

**Lendo a citação (Críton, 43d1–44b5):
“You-me embora pra fértil Phthía...”**

***Reading the quotation (Criton, 43d1–44b5):
“I will go back to fertile Phthia...”***

Rafael Guimarães Tavares Silva

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.
gtsilva.rafa@gmail.com

Resumo: O recurso da citação oferece múltiplas possibilidades de leitura, cuja análise, neste artigo, pretende mostrar as implicações para uma renovada discussão acerca de uma passagem em *Críton*, 43d1–44b5. Nesse famoso entrecho, no qual Sócrates narra para Críton o sonho em que uma bela mulher vem até ele e cita uma das falas de Aquiles (extraída de *Iliada*, IX, 363), há uma multiplicidade de maneiras de entender tal citação, embora os intérpretes tradicionais tenham dado pouca importância para a maior parte delas. Uma nova análise dessa complexa rede de referências é proposta aqui, a fim de acentuar a importância envolvida na citação enquanto recurso discursivo.

Palavras-chave: citação; Sócrates; *Críton*; Aquiles; *Iliada*.

Abstract: Analyzing the multiple possibilities of reading implied by the resource of quotation, this paper proposes a renewed discussion about a passage in *Crito*, 43d1–44b5. In this famous extract, where Socrates narrates to Crito a dream in which a beautiful woman comes

to him and quotes one of Achilles' sayings (the one in *Iliad*, IX, 363), there is a multiplicity of ways of understanding this quotation, though the traditional interpreters have neglected the most part of them. A new analysis of this complex web of references is proposed here in order to highlight the importance involved in quotation as a discursive resource.

Keywords: quotation; Socrates; *Crito*; Achilles; *Iliad*.

Recebido em 19 de janeiro de 2015.

Aprovado em 17 de junho de 2015.

“[...] Lá sou amigo do rei
Lá tenho a mulher que eu quero
Na cama que escolherei”
*Manuel Bandeira*¹

1

O recurso da citação sempre foi imprescindível para o desenvolvimento de um *lógos* capaz de se estabelecer explicitamente enquanto diálogo, não apenas com seu próprio tempo, mas com toda a tradição que o precede. Quer tenha sido movida por intenções agônicas, ou por uma reverência quase hierofântica com relação a determinados autores, toda a tradição epistemológica foi construída a partir do retorno às palavras de precursores eleitos para uma nova *mise-en-scène*. Este artigo não se propõe a romper com essa tradição e, a fim de fazer jus a ela, recorro aqui às palavras de Derrida no que elas têm de revelador sobre a lógica desse recurso:

Qualquer signo, linguístico ou não-linguístico, falado ou escrito (no sentido corrente desta oposição), em pequena ou grande unidade, pode ser *citado*, colocado entre aspas; com isso pode romper com todo o contexto dado, engendrar infinitamente novos contextos, de forma absolutamente não saturável. (DERRIDA, 1991b, p. 362)²

¹ BANDEIRA, 1986, p. 90.

² Na edição francesa: DERRIDA, 1972b, p. 381.

A citação consiste na extração de palavras de determinado contexto a fim de inseri-las num novo contexto. Essa capacidade intrínseca a toda palavra constitui o próprio exercício da citação: toda citação sempre acontece, por definição, fora do contexto.³ Esse deslocamento permite não apenas o desenvolvimento de novos efeitos a serem conferidos às mesmas palavras – a partir do “novo” contexto que imediatamente as envolve –, mas uma remissão velada aos efeitos de tais palavras no contexto do qual foram retiradas. Além disso, a partir de um movimento complexo de leitura, é possível estabelecer uma relação diferencial entre os efeitos daquelas palavras em seu contexto “original” e em seu “novo” contexto, promovendo – num terceiro “nível” de interpretação – a disseminação de outras possibilidades de compreensão para as mesmas palavras.

Assim sendo, toda leitura consciente das consequências envolvidas no uso da citação deveria levar em conta, no mínimo, esses três “níveis” de interpretação no que concerne à mesma: a interpretação das palavras citadas em seu contexto “original”; a interpretação das palavras em seu “novo” contexto; a interpretação da diferença existente entre as duas interpretações anteriores.⁴ Todo leitor que deseja ampliar os horizontes de sua leitura deve tentar compreender esse movimento complexo, mesmo estando ciente de que tais horizontes permanecerão necessariamente finitos e, portanto, limitados.

No início deste artigo afirmei que toda a tradição epistemológica foi construída, em certa medida, através do recurso à citação. Nos primórdios dessa tradição, um autor particularmente bem-sucedido na disseminação de novos efeitos textuais, a partir da recorrência às palavras legadas pela tradição helênica, é Platão. Ou antes, os personagens de seus diálogos.⁵

Personagem quase onipresente nos escritos platônicos e que parece ter sido ele mesmo um pensador ágrafo, Sócrates recorre com frequência às palavras de outros – às vezes citadas diretamente de poemas,

³ Cf. trabalho de Bennington (1996, p. 66) acerca da problemática do contexto e da citação a partir das ideias de Derrida. Na edição francesa: BENNINGTON, 1991, p. 83.

⁴ DERRIDA, 1991b, p. 359. Na edição francesa: DERRIDA, 1972b, p. 378.

⁵ É nesse sentido que Goldman (2009, p. 457) se permite diferenciar Platão de Sócrates, quando afirma: “Despite the highly varied origins and audiences of the poets when they wrote, Socrates’ own uses of poetry are hardly surprising, and he does not show towards it either the scepticism of Thucydides or the criticism of Plato”.

às vezes de modo apenas alusivo – a fim de explicitar uma máxima ou de ilustrar, com referências ancoradas na tradição, o ponto defendido por ele e exposto para seus interlocutores. As citações podem ser extraídas de um contexto cultural (como no caso do imprescindível *gnôthi seautón*, “conhece-te a ti mesmo”, do Oráculo de Delfos) ou das mais diversas manifestações culturais (tais como mitos antigos e canções, sobretudo quando relacionados aos poemas homéricos).⁶

Quero ilustrar, por meio de um exemplo tirado da obra platônica, aquilo que afirmei com relação aos efeitos de leitura ensejados pelo emprego da citação. Escolhi para tanto uma passagem em que Platão é particularmente bem-afortunado na implicação das mais diversas possibilidades de leitura: *Crítón*, 43d1–44b5. Nessa passagem, Sócrates conta a Crítón sobre um sonho (*enúpnion*) que teve pouco antes de acordar, no qual lhe parecera que uma mulher bela e formosa vinha (*gunè proselthoûsa kalè kai eueidês*) vestida com um manto branco (*leukà himátia ékhousa*) e, chamando-lhe, dizia: “Ó Sócrates, no terceiro dia irás para a fértil *Phthía*” (*ô Sôkrates, êmatiken tritátô Phthiën eribōlon hikoio*). Esse sonho foi classificado como “estranho” (extraordinário, *átupon*) por Crítón, embora tenha parecido “claro” (visível, *enargês*) a Sócrates.

O potencial disseminador dessa passagem se deve a uma conjunção de fatores. Primeiramente, devido à dramaticidade do contexto fático no qual se dá o diálogo, ou seja, na véspera da execução de Sócrates como pena por sua condenação pública. Ainda que o condenado se mostre tranquilo,⁷ a situação revela-se extremamente complicada para seus amigos e familiares. Além disso, o recurso à citação de um verso da *Iliada*, extraído de um contexto bastante dramático por si só (uma vez que se dá durante a visita da embaixada dos aqueus que tenta convencer Aquiles a retomar os combates contra os troianos), agrega novas possibilidades de interpretação às já mencionadas. Por fim, o fato de que a citação tenha ocorrido durante um sonho de Sócrates, e que tanto ele próprio quanto Crítón tenham tentado sumariamente interpretá-lo, aumenta o potencial disseminador da passagem. Da interação nem sempre harmoniosa desses fatores, que são os principais embora não sejam exclusivos, desenvolve-se a multiplicidade de leituras a que tal trecho se presta.

⁶ A título de exemplo de tal recurso socrático, cf. GOLDMAN, 2009, p. 454.

⁷ Crítón afirmou ter ficado admirado ao encontrar Sócrates “dormindo agradavelmente (*hēdēōs katheúdeis*)”, em *Crítón*, 43b5.

A tradição hermenêutica da obra platônica parece ter se desenvolvido à revelia de análises mais detidas sobre os efeitos ensejados por tais recursos retóricos.⁸ Dentre esses recursos, a citação é apenas uma espécie da qual me ocupo por ora e a passagem supracitada do *Críton* é um mero exemplo. Apesar do alegado descuido com recursos que tenham certo potencial disseminador na obra de Platão, qualquer tradução minimamente cuidadosa do *Críton* é capaz de indicar que a frase pronunciada pela bela e formosa mulher vestida de branco no sonho de Sócrates repete, quase *ipsis litteris*, o verso 363 do canto IX da *Iliada*. Essa informação é o bastante para fazer com que todo leitor zeloso da importância do recurso à citação proponha um processo de leitura complexo o bastante para abarcar certas possibilidades colocadas pelo trecho: nesse sentido, minha sugestão de leitura em três “níveis” pode mostrar-se particularmente interessante.

2

Na passagem da qual a citação homérica foi retirada, Aquiles recebia uma embaixada composta por Fênix (seu antigo mentor), Odisseu e Ajax, enviados ali com a missão de tentar persuadi-lo a retornar à batalha. Esses guerreiros foram escolhidos para tal missão porque estavam entre os aqueus que eram mais caros a Aquiles (conforme as palavras do próprio Aquiles, em *Il. IX*, 198: *hoi moi [...] per Akhaiôn philtatoi eston*). Apesar disso, o filho de Peleu mostrou-se obstinado em sua decisão de não retomar parte nos combates, teimando em defender os seus valores que haviam sido feridos por Agamêmnon no episódio narrado no canto I da *Iliada*. Esse é o contexto em que ele pronuncia o seguinte (na tradução de Haroldo de Campos):

⁸ É nesse sentido que Derrida (1991a, p. 51), depois de uma análise sobre passagens do *Fedro*, afirma: “Que se releia, se se duvida, o parágrafo precedente. Todos os modelos de leitura clássica são aí, num ponto, excedidos, precisamente no ponto de seu pertencimento ao dentro da série” (na versão francesa: DERRIDA, 1972a, p. 129). Nascimento (2001, p. 118) confirma o caráter idiossincrático da leitura derridiana.

Que eu combata com Héctor? Não mais. Amanhã,
 honrados Zeus e os deuses, naves carregadas,
 tu as verás, querendo, navegar ao largo
 do mar salino, do piscoso Helesponto, à hora
 do alvorecer, levadas pelo ardor dos remos.
 E se o deus Tremedor-de-terra propiciar-nos,
 estaremos em Ftia em três dias, terra fértil.
 (Il. IX, 356-363)

Ao que tudo indica, nessa passagem, as palavras de Aquiles fazem parte de uma ameaça de retorno para casa e de abandono definitivo da batalha contra Troia. No comentário feito por Hainsworth (1993, p. 110) a esse trecho, o helenista se contenta com a afirmação de que “a distância é de mais ou menos 220 milhas” (em minha tradução), remetendo a alguns trechos para detalhes navegacionais, mas não aventa outras possibilidades de interpretação para as palavras de Aquiles.

Outros intérpretes chamam atenção para o possível oximoro contido na expressão “fértil *Phthía*” (*Phthiēn eribōlon*) (na versão de Haroldo: “Ftia [...], terra fértil”). Essa interpretação leva em conta o fato de que o nome da terra natal de Aquiles – *Phthía* – pudesse ser entendido segundo uma ligação etimológica (existente ou não) com o radical *phthi-*, utilizado para se referir à morte vegetal. Segundo Nagy (1999, p. 185), por exemplo, a combinação parece produzir uma *coincidentia oppositorum* na qual o nome do lugar contém a morte das plantas, enquanto o epíteto contém a vida vegetal – como aquilo que sustenta os mortais. Além disso, remetendo à passagem da Il. IX, 413, na qual Aquiles menciona que ficando em Troia ele morreria e atingiria “glória imortal” (*kléos áphthiton*), Nagy chama atenção para a presença do mesmo radical *phthi-* usado, contudo, para remeter à imortalidade da fama concedida pela morte heroica e assegurada pela canção épica. À guisa de conclusão, Nagy (1999, p. 125) afirma que (em minha tradução): “*Phthía* é a Terra local do herói [*hero's local Earth*], oferecendo-lhe o ciclo natural de vida e morte como uma alternativa a sua permanente existência no interior do meio cultural da épica”.

É certo que a interpretação mais direta desse trecho resume-se na compreensão das palavras de Aquiles como mera ameaça de retorno à terra natal, a qual ele haveria de rever em três dias caso as condições de retorno fossem propícias. A proposta interpretativa de Nagy, contudo,

parece extremamente plausível e traz um efeito perturbador para o discurso de Aquiles, uma vez que esse conteria em si mesmo um sentido outro daquilo que poderia significar, para tal herói, “ir-se embora para a fértil *Phthía*”.

A abordagem de Nagy foi criticada por alguns autores⁹ e, particularmente com relação a esse trecho, Mackie apresenta as seguintes ressalvas (na minha tradução):

[...] um ponto, que foi identificado há muito tempo, é o de que o nome *Phthía* é usado no interior da *Iliada* para realçar a associação de Aquiles com a morte e a pós-vida. Mas o que não é tão bem reconhecido é a mudança bastante significativa no uso do nome da região ao longo do próprio poema, mudança que acompanha a transformação no destino de Aquiles. Ou seja, antes de ouvir sobre Pátroclo, Aquiles pode ao menos reivindicar o direito e a liberdade de voltar para casa na Tessália. Isso pode muito bem ser apenas blefe (como a ameaça de voltar para casa usualmente o é na *Iliada*), mas a *Phthía* é para Aquiles uma opção real [*real option*] no começo do poema [*early in the poem*], se ele estiver preparado para pagar o preço (*i.e.* a perda de sua “glória imortal”, *kléos áphthiton*, IX, 410-16). (MACKIE, 2002, p. 171)

Tendo a discordar das nuances que Mackie pretende encontrar nos usos do termo “*Phthía*” ao longo da *Iliada*. Ainda que se pudesse acordar a Aquiles o retorno para casa como “uma opção real no começo do poema” – fato do qual, a princípio, alguém poderia suspeitar justamente devido à unilateralidade do destino heroico –,¹⁰ isso apenas reforçaria o valor indecível que a expressão “fértil *Phthía*” assume nessa frase.

Em primeiro lugar, é fato reconhecido que certas passagens

⁹ A afirmação sobre a dificuldade da recepção de tal abordagem se deve ao próprio Nagy, no prefácio da 2ª edição, de 1999. Cf. NAGY, p. ix.

¹⁰ A unicidade de escolha para a existência heroica é afirmada por Vernant (1989, p. 83) nos seguintes termos: “Exister « individuellement », pour le Grec, c’est se faire et demeurer « mémorable »: on échappe à l’anonymat, à l’oubli, à l’effacement – à la mort donc – par la mort même, une mort qui, en vous ouvrant l’accès au chant glorificateur, vous rend plus présent à la communauté, dans votre condition de héros défunt, que les vivants ne le sont à eux-mêmes”.

da *Iliada* parecem, com efeito, relacionar etimologicamente o radical *phthi-* (contido em verbos que expressam a morte, tais como: *phthínō*, *phthiō*, *phthinúthō*) com o nome da terra natal de Aquiles (*Phthia*). Essa associação existe potencialmente, portanto, em todos os contextos onde o termo aparece. O fato de que também em épocas posteriores tal associação era automática apenas reforça esse entendimento.¹¹

Assim sendo, o valor indecível da expressão “fértil *Phthia*” se dá nos seguintes termos: se na frase de Aquiles estivesse implicado o seu retorno para casa e a busca por uma vida mais longa, “*Phthia*” deveria ser compreendida como a aniquilação de seu caráter heroico e “fértil” como o prolongamento de sua vida mortal; por outro lado, se na frase de Aquiles estivesse – ainda que de maneira involuntária – sugerida a sua permanência nos combates de Troia, “*Phthia*” passaria a ser compreendida como a opção pelo aniquilamento de sua vida no campo de batalha e “fértil” como a obtenção de sua glória imortal. A expressão é ainda uma *coincidentia oppositorum* (conforme sugestão de Nagy), mas pode ser lida como algo além. Uma vez que no contexto em que tal frase é pronunciada não é possível decidir o valor de cada um dos seus termos, “fértil *Phthia*” é uma expressão *indecível*.

Em vista de tudo quanto foi exposto, acredito poder sintetizar esse ponto a partir das palavras com que Aquiles define a duplicidade de cada uma das opções disponíveis a ele pela predição de sua mãe divina, Tétis:

[...] Pés-de-prata, a deusa Tétis, madre,
me avisou: um destino dúplice fadou-me
à morte como termo. Fico e luto em Tróia:
não haverá retorno para mim, só glória
eterna; volto ao lar, à cara terra pátria:
perco essa glória excelsa, ganho longa vida;
tão cedo não me assalta a morte com seu termo.
(*Il.* IX, 410-416)

¹¹ Steinhart (2007, p. 283) menciona uma passagem de Ateneu (do *Banquete de Sofistas*) que traz um fragmento de Strattis (*Stráttis*) no qual se lê: *Phthiôt' Akhilleû* (Phthian Achilles). O próprio Ateneu explica que a expressão foi utilizada para ridicularizar a aparência esquelética (“*consumptive appearance*”) de Cinésias (*Kinēsias*), poeta de ditirambos do final do séc. V em Atenas. Steinhart elenca essa passagem entre os argumentos que reforçam a compreensão da *Phthia* como uma região de aniquilamento (“*as a region of consumption*”).

Ora, se Aquiles retornar à “fértil *Phthía*”, ele destrói a própria glória e, no entanto, salva a vida. Se ele permanecer em Troia, ele destrói a própria vida e, no entanto, salva a glória. É por isso que Aquiles fala de “um destino dúplice” (*dikhthadías kêras*) ao qual foi fadado: “fértil *Phthía*” é a expressão indecível que concentra em si (a um só tempo) esse caráter dúplice, ruína e salvação.¹²

3

No contexto em que a frase de Aquiles é citada pela mulher bela e formosa do sonho de Sócrates, é preciso ter em mente as possibilidades de leitura atribuíveis a ela em seu contexto “original” (como acabo de demonstrar). É igualmente importante, contudo, atentar também para certos detalhes do contexto do diálogo platônico em que se dá sua emissão: trata-se de uma frase pronunciada por uma imagem que veio a Sócrates em sonho.

A relação entre Sócrates e os sonhos parece ter perturbado a ideia de racionalidade que lhe foi tradicionalmente atribuída pela filosofia ocidental (BUSSANICH, 1999, p. 29). Levando-se em conta a forma como o sonho tende a ser encarado, como algo irracional, ligado antes a formas menos desenvolvidas de compreensão,¹³ seria de se espantar que o “fundador” da filosofia ética – o pensador que sempre examina as situações pelo crivo do *lógos* – atentasse efetivamente para o sentido dos sonhos e se deixasse influenciar por eles.¹⁴

De toda forma, esse posicionamento é mais do que evidente em obras como *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon*, nas quais os

¹² Minha análise sobre a indecibilidade da expressão “fértil *Phthía*” é devedora daquilo que afirma Derrida (1991a, p. 74) com relação ao termo “*phármakon*” em Platão (na versão francesa: DERRIDA, 1972a, p. 158). Para mais detalhes sobre os indecíveis derridianos, cf. NASCIMENTO, 2001, p. 93.

¹³ Nas *Histórias* de Heródoto, por exemplo, o sonho é exclusividade dos povos bárbaros (sobretudo dos Grandes Reis do Império Persa) e dos tiranos. A influência de poderes “invisíveis”, contudo, também se faz presente na Grécia de Heródoto, mas, ao invés de se dar a ver por meio de sonhos, é ouvida através dos oráculos. Cf. HARTOG, 1999, p. 280 (na versão francesa: HARTOG, 2001, p. 406).

¹⁴ Não é de se espantar que Derrida, um crítico da abordagem filosófica tradicional, proponha interessantes análises dos sonhos de Sócrates em sua obra tardia. Dentre elas, retomaremos a do sonho mencionado no *Críton*. Cf. DERRIDA, 2009, p. 47.

sonhos têm papel fundamental na orientação de determinadas atitudes do filósofo. Segundo Vlastos (1991, p. 168), quando Sócrates lida com sinais divinos (tais como os que são emitidos por sonhos e oráculos),¹⁵ ele evita palavras típicas de declarações de conhecimento, preferindo verbos ligados à expressão da *dóxa* (*hupélabon*, “eu assumo que...” ou *édoxe moi*, “parece-me que...”),¹⁶ e acredita que tais sinais divinos sejam suscetíveis a interpretações diversas, já que não falam nem ocultam, mas assinalam.¹⁷ A escolha da interpretação de tais sinais divinos, portanto, segundo Sócrates, caberia ao bom senso daquele que os recebe e deveria ser guiada por uma enquete racional.¹⁸

Os exegetas tradicionais da passagem em que Sócrates narra seu sonho a Críton ativeram-se à compreensão mais direta, preferindo uma interpretação simplificadora. Nesse sentido, em seu comentário ao *Críton*, por exemplo, Burnet, depois de identificar o verso da *Ilíada* que foi citado pela imagem da mulher no sonho, afirma que (em minha tradução):

As palavras são pronunciadas por Aquiles e querem dizer que ele pode voltar para *casa* em três dias, sendo isso o que Sócrates compreende que o sonho quer dizer. A visão de que a vida é um exílio de nossa morada celestial é órfica. [...] Eu não posso acreditar que *Phthiēn* pretenda sugerir o verbo *phthinō*, como Lambinus supunha. (BURNET, 1954, p. 258)¹⁹

¹⁵ Em *Críton*, 33c6, o próprio Sócrates diz que é por meio “de adivinhações e sonhos (*ekmanteiōn kai exenupniōn*)” que “o deus (*hotheós*)” lhe dá suas ordens.

¹⁶ Cf., por exemplo: *Fedro*, 242b-c; *Críton*, 44a10, 44b4; *Fédon*, 61a.

¹⁷ No mesmo sentido daquilo que afirma Heráclito sobre o Oráculo de Delfos (no fr. 93 D-K): *ho áanax, hoû tò manteiōn esti tò en Delphoís, oúte légei oúte krúptei allà sēmaínei*. Na tradução de Alexandre Costa: “O senhor, de quem é o oráculo, aquele em Delfos, não diz nem oculta, porém, assinala”. Cf. COSTA, 2002, p. 148.

¹⁸ Estamos de acordo com Burnyeat (1997, p. 7) quando ele aventa a possibilidade de que tal inspeção da divindade por meio do *lógos* tenha sido encarada pelos contemporâneos de Sócrates como uma atitude impiedosa (e até mesmo motivada por certa *húbris*), passível inclusive de punição conforme o posicionamento reacionário no final do séc. V em Atenas. Bolzani (2008, p. 158) também trata dessa questão em termos com os quais os meus estão de acordo.

¹⁹ Mikalson (2010, p. 122) corrobora essa interpretação tradicional numa nota de seu estudo sobre a relação entre a filosofia helênica e a religião popular.

Este não é o espaço para levar a cabo uma discussão sobre o pretensão pessimismo de Sócrates face à vida – encarada como um exílio do qual os homens se livram por meio da morte –, mas acredito ser importante mostrar novas leituras sobre o posicionamento socrático diante da existência. Uma passagem que se prestou como argumento a um pretensão pessimismo tardio de Sócrates é a de suas palavras finais (conforme *Fédon*, 118a), quando ele afirma pouco antes de morrer (em minha tradução): “Críton, nós devemos um galo a Asclépio. Pague a dívida, não se esqueça” (*ô Krítōn [...] tōi Asklēpiōi opheilo men alektruóna: allà apódote kai mē amelēsēte*).

Em seu curso de 15 de fevereiro de 1984 no *Collège de France*, Foucault (1984, p. 88-9) afirma que não apenas Lamartine, mas Nietzsche e Robin (um dos tradutores franceses do *Fédon*), dentre outros autores não menos ilustres, apresentam a compreensão de que o sentido das palavras de Sócrates seria o seguinte: “Viver é estar doente, logo, morrer é ver sua saúde reestabelecida” (traduzo aqui a paráfrase de Foucault). Essa leitura tem uma longa história na recepção da obra platônica e parece ter marcado certa concepção sobre os últimos instantes da vida de Sócrates.

A interpretação dada por Burnet (e endossada por Mikalson) sobre o entendimento de Sócrates acerca da mensagem contida em seu sonho é, sem dúvida, tributária dessa mesma corrente hermenêutica. O mal-estar de alguns diante de tal interpretação, contudo, já era expresso por Hadot numa palestra de 1974, sob o título “A figura de Sócrates” (*La figure de Socrate*), e posteriormente publicada em livro. Com efeito, apoiando-se na leitura de Bertram,²⁰ ele criticava a interpretação de Nietzsche, como se ela dissesse mais a respeito do próprio filósofo alemão do que sobre Sócrates (HADOT, 2014, p. 71). Crítica em sentido análogo à de Foucault, que se apoiava por sua vez na leitura de Dumézil (1984, p. 143) para explicar por que o alegado pessimismo de Sócrates não fazia sentido, uma vez que a doença por cuja cura o filósofo ateniense agradecia era relativa ao risco de defender uma opinião falsa. Assim sendo, não haveria qualquer pessimismo na última declaração de Sócrates, nem na forma como ele propunha a interpretação dos mais diversos sinais divinos que recebera ao longo da vida (FOUCAULT, 1984, p. 104).

²⁰ Hadot (2014, p. 62) afirma que o cap. 20 do livro de Bertram (1918), sobre a relação entre Nietzsche e Sócrates, não foi ultrapassado por nada escrito posteriormente sobre o mesmo tema.

Uma vez colocada em dúvida a interpretação de Burnet e Mikalson sobre a forma como Sócrates recebera a mensagem de seu sonho, acredito poder avançar a hipótese de que o sentido dessa passagem seja muito mais profundo do que a exegese tradicional parece admitir. Afinal, por que “o deus” (*ho theós*) enviaria a Sócrates uma visão em sonho com tal mensagem? Numa tentativa de resposta a essa questão, Vlastos propõe, em nota, a seguinte interpretação (em minha tradução):

O mesmo é verdadeiro no caso do sonho contado mais brevemente no *Críton*: ele também, como o primeiro sonho do *Fédon*, emprega alegoria: no verso da *Iliada* (IX, 363) que prevê a morte de Aquiles, Sócrates lê a profecia de sua própria morte; e aqui também ele fala apenas de “crença” ou “aparência” (*edókei*, 44a10; *hósgé moi dokeî*, 44b4). (VLASTOS, 1991, p. 168)

Acredito que Vlastos esteja correto nessa interpretação mais lacônica,²¹ embora deixe de lado um elemento importante que fica implícito no uso de tal citação. É preciso lembrar que a frase pronunciada pela mulher do sonho de Sócrates é retirada da *Iliada*, no contexto em que a embaixada composta por três dos que eram para Aquiles os mais caros aqueus – Fênix, Odisseu e Ajax – tentavam persuadir-lhe a reconsiderar sua decisão de não mais participar dos combates contra os troianos. Isso, contudo, envolvia que Aquiles desconsiderasse os valores guerreiros que guiavam sua conduta, uma vez que, aceitando as “dádivas” (*dôra*, *Il. IX*, 378) oferecidas pelos três componentes da embaixada (em nome de Agamêmnon), ele estaria passando por cima de sua honra guerreira – desrespeitada quando o mesmo Agamêmnon tomou-lhe o “prêmio” (*gêras*), conforme expresso pelo próprio Aquiles (em *Il. IX*, 367). Em tal contexto o herói recorre à expressão indecível “vou-me embora pra fértil *Phthia*”, cujo sentido não é fechado por meio de uma intervenção autoral que a limite ou a defina.

Ora, não há de ser coincidência que, nos parágrafos seguintes àquele em que Sócrates fala sobre esse sonho, Críton comece sua tentativa de persuadir seu amigo filósofo a fugir da prisão. Da mesma forma como já acontecera com Aquiles, contudo, tal decisão também envolveria uma desconsideração dos valores que guiavam a conduta de

²¹ Derrida (2009, p. 47) apresenta compreensão análoga.

Sócrates e, embora pudesse até parecer vantajosa a curto prazo (conforme os argumentos de Críton), teria consequências nefastas para todos os envolvidos (conforme o contra-argumento de Sócrates). O resto do diálogo empenha-se em mostrar – tal como a parte final do canto IX da *Iliada* – por que uma pessoa valorosa não deve abrir mão de seus mais altos valores em prol daquilo que a princípio *parece* uma vantagem. Nesse sentido, tudo o que fica sugerido pela mensagem onírica parece ser, não apenas compreendido por Sócrates, mas logicamente limitado, uma vez que ele define o sonho como “claro” (visível, *enargés*).

A análise da citação do verso da *Iliada* no diálogo socrático impõe, de maneira inevitável, uma comparação do caráter heroico de Aquiles com o de Sócrates (como já indicavam as palavras do próprio Sócrates na *Apologia* 28b-d, quando tomava de Aquiles o modelo da constância de seu comportamento diante da morte). Goldman, atentando justamente para os inúmeros paralelos entre Aquiles e Sócrates disseminados na obra platônica, sobretudo na *Apologia*, afirma (em minha tradução):

Apesar de ser o filho de um cortador de pedras [*stonecutter*], ele é mostrado também como o herdeiro de um modelo aristocrático de caráter, um modelo cujas qualidades podem ter sido traçadas [*drawn*] a partir de uma quantidade de imagens [*portraits*] de indivíduos excepcionais, alguns deles imortalizados na poesia – o próprio Sócrates recorre [*draws*] explicitamente a Aquiles e implicitamente invoca Tirteu e Sólon. [...] Sócrates é o modelo de uso da sabedoria tradicional na busca por valores cívicos. (GOLDMAN, 2009, p. 460)²²

Levando isso em conta, posso afirmar que o *Críton* opera uma releitura do canto IX da *Iliada*. Essa afirmação traz inúmeros desdobramentos importantes que – até onde sei – não foram tratados a partir dessa perspectiva pelos estudiosos da obra platônica.²³

²² O paralelo entre Aquiles e Sócrates (bem como Alcibíades, Ajax e Lisandro), do ponto de vista do orgulho, foi reforçado também por Aristóteles em *An. Post.* II, 13, 97b 16-25.

²³ É certo que os paralelos e a emulação existentes por parte de Platão com relação a Homero já haviam sido notados desde a Antiguidade (como, por exemplo, na obra de Pseudo-Longino, *Do Sublime* 13.3). Mas a compreensão de que Platão relê Homero, dando nova interpretação a determinados termos e passagens, parece ser recente. Nesse sentido, cf. GOLDMAN, 2009, p. 465.

4

Em vista do que afirmei no início deste artigo com relação ao modelo interpretativo de citações em três “níveis” (o do contexto “original” da citação; o do “novo” contexto em que a citação ocorre; o das diferenças entre os dois anteriormente mencionados), ainda preciso atentar para uma possibilidade de leitura da passagem que por ora me ocupa. Por um lado, tenho um Aquiles que, ao recorrer à imagem de seu retorno à “fértil *Phthía*”, sugere um sinal dúbio (de ruína e salvação a um só tempo – seja da vida, seja da glória). Por outro, um Sócrates que é alertado (em sonho) pela divindade de que ele próprio terá o mesmo fim de Aquiles – ou seja, resistirá à tentativa de seus companheiros convencerem-no a abrir mão de seus mais altos valores em prol do que parece vantajoso a curto prazo, perderá a vida pela defesa incondicional desses mesmos valores e, por tal inflexão (ainda que reflexiva), ganhará glória imortal. Ora, qual a diferença instaurada pela contraposição dessas duas interpretações? E como interpretá-la?

O que mais chama atenção é certa neutralização da dubiedade que na *Iliada* ainda assombrava a expressão “fértil *Phthía*”. Se na boca de Aquiles tal expressão tinha um valor indecível, podendo referir-se simultaneamente (ainda que de modo exclusivo), por um lado, à manutenção de sua vida e destruição de sua glória, por outro, à obtenção de sua glória e destruição de sua vida, na de Sócrates a expressão parece voltar a ser unívoca. Não que sua dubiedade tenha sido desfeita pela mensagem onírica, muito antes pelo contrário. Enquanto frase enviada pelo deus (*ho theós*) em sonho, a expressão “fértil *Phthía*” guarda toda a ambiguidade que é característica das manifestações divinas: da mesma forma como fora acordado a Aquiles contemplar a possibilidade de retornar para casa, caso estivesse disposto a abrir mão da glória, ou permanecer e morrer gloriosamente, alternativas análogas poderiam estar sendo sugeridas pelo sonho a Sócrates. No entanto, a passagem em que tais sugestões poderiam coexistir não permanece em aberto no diálogo platônico – como ocorrera na *Iliada* –, mas recebe uma palavra final da parte de Sócrates: ele define o sonho como “claro” (visível, *enargés*).

Essa definição do sonho é responsável por condenar a indecibilidade da expressão “fértil *Phthía*”. Tal condenação se dá justamente por meio do estabelecimento de um critério, qual seja, o

do julgamento conforme o *lógos* que na reflexão se mostra o melhor.²⁴ A partir do estabelecimento de tal critério, que Platão teria pretendido demonstrar, por meio de muitos de seus diálogos, ser unívoco, não há mais espaço para a dubiedade de uma expressão indecível. É interessante notar certo jogo semântico operado nessas duas últimas frases: *a indecibilidade da expressão “fétil Phthía” foi julgada por meio de um critério lógico e unívoco (conforme se depreende dos diálogos) e sua dubiedade foi condenada como algo equivocado*. Trata-se da “univocidade” do *lógos* socrático funcionando como critério de decidibilidade no diálogo platônico.

Esse primeiro ponto acarreta uma série de consequências que foram tradicionalmente relacionadas à figura de Sócrates (sobretudo enquanto personagem de Platão). Ele teria sido o responsável por um deslocamento nos valores a serem defendidos pelos cidadãos da *pólis*, a partir de uma reflexão perpetuamente orientada pelo *lógos*. Em comparação com os valores prezados por Aquiles, as propostas de Sócrates inauguram grandes mudanças, justamente a partir daquilo que se compreende como o conceito de “virtude” (*aretē*):²⁵ Aquiles é o mais conhecido defensor da virtude guerreira conforme sua insuperável expressão nos poemas homéricos; Sócrates, por outro lado, propõe uma revisão dos valores que devem reger a atitude do cidadão na *pólis*, delineando uma nova virtude baseada na reflexão acerca do comportamento em comunidade.

Ainda assim, Sócrates mostra-se tão inflexível na defesa desses novos valores quanto o próprio Aquiles já se mostrara na defesa dos antigos, uma vez que ambos levam às últimas consequências a manutenção de seus ideais.²⁶ Nesse sentido, David-Jougneau afirma (em

²⁴ Conforme o que Sócrates afirma em *Críton*, 46b: “Uma vez que não só agora, mas também sempre, eu sou do tipo que não é convencido por nada de mim mesmo a não ser pelo *lógos* que na reflexão me parece o melhor (*hōs egō ou nūn prōton allà kai aei toioûtos hoîos tōn emōn mēdeni állōi peithesthai ē tōi lógōi hōs án moi logizomēnōi bélistos phainētai*).”

²⁵ No que se refere ao entendimento da evolução da *paideia* grega em termos análogos, cf. JAEGER, 2013, p. 568.

²⁶ Conforme sugestão que já se encontra em David-Jougneau (2010, p. 140), vale a pena citar as palavras de Arendt (1998, p. 193) usadas para descrever Aquiles (e plenamente aplicáveis também a Sócrates): “Only a man who does not survive his one supreme act remains the indisputable master of his identity and possible greatness, because he

minha tradução):

A tenacidade em sua tomada de posição, que era uma das características do herói da época arcaica, como Aquiles ou Ajax, e que fazia com isso a grandeza a partir da fidelidade a si mesmo, parece ser um valor colocado em causa ou, de todo modo, questionado nesse fim de século V a.C.. Com certeza Sócrates é uma testemunha da fidelidade a si mesmo, mas sob a condição de que o indivíduo defenda com isso algo para além de uma representação puramente subjetiva e narcísica de si, que seja o lugar de uma interrogação e de uma busca sobre o que é justo ou sobre o que é verdadeiro, que o faz transcender, elevar-se para além de si mesmo e falar então por todos os homens. (DAVID-JOUGNEAU, 2010, p. 90)

Os valores que Sócrates tenta desenvolver não são mais os legados pela tradição e respeitados acriticamente pela comunidade. Já não se trata mais de um respeito à virtude (*aretē*) a fim de se alcançar uma fama imortal (*kléos áphthiton*), como na poesia homérica.²⁷ O que Sócrates propõe como modo de atuação no interior da *pólis* é a reflexão prévia e análise detida – por meio do *lógos* – dos conceitos, atitudes e hábitos de seus concidadãos, bem como de si mesmo. Esse é o sentido de diálogos socráticos como *Eutífron* e *Laques*, por exemplo. Segundo o filósofo, o maior bem para um homem é discutir todos os dias sobre a virtude e muitas outras coisas, já que uma vida sem esse exame não é digna de ser vivida (conforme *Apologia*, 38a).

Ao que tudo indica, Sócrates foi o responsável por inaugurar uma via a partir da qual os homens de pensamento passaram a tomar

withdraws into death from the possible consequences and continuation of what he began. What gives the story of Achilles its paradigmatic significance is that it shows in a nutshell that *eudaimonia* can be bought only at the price of life and that one can make sure of it only by foregoing the continuity of living in which we disclose ourselves piecemeal, by summing up all of one's life in a single deed, so that the story of the act comes to its end together with life itself".

²⁷ Nesse sentido, vale a pena citar o que afirma Hunter (2012, p. 41): "The most that the Homeric hero can hope for after death is *kleos*, which itself is a reflection of one's deeds during one's only life; to that extent, ideas of the afterlife may be said to affect behaviour before death, but the situation for Plato is utterly different from this".

um rumo diverso daquele almejado pelos homens de ação.²⁸ Os novos horizontes que foram abertos por seu processo dialético de investigação da realidade da *pólis* revelaram as facetas dúbias do comportamento de seus concidadãos, mesmo daqueles que se consideravam os mais inequívocos e piedosos.²⁹ Aquilo que a princípio se propõe como uma apologia revela-se, portanto, uma denúncia que se volta contra os próprios “homens atenienses”.³⁰ Sócrates apresenta não apenas uma releitura da virtude tradicional (que se dá, como já mencionei, segundo uma releitura de episódios próprios da tradição e do estabelecimento de um novo critério de julgamento), mas uma crítica violenta da concepção de virtude de seus contemporâneos.

A compreensão da idiossincrasia contida nas atitudes e proposições de Sócrates pode ser notada pela frequência com que palavras expressando o estranhamento (tais como *átopos*, *atopía*, *atopótatos*) são usadas nos diálogos platônicos para se referir ao filósofo (HADOT, 2014, p. 39). Nesse sentido, não penso que Críton classifique o sonho narrado por Sócrates como “estranho” (*átopos*) devido a uma incapacidade de identificar a citação do verso homérico – afinal, sendo um cidadão ateniense bem-educado, seria absurdo supor que Críton não fosse capaz de reconhecer tal passagem e até mesmo evocar o contexto imediato da qual fora extraída. Acredito que, apesar de ter identificado a menção a Homero, Críton não tenha sido capaz de enxergar a relação sugerida pelo sonho entre a posição de Sócrates e a de Aquiles.³¹ O descompasso

²⁸ Essa questão foi trabalhada por Arendt (1998, p. 18), que a completa com as seguintes palavras: “[...] when the philosophers discovered – and it is probable, though improbable, that this discovery was made by Socrates himself – that the political realm did not as a matter of course provide for all of man’s higher activities, they assumed at once, not that they had found something different in addition to what was already known, but that they had found a higher principle to replace the principle that ruled the *pólis*”.

²⁹ Na *Apologia*, 36d15, Sócrates afirma aos “homens atenienses” que “acredita como nenhum de seus acusadores (*nomízō te gár, ô ándres Athēnaíoi, hōs oudeis tón emón katēgórōn*)”. Para o possível duplo sentido dessa passagem, cf. BURNYEAT, 1997, p. 6.

³⁰ Bolzani (2008, p. 164, n. 16) é da mesma opinião e corrobora o que já fora defendido por Burnyeat (1997, p. 5), segundo o qual: “[...] Socrates’ divinity lays it down that the accepted values of the Athenian community are to be put in question. Neither in private nor in public life are the Athenians living as they should – the *Apology* is one long counter-indictment charging the Athenians with rampant injustice”.

³¹ É interessante que, em seu esforço para tentar entender o sentido desse sonho, Críton

axiológico entre um cidadão comum, representado aqui por Críton,³² e Sócrates é o que explica o fato de que o primeiro não entenda todo o conjunto de relações desenhado pela citação homérica – que reconfigura a escala de valores tradicionais – e que o segundo considere tudo “claro” (*enargés*): da previsão sobre a necessidade de se resistir na defesa de certos valores em detrimento de outros (ainda que devendo se contrapor às ofertas de uma “embaixada amiga”) até a compreensão de que tal resistência deveria ser feita a expensas da própria vida.

O filósofo inaugurava um critério de reflexão acerca da realidade que, por se basear num exame do *lógos* – ele mesmo único e universal –, pretendia avançar uma compreensão unívoca acerca dos objetos sobre os quais se reflete. Tal pretensão é o que parece ter permitido que Sócrates julgasse e condenasse a indecidibilidade da expressão “fétil *Phthia*”, a fim de pressupor uma interpretação unificada da expressão dúbia. Como já foi afirmado, trata-se da “univocidade” do *lógos* socrático funcionando como critério de decidibilidade no diálogo platônico.

5

A citação é um recurso discursivo (escrito ou não) extremamente complexo por meio do qual são estabelecidas as mais diversas relações dialógicas com outros discursos. Espero ter demonstrado que o seu emprego – ao longo da vasta tradição epistemológica – foi responsável por expandir as possibilidades de leitura e diálogo com os mais diversos pensadores dessa tradição, potencializando o efeito disseminador já contido em seus discursos.

chegue a cogitar que a Tessália (região onde outrora se encontrava a *Phthia* de Aquiles) pudesse ser um dos destinos para a fuga do filósofo (*Críton*, 45c). Não é, contudo, sem uma profunda ironia que Sócrates refuta tal interpretação (em *Críton*, 53d).

³² Acerca da posição de Críton e a influência exercida por ela sobre a argumentação de Sócrates, vale a pena ter em mente o seguinte: “Crito, however, is not a philosopher or a politician, but an ordinary decent citizen caught in a difficult and revealing situation. Crito embodies several related but conflicting qualities: he is a common Athenian, a lover of virtue, and Socrates’ old friend. His obligations alternately bind him to his city and his friend while pitting him against them. His need to help himself compounds his divided loyalty. His justice normally stabilizes but can also trigger that explosive compound and undermine itself. The scope, method, and force of Socrates’ arguments reflect Crito’s character and concerns”. (ROSANO, 2006, p. 454)

Por meio da análise de *Críton*, 43d1–44b5, acredito ter demonstrado a importância atribuível a uma leitura mais detida de trechos que se valem de citações. Se, por um lado, o contexto do qual a citação foi retirada deve ser levado em consideração pela “nova” leitura, bem como o trecho em que tal citação foi inserida, por outro, é importante se dar conta dos deslocamentos operados pelo seu emprego. Ou seja, é preciso estar atento a (no mínimo) três “níveis” de leitura quando algum texto se vale de uma citação.

No trecho que este artigo se propôs a analisar, demonstrei o funcionamento desse processo de leitura. Em primeiro lugar, analisei as possibilidades de leitura existentes no contexto “original” da citação: tratava-se diretamente de uma ameaça de abandono definitivo da batalha por parte de Aquiles, ainda que num discurso já perturbado pela inevitabilidade de seu destino trágico (conforme o que se deixa adivinhar na dubiedade da expressão que se refere a sua terra natal, “fértil *Phthia*”). Em segundo lugar, propus uma leitura do “novo” contexto da citação: no sonho, relatado por Sócrates a Críton, ele acreditava que uma mulher bela e formosa teria vindo lhe avisar que seu destino seria análogo ao de Aquiles, já que ele também não trairia seus mais altos valores, resistindo à persuasão de amigos, e pagaria com a morte pela defesa desses mesmos valores (conforme a leitura unívoca sugerida pela “clareza” com que Sócrates afirma compreender o sonho). Por fim, atentando para a possibilidade de leitura que surge justamente na diferença entre as duas leituras anteriormente propostas, explicitarei a univocidade estabelecida pela voz autoral de Platão (sob os auspícios do *lógos* socrático), em contraposição à indecidibilidade da expressão conforme seu emprego no contexto homérico. Demonstrei ainda a novidade e o caráter idiossincrático daquilo que era promovido por Sócrates – tanto com relação aos valores vigentes no contexto homérico, quanto com relação aos valores de seu próprio contexto –, conforme sua *performance* nos diálogos platônicos.

De tudo quanto foi tratado, espero que – para além de possíveis discordâncias com relação às leituras apresentadas – permaneça a demonstração do zelo e da importância que devem ser dados à leitura de citações. Seja em suas intenções agônicas, seja em sua reverência quase hierofântica com relação a determinados autores, é preciso estar ciente de que uma citação sempre promove deslocamentos e todo leitor há de tentar compreendê-los se quiser ampliar os horizontes de sua leitura. Tal

tentativa, no entanto, deve admitir que esses horizontes serão sempre finitos e que nenhuma leitura dará conta de ultrapassar tais limites, vindo a abarcar o infinito proposto pelo texto. Por isso, cito mais uma vez o poema de Bandeira (1998, p. 90) com o qual iniciei este artigo, afirmando que:

[...] quando eu estiver mais triste
Mas triste de não ter jeito
Quando de noite me der
Vontade de me matar
- Lá sou amigo do rei -
Terei a mulher que eu quero
Na cama que escolherei [...]

... vou-me embora pra fértil *Phthia*.

Referências

- ARENDDT, H. *The human condition*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- BANDEIRA, M. *Bandeira a Vida Inteira*. Rio de Janeiro: Alumbramento, 1986.
- BENNINGTON, G. Derridabase. In: BENNINGTON, G.; DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Joger Zahar, 1996, p. 11-217 [trad. de BENNINGTON, G. Derridabase. In: BENNINGTON, G.; DERRIDA, J. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991, p. 7-292].
- BERTRAM, E. *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*. Berlin: Bondi, 1918.
- BOLZANI F. R. Platão trágico e antitrágico. *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 12, p. 151-168, 2008.
- BURNET, J. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Edited with notes by John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- BURNYEAT, M. F. The Impiety of Socrates. *Ancient Philosophy*, Pittsburgh, vol. 17, issue 1, p. 1-12, 1997.
- BUSSANICH, J. Socrates, the mystic. In: CLEARY, J. (ed.). *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*. Farnham: Ashgate, 1999, p. 29-51.

CAMPOS, H. *Iliada de Homero*. Trad. Haroldo de Campos, introd. e org. Trajano Vieira. 4ª ed. São Paulo: Arx, 2003.

COSTA, A. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Trad., apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DAVID-JOUGNEAU, M. *Socrate dissent: aux sources d'une éthique pour l'individu citoyen*. Paris: Solin/Actes Sud, 2010.

DERRIDA, J. *Demeure, Athènes*. Photographies de Jean-François Bonhomme. Paris: Galilée, 2009.

DERRIDA, J. *Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991a [trad. de DERRIDA, J. La pharmacie de Platon. In: DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972a, p. 77-213].

DERRIDA, J. Assinatura acontecimento contexto. In: DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães, rev. técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1991b, p. 349-373 [trad. de DERRIDA, J. Signature événement contexte. In: DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972b, p. 365-393].

DUMÉZIL, G. «... *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*». Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009 (Cours au Collège de France, 1984).

GOLDMAN, H. Traditional forms of wisdom and politics in *Plato's Apology*. *The Classical Quarterly*, Cambridge, vol. 59, n. II, p. 444-467, 2009.

HADOT, P. *Éloge de Socrate*. Paris: Éditions Allia, 2014.

HAINSWORTH, B. *The Iliad, a commentary (general editor G. S. Kirk): volume III – books 9-12*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Nova edição revista e aumentada, trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 1999 [trad. de HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Gallimard, 2001 (1ère éd. 1980)].

HUNTER, R. *Plato and the traditions of ancient literature: the silent stream*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira, 6ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MACKIE, C. Homeric Phthia. *Colby Quarterly*, Waterville, vol. 38, n. 2, p. 163-173, 2002.

MIKALSON, J. *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

NAGY, G. *The best of the Achaeans: concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Rev. ed. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.

NASCIMENTO, E. *Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução*. 2ª ed. Niterói: EdUFF, 2001.

PLATO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

ROSANO, M. Citizenship and Socrates in Plato’s “Crito”. *The Review of Politics*, South Bend, vol. 62, n. 3, p. 451-477, 2000.

STEINHART, M. Phthian Achilles. *The Classical Quarterly*, Cambridge, vol. 57, n. I, p. 283-284, 2007.

VERNANT, J.-P. Mort grecque mort à deux faces. In: VERNANT, J.-P. *L’individu, la mort, l’amour*. Paris: Gallimard, 1989, p. 81-89.

VLASTOS, G. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.