

Francalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcibiades e Lísis)*

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## COMO FALAR AO AMADO ? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcibiades e Lísis)

Carla Francalanci  
UFRJ<sup>1</sup>

---

RESUMO: O objetivo desse texto é traçar um paralelo entre o discurso que Ulisses endereça a Nausícaa (*Odisseia VI*) e os diálogos *Cármides*, *Alcibiades* e *Lísis*, no que diz respeito à necessidade que se apresenta ao discurso para que ele realize uma superação da aparência, guardando as diferenças de sentido dessa superação no contexto homérico e no socrático-platônico.

PALAVRAS-CHAVES : Homero; Platão; sedução; discurso.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to draw a parallel between the discourse that Ulisses addresses to Nausicaa and the dialogues Charmides, Alcibiades and Lysis in regard of the claim presented to the discourse itself to overcome the appearance, keeping the meaning differences of this overcoming in the Homeric and the Platonic-Socratic contexts.

KEYWORDS: Homer; Plato; seduction; discourse.

---

O discurso que Ulisses endereça a Nausícaa no Canto VI da *Odisseia*, tema do presente estudo, insere-se em um contexto que é preciso apresentar brevemente. O Canto V narra as peripécias do herói tentando aportar na ilha dos Feácios. Após dezessete dias no mar conduzindo sua jangada sem incidentes, sobrevém uma tempestade enviada por Poseidon. O herói luta para manter-se na balsa, quase sucumbe e é salvo ao final por Ino, divindade marinha, que lhe empresta um véu cuja posse lhe permitirá sobreviver lançando-se ao mar. Após dois dias e duas noites nadando, chega por fim à foz de um rio, onde, depois de devolver o véu ao mar, busca a segurança de uma moita de arbustos; nela se abriga e adormece exausto.

No dia seguinte, o herói acorda ouvindo vozes, de Nausícaa, filha de Alcínoo, e suas acompanhantes, que haviam lavado as roupas preparadas para as bodas por vir da princesa

---

<sup>1</sup> Artigo realizado com apoio de Capes/Cofecub, no âmbito do acordo de cooperação Capes/Cofecub 841/15 “PRÁTICAS E TEORIAS DA POÉTICA NA GRÉCIA ANTIGA: DE PARMÊNIDES A ARISTÓTELES.”

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisséia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísias)*

junto ao riacho e jogavam bola. Desejando saber quem vivia naquela terra e se as vozes pertenciam a jovens humanas ou a ninfas, Ulisses emerge dos arbustos, cobrindo a nudez com um galho de folhas espessas. A aparição do herói provoca terror e faz fugir as jovens, à exceção da princesa.

É preciso observar, primeiro, que o cenário bucólico, fora dos muros da cidade, evoca a cena dos raptos de belas jovens, presentes em diversos relatos míticos, feitos por divindades, que muitas vezes assumem formas não humanas. O mundo natural fora dos muros pode configurar, além dessa ameaça, também o cenário de aparecimento e ataques dos monstros cuja presença faz-se abundante na *Odisséia*: o espaço fora da cidade pode, assim, converter-se a todo momento no aberto sem leis, lugar tanto do divino quanto do monstruoso, de criaturas que a um só tempo bordeiam e se contrapõem à rede de associações – de alianças, parentesco, culto, hierarquia – que perfaz a cidade e, nela, o universo do homem homérico (Hartog, 2014, p. 15).

A potencial periculosidade de Ulisses para as jovens é reforçada por Homero através do símile violento do leão montês que investe contra chuva e vendaval, sobre bois e cervos, premido pelo estômago (vv. 130 a 135)<sup>2</sup>. Além disso, a aparência de Ulisses tem tudo para fazer com que ele seja tomado por um ente não humano: seja divindade, seja monstro, ele se apresenta nu, imundo de areia e salsugem, com a barba e os cabelos emaranhados.

Nausícaa permanece momentaneamente parada, tendo Atena retirado o temor de seus membros. O poeta mostra que Ulisses se dá conta do caráter aterrorizante de sua aparência, uma vez que advém a ele a dúvida entre agir como suplicante ou abordar a jovem permanecendo à distância. A astuta compreensão de Ulisses lhe mostra rapidamente que o seu único recurso é o discurso.

A dúvida de Ulisses nesse momento se coloca entre tocar os joelhos da moça ou usar “palavras de mel” (*líssesthai epéessin apostadà meilíkhioisi*) (vv. 140 a 144). Optando pelo recurso discursivo, é preciso marcar, contudo, que as primeiras palavras do herói são: *gounoûmai se, ánassa* (v. 149). Suplico-te, princesa”, ou mais literalmente: “Abraço os teus

---

<sup>2</sup> Segundo Karakantza, “Similes, however, have an ambiguous relationship to the narrative; some similes seem oddly or clumsily incorporated into the text, others seem to be employed to add pathos to the narrated event, yet others even to overturn and suppress the reality on which they comment. Surely with the simile there is a vivid textual image introduced, which is one option among others that the poet has for commenting on the action; as an illustrative image it maintains its independence from the narrative – which is momentarily suppressed – and it carries with it its own characters, actions, sounds, setting and tones, which are in congruence with the tone rather than the details of the narrative.”(Karakantza, 2003).

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísias)*

joelhos, princesa”. O gesto físico do suplicante de abraçar ou tocar os joelhos daquele a quem é endereçado, condição necessária em Homero para a realização da súplica endereçada a outro humano, é transposto nessa fala para o âmbito discursivo, para o campo de uma proferição performativa (Oliveira, 2011, pp. 67-72). Segundo o estudo de Flávio Ribeiro de Oliveira sobre essa operação, a língua grega dá, nesse momento, mais um passo importante no caminho da abstração. “Aqui, o caráter fundamentalmente concreto da linguagem homérica é desfeito; a palavra não é mais a representação de uma ação concreta: a reflexão e as palavras de Ulisses nos mostram o momento mesmo no qual a fórmula performativa substitui a parte do rito que ela descreve” (Oliveira, 2011, p. 71).

Contudo, o que desejo enfatizar é que, para além dessa transposição do ato para a fala, o discurso de Ulisses realiza uma transposição ainda mais radical: pois é todo o mundo da cidade e do homem nela inserido que ele transpõe, por intermédio de suas palavras, para o cenário campestre.

Ulisses profere palavras que são caracterizadas como *meilikhion kai kerdaléon*, “palavras de mel e maturadas”, ou “palavras doces e astuciosas” (v. 150). É importante ressaltar a gama de sentidos que *meilikhioi mûthoi*, as “palavras de mel”, abarcam em Homero. Enquanto palavra de persuasão, ela se apresenta tanto como palavra política quanto como palavra de sedução. Para dar alguns exemplos, a expressão é empregada para referir-se aos discursos proferidos por Nestor nas assembleias e em seus conselhos, ao discurso que Helena endereça a Heitor em *Iliada* VI (v. 343), e ainda ao canto das sereias. Como enfatiza Nancy Worman, “(...) o termo delimita uma gama de tipos discursivos que vai do discurso de autoridade, embora gentilmente persuasivo, ao discurso perigosamente sedutor” (Worman, 2007, p. 156)<sup>3</sup>.

O discurso de Ulisses para Nausícaa não abandona a ambiguidade de registro propiciada pelos múltiplos empregos do adjetivo *meilikhion*, uma vez que ele pede proteção para si na condição de estrangeiro, fazendo-se suplicante, e ao mesmo tempo seduz a princesa, louvando sua beleza e qualidades.

O que dizem as astuciosas palavras de mel de Ulisses? Seu discurso visa reconstruir o mundo de alianças da cidade homérica, que o cenário bucólico em princípio contradiz e ameaça, e ainda mostra Ulisses como alguém que conhece e respeita esses laços, como

---

<sup>3</sup> “Both Nestor and the Sirens also speak in a honeyed manner, so that the term delimits a range of speech types from the authoritatively but gently persuasive to the dangerously seductive”.

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísias)*

alguém que pertence ao mundo do cumprimento de ritos e de alianças de *génos* e, ainda, que exerce nele um papel de soberano; em suma, o seu discurso visa reconstruir a humanidade que sua aparência inicial desmentiu.

Após dirigir-se à jovem atestando sua condição de suplicante, Ulisses pergunta a Nausícaa se ela é deusa ou mortal; se for deusa, compara-a a Ártemis por sua beleza, estatura e porte; se for mortal, felicita os pais, irmãos e o futuro marido da jovem. Assim fazendo, Ulisses evoca os compromissos de parentesco e de relações entre *gêne* que resultam nos matrimônios, mostrando-se a um só tempo conhecedor e respeitador desses laços (Ver Jones, 1989, p. 352)<sup>4</sup>.

A comparação com Ártemis prossegue na evocação de uma palmeira jovem que ele havia visto no altar de Apolo em Delos: “Do mesmo modo me extasias, moça, e temo tocar-te os joelhos” (v. 168). Mas antes dessa comparação elogiosa, o herói relata: “Lá também estive e me seguia enorme séquito naquela viagem nada alvíssara e tristíssima (vv. 162 a 165)”. Por essas palavras, o herói alude ao seu compromisso com as divindades, marca o respeito que devota aos seus cultos, ao mesmo tempo em que evoca a sua posição de soberania, mencionando seu enorme séquito.

Ulisses passa a explicar a sua condição atual, através da breve história de seu naufrágio, e reitera a sua súplica, pedindo a Nausícaa roupas e a indicação do caminho da cidade. Termina o seu discurso fazendo à jovem votos de que ela obtenha o que deseja, e traduz esse desejo por um marido, um lar e uma vida conjugal concorde. Esse final garante o respeito de Ulisses à jovem e à sua condição de nubente, servindo como mais uma garantia de que não possui intenção de violar essa condição.

A resposta de Nausícaa mostra o sucesso do discurso do herói: ela o chama de “estrangeiro”, o que significa que ela o enquadrou no âmbito do humano e do helênico. E afirma que ele “Não parece ser mau nem insensato (*áphron*)”<sup>5</sup>. A resposta de Nausícaa mostra que o discurso logrou impor-se à aparência visível de Ulisses.

Que haja um componente sedutor em todo o encontro entre Ulisses e Nausícaa, e que esse se encontra presente também no discurso do herói, pode ser tornado visível ainda pela

---

<sup>4</sup> Cf. P. V. Jones. “Odissey VI 209-223 – The instructions to bath. IN: *Mnemosýne*. Vol. XLII, Fas 3-4 (1989). p. 352

<sup>5</sup> É importante marcar que a oscilação entre o estrangeiro pacífico respeitador das divindades e o selvagem sem leis e desmedido, presença abundante na *Odisséia*, já havia aparecido no Canto VI, na insegurança de Ulisses, ao despertar ao som do grito das moças. Cf. vv. 119 a 121.

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísis)*

reação da princesa no momento em que o aspecto de Ulisses volta a concordar com o caráter do seu discurso proferido. Retornando ao encontro da jovem após banhar-se e vestir as roupas que lhe foram dadas, tendo Palas Atena infundido maior graça ainda à sua figura, Nausícaa se dirige às acompanhantes (vv. 239-243) e atesta a mudança de parecer: se a princípio o havia considerado ignóbil (*aeikélios*), agora ele lhe parece um ser divino (*theoîsin éoike*). E completa explicitando o seu desejo de ter alguém assim como esposo<sup>6</sup>.

Há nessa passagem, assim, uma luta do discurso para suplantar a aparência visível, para fazer impor uma nova aparência: de um homem, estrangeiro, desafortunado e suplicante, que conhece todos os códigos da cultura: da família, das divindades, das relações matrimoniais e das associações entre clãs, e que se marca como um rei ou nobre, alguém “a quem acompanhava um vasto séquito.” O discurso melífluo e astucioso de Ulisses é gerador de imposição de um outro significado, que logra suplantar a evidência imediata da visibilidade.

\* \* \*

Gostaria de seguir na abordagem da tensão entre discurso e aparência através de uma leitura de Platão, a fim de trabalhar alguns pontos levantados na passagem homérica a partir do registro platônico. Farei isso a partir do estudo da posição adotada por Sócrates em três diálogos, considerados pertencentes à fase socrática: *Cármides*, *Lísis* e *Primeiro Alcibiades*. Os motivos para essa escolha são, em primeiro lugar, o caráter erótico explícito que lhes serve como fio condutor, bem como o papel desempenhado pelo filósofo – de amante nos dois primeiros, e de mestre ou exemplo para um amante, no terceiro. Em segundo lugar, há o entrelaçamento entre o campo erótico e o discursivo operado pelos três, onde a situação de enamoramento dá azo à entabulação de diálogos, sendo esse mesmo tema tornado explícito no *Lísis*: como se deve falar ao amado. Por último, é importante assinalar a mudança de registro que se opera em Platão na especificidade de uma discussão com relação à aparência, e gostaria de mostrá-lo precisamente em diálogos onde ainda não parece haver se constituído uma teoria das formas em sentido forte para opor-se à hegemonia do aparente.

O *Cármides* apresenta em seu próêmio a pergunta de Sócrates, que entrelaça a filosofia com a beleza dos jovens, ao inquirir sobre a situação da filosofia no momento de seu

---

<sup>6</sup> O escólio parece corresponder a essa noção de que Nausícaa e Ulisses teriam “assuntos pendentes” no campo amoroso, ao referir-se a um casamento entre Nausícaa e Telêmaco. Cf. Eustácio, referindo-se a Aristóteles e Helânico (Belmut, 1967, pp. 1-9).

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcibiades e Lísias)*

retorno a Atenas, bem como acerca dos jovens: quem dentre eles se distingue, seja pela filosofia, seja pela beleza, ou por ambos (154d). Crítias responde que, no que concerne à beleza, é o jovem Cármides quem naquele momento suplanta os demais. Com a entrada do jovem, o filósofo, que se confessa em princípio um mau juiz, por todos os jovens lhe parecerem igualmente belos, admite ter ficado admirado com a beleza e estatura do jovem. Louvando seu rosto, os demais lhe garantem que ele verá que o seu corpo está à altura, quando o jovem se despir. Nesse momento Sócrates realiza uma conversão: afirma que Cármides será irresistível se tiver apenas algo a mais: se sua alma for bem constituída (154e. *Ei tèn psykhén, ên d'egó, tynkháneí eú pephykós*). Propõe então despir sua alma, por meio da discussão (Plato, 1986, 154e).

O diálogo entre Sócrates e Cármides é permeado por um estratagema de Crítias, que propõe apresentar o filósofo como aquele que curará as dores de cabeça do jovem. A sua chegada junto a Sócrates é descrita por esse como provocadora de confusão (*ego éde epóroun*) por sua parte, e um vislumbre para o interior do manto do jovem faz com que Sócrates arda em chamas e não mais permaneça em si (155c-e, *oukét'en emautoû*). Esse diálogo sobre a temperança apresenta o filósofo acometido pelo *páthos* do amor ou da atração física, e assim tendo ele próprio que tornar-se senhor de si, praticando a virtude em pauta, para conduzir a investigação sobre ela. E ainda, apresentando Sócrates em uma situação de enamoramento com relação a Cármides, seu diálogo será exemplar no que diz respeito a isso que, para o filósofo, deve um amante dizer e aonde deve, pelo discurso, conduzir o objeto de sua atração.

No *Alcibiades*, o *framing* erótico se repete. Contudo não presenciamos aqui, como no *Cármides*, o momento de enamoramento de Sócrates, mas sim a persistência de seu zelo amoroso. Sócrates se dirige de início e diretamente a Alcibiades, assinalando-se como o primeiro entre os amantes do jovem, e o único entre todos que ainda não desistiu de sua empreitada, sem contudo haver lhe dirigido a palavra até aquele momento, impedido por uma oposição divina (103a, *daimónion enantíoma*). Retirada a oposição, Sócrates afirma ter decidido procurá-lo por conhecer a alta noção que o jovem possui de si mesmo e sua ambição de falar na assembleia dentro de alguns dias. Dizendo saber que Alcibiades, no fundo, deseja sobressair-se muito além de Atenas, almejando, em última instância, “encher o mundo todo com o seu nome e o seu poder, como diz o ditado” (105c), Sócrates explica que resolveu falar ao jovem, uma vez que pensa não ser possível a ele levar a cabo esses projetos sem o filósofo,

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísis)*

“tão grande é a influência que eu presumo ter sobre ti e tudo o que te diz respeito” (105d). Assim como Alcibiades pensa demonstrar à cidade ser indispensável e digno das maiores honras, a fim de alcançar poder total sobre ela, assim também pensa Sócrates poder demonstrar ao jovem ser a ele indispensável e alcançar sobre ele poder total, uma vez que só o filósofo poderá transmitir a ele o poder pelo qual anseia (105d-e). Enquanto no *Cármides* Sócrates se faz passar por alguém que possui o poder de cura para a dor de cabeça e a posse de um encantamento, aqui Sócrates se apresenta como detentor do poder que fará Alcibiades triunfar em todas as suas pretensões, operando, aqui, a inversão sobre a posse do poder, aquele que Alcibiades almeja sobre todos *versus* esse que o filósofo afirma já possuir sobre o jovem.

Por sua vez, o *Lísis* tem início com a narrativa socrática de seu encontro com Hipótales e o convite que esse lhe faz para conhecer uma escola de luta (*palaístra*), onde os jovens passam agora o tempo ocupando-se de discursos. Sócrates pede, antes de entrar, para ser informado sobre quem é o belo do momento. Quando Hipótales cora, o filósofo afirma já saber não apenas que ele ama, mas que já avançou no caminho do amor. E atesta: “Quanto a mim, no demais sou vulgar e inútil, contudo recebi de alguma forma esse dom da divindade, saber reconhecer rapidamente quem é amante e quem é amado” (204b-c).

Sendo informado por Ctesipo que Hipótales não apenas está enamorado do jovem Lísis, mas que passa todo o tempo a fazer discursos laudatórios em prosa e em verso acerca do amado, Sócrates reprova o amante por aumentar a autoestima do jovem, podendo torná-lo arrogante e fazendo, assim, com que sua empreitada fique ainda mais difícil. Quando Hipótales lhe pede conselho sobre como deveria falar a seu amado, o filósofo propõe entabular um diálogo com o jovem, a fim de mostrar ao amante como é preciso falar (206c).

Nos três inícios mencionados, é possível abordar de modo semelhante a questão da aparência: em primeiro lugar há a aparência física dos três jovens amados, três belos que despertam a emoção ou o movimento do desejo erótico, e que a princípio se encontram fora desse movimento. Em segundo lugar há a aparência de que Sócrates se reveste para dar início aos diálogos: curandeiro, detentor de um poder, detentor de um saber erótico-discursivo.

Há um modo preferencialmente adotado por Sócrates para dirigir-se aos três jovens, que consiste na troca de perguntas e respostas. No *Cármides*, isso é parte fundamental da cura que Sócrates diz ter aprendido de um médico trácio, herdada por sua vez de Zalmóxis: como não se deve curar a cabeça sem curar todo o corpo, tampouco se deve curar o corpo sem curar

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísias)*

a alma, e o remédio para essa é um encantamento (*epodé*), que consiste de belos discursos, por meio dos quais a temperança é gerada na alma, o que garante a sua cura, que então se estende ao corpo (157a). Sendo reputado o mais temperante entre todos por Crítias e indagado a esse respeito por Sócrates, Cármides não sabe o que responder. De modo que o filósofo propõe que ambos investiguem se o jovem é ou não temperante. E o encaminhamento é através de um exame da opinião (*dóxa*), advinda de uma percepção que o jovem deve ter da temperança, se essa está de fato presente nele. Sócrates então convida o jovem a expô-la (158e-159a). O diálogo prosseguirá com o exame de algumas tentativas por parte de Cármides de definição da temperança. Havendo uma passagem da interlocução para Crítias no lugar de Cármides, esse enuncia que a temperança equivale a conhecer a si mesmo, interpretando assim o *phronéo* presente em *sophrosýne*, e remete essa junção à inscrição do oráculo de Delfos (164d). A discussão passa a ser sobre a hipótese de a temperança ser uma ciência (*epistéme*) cujo objeto não seria algo determinado, como as demais, mas uma ciência acerca de si mesmo e da própria ciência; passa-se assim a discutir sobre a sua possibilidade, e, em caso afirmativo, sobre o seu proveito para seus detentores. Contudo, a ciência que faz os homens felizes é somente aquela que diz respeito ao bem e ao mal, o que não pertence à definição da temperança como “ciência de todas as ciências”. E menos ainda seria ela capaz de nos propiciar o bem que advém de cada ciência particular, ligado aos seus objetos. Terminada essa investigação em aporia, Sócrates diz sentir-se agastado no que diz respeito a Cármides, ao pensar que ele, tendo a alma temperante, não tiraria, contudo, proveito dessa virtude em sua vida. O jovem confessa, então, ter ficado sem saber se a possui ou não, mas por isso mesmo necessitar do encantamento socrático, não apenas naquele mas todos os dias, até que o filósofo diga ser suficiente (176 a-b).

No *Alcibiades*, há a recusa explícita por parte do filósofo de discursar longamente sobre os meios de aquele conseguir o seu intento; ele pede ao jovem que lhe preste um pequeno serviço, o de responder as suas perguntas, por meio das quais pretende provar o seu ponto (106b). A argumentação se conclui com a constatação, por parte de Alcibiades, de sua ignorância com relação ao justo e ao injusto, que estão no núcleo de discussão dos assuntos da cidade, bem como a sua inferioridade no tocante a tudo o que considerava possuir de melhor, com relação aos seus inimigos, os reis de Esparta e da Pérsia. Isso se reverte na necessidade de cuidado (*epiméleia*) da alma, como a parte diretora no humano (130c), através da ação de conhecer a si mesmo, na qual Alcibiades promete, a partir desse momento, engajar-se.

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísis)*

No *Lísis*, o método socrático de perguntas e respostas se inicia sem preâmbulos. Formando-se um grupo que possui Sócrates e Ctesipo ao centro, com a chegada de Lísis e de Menéxenos, seu companheiro (*hetairoi*) inseparável, tem início, primeiro com esse e logo em seguida com o belo Lísis, uma investigação acerca da *philia*, na sua ampla gama de sentidos. Começando uma discussão com Menéxenos acerca das disputas sobre o que se possui em comum, que dizem respeito à amizade (*philia*), a discussão continua com Lísis, no tocante à relação entre o amor (*philia*) de seus pais para com ele, que querem a sua felicidade e ao mesmo tempo não permitem que o jovem faça o que quer. A possibilidade da liberdade de fazer o que se quer aparece ligada à condição de ser pensante, comedido, prudente (*phronimos*), no sentido de ser conhecedor da ação em pauta. Quando alguém se torna sábio (*sophos*), todos lhe são *philoí*, pois ele se torna útil e bom (210c-d). Ao contrário, enquanto ainda se tem necessidade de mestres, é-se insensato (*aphron*) e ninguém pode fazer de si um alto juízo ou ter-se em alta conta (*mega phronein*) enquanto permanecer nessa condição.

Nesse momento a narrativa de Sócrates reforça o caráter paradigmático do diálogo travado, pelo relato de seu olhar para Hipótales, acompanhado do desejo de dizer a ele ser assim que se deve conversar com o amado 210e. (210e : *Hoúto khré, ô Hippóthales, toís paidikoís dialégesthai, (...)*). Com o retorno de Menéxenos, o diálogo prossegue com esse a partir de uma nova indagação de Sócrates: dada a situação de amizade dos jovens, reputada pelo filósofo como o bem que mais desejaria possuir, a investigação é redirecionada para a pergunta sobre quem é o *philos*. Quem é então o *philos*? O *philón*, o *philoúmenos*, ambos ou nenhum dos dois? Cada uma dessas respostas leva a aporias. A fim de seguir outro caminho, Sócrates propõe que partam dos ditos dos poetas. Se a condição de ser *philos* é ser semelhante (*homoíon*), como se apresenta em Homero, chega-se à aporia da sua falta de necessidade entre os únicos que podem ser *philoí*, os bons (*agathoi*), por não lhes faltar nada, de modo que o amigo não seria útil àquele de quem é amigo (213e-215c). Seguindo a via oposta, apontada por Hesíodo, o amigo seria o que é em tudo contrário (*enantíon*) ao amigo, o que leva a outra aporia, ao tornar a justiça amiga da injustiça e a amizade amiga da inimizade. Resta uma terceira via, advinda como que por inspiração (216d), a de que o *philos* seria o que não é nem bom nem mau, e que por isso aspiraria ao bom. Se essa via permite dimensionar o caráter intermediário bem como o modo particular de *philia* do filósofo, ela lança uma nova aporia, pois a formulação de que o que não é nem bom nem mau é *philos* do bom devido à presença do mau e tendo em vista o que é bom e *philos* gera problemas tanto em seu remetimento – o

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísias)*

“em vista de” (*héneka*), que, para quebrar a cadeia infinita de remetimentos precisaria encontrar o *prôton philon*, o primeiro, que seria o bom – quanto em sua proveniência – o “por causa de” (*diá*), uma vez que o bom só é fim por causa da presença do mau, o que levaria à afirmação de que, extinto o mau, se ele é causa do bem, esse igualmente se extinguiria.

Tomando uma nova instância como causa – não mais o mau, mas o desejo (*epithymía*), a falta que não necessita ser má em si, mas que gera movimento em direção ao bom –, retorna uma aporia anterior. Pois se somente falta o que nos foi arrebatado, e esse é o que nos é próprio ou afim (*oikeíon*) (221d-e), não é possível evitar a semelhança entre o afim e o semelhante, recai-se na aporia de o afim ser o bom e ele não poder constituir-se como *philos*, por ser isento de falta.

Como se deve, então, falar a um amado? A resposta de Sócrates se apresenta oposta tanto à aposta de Ulisses quanto à dos amantes dos jovens, representados por uma fala de Crítias, exacerbando as virtudes de Cármides, pela massa de amantes de Alcibiades e pela triste figura de Hipótales: ao invés de louvá-los por suas qualidades, o procedimento socrático consiste em retirar deles a alta conta que possam ter de si mesmos, ao conduzi-los à constatação de sua ignorância.

A partir do exposto, podemos traçar algumas considerações. A primeira diz respeito a um outro nível de relação conflituosa entre discurso e aparência, uma vez que essa também pode ser compreendida, nos diálogos, como *dóxa*, o modo como um determinado assunto é tomado ou se faz aparente no discurso de maneira não investigada, que foi o ponto de partida de todos os jovens. As noções de temperança, de saber aconselhar a cidade e de justo e injusto, de *philia*, serão trazidas aos diálogos a fim de que se mostre o seu modo de vacuidade, ou de mera aparência da compreensão de seu significado, sem que, contudo, seja encontrado um significado outro, definitivo, para elas. O caráter aporético dos diálogos em pauta deixa a tarefa de conduzir a opinião, até o engano que na maior parte das vezes reside em sua raiz, como o seu maior legado. Não mais uma troca de aparências, como em Homero, e não ainda a condução do pensamento a um novo campo de objetos, as formas; trata-se, nesse momento da elaboração platônica, de uma mudança de atitude, como um convite a trocar a confiança em noções não investigadas que se apresentam como saber por uma problematização incessante do seu significado e de nossa compreensão dessas noções.

Essa mudança de atitude contida na proposta socrática realiza também uma transformação de caráter erótico dos jovens interrogados. Fazendo a experiência de sua falta

Françalanci, Carla

*Como falar ao amado? Um lugar de confronto entre aparência e discurso em Homero (Odisseia VI) e Platão (Cármides, Alcebiades e Lísias)*

de experiência ou de pensamento nos assuntos que criam saber, eles se convertem, de amados indiferentes, em amantes – carentes, faltosos, e assim desejosos. É importante ressaltar o fato de que todas as investigações apresentadas aqui são conduzidas a uma imbricação entre virtude e saber. No entanto, mesmo quando essa imbricação não pode ser definida e termina em aporia, ela causa nos jovens interlocutores não um saber, mas um *páthos*, uma modalidade especial de Eros ligado ao saber: o desejo próprio ao filósofo em sua acepção socrática, que se traduz na promessa de uma conversão da própria vida, a ser levada, a partir de então, no cuidado que consiste no exame incessante das opiniões próprias e alheias.

## BIBLIOGRAFIA

- BELMUT, David E. “Telemachus and Nausicaa: a study of youth”. in: *The Classical Journal*. Vol. 63 no. 1, 1967.
- CAMPOS, Haroldo de. *Iliada de Homero*. 2 volumes. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001.
- HARTOG, François. *Memória de Ulisses – Narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- HOMERO. *Odisseia*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Ítalo Calvino. São Paulo: Ed 34, 2011.
- JONES, P. V. “Odyssey VI 209-223 – The instructions to bath. IN: *Mnemosýne*. Vol. XLII, Fas 3-4 (1989). p. 352.
- KARAKANTZA, E. D. “The Semiology of Rape: The Meeting of Odysseus and Nausikaa in Book 6 of the Odyssey”, IN: *Classics Ireland* vol 10, 2003.
- OLIVEIRA, Flavio Ribeiro de. “La supplication chez Homère : geste concret et abstraction”. In: *Gaia* : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique, numéro 14, 2011.
- PLATO. *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge and London: Harvard University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge and London: Harvard University Press, 1991.
- WORMAN, Nancy. “This voice which is no one: Helen’s verbal guises in Homeric epic”, in: *Homer*. Edited and with an introduction by Harold Bloom. New York: Chelsea House Publishers, 2007.

[Recebido em janeiro de 2017; aceito em fevereiro de 2017.]