. (333c) / *Então, meu amigo, a justiça não poderia ser uma coisa lá muito séria, se se dá o caso de ser útil para as coisas que não são utilizadas.*

⁹³ οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτουχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν. (352d) / *a discussão não é sobre qualquer assunto, mas sobre qual o modo em que se precisa viver.*

Através da oposição entre Sócrates e Trasímaco, Platão coloca em relevo a invisibilidade do λόγος como seu modo próprio de estar presente na vida dos homens. Também nesse aspecto, Trasímaco parece representar a realidade histórica da Atenas do século V a.C., pois, como mostrou Louis Gernet⁹⁴, havia entre a filosofia platônica e o direito uma concepção oposta da relação entre o visível e o invisível, particularmente patente no emprego do termo οὐσία: enquanto, na terminologia jurídica, a οὐσία é o *patrimônio* de um determinado cidadão, isto é, o bem *visível*, sobretudo as terras, para a filosofia a οὐσία é a verdadeira realidade, eterna, imutável e intrinsecamente *invisível*⁹⁵. Empregando uma terminologia jurídica e comportando-se como um dos (“vitoriosos’...) acusadores de Sócrates, Trasímaco reproduz todo o contexto da *Apologia*, onde a cidade, desprezando a necessidade da filosofia, se mostra cega diante da própria injustiça. A oposição entre a filosofia e a lei da cidade não foi, entretanto, um problema apenas para a filosofia, de modo que o mesmo autor que, no século V, ridicularizou a filosofia socrática numa comédia (*As Nuvens*), também foi levado a ridicularizar a obsessão de Atenas pelos tribunais (*As Vespas*; veja-se também o verso 209 d’ *As Nuvens*).

No *Banquete*, uma observação de Sócrates acerca da natureza da sabedoria apresenta um argumento semelhante ao das observações que sugerem a invisibilidade do λόγος na *República*. Trata-se do diálogo entre Sócrates e Agáton (175c-e), quando o poeta convida o filósofo a deitar-se ao seu lado:

τὸν οἶν’ Ἀγάθωνα (τυγχάνειν γὰρ ἔσχατον κατακείμενον μόνον) δεῦρ’ , ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ’ ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις· δῆλον γὰρ ὅτι εὖρες αὐτὸ καὶ ἔχεις · οὐ γὰρ ἂν προαπέστης. (...) Καὶ τὸν Σωκράτη καθίξασθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι· Εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἶη ἡ σοφία, ὥστ’ ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν, ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν. Εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ κατάκλισιν·
(*Banq.*, 175d-e)

Então, Agáton (pois se encontrava deitado sozinho por último), ele disse dizer: “Aqui, Sócrates, deita-te ao meu lado, a fim de que, tocando no sábio

⁹⁴ GERNET, 1982, p. 227-238.

⁹⁵ (...) *c'est la fortune visible qui est d'abord la fortune "réelle" (le mot est resté dans le droit), au lieu que c'est l'être invisible qui est l'être véritable* (GERNET, *op. cit.*, p. 236); cf. também p.232-234 e 236-238.

que és, eu usufrua do que te acometeu nas portas de entrada, pois é evidente que o encontraste e o tens; caso contrário, não terias desistido.”

E Sócrates senta-se e diz: “Seria bom, ó Agáton, se a sabedoria fosse tal coisa, de modo a fluir do mais vazio para o mais cheio de nós, quando tocamos uns nos outros, como a água que, na taça, corre através do fio de lã, da mais cheia para a mais vazia. Se também com a sabedoria é assim que acontece, muito me enaltece deitar-me ao teu lado (...)”

Embora sem a hostilidade de Trasímaco, Agáton também aparece no *Banquete* como o representante de um saber não-dialético, sendo, por isso, caracterizado como alguém que faz do conhecimento uma *coisa*. Para a filosofia socrática, mesmo aquele que encena alguns dos mais tradicionais mitos gregos, tornando-os visíveis, na medida em que não recorre à verdadeira dialética, permanece cego para a visibilidade própria do λόγος⁹⁶.

Para se compreender a *coisificação* do λόγος que Platão atribui a Trasímaco, é preciso perceber como ela corresponde, nas posições que se definem no diálogo, ao fato de que o sofista não considera a justiça uma virtude (ἀρετή)⁹⁷. As duas definições que ele apresenta – a saber, que o justo (τὸ δίκαιον) não passa da *conveniência do mais forte* (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338c) e que a *justiça e o justo são, na verdade, um bem alheio* (ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, 343c) – subtraem à justiça o que, aos olhos de Sócrates, lhe confere sua dignidade como *verdadeira virtude política*: o fato de que não há propriamente ação (ἔργον) sem justiça⁹⁸. Justamente na etapa do

⁹⁶ O primeiro autor a salientar a oposição entre o visível e o invisível através de argumentos que comparam as duas realidades parece ter sido Heráclito. Em seus fragmentos pode-se encontrar o que COLLI (1992, p.51-59) chama de *páthos do oculto*, e que parece ter exercido significativa influência sobre Platão. A comparação da realidade invisível do λόγος com a visibilidade das coisas aparece especificamente nos fragmentos 43 DK (fr. 75 na edição de COLLI, 1993: ὕβριν χρηὴ σβενύειν μάλλον ἢ πυρκαϊήν) e 44 DK (fr.76 na edição de Colli: μόχθεσθαι χρηὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ γινομένου δικως ὑπὲρ τεύχεος). Além do fragmento 56 DK (24 na sua classificação), de onde inicia sua interpretação, Colli indica a afirmação da preponderância do invisível sobre o visível nos fragmentos 54 DK, 21 DK, 3 DK e 123 DK (20, 32, 54 e 92 na sua classificação, respectivamente). A propósito, veja-se também GUTHRIE (1962, pp. 427-428) e KIRK (1954, p. 53).

⁹⁷ Isso fica evidente no desencontrado diálogo que se instaura quando Sócrates indaga de Trasímaco: Οὐκοῦν τὴν μὲν δικαιοσύνην ἀρετήν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν; (348c-d) / *Portanto, à justiça chamamos virtude, e à injustiça, vício?* (tradução por PEREIRA, 1987, p. 40). AUGUSTO (1989, p. 146-150), interpreta a perspectiva de Trasímaco a partir da indistinção que se verifica em suas falas entre δικαιοσύνη e τὸ δίκαιον, o que indicaria que o sofista considera a *justiça* não uma ἀρετή, mas um modo de comportamento. Como tal, a *justiça* não seria passível de uma definição em sentido rigoroso, mas apenas de uma constatação no nível da observação da práxis política.

⁹⁸ Nas palavras de GADAMER (1968, pp. 209-210), a justiça é a *quintessência de toda virtude civil, o fundamento de toda comunidade, assim como de toda soberania genuína, e a meta de toda Educação*. Veja-se também ANNAS (1991, pp. 11-13), que salienta que Platão apresenta na *República* uma *expansive theory of justice*.

diálogo que a intervenção de Trasímaco interrompeu, Sócrates perguntava a Polemarco (335c): *Mas a justiça não é excelência humana?*⁹⁹. De saída, o que é mais notável em toda a argumentação em que se coloca essa pergunta (335b-e) é que nela o termo ἀρετή é empregado num sentido mais amplo que o de *virtude*, seu sentido mais comum nos diálogos platônicos, pois Sócrates e Polemarco incluem, no mesmo argumento que trata do homem bom (ἀγαθός) e justo (δίκαιος), os cães (κύνες), os cavalos (ἵπποι), o calor (θερμότης) e a secura (ξηρότης)¹⁰⁰. A pergunta por uma *excelência humana* (ἀνθρωπεῖα ἀρετή) só pode ser colocada quando por *excelência* (ἀρετή) se entende uma qualidade que também pode não ser humana. Assim, a estreita associação feita nessa parte do diálogo entre os termos ἀρετή e ἔργον indica que Platão está empregando o primeiro em sentido filosófico, isto é, ontológico, significando o que é intrinsecamente constitutivo de cada um dos seres mencionados, aquilo que faz de cada ser o que ele é, conforme sua ação (ἔργον): o calor é calor porque e enquanto torna quente, a secura é secura porque e enquanto torna seco, o homem justo é justo porque e enquanto torna justo. A principal conclusão a ser tirada dessa argumentação – mas que, com a intervenção de Trasímaco, não chega a ser elaborada no livro I – é a de que todo homem só é homem porque e enquanto *pode ser* justo, já que só a *justiça* (δικαιοσύνη), como virtude política, possibilita que se viva numa comunidade política e que, portanto, haja ação (ἔργον) no único sentido suficiente do termo. Se, por um lado, a verdadeira *justiça* (δικαιοσύνη) freqüentemente é, na *República*, pouco mais que um sonho, por outro lado os horizontes que o diálogo estabelece não permitem sequer que se considere a possibilidade de uma existência humana da qual a justiça esteja totalmente excluída. Todavia, embora a intervenção de Trasímaco impeça que Sócrates e Polemarco prolonguem satisfatoriamente a argumentação, Sócrates, ao termo do diálogo, obtem do sofista que aceite – com relutância proporcional à sua domesticada impetuosidade¹⁰¹ –

⁹⁹ Ἄλλ' ἢ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρωπεῖα ἀρετή;

¹⁰⁰ Esse emprego do termo ἀρετή, embora menos freqüente que o do termo no sentido de *virtude*, aparece também em Homero e em outros autores da literatura jônica (veja-se CHANTRAINE, 1968, p.107: *s'est employé parfois de la qualité d'un animal, d'une terre, etc.*). Nos diálogos platônicos, esse é um emprego comum (veja-se DES PLACES, 1970, p. 73). Sobre o emprego do termo nessa argumentação veja-se ANNAS (*op. cit.*, p. 31-33).

¹⁰¹ O advérbio μόγις (*com esforço, com sofrimento*) é empregado quatro vezes por Sócrates para caracterizar a relutância de Trasímaco em aceitar seus argumentos no diálogo do livro I, na última vez associando este advérbio à negação do advérbio ῥαδίως: Συνεχώρησεν ἔνταυθα καὶ μάλα μόγις (342c); Συνέφησε μόγις (342e); Συνέφη μόγις (346c); Ὁ δὲ Θρασύμαχος ὠμολόγησε μὲν πάντα ταῦτα, οὐχ ὡς ἐγὼ νῦν ῥαδίως λέγω, ἀλλ' ἐλκόμενος καὶ μόγις (350c-d).

que não é possível agir sem justiça (351c-352d)¹⁰².

Mas, para a efetiva consideração da participação de Trasímaco é preciso também levar em consideração a insatisfação que Sócrates manifesta ao fim do livro I, com as seguintes palavras:

Ταῦτα δὴ σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἰστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδαίοις.
 ‘Υπὸ σοῦ γε, ἦν δ’ ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ἐπειδὴ μοι πρῶτος ἐγένου καὶ χαλεπαίνων ἐπαύσω. οὐ μέντοι καλῶς γε εἰστίαμαι, δι’ ἔμαυτὸν ἀλλ’ οὐ διὰ σε· ὥσπερ οἱ λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, καὶ ἐγώ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν δὲ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὐρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ’ ἐστίν, ἀφέμενος ἐκείνου ὀρμῆσαι ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπειρόντος αὖ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἢ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμην τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ’ ἐκείνου, ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι· ὅποτε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῆ εἶσομαι εἴτε ἀρετὴ τις οὔσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων.
 (Rep., 354a-c)

– Regala-te lá com este manjar, ó Sócrates, para o festival das Bendideias!
 – Graças a ti, sem dúvida, ó Trasímaco – respondi – pois te tornaste cordato e deixaste de *te irritar*. Contudo, a ceia não é orípara, por culpa minha, e não tua. Mas parece-me que fiz como os glutões, que agarram numa prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado suficientemente o primeiro; também eu, antes de descobrir o que procurávamos primeiro – o que é a justiça – largando esse assunto, precipitei-me para examinar, a esse propósito, se ela era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; depois, como surgisse novo argumento – que é mais vantajosa a injustiça do que a justiça – não me absteve de passar daquele assunto para este; de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz.¹⁰³

A avaliação negativa do diálogo que Sócrates expressa nessa fala aproxima o livro I da *República* dos chamados diálogos platônicos da juventude.

¹⁰² ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲ πράττειν μετ’ ἀλλήλων οἷοί τε (352b-c) / *Porque os justos mostram ser mais sábios, melhores e mais capazes de agir, ao passo que os injustos nem sequer são capazes de agir em conjunto*; (tradução por PEREIRA (op. cit., p. 47-48).

¹⁰³ Tradução por PEREIRA (op. cit., p. 51-52) com modificação.

Mas além de sua aparência *aporética*, essa fala de Sócrates também pode ser aproximada dos poemas homéricos, devido à relação que nela se estabelece entre o verbo *χαλεπαίνω* e a ação *vã*. Como mostrei na *Iliada*, tanto Aquiles quanto Agamêmnon reconhecem que a disputa entre eles foi *vã*, tendo sido gerada por um motivo insignificante diante das perdas ocasionadas aos Aqueus (*Il.2.370-380* e *Il.18.97-126*). Em ambas as falas, os dois principais heróis do poema atribuem à *irritação* (referida pelo verbo *χαλεπαίνω*: *Il.2.378* e *Il.18.108*) o motivo do infortúnio e empregam duas expressões veementes na caracterização da sua inutilidade: *ἀπρήγτους ἔριδας* – *vãs desavenças* (*Il.2.376*) e *ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης* – *vã carga do solo* (*Il.18.104*). A associação que se pode fazer, na fala de Sócrates, entre a inutilidade e a *irritação* corresponde, portanto, a uma associação que já aparece nos poemas homéricos. Só que, ao final do livro I, o caráter *vão* que Sócrates atribui ao diálogo até então transcorrido (*ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι*, 354b-c) não se deve apenas à *irritação* de Trasímaco, que, nas palavras do próprio Sócrates, cessou de *irritar-se* (*χαλεπαίνων ἐπαύσω*, 354a) e permitiu que o diálogo prosseguisse. Além da dificuldade causada por esse interlocutor *hostil*, Sócrates sugere em sua fala um outro obstáculo ao diálogo, metaforicamente indicado como a sua *gulodice* (*ὥσπερ οἱ λίχνοι*, 354b): a dispersão gerada por um *excesso* de apetite ou por uma indisciplina na sua saciedade seria, então, mais que a *hostil irritação* de Trasímaco, o motivo do insucesso do questionamento. Desse ponto de vista, Sócrates seria vítima de uma *voracidade sem limites* semelhante à que dominou os pretendentes de Penélope e à qual o poeta da *Odisséia* se refere não apenas com o substantivo *ὑβρις*, o adjetivo *ὑβριστής* e o verbo *ὑβρίζω*, mas também, como tenho salientado, com o adjetivo *χαλεπός*¹⁰⁴. Ainda que não se tenha irritado, Sócrates também tornou-se difícil, pois revelou-se o principal *opositor* aos propósitos do diálogo cujo início ele mesmo ajudara a determinar: seu desejo de chegar a um *λόγος da justiça* prejudicou a própria iniciativa em fazê-lo – *δι' ἑμαυτὸν ἀλλ' οὐ διὰ σέ* (354b)¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Como mostrei, em 2.2 (c) (na *Parte I* deste estudo, p. 197-205): *Od.17.388* e *Od.17.564*, onde o adjetivo *χαλεπός* é empregado em relação aos pretendentes; *Od.17.395*, onde o adjetivo *χαλεπός* é empregado em relação às falas (*μῦθοι*) dos pretendentes.

¹⁰⁵ O adjetivo *χαλεπός* e o verbo *χαλεπαίνω* não são empregados em relação a Sócrates em nenhuma passagem da *República*, assim como também não são *ὑβρις*, *ὑβρίζω* e *ὑβριστής*. No *Banquete* (175d-e), Sócrates é chamado de *ὑβριστής* por Agatão, depois de se dizer inferior a ele em sabedoria e, portanto, beneficiário no caso de a sabedoria comportar-se como algo que escorre do recipiente mais cheio para o mais vazio (*ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν*, 175e). Em seu

Então, com relação ao emprego dos poemas de Homero, a principal modificação na apropriação platônica do adjetivo χαλεπός e do verbo χαλεπαίνω parece ser a introdução de um sentido de dificuldade que divide as ações do mesmo indivíduo. No livro I da *República*, toda a vivência de dificuldade das oposições entre indivíduos dos poemas homéricos também é colocada a serviço de uma experiência individual, a experiência das ações que transcorrem no mundo invisível da alma. Após os muitos impasses do diálogo com Trasímaco, o leitor da *República* é surpreendido pela insatisfação de Sócrates para consigo mesmo, da qual não havia até então nenhum indício.

Segundo essa interpretação, pode-se dizer que toda a argumentação do livro I se desdobra de modo a causar uma surpresa final, e não qualquer uma: mais do que tudo, é preciso deixar-se surpreender com a alma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Edições e traduções de textos antigos:

ADAM, J. (edição do texto grego com notas críticas, comentário e apêndices). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 2v.

ALLAN, D. J. (introdução, edição do texto e notas). *Plato: Republic, book I*. London: Methuen & Co., 1944.

BOND, Godfrey W. (edição do texto grego, introdução e notas). *Heracles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

BURNET, J. (edição do texto grego). *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

BURNET, J. (edição do texto grego). *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

comentário ao diálogo, Dover atribui o emprego do termo à ironia que Agatão teria percebido nas palavras de Sócrates (DOVER, 1982, p. 85). Penso, porém, que, a despeito da casualidade da situação, a gravidade e a importância do adjetivo ββριστής na tradição grega permitiriam uma compreensão menos ligeira da passagem, que aludiria aos próprios limites da filosofia socrática. Afinal, para a tradição literária grega – que Platão de certa forma revolucionou, mas na qual ele também não deixa de incluir-se – mesmo os mais sábios estão sujeitos à ββρις. Esta não é, contudo, a ocasião adequada para se desenvolver esse argumento.

- BUTLER, S. (tradução). *The Iliad of Homer and the Odyssey*; rendered into english prose. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- COLLI, Giorgio (edição, tradução e comentários). *La sapienza greca*. Milano: Adelphi, 1993. v. s: Heraclito.
- CROISSET, Maurice (edição do texto grego, introdução, tradução e notas). *Platon - Oeuvres complètes*; tome I: Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton. Paris: Les Belles Lettres, 1946.
- DELCOURT-CURVERS, Marie (tradução, apresentação e notas). *Euripide: tragédies complètes*. Paris: Gallimard, 1991. 2 v.
- DOVER, K. (edição, introdução e notas). *Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- KAHN, Charles H. (edição do texto grego, introdução e comentários). *The art and thought of Heraclitus*; an edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- NUNES, C. A. (tradução) *Iliada*. São Paulo: Ediouro, s/d.
- (tradução) *Odisséia*. São Paulo: Ediouro, s/d.
- PEREIRA, M. H. R. (tradução, introdução e notas). *A República*; de Platão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- (tradução, introdução e notas). *Eurípides - Medéia*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.
- ROSS, W. D. (edição do texto grego). *Aristotelis - Ars Rhetorica*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- WILLCOCK, M. M. (estabelecimento do texto grego e notas explicativas). *The Iliad of Homer*. London: St. Martin's Press, 1984. 2v.

b) Estudos e comentários:

- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- AUBENQUE, Pierre. Sur la définition aristotélicienne de la colère. *Revue philosophique*. Paris, p. 300-317, 1957.
- AUGUSTO, M. G. M. *Politeia e Dikaiosyne, uma análise das relações entre a Política e a Utopia na "República" de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1989. (Tese, Doutorado em Filosofia).
- BRÈS, Yvon. Platon et la "DEINOTHS" tragique. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, n. 4, p. 435-462, out./dez. 1991.
- BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. por M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- CASSIN, Barbara. *Ensaio sofisticos*. Tradução por A. Oliveira e L. Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CHALK, H. H. O. ARETH and BIA in Euripides' Herakles. *The Journal of Hellenic Studies*. v. 82, p.8-18, 1962.

- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984. 2v.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução por F. Carotti. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 1992.
- . *La natura ama nascondersi; ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*. Milano: Adelphi Edizione, 1988.
- CORRÊA, Paula C. *Armas e varões; a guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo: 1998.
- DES PLACES, E., S.J. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1970. 2v.
- DETIENNE, Marcel, SVENBRO, Jesper. Les loups au festin ou la Cité impossible. In: DETIENNE, Marcel, VERNANT, Jean-Pierre (org.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979, p. 215-237.
- FERRARI, G. R. Platonic love. In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 248-276.
- FINKELBERG, M. Patterns of human error in Homer. *Journal of Hellenic Studies*. London, v.115, p.15-28, 1985.
- FREDE, Michael. Plato's arguments and the dialogue form. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, supplementary volume: Methods of interpreting Plato and his dialogues. Oxford, p.201-219, 1992.
- FRÈRE, J. *Les Grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- . *Le bestiaire de Platon*. Paris: Kimé, 1998
- FURLEY, D. J. *The early history of the concept of soul*. Bulletin of the Institute of Classical Studies. London: n. 3, p. 1-18, 1956.
- GADAMER, Hans-Georg. *Platos dialektische Ethik; und anderen Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982. 2v.
- KIRK, Geoffrey S. *Heraclitus; the cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume I: books 1-4; autor: G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume II: books 5-8; autor: G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume III: books 9-12; autor: Bryan Hainsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume IV: books 13-16; autor: Richard Janko. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume V: books 17-20; autor: Mark W. Edwards. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . (editor geral dos seis volumes). *The Iliad: a commentary*; volume VI: books 21-24; autor: Nicholas Richardson. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- GUTHRIE, William K. C. *The greeks and their gods*. London: Methuen & Co., 1954.
- HAVELOCK, Eric. *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of the Harvard University Press, 1963.
- . *The greek concept of justice, from its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1978.
- HUMBERT, Jean. *Syntaxe Grecque*. Paris: Klincksieck, 1993.
- JARCHO, V. N. Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung. *Philologus*, v. 112, p. 147-72, 1968.
- KOSMAN, L. A. Silence and imitation in the platonic dialogues. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, supplementary volume: Methods of interpreting Plato and his dialogues. Oxford, p. 73-92, 1992.
- LABARBE, Jules. *L'Homère de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- LOPES, A. O. O. D. *O fácil e o difícil no livro I da República de Platão: uma interpretação a partir dos poemas de Homero e de Hesíodo*. Rio de Janeiro: UFRJ - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, 1996. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
- . A dificuldade de Trasímaco; uma interpretação do livro I da República a partir dos poemas homéricos – parte I. *Kléos*; revista de filosofia antiga. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 167-209, 1997.
- . A “serva difícil”: uma reflexão sobre o emprego do adjetivo “χαλεπή” no verso 603 dos *Trabalhos e Dias*. In: LOPES, A. O. O. D., FLORES, O., LAGE, C. (org.). *Scripta Classica – História, Literatura e Filosofia na Antiguidade Clássica*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Clássicas da UFMG, 1999, p. 11-22.
- MANSFELD, J. Heraclitus fr. B 85 DK. *Mnemosyne*, Paris, v. XLV, fasc. 1, p. 9-18, 1992.
- NILSSON, Martin Persson. *Historia de la religión griega*. Trad. por A. Gamarro. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.
- ROMILLY, J. *La Grèce antique à la découverte de la liberté*. Paris: De Fallois, 1989.
- . Euripide et les philosophes du IV^e siècle. In: ------. *Tragédies grecques au fil des ans*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 191-206.
- SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. por A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- STRAUSS, L. *La renaissance du rationalisme politique classique*, conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle. Paris: Gallimard, 1993.
- VERDENIUS, W. J. A psychological statement of Heraclitus. *Mnemosyne*. v.11, n.1, p.115-21, 1943.

¹ Desta lista bibliográfica constam apenas os títulos citados na *parte II* do meu estudo. Para os demais títulos veja-se a bibliografia listada em *Kléos*, n.1 - n. 1 (LOPES, 1997, p. 205-209).