

# Redes Culturais nos Primórdios da Europa

2400 Anos da Fundação da  
Academia de Platão

Carmen Soares, Francesc Casadesús  
Bordoy & Maria do Céu Fialho  
(coords.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

# ÉROS PLATÔNICO E TRÁGICO NO *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* (Platonic and tragic eros in *Grande sertão: veredas*)

GILMÁRIO GUERREIRO DA COSTA (gilmario.filosofia@gmail.com)<sup>1</sup>  
Universidade Católica de Brasília

**RESUMO** – Examinam-se neste trabalho os elementos platônicos presentes no romance *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. São extratos intertextuais tomados especialmente aos diálogos *Banquete* e *Fedro*. Concedemos relevo, nessa análise, ao papel do amor e da dialética ascensional em meio à escrita fragmentária do romance, que impõe ao tema mudanças significativas, aproximando-o de uma experiência trágica.

**PALAVRAS-CHAVE:** amor platônico; tragicidade; Guimarães Rosa

**ABSTRACT** – In this paper we analyse the Platonic elements present in the novel *Grande sertão: veredas*, by Guimarães Rosa. These intertextual extracts come especially from the dialogues *Symposium* and *Phaedrus*. In this analysis, we focused on the role of love and the *scala amoris* through the fragmentary writing of this novel, which substantially changes this topic, approaching a tragic experience.

*Key words:* Platonic love; tragic; Guimarães Rosa

## 1. ENCAMINHAMENTOS INICIAIS

O artesanato intertextual do romance *Grande sertão: veredas* apresenta desafio considerável para os seus leitores, não apenas devido à multiplicidade dos seus planos, mas sobretudo pelo caráter bastante peculiar de sua inscrição na tradição artística de que hauriu parte considerável dos seus motivos narrativos. As referências literárias e filosóficas divisam-se em cada movimento do livro, despontando a notável erudição do escritor, o que por si só já instruiria admiração considerável. No entanto, ainda não residiria nesse nível a razão da força e riqueza da sua arte, e sim no modo único e relativamente original da sua revisitação do passado. Os artifícios utilizados guardam todas as indicações de conduzir-se para os fios de uma intertextualidade alquímica, porque votada a transfigurar os elementos de que se serve em matéria em tudo diferente.

Tal é o propósito do seu diálogo ora explícito, ora apenas insinuado, com a tradição filosófica, em geral, e com o platonismo, em particular. São diversos os motivos platônicos discerníveis nesse romance, dentre os quais sobressaem aqueles tomados às relações entre filosofia e amor, com que intenta conceder as

---

<sup>1</sup> Universidade Católica de Brasília e Universidade de Brasília. Pós-doutorando no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes-Brasil).

imagens mais adequadas à relação entre o protagonista, Riobaldo, e Diadorim. Em um primeiro momento, cumpre revisitarmos esses traços do “amor platônico” para, em seguida, examinarmos como se metamorfoseiam na obra de Rosa. Um dos resultados dessa transformação será a de impingir elementos trágicos na concepção desse tópico – ou talvez de sublinhar uma tragicidade não de todo explícita na filosofia platônica.

## 2. AMOR, DESEJO E TRANSCENDÊNCIA EM PLATÃO

O tema do amor está presente em diversas passagens da obra platônica, o que exige, de quem o estuda, algumas escolhas. No caso deste ensaio, concentramo-nos numa revisitação dos diálogos *Banquete* e *Fedro*<sup>2</sup>, dos quais Guimarães Rosa toma parte considerável dos elementos que interessam à sua formulação artística do problema. Do primeiro nos ocupamos devido ao acento posto no afã de transcendência afim ao impulso erótico, e do último, mercê das relações entre desejo e queda. Em um caso, a *ascensão* dialética, no outro, os riscos da *descensão*, ainda que sob uma frágil promessa de redenção filosófica.

O *Banquete* enuncia sob ângulos diversos o desejo de transcendência inscrito no cerne de diversas experiências amorosas. Eros revela-se o intermediário na busca por atender aos móveis íntimos do desejo, em seu impulso com vistas ao objeto que se não tem, ou seja, no afã de suplantar os limites de uma situação de carência. Embora sob clara convicção da primazia do discurso filosófico sobre os demais, Platão constrói o seu diálogo com escrita acentuadamente poética. Tece os fios de uma cuidadosa elaboração artística, desde a cena preparatória inicial, com as suas histórias dentro de outras histórias, até às imagens ricas e conformes ao seu objeto. Desponta nesse itinerário a ênfase no amor como impulso que move os seres para além de si, de que os discursos de Aristófanes e Sócrates oferecem algumas sugestões inexauríveis em sua beleza. Em que pese às diferenças entre ambos, parecem compartilhar de um pressuposto comum: a de que o princípio de complementaridade de si não repousa no indivíduo, mas no outro. O homem não basta a si mesmo, necessita igualmente desse desvio ora prazeroso, ora incômodo, que Eros incentiva com todos os seus recursos. Seja o mito aristofânico, seja o de Diotima, enunciado por Sócrates, o sublinham. O arremate desse movimento, no entanto, é bastante diverso na fala dessas personagens. A essa análise acrescentaremos, na seção seguinte, uma reflexão breve sobre o discurso de Alcibiades, em diálogo com a provocativa leitura proposta por Martha Nussbaum.

No mito narrado por Aristófanes, a nostalgia da totalidade habita nos recessos da interioridade do homem: “Ora, quando a forma natural se encontrou

---

<sup>2</sup>Todas as citações do *Banquete* e do *Fedro* procedem, respectivamente, das traduções de M. T. S. de Azevedo (Platão 2010) e José Ribeiro Ferreira (Platão 2009).

dividida em duas, cada metade, com saudades da sua própria metade, se lhe reunia”<sup>3</sup>. Um pouco adiante, acrescenta: “Dessa época longínqua data, sem dúvida alguma, a implantação do amor entre os homens – o amor que restabelece o nosso estado original e procura fazer de dois um só, curando assim a natureza humana”<sup>4</sup>. O amor a que se refere e acerca do qual discursa não se esgota na união sexual: trata-se do anelo de um pela alma do outro, de forma que os dois possam ser um só. O outro torna-se em princípio de complementaridade de si mesmo, ou ainda, a alteridade amorosa descerra o caminho para o reencontro de si. Em sentido próximo, observa Werner Jaeger: “O amor por outro ser humano é aqui focalizado à luz do processo de aperfeiçoamento do próprio *eu*. Esta perfeição só é atingível na relação com um *tu*”<sup>5</sup>.

A intervenção de Aristófanes implica assim um ponto de virada, pois não mais se serve da oposição entre amor virtuoso e vulgar, como foi recorrente nos discursos dos personagens que lhe antecederam. Concebe-o agora como uma única aspiração comum a todos os homens, o desejo de totalidade:

“The break, then, is to see love, not sundered into good and bad, but as a single aspiration, common to all, and directed (despite differences of sexual orientation) at the same generic object – wholeness”<sup>6</sup>.

Tal alegoria descerra uma análise profunda da alma humana. Sinaliza um desejo de totalidade que sugere a presença inesperada de elementos dionisíacos no diálogo platônico, em busca de uma *unyo mystica* que supere o princípio de individualização. O fato de ser enunciada pelo mestre da comédia, que tem em Dioniso sua divindade tutelar, oferece alguns indícios para a sustentação dessa hipótese.

Por seu turno, o mito do nascimento de Eros, narrado por Sócrates, segundo a narração que ouviu de Diotima, sublinha o seu poder como intermediário<sup>7</sup>. Em sendo filho do Recurso de da Pobreza, encontra-se na travessia entre a sabedoria e ignorância, mas não lhe é dada a possibilidade de oferecer a plenitude. Sua prerrogativa é nesse sentido tanto instilar um desejo ainda impreciso de plenitude, quanto suscitar o incômodo com a carência que o constitui, e assim impelir os amantes à vizinhança da transcendência a que aspiram com evidente nostalgia. Eleva-nos em direção à universalidade e à beleza. Por conseguinte, movemo-nos em direção ao outro e à filosofia por força do amor. Esse arremate segue uma fecunda relação entre o seu caráter “faltante”, carente, e a filosofia: “e quem se não crê destituído não aspira, conseqüentemente, a um bem de cuja falta se não

---

<sup>3</sup> Pl. *Smp.* 191a.

<sup>4</sup> *Ibidem*: 191d.

<sup>5</sup> Jaeger 1995: 732.

<sup>6</sup> Ferrari 1992: 251-2.

<sup>7</sup> Pl. *Smp.* 202e.

apercebe”<sup>8</sup>. Conforme o enunciou uma estudiosa do diálogo, encena-se nesse discurso a tensão entre o que se é e o que se pretende ser, um impulso, destarte, de transcendência <sup>9</sup>.

O amor é amor do bom e do belo. Sócrates concorda com esta afirmação de Agatão, que discursara antes dele. Mas isso não implica ser o amor bom. Ele é desejo, e o desejo dirige-se a algo que se não tem. G. R. F. Ferrari sugere que o passo seguinte, com a narrativa de Diotima, permitirá a retomada, embora com feição própria, de diversos elementos dos discursos anteriores<sup>10</sup>. O amor não é um deus, mas um intermediário, um *daimon*. O fato de não possuir a beleza e o bem não faz dele nem feio, nem mau. Tampouco lhe é dada a sabedoria, mas é um amante da sabedoria. O diálogo com Aristófanes coloca-se nestes termos: o amor efetivamente revela a busca por aquilo que se perdeu. Equivoca-se, no entanto, ao identificar o que se teria perdido: não é a totalidade, mas o bem<sup>11</sup>. Deve-se ainda acrescentar que o amor não é apenas amor do bem, mas sobretudo de possuí-lo para sempre. Concede relevo, por essa via, ao desejo do bem e da imortalidade. Ao procriar, um homem torna seus filhos herdeiros da sua memória e nome. Algo análogo ocorre quando, ao amar jovens belos de corpo e caráter, neles instila o gosto por belos discursos e pelas virtudes cívicas.

Ganha relevo, nesse sentido, um traço por vezes comum ao amor e à escrita: ambos delineiam o discurso de uma ausência, porque movidos pelo desejo. O *Banquete* concede dupla forma a isso, vincada em temporalidade: em Aristófanes, com a cena inaugural de uma separação cujos despojos a memória colhe em nostalgia; em Sócrates, com o nascimento ambíguo de Eros, filho de um afã eterno, mas também de uma carência constitutiva, figura do tempo.

No que tange ao *Fedro*, a passagem em que se descreve o impulso da alma em direção à beleza é de rara penetração psicológica. Todos os indícios de uma reflexão sobre o efeito da arte, ou ao menos da beleza a ela relacionada, aí se divisam. Na visão da beleza da pessoa amada, as asas do amante, outrora constitutiva das almas, tornam outra vez a crescer. Discurso ele mesmo belo. Também sublinha a concepção platônica de inteligência, *nous*, que não se restringiria a uma operação racional, pois pressupõe também o concurso do pensamento e do desejo, conforme o esclarece um comentador da obra<sup>12</sup>. Logo no início do diálogo apresenta-se o liame entre amor e desejo, crucial não apenas ao entendimento platônico da questão, mas da sua concepção mesma de homem: “Ora, que o amor constitui um desejo é conhecido de todos”<sup>13</sup>. A relação entre desejo e privação

---

<sup>8</sup> Ibidem: 204a.

<sup>9</sup> Azevedo 2010.

<sup>10</sup> Ferrari 1992.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Hackforth 1952: 10.

<sup>13</sup> Pl. *Phdr.* 237d.

já estava presente em diversas passagens do *Lísis*<sup>14</sup>, em especial nesta, quando Sócrates pergunta: “Mas, na verdade, o que deseja, deseja aquilo de que sente privado, não é?”<sup>15</sup>. Franco Trabattoni apresenta apropriadamente esse tópico ao entrever, nessa reflexão platônica, o liame entre tensão e desejo, o que sustentaria a perspectiva da vida como impulso ao objeto que se não tem<sup>16</sup>.

Diferentemente do *Banquete*, Sócrates agora afirma que o amor é Deus. O que explicaria a mudança na caracterização da sua natureza? Reginald Hackforth afirma que Sócrates o faz com vistas a salientar o aspecto progressivo da busca amorosa. Além disso, no caso do *Fedro*, interessava o acento posto na possessão divina, elo que une momentos diversos da argumentação socrática<sup>17</sup>. O mito dos cavalos alados oferece imagem adequada e poética a essas reflexões. Como é tarefa ingente referir a natureza da alma, pode-se no entanto dela aproximar-se em um exercício mais afim às possibilidades humanas de conhecimento, mediante o recurso às semelhanças. Tal observação deixa ver a importância das símiles e metáforas no artesanato do conhecimento<sup>18</sup>. Os dois cavalos têm natureza oposta: um é manso, e ao homem obedece sem custo; o outro, ao invés, é rude e insubmisso. Não se pode negar a intuição profunda dessa imagem, em que a alma humana se bate contra impulsos diversos, sendo a tarefa da educação filosófica a busca por oferecer a melhor ordenação possível a esse jogo incerto. Pode-se indagar se tal projeto não teria também a sua parcela de desejo, e assim o aceno em busca do que não se tem – o controle exercido pela suposta parte superior da alma.

Em um trecho rico em imagens e sugestões interpretativas, Sócrates, em seu segundo discurso, na palinódia ao amor, sustenta ser a alma imortal, e lhe são inerentes as asas, mas quando as perde, agarra-se a algo sólido, em sua queda, e o faz movimentar-se<sup>19</sup>. As marcas do divino são a beleza e bondade. É dessas qualidades marcadas pela excelência que se nutre a alma; na escassez dessas virtudes, não obstante, deita a perder as asas, e então se precipita em queda: “Dessas excelências [o bom e o belo] precisamente se alimenta, e sobretudo cresce, o aparelho alado da alma, enquanto pelo vício, pelo mal e por tudo o que é contrário àquelas qualidades se degrada e perece”<sup>20</sup>. A contemplação da beleza faz a muitos, possuídos pelos deuses, desejarem voar. As suas asas tornam a crescer, mas ainda não dispõem de força suficiente para alçarem voo<sup>21</sup>. Em passagem que não passa despercebida aos leitores de Platão, Riobaldo, protagonista do *Grande sertão: veredas*, assim expressa o amor que lhe arrebatava a alma, movido

<sup>14</sup> Tradução de Francisco de Oliveira (Platão 1980).

<sup>15</sup> Pl. *Ly.* 221d.

<sup>16</sup> Trabattoni 2010.

<sup>17</sup> Hackforth 1952: 55.

<sup>18</sup> Pl. *Phdr.* 246a-b.

<sup>19</sup> *Ibidem*: 246c.

<sup>20</sup> *Ibidem*: 246e.

<sup>21</sup> *Ibidem*: 249d-e.

por Diadorim: “O amor, já de si, é algum arrependimento. Abracei Diadorim, como as asas de todos os pássaros”<sup>22</sup>. Este excerto é acentuadamente trágico, em perspectiva não de todo explícita na palinódia socrática. Em ambos os casos, não obstante, a memória e a perda inscrevem os seus traços. Em Platão, na nostalgia de um estado superior; em Riobaldo, na dívida trágica do passado.

O afã de transcendência despertado durante o afloramento do amor, conforme o encontramos no *Fedro*, assemelha-se ao *Banquete*. A razão de a beleza suscitar o desejo de transcendência deve-se à reminiscência das verdades íntimas do Ser que todas as almas, em algum momento, presenciaram quando ainda não haviam decaído. Dentre todas as visões excelsas que a alma contemplou, a beleza distinguia-se por seu brilho. Daí que, ao vislumbrá-la nos objetos sensíveis, seu fulgor faz-nos lembrar da nossa origem divina:

Pois agradeça-se tudo isso à reminiscência; foi devido a ela que, com saudade do passado, falámos agora mais longamente. Quanto à beleza, como foi dito, brilhava na sua realidade entre aquelas visões; chegados aqui abaixo, temo-la surpreendido, resplandecendo em sua mais luminosa clareza, através do mais clarividente dos nossos sentidos. A visão é, de facto, a mais aguda das sensações que nos chega através do corpo; mas não consegue ver o pensamento<sup>23</sup>.

C. D. E. Reeve sustenta que o amor, em Platão, centra-se na figura de Sócrates, em sua capacidade de sedução e ensino, observável nos três diálogos eróticos, *Lísis*, *Banquete* e *Fedro*. Examina um momento do *Banquete* em que Sócrates afirma ser um especialista na arte do amor. Como compreender semelhante afirmação? A resposta radicaria no liame etimológico supostamente existente entre *eros*, “amor”, e *erotan*, que significa “fazer perguntas”. Reside no vínculo dessas significações a base do reclamo socrático: “*Socrates knows about the art of love in that – but just insofar as – he knows how to ask questions, how to converse elenctically*”<sup>24</sup>. Observa-se algo similar no *Lísis*. A certa altura (210e) Sócrates afirma que se deve questionar o amante, em vez de mimá-lo. Um dos temas precípuos do diálogo é o desejo, por natureza vazio. No centro dessa argumentação desponta o projeto de formação do filósofo. O caminho levará o amante, por meio de questionamentos sucessivos, a estar cômico da sua ignorância, etapa preparatória do filosofar: “*The elenchus is important to love, then, because it creates a hunger for wisdom, a hunger which it cannot itself assuage*”<sup>25</sup>. Destarte, a arte do amor (*ta erotica*) associa-se intimamente à persuasão, ao tentame de convencer o amado a retribuir o afeto a ele dedicado. Seth Bernadete apresenta

---

<sup>22</sup> Rosa 1994: 32.

<sup>23</sup> Pl. *Phdr.* 250d.

<sup>24</sup> Reeve 2006: 294.

<sup>25</sup> *Ibidem*: 295.

linha argumentativa diferente. Parece-lhe ser um sentimento de orgulho o que move eros, de recuperar a sua metade, com a qual, em sua totalidade primeva, opunha-se aos deuses, desafiando-os com destemor. Seu impulso sugeriria um desejo de voltar ao poder. A cena política delineia um substituto imperfeito daquele assalto inicial ao céu – desejo de assenhorear-se do poder dos deuses, um impulso cósmico<sup>26</sup>.

A ambas interpretações, de Reeve e Bernadete, convém fazer o reparo de que no cerne das conjecturas platônicas acerca dessa questão encontra-se a figura da dúvida, do questionamento. Pode-se talvez conceder que em sua origem Eros vê-se impelido pelo orgulho, pela presunção de ombrear com o poder dos deuses. Após o castigo, porém, nele predomina a humilde consideração dos seus limites e fragilidade. Bem pode ser o caso de que a insubordinação original de Eros vinque as marcas de uma insubordinação política assente na natureza íntima do amor. A dúvida representa, nesse sentido, a contraparte de Eros: o ceticismo genuíno é uma sorte de erotismo. Faz corresponderem o estremecimento do corpo e os dilemas da alma.

### 3. EROS E FRAGILIDADE

Martha Nussbaum timbrou em reler o *Banquete* mediante estudo cuidadoso de elementos biográficos de Alcibíades<sup>27</sup>. Revisitou uma acusação recorrente a Platão, a de que a sua teoria do amor ocupou-se com qualidades abstratas, em vez de deter-se em pessoas concretas, com a sua totalidade, a incluir características que estariam longe de quadrar com a exigência do bem e do belo expressos no discurso de Sócrates. Gregory Vlastos é um dos autores que apresentou tal crítica, que, segundo lhe parece, pontuaria uma falha incontornável na teoria platônica. A contra-argumentação de Nussbaum vai no sentido de ligar importância ao discurso de Alcibíades, que enuncia a sua atração pela concretude e totalidade de Sócrates. Eis a razão de examinar diligentemente essa personagem, que ofereceria possibilidades hermenêuticas fecundas<sup>28</sup>.

A autora tira uma consequência percuciente da urdidura textual do diálogo. A montagem sofisticada de histórias dentro de histórias sabe a mistérios. Disso decorreria o assesto da fragilidade do nosso saber acerca do amor, em estrutura compositiva que nos torna “always aware of the fragility of our knowledge of love, our need to grope for understanding of this central element of our lives through hearing and telling stories”<sup>29</sup>. Outra consequência aponta que nem sempre os discípulos de Sócrates seguiram o seu ensino – enfrentando a *scala*

---

<sup>26</sup> Bernadette 2000: 174.

<sup>27</sup> Nussbaum 2001: 166.

<sup>28</sup> Ibidem: 167.

<sup>29</sup> Ibidem: 168.

*amoris* em busca de padrões cada vez mais abstratos de conhecimento e virtude. Move-os, não raro, o apreço pela particularidade de uma história. Eis a razão por que o diálogo seria antes a história de Alcibíades, que a exibição do ensino socrático<sup>30</sup>. Parece-nos, entretanto, ser possível comprometer-se com outra hipótese: o confronto entre ambas as perspectivas, a abstração socrática e a “paixão pelo particular” que move Alcibíades, representa a impossibilidade de uma imagem perfeita e cabal acerca do amor. A palavra final acerca dele é a do inacabamento. No limite, de uma tensão afim ao trágico. Além disso, o diálogo como um todo não é sobre o discurso de Sócrates ou de Alcibíades – mas sobre a própria linguagem do amor, sobre a sua escrita, imersa em distanciamento e paixão, memória e esquecimento, ausência e presença.

O nome “Diotima” significa “honra de Zeus”. Segundo Nussbaum, trata-se de uma contraposição ao nome de uma cortesã de Alcibíades, Timandra (honra de um homem), a assinalar deste modo a diferença entre o foco que orienta as ações de ambos, Sócrates e Alcibíades: a amante do primeiro ocupava-se fundamentalmente de questões do espírito, diferente das do último, cujo fascínio residia nos prazeres do corpo<sup>31</sup>. A autora colhe dessa passagem algumas conclusões relevantes, embora um tanto difíceis de sumariar. No diálogo, Platão deriva a fama (ficcional) de Diotima da salvação que ofereceu à cidade de Atenas, ao postergar o flagelo da peste por dez anos (Pl. *Smp.* 201d). Os grandes benefícios para a cidade apenas o ofertaria quem se desfizesse da atitude autocentrada em busca de honrarias<sup>32</sup>. Ressai aqui a necessidade de um despertar da situação em que nos encontramos, carentes de sermos salvos desse apreço excessivo por nossos próprios interesses e honrarias.

O discurso de Alcibíades não lida com definições e explicações gerais sobre a natureza do amor. Antes, interessa-lhe narrar uma história sobre a sua paixão por um indivíduo *particular*, Sócrates. No acume do discurso, serve-se de expressão de caráter trágico, *pathonta gnōmai*: “The concluding words of his speech are the tragic maxim *pathonta gnōmai*, ‘understanding through experience’ or ‘suffering’”<sup>33</sup>. A autora também distingue os tipos de aproximação a esse tema, oferecidos por Sócrates e Alcibíades. Em Sócrates, persiste a centralidade da *episteme*, cujo objeto último são os universais abstratos: “Socrates claims to have *episteme* of erotic matters (177D); and Socratic *episteme*, unlike Alcibiades’ *pathonta gnōmai*, is deductive, scientific, concerned with universals”<sup>34</sup>. Alcibíades, diferentemente, concentra-se na particularidade da sua história: “Socratic

---

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem: 177.

<sup>32</sup> Nussbaum op. cit. 177.

<sup>33</sup> Ibidem: 185.

<sup>34</sup> Ibidem: 186.

philosophy, then, cannot allow the truths of Alcibiades to count as contributions to philosophical understanding”<sup>35</sup>.

A contraposição entre Sócrates e Alcibiades aproxima-se do arremate, com uma análise do seu impacto sobre a nossa capacidade de escolha entre as duas propostas. Por um lado, Alcibiades nos ofereceria um mergulho na particularidade, cuja concretude tem o mérito de acolher nossas necessidades mais evidentes, mas ao preço de renunciar à inteligibilidade do fenômeno amoroso; Sócrates, por seu turno, detém-se no nível da *episteme*, dos contornos inteligíveis desse fenômeno, embora ao fim lhe ausente precisamente os móveis do pensamento acerca do amor – os objetos concretos. Ficamos, segundo a autora, perante um conflito de jaez trágico, em que toda escolha resulta ilusória<sup>36</sup>. Trata-se de uma reflexão difícil acerca do estatuto ambíguo do pensamento filosófico – ao menos em termos platônicos. Oferece-nos luz e inteligibilidade, mas arrisca-se a tornar-se pouco efetiva, ou carente de relevância, a intervenção no mundo, por exemplo. Há ainda, a nosso ver, um outro conflito, algo dramático: entre os reclamos de atemporalidade e ascensão dialética do pensar, em busca da apreensão pura das essências, e a própria inscrição temporal e material dos diálogos platônicos – sua intervenção concreta no mundo pela linguagem. Semelhante arrazoamento interessa ao diálogo com o *Grande sertão: veredas*. De que teor é o amor nesse romance? Focaliza a totalidade de Diadorim, embora sob a efígie do erro de leitura e da escrita fragmentária? É o que convém seguir agora.

#### 4. EROS NOS DESVIOS E TRAVESSIAS DO SERTÃO

O diálogo da obra rosiana com a filosofia exige alguns cuidados metodológicos. A peculiaridade da sua narrativa instrui a cautela de se atentar para os modos como metamorfoseia com feição própria os elementos da tradição filosófica que escolhe incorporar como estratégia intertextual. O conhecimento em Rosa, mais especificamente no *Grande sertão: veredas*, jamais se desencarna em ideias abstratas. Passa sempre pela concretude do corpo e os desvios da linguagem, que não são meros instrumentos para a ascensão transcendente, mas o espaço e tempo da transformação. Provisoriedade e mistura são signos recorrentes na obra. Na elaboração artística do romance, Rosa serve-se das ideias filosóficas como elementos propícios a fazer avançar o seu artesanato linguístico: “A leitura dos pensadores, por parte de João Guimarães Rosa, ainda que lhe tenha dado o conhecimento de suas filosofias, foi aproveitado, sobretudo, a partir de seus estímulos para a elaboração da linguagem e das imagens”<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Ibidem: 186.

<sup>36</sup> Ibidem: 198.

<sup>37</sup> Sperber 2006: 146.

Em ensaio atento precisamente aos planos de necessidade interna da elaboração artística do romance rosiano, Benedito Nunes desenvolve estudo bastante sensível no qual sobressai a proposta de articulação entre três personagens por quem o protagonista do romance, Riobaldo, manifesta algum tipo de interesse amoroso: Diadorim, um amor “primitivo e caótico”<sup>38</sup>; o de Nhorinhá, sensual e voluptuoso; e Otacília, que assume feição acentuadamente espiritual. Parecerá ao autor desdobrar-se nessa tríade os motivos da dialética ascensional do *Banquete*. Esse romance mistura em seu cadinho experimental elementos afins ao platonismo, a ele acrescentando tópicos provindos da mística heterodoxa<sup>39</sup>. O percurso que então se prepara assume a defesa da conservação do carnal no espiritual, em uma complementaridade tal que encerra a compreensão das relações sexuais isenta de lastros pecaminosos<sup>40</sup>. Evidencia-se uma concepção a uma só vez poética e filosófica de mundo que subjaz a essa obra, e que pode ser sumariada nos termos precisos de Afonso Ávila: “uma aventura ético-erótica de configuração platônica”<sup>41</sup>.

Pode-se avançar ainda outra hipótese: a de que às promessas da ascensão dialética juntam-se os riscos do trágico e da perda que repercutem nas memórias do narrador-protagonista. Esta questão revela interesse. Em *A origem do drama barroco alemão*, de Walter Benjamin, há passagens cuja meditação acerca da memória é intensa. Tomemos como exemplo o trecho:

“A crítica é a mortificação das obras. Mais que quaisquer outras, as obras do Barroco confirmam essa verdade. Mortificação das obras: por conseqüência, não, romanticamente, um despertar da consciência nas que estão vivas, mas uma instalação do saber nas que estão mortas. A beleza que dura é um objeto do saber. Podemos questionar se a beleza que dura ainda merece esse nome; o que é certo é que nada existe de belo que não tenha em seu interior algo que mereça ser sabido. A filosofia não deve duvidar do seu poder de despertar a beleza adormecida na obra.”<sup>42</sup>

Todo um trabalho da memória se descerra no ofício de ressuscitar a beleza adormecida. Não está excluída a possibilidade de se despertarem monstros juntamente com a jovem que sonha alheia ao tumulto do mundo. Talvez sejam os seus sonhos precisamente mais tumultuados do que se julga. O despertar a retira do terror onírico e a devolve ao assombro da vigília, tornando-se difícil saber o que resultaria menos doloroso. Neste caso, não apenas “o sono da razão produz monstros” (Goya). A memória pulsa ambiguidade quando divisa algo de

---

<sup>38</sup> Nunes 2009: 138.

<sup>39</sup> Ibidem: 138-9.

<sup>40</sup> Ibidem: 149.

<sup>41</sup> Ávila 2009: 274.

<sup>42</sup> Benjamin 1984: 203-4.

noturno e pavoroso também nos meandros mais iluminados da razão, resultando vão o tentame de lhe dissolvermos as sombras, as quais, não raro, em um gesto de teimosia irônica, retornam agigantadas.

Preocupação similar com a memória é recorrente no *Grande sertão: veredas*, especialmente a partir dos desencontros do protagonista, Riobaldo. Um desses desencontros é o amoroso. Memória e amor são inseparáveis nessa narrativa; nela o amor não assume a promessa de absoluto que há no romantismo, mais especificamente em *Tristão e Isolda*, de Richard Wagner. Parece mais afim a uma experiência de finitude.

O amor de Riobaldo opera em triplo nível de negatividade: 1. A linguagem com a qual descreve Diadorim. 2. O caráter pervertido de que lhe parecia revestir-se a sua paixão: durante todo o romance julgava ser ela um homem – o engano era motivado pelas vestes e o comportamento viril que ela ostentava. Tem um alívio aparente quando, depois de morta, descobre-lhe o sexo. Aparente porque, ele bem o sabe, amou o homem que supunha ser Diadorim. Em grande medida, a ilusão e o erro de leitura atravessam não apenas o amor de Riobaldo, mas a estrutura mesma do romance de Rosa. 3. A própria construção do nome “Diadorim”. Sua etimologia sugere a junção da partícula disjuntiva *dia* com o substantivo *doros* (dom, dádiva), ambos de origem grega. A partícula “im” se ligaria a sufixação de um diminutivo carinhoso<sup>43</sup>. Todo esse jogo configura essa personagem em uma perspectiva erradia, um dom que, em um movimento algo paradoxal, nunca se dá efetivamente. Trata-se de personagem cifrada sob o signo da perda e da dispersão, sem o encontro com o absoluto, efeito lisérgico do amor. Nietzsche já observara a “ironia trágica que constitui a essência do amor”<sup>44</sup>. Guimarães Rosa a isso acrescenta algumas notas melancólicas.

Diadorim, no entanto, não obriga apenas a um transtorno amoroso: o passado também é reescrito, não com vistas ao esclarecimento, mas como efigie de um sintoma: “Diadorim é a minha neblina”<sup>45</sup>, observa o narrador a certa altura. A imagem é romântica apenas na aparência, pois o traço semântico *difere* do pressentimento do absoluto: essa personagem é o nome de uma perda, de uma fissura. É por causa dela que Riobaldo não pode reencontrar o passado – ao menos na pureza de sua manifestação primitiva.

---

<sup>43</sup> É bastante persuasiva a análise a que Augusto de Campos submeteu o nome “Diadorim”, dividindo-o assim: a) Dia + adora + im; b) Diá + dor + im. A implicação que tira da análise é percuciente: “O que existe de ser e amor em Diadorim é representado pela vertente a) Dia + adora. O que há de não-ser, pela vertente b) Diá (diabo) + dor” (Campos, 1991, p. 339). Não nos parece que as duas análises, a nossa e a de Augusto de Campos, excluam-se mutuamente. Revelam visadas diferentes. Mas em um ponto se avizinham: o nome “Diadorim” manifesta as ambiguidades que vincam a personagem e, em grande medida, todo o Grande sertão.

<sup>44</sup> Nietzsche 1999: 13.

<sup>45</sup> Rosa 1994: 21.

Os desencontros que acompanham a escrita da memória devem-se a uma concepção não instrumental de linguagem e a uma resistência à reificação do homem. Riobaldo vê escapar o passado, do qual a memória lhe celebra as exéquias, porque não há uma origem identificada e estável à qual se possa remeter entes e pessoas e dizer: “assim eram as coisas”, “isto era Diadorim”, “este era eu”. O desvio é o tema recorrente nas veredas da memória e da linguagem. Quando imaginamos ter chegado a algo, este nos escapa, espécie de espelho melancólico da escrita. A memória mostra-se involuntária, irreproduzível, incontrollável. Nossas certezas acerca da leitura acham-se então sepultadas, sob o túmulo e signo (*sema*) da linguagem rosiana. A escrita é antes o lugar de onde se desvia, do que a origem a que se encaminha, embalando tragicamente a memória.

Diadorim dá a Riobaldo ocasião de examinar a fugacidade de todos os momentos, que apagam inapelavelmente os traços do companheiro amado. Em um momento, enuncia em bela redondilha: “Despedir dá febre”<sup>46</sup>. O narrador conhece assim o peso da saudade. Em cifra acentuadamente platônica, o *amor erótico* o eleva em direção a conjeturas ontológicas maiores. O que granjeia com isso, no entanto, não é a revelação do Ser, mas da fissura que o estilhaça, da *perda ontológica*: “o que é, é saudade”<sup>47</sup>. Aqui o pensamento segue a compreensão do ser na dimensão da *ferida ontológica*: “só é trágico o declínio de algo que não pode declinar, algo cujo desaparecimento deixa uma ferida incurável”<sup>48</sup>. Esta ferida (*Wunde*) que se esvai em cada gesto de despedida recebe nomes e ênfases variadas. No romance rosiano, inscreve-se nas saudades do(a) amado(a), sob cuja dor a narrativa vai-se tecendo não raro em modalidade trágica. Mesmo o lirismo tantas vezes encontrado nos aforismos com que o narrador desenha o perfil de Diadorim silhueta certa tragicidade. Ela sugere em seu nome, portanto, o esfacelamento da memória. Seu tom erradio (*dia*) oferta (*doros*) apenas fragmentos de si e do passado. Por isso Riobaldo é cauteloso: “Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura”<sup>49</sup>, e adiante escreve: “Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas”<sup>50</sup>. A ambiguidade dessa personagem aduz o entrelaçamento entre memória, amor e esperança no romance. Se a redenção não os alcança e unifica, é porque a linguagem, a exemplo de Diadorim, recusa qualquer reconciliação, o repouso da unidade.

O momento de revelação do sexo do(a) amado(a), após a sua morte, conduz a perfeito arremate esses planos oblíquos de articulação entre memória e passado. No texto sobressai a busca pela elaboração poética e montagem do quadro em que se ligam o protagonista e as emoções intensas que o atravessam:

<sup>46</sup> Ibidem: 46.

<sup>47</sup> Ibidem: 80.

<sup>48</sup> Szondi 2004: 85.

<sup>49</sup> Rosa op. cit.: 200.

<sup>50</sup> Ibidem: 264.

Ela era. Tal que assim se desencantava, num encanto tão terrível; e levantei a mão para me benzer – mas com ela tapei foi um soluçar, e enxuguei as lágrimas maiores. Uivei. Diadorim! Diadorim era uma mulher. Diadorim era mulher como o sol não acende a água do rio Urucuia, como eu soluzei meu desespero.

O senhor não repare. Demore, que eu conto. A vida da gente nunca tem termo real. (...) E eu não sabia por que nome chamar; eu exclamei me doendo:

— “Meu amor!...”

Foi assim. Eu tinha me debruçado na janela, para poder não presenciar o mundo<sup>51</sup>.

À distância temporal, entre o passado do evento e o presente quando é narrado ao interlocutor de Riobaldo, contrapõe-se a proximidade afetiva do corpo da amada. Esta estrutura, porém, é suficientemente ambígua para fomentar novo jogo de oposição, em que a familiaridade de Diadorim é ela mesma fonte de estranheza, de distanciamento, após a descoberta do segredo. A revelação exige esforço cambiante de linguagem. Inicialmente, por uma afirmação simples: “Ela era”. Depois, mais diretamente: “Diadorim era uma mulher”. Faz-se necessário reforçar a asseveração por meio de analogias que, por seu teor poético, findam por vincar novos desvios, como se o escritor introduzisse as veredas do sertão no interior das próprias frases: primeiramente, por via negativa: “como o sol não acende a água do rio Urucuia”; depois, afirmativamente, em bela metonímia: “eu soluzei meu desespero”. Tudo se torna suficientemente desnorteante para fomentar mais uma oposição: entre o interior do quarto onde preparavam o corpo da sua amada, e o exterior. Por meio de uma antítese irônica, afirma ter-se posto na janela para não ver o mundo. A expressão pode sugerir a teia simbólica do que significava mundo para ele: uma descoberta que reorienta toda a interpretação do passado, mas da qual ele tenta, provisoriamente, afastar-se. Após atravessar os diversos níveis dessa experiência, o velho jagunço, longe de exasperar-se, aceita o convívio da incerteza, afinal de contas até sobre si mesmo sabe muito pouco. Este “si” é tão cambiante, que o desfecho da narração não se apresenta exatamente heroico, e sim mais prenhe de incertezas, do que de arroubos corajosos. A sabedoria de Riobaldo revela-se então socrática apenas na aparência. A *maiêutica* nele esconde mais do que manifesta. A ignorância não é uma suspensão provisória do saber, mas a própria *condição humana*. Eis o máximo a que o aprendizado da memória pode conduzi-lo. É o momento em que Riobaldo pode confiar-nos alguns segredos, urdidos com silêncio e saudade.

Eduardo Coutinho nota que essa passagem da descoberta do sexo de Diadorim constitui um dos pontos cruciais do romance, intimamente relacionada à

---

<sup>51</sup> *Ibidem*: 380.

questão do olhar. Mais especificamente, à relatividade dos sentidos<sup>52</sup>. É provocada por uma pergunta recorrente na narrativa, com a qual Riobaldo expressa a culpa por não haver sequer desconfiado da verdade por trás da aparência: “Como foi que não tive um pressentimento?”<sup>53</sup> Também presente com pequenas variações algumas páginas adiante: “Como é que eu ia poder ter pressentimento das coisas terríveis que vieram depois, conforme o senhor vai ver, que já lhe conto?”<sup>54</sup> Semelhante quadro impreciso, ambíguo, que fez Riobaldo equivocar-se tantas vezes em sua leitura, explica algo da sedução provocada pelo romance. Sua articulação recorrentemente trágica das oposições que tece desconhece o desvelo por prover uma síntese mais abrangente. Esta síntese apenas se nomeia negativamente – ela é aquele nome de que a narrativa tantas vezes desconfia. Sua pulsação erótica a conduz não exatamente à *scala amoris* platônica, mas aos labirintos de um saber a que a escrita fragmentária pode no máximo acenar.

---

<sup>52</sup> Coutinho 2013.

<sup>53</sup> Rosa op. cit.: 125.

<sup>54</sup> Ibidem: 184

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2002), *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, trad. port. *O Aberto. O homem e o animal*, Lisboa.
- Alican, Necip F. (2012), *Rethinking Plato: A Cartesian Quest for the Real Plato*, Amsterdam – New York.
- Annas, J. (2012), *Platão*, Porto Alegre.
- Aristotle (1990), *Politics*, Trad. H. Rackham, Cambridge.
- Arnett, J. J. (2004), *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens through the Twenties*, Oxford.
- Ávila, A. (2009), “Posfácio”, in Nunes, B., *O dorso do tigre*. São Paulo.
- Azevedo, M. T. S. (2010), “Introdução”, in *Platão. O banquete*, tradução M. T. S. de Azevedo, Lisboa.
- Bailly, A. (2000), *Dictionnaire Grec-Français*, Paris.
- Bambrough, J. (1956), “Plato’s Political Analogies”, in P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 98-115; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 152-169.
- Barra, G. (1966), “La questione dell’autenticità del “De Platone et eius dogmate” e del “De mundo” di Apuleio”, *Rendiconti della Accad. di Archeologia, Lettere e Belle Arti, Napoli* 41: 127-188.
- Barros, G (1996), *As Olimpíadas na Grécia Antiga*, São Paulo.
- Beierwaltes, W. (1966/67), “Εξάφνης oder die Paradoxie des Augenblicks,” *PhJ* lxxiv: 271-282.
- Beierwaltes, W. (2001, 2. korrigierte Auflage), “Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?“, in *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main, 44-84.
- Bellini, E. (2010), “Saggio introduttivo”, in P. Scazzoso (trad.), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Milano, 31-73.
- Benjamin, W. (1984), *Origem do drama barroco alemão*, tradução S. P. Rouanet, São Paulo.
- Bernabé, A. (1995), “Una etimología platónica: soma-sema”, *Philologus* 139: 204-237.
- Bernadete, S. (2000), *On Plato’s Symposium*, in *The argument of the action: essays on Greek poetry and philosophy*, Chicago.
- Bernadete, S. (2000), *Plato’s “Laws”: The Discovery of Being*, Chicago and London.
- Beutler, R. (1939) “Olympiodoros” (13), *RE* 18.1: 207-228.

- Blanc, M. F. (2002), “Henologia e Constituição Espiritual do Princípio”, *Philosophica* 19/20: 311-342.
- Boas, G. (1948), “Fact and Legend in the Biography of Plato”, *PhR* 57.5: 439-457.
- Boulenger, F. 1935 = *Basil. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Texte établi et traduit par l’abbé Fernand Boulenger. Paris, Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1935.
- Bowe, P. (2011), “Civic and other Public Planting in ancient Greece”, *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes: An International Quarterly* 31.4: 269-285.
- Boyancé, P. (1972), *Le culte des muses chez les philosophes grecs : études d’histoire et de psychologie religieuses*, E. de Boccard, Paris.
- Brisson, L. (1992), “Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres, Le livre III”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 5: 3624.
- Brisson, L. (2000), “La lettre VII de Platon, une autobiographie?”, in L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris.
- Brisson, L., Pradeau, J.-F. (2003), *Platon. Le Politique*, Paris.
- Burges, G. (Ed.) (1876), “Apuleius. De Platone”, in *Plato. The Works of Plato*, vol. VI. London.
- Burnet, J. (1907), *Platonis Opera. Tomus V, tetralogiam IX, Definitiones et spuria continens*. Oxford.
- Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato*, Macmillan, London.
- Cacciari, M. (1994), *Geofilosofia dell’Europa*, Adelphi, Milão.
- Cambiano, G. (1994), “Tornar-se Homem”, in J.P. Vernant (dir.), *O Homem Grego*, Lisboa.
- Caruso, A. (2013), *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atena da Platone a Proclo (387aC – 485dC)*, Scuola Archeologica Italiana di Atene. Pandemos, Atene-Paestum.
- Carvalho, M. (2007), *Imagem e dissolução: entre as Investigações e Da certeza*, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- Carvalho, M. S. (1996), “Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística. Versão do grego e estudo complementar”, *Mediævalia* 10: 1-125.
- Casadesús, F. (2008), “Orfeo y el orfismo en Platón”, in A. Bernabé y F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica*, Madrid, 1239-1279.
- Castro, T. N. (2014), *O pensamento estético de Pseudo-Dionísio Areopagita em Dos Nomes Divinos IV, 7. Subsídios para um estudo e tradução*. Lisboa.

- Cavell, S. (1999). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York.
- Chantraine, P. (2009), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Histoire des Mots*, Paris.
- Chauí, M (2002), *Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, São Paulo.
- Cherniss, H. (1945), *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, Berkeley.
- Clark, R. B. (2000) “Platonic Love in a Colorado Courtroom: Martha Nussbaum, John Finnis, and Plato’s Laws in *Evans v. Romer*”, *Yale Journal of Law & the Humanities* 12.1: art. 1 [disponível em <<http://digitalcommons.law.yale.edu/yjhl/vol12/iss1/1>>].
- Colli, G. (2007), *Platone político*, Milano.
- Cornelli, G. (2011), *O pitagorismo como categoria historiográfica*, Annablume Classica/Classica Digitalia, São Paulo/Coimbra.
- Cornford, F. M. (1969), *Plato and Parmenides*, London.
- Corsini, E. (1962), *Il trattato De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino.
- Costa, G. G. (2013), “A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão”, *Archai* 11 (jul-dez 2013), 33-46.
- Coulet, C (1996), *Communiquer em Grèce Ancienne*, Paris.
- Coutinho, E. F. (2013), *Grande sertão: veredas*, Travessias, São Paulo.
- Cuchet, V.S. (2011), *100 fiches d’histoire grecque*, Paris.
- Deane, Ph. (1973), “Stylometrics do not exclude the seventh letter”, *Mind* 82: 113-117.
- des Places, É. (1975, 3ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XI [II]: Les Lois, Livres III-VI* (edição, tradução e notas), Paris.
- des Places, É. (1976, 3ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XI [I]: Les Lois, Livres I-II* (edição, tradução e notas), Paris.
- Diès, A. (1956), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XII [II]: Les Lois, Livres XI-XII* (edição, tradução e notas) + *Epinomis* (edição, tradução e notas de É. des Places), Paris.
- Diès, A. (1976, 2ª ed.), *Platon. Oeuvres Complètes, Tome XII [I]: Les Lois, Livres VII-X* (edição, tradução e notas), Paris.
- Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford University Press, Oxford.
- Diogenes Laertius = Dorandi, T. (ed.)(2013), *Lives of eminent philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Dixsaut 1991 = *Platon. Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes de Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- Dodds, E. R. (1928), "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *CQ* 22.3/4: 129-142.
- Dodds, E. R. (1963, 2<sup>nd</sup> ed.), "The Unknown God in Neoplatonism", in E. R. Dodds (ed.), *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 310-313.
- Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B., Strachan, J. C. G. (eds.) (1995), *Platonis Opera. Tomus I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politikon*. Oxford.
- Düring, I. (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Elanders, Göteborg.
- Eyben, E. (1996), 'Children in Plutarch', in L. Van der Stockt (ed.), *A Miscellany of Plutarchea Lovaniensia. Essays on Plutarch, Studia Hellenistica* 20, Lovanii, 79-112.
- Ferrari, F. (2012), "Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga", in A. Neschke-Hentschke, M. Erler (Hgg.) *Argumenta in dialogos Platonis. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Basel, Swabe, 361-392.
- Ferrari, G. R. F. (1987), *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge.
- Ferrari, G. R. F. (1992), "Platonic love", in R. Kraut, *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge.
- Ferreira, J. R. (2009), "Introdução", in *Platão. Fedro*, Lisboa.
- Festugière, A.-J. (1969), "L'Ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles," *MH* 26: 281-96.
- Festugière, A.-J. (1981), *La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV. Le dieu inconnu et la gnose*, Paris.
- Feyerabend, P. (2001), *Diálogos sobre o Conhecimento*, Perspectiva, São Paulo.
- Field, G. C. (1930), *Plato and His Contemporaries*, E. P. Dutton & Co, New York.
- France, Y. (1995), "Métrétique, mathématique et dialectique en Politique 283 c-285 c", in C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum. International Plato Studies 4*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 89-101.
- Friedländer, P. (1958), *Plato I: An Introduction*, New York.
- Friedländer, P. (1969), *Plato [III]. The dialogues: second and third periods*, Princeton.
- Gagnebin, J.-M. (2006), *Lembrar escrever esquecer*, Ed. 34, São Paulo.
- Gersh, S. (1978), *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory*

*and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden.

- Giannantoni, G. (Cura di) (1986), *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, Elenchos 7, Napoli.
- Gigante, M. (Cura di) (1991), *Diogene Laerzio. Vite dei Filosofi*, Roma-Bari.
- Glucker, J. (1978) *Antiochus and the Late Academy*. Goettingen, Vanderhoeck & Ruprecht.
- Golden, M. (1990), *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore and London.
- Golden, M. (1998), *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge.
- Golitzin, A. (1994), *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita*, Thessalonica.
- Golitzin, A. (2001), "Revisiting the 'Sudden': Epistle III in the *Corpus Dionysiaca*", *Studia Patristica* 37: 125-153.
- Golitzin, A. (2013), *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Collegeville.
- Gomperz, T. (2000), *Pensadores Griegos*, t.II. Trad. C.G. Korner, J.R. Bumantel, Pedro von Haselberg, E. Prieto, Barcelona.
- Greene, W. Ch. (1938), *Scholia Platonica*, Haverford, Pennsylvania.
- Guthrie, W.K.C (1975), *A history of Greek Philosophy. Vol. 4: Plato, the Man and his Dialogues: earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guthrie, W.K.C (1978), *A History of Greek philosophy. Vol. 5: The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy, v.IV*, Univ. Press, Cambridge.
- Haarscher, G. (1987), *Philosophie des Droits de l'Homme, Bruxelles, trad. port. A Filosofia dos Direitos do Homem*, Lisboa (1997).
- Hackforth, R. (1952), *Plato's Phaedrus, Translated with Introduction and Commentary*, Cambridge.
- Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus, I*, Paris.
- Harlow, M., Laurence, R. (2002), *Growing up and Growing old in Ancient Rome. A life approach*, London and New York.
- Hathaway, R. F. (1969), *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague.
- Havlíček, A. & Karfík, F. (ed.) (2005), *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Prague.
- Heil, G. & Ritter, A. M. (hrsg.) (1991), *Pseudo-Dionysius Areopagita. Corpus Dionysiaca I. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*, Berlin.

- Heinze, R. (1965, 2ª ed.), *Xenokrates*, Heildesheim.
- Hicks, R.D. (Ed.) (1925), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, I- II, Cambridge- London.
- Hoernlé, R. (1938), “Would Plato have Approved of the National-Socialist State?”, *Philosophy* 13, 166-182; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 20-36.
- Holanda, L.S.B. (2013), “Mímesis e Utopia na República de Platão”, *Kleos: Revista de Filosofia Antiga* 16 e 17: 69-80.
- Isnardi Parente 1997 = *Testimonia platonica: per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legòmena angrafa dogmata : le testimonianze di Aristotele. A cura di Isnardi Parente, Margherita*. Roma, Accademia nazionale dei Lincei.
- Isnardi-Parente, M. (1980), *Speusippo, Edizione, traduzione e commento a cura di*. Bibliópolis, Napoli.
- Jackson, R., Lycos, K., Tarrant, H. (Ed.) (1998), *Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias*, Translated with full notes. Introd. Harold. Tarrant. (*Philosophia Antiqua*. 78), Leiden.
- Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlinien einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- Jaeger, W. (2001), *Paidéia: A Formação do Homem Grego*, São Paulo.
- Jones, P.V. (2007), *O Mundo de Atenas*, São Paulo.
- Gaiser, K. (1980), “Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'”, *Phronesis* 25: 5-37.
- Kaibel, G. 1887 = *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum Libri xv. 3 vols*. Ed. Kaibel, G. In aedibus E. B. Teubneri, 1887.
- Koselleck, R. (1992), “Uma história dos conceitos”, *Estudos Históricos* 10: 134-146.
- Kraemer, H. J. (1959), *Arete bei Platon und Aristoteles : zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, C. Winter, Heidelberg.
- Kraemer, H. J. (1964), “Retraktationen zum Problem des esoterischen Plato”, *Museum Helveticum* 21, 137-166, 1-2:1887; 3:1890, Repr. 1-2:1965; 3:1966.
- Kyle, D.G. (2007), *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden/Oxford.
- Leão, D.F., Ferreira, J.R., Fialho, M.C. (2010), *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*, Coimbra.
- Leão, D., Cornelli, G., Peixoto, M. (Orgs.) (2013), *Dos homens e suas ideias: estudos sobre as “Vidas” de Diógenes Laércio*, Coimbra.
- Ledger, G. R. (1989), *Re-counting Plato: a Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford.

- Lespinas, A. (2004), *Douze Siècles de Jeux à Olympie: De 776 avant J.-C à après J.-C.*, Paris.
- Lessa, F.S. (2003), “Corpo e cidadania em Atenas Clássica”, in N. Theml, R.M.C Bustamante, F.S. Lessa, (org.), *Olhares do Corpo*, Rio de Janeiro, 48-55.
- Lessa, F.S. (2005), “Atividades esportivas nas imagens áticas”, *Phoinix* 11: 57-70.
- Lessa, F.S. (2008), “Esporte na Grécia Antiga: Um balanço conceitual e historiográfico”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 439: 85-99.
- Levison, M., Morton, A. Q., Winspear, A. D. (1968), “The Seventh Letter of Plato”, *Mind* 77 N.S.:307: 309-325.
- Levison, S. C. (1983), *Pragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lilla, S. (1982), “Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l’Areopagita”, *Augustinianum* 22: 533-54.
- Lilla, S. (1997), “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre, et Damascius”, in Y. de Andia (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, 117-152.
- Lilla, S. (2005), *Dionigi l’Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia.
- Luna, C., Segonds, A.-P. (ed.)(2007), *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*. Tome I. 1<sup>er</sup> partie. Introduction générale, Paris.
- Lynch, J. P. (1972), *Aristotle’s School: A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley.
- Maire, G. (1966), *Platon*, France, trad. port. Platão, Lisboa (2002).
- Marques, M. (2009), “A dignidade humana como prius axiomático”, in *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Jorge de Figueiredo Dias, vol. IV*, Coimbra, 541-567.
- Marrou, H.-I. (1990), *História da Educação na Antiguidade*, São Paulo.
- Martin, G. (1973), *Platons Ideenlehre*, New York-Berlin.
- McCabe, M. M. (2011), “A forma e os diálogos platônicos”, in H. Benson, *Platão Artmed*, Porto Alegre, 52-65.
- Mekler, S. (1902), *Academicorum philosophorum Index Herculaneensis*, Berlin.
- Mesyats, S. (2012), “Iamblichus’ Exegesis of Parmenides’ Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads”, in E. Afonasin, J. Dillon & J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden.
- Miller, M. (2004), *The Philosopher in Plato’s Statesman. Together with Dialectical Education and Unwritten Teachings in Plato’s Statesman*, Las Vegas.
- Milton, J. (1644), *Areopagitica; A Speech of Mr. John Milton For the Liberty of Unlicenc’d Printing, To the Parliament of England, London*; trad. port. *Areopagítica: discurso sobre a liberdade de expressão*, Coimbra (2009).

- Moncada, L. (1948), “Platão e o «Estado de Direito»”, *Boletim da Faculdade de Direito – Universidade de Coimbra XXXIII*; in *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, Lisboa (2004), 235-240.
- Monserrat Molas, J. (1999), *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona.
- Monserrat Molas, J. (2003) “La mesure comme principe constitutive du Politique de Platon”, *Revue de philosophie ancienne* 21: 3-22.
- Moreschini, C. (1978), *Apuleio e il Platonismo*, Acc. Toscana di Scienze e Lettera, Firenze.
- Morrow, G. R., Dillon, J. M. (trans.)(1987), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, New Jersey.
- Morrow, G. R. (1960), *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws*, Princeton.
- Morrow, R. (1976), *Plato's Law of Slavery in its relation to Greek law*, New York.
- Mortley, R. (1986), *From Word to Silence. II. The way of negation*. Christian and Greek, Bonn.
- Mossé, Cl. (2004), *Dicionário da Civilização Grega*, Rio de Janeiro.
- Most, G. (1993) “A Cock for Asclepius”, *The Classical Quarterly* 43.1: 96-111.
- Motta, N. (2013). “Aristófanes: Nuvens”, *Cadernos de Tradução* 32, jan-jun:1-98.
- Nietzsche, F. (1999), *O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*, tradução P. C. de Souza, São Paulo.
- Notopoulos, J. A. (1940), “*Porphyry's Life of Plato*”, *CPh* 35.3: 284-293.
- Nunes, B. (2009), “O amor na obra de Guimarães Rosa”, in *O dorso do tigre*, São Paulo.
- Nussbaum, M. (2001), *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge.
- O'Brien, D. (2006), “Life beyond the Stars: Aristotle, Plato and Empedocles”, en R. A. H. King (ed.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin, 49-102.
- Pangle, Th. L. (1988), *The Laws of Plato* (tradução, notas e estudo), Chicago/London.
- Parente, I. M. (2012), *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, Pisa.
- Penedos, Á. (1977), *O Pensamento Político de Platão – Volume I: Da Apologia de Sócrates ao Ménon*, Porto.
- Perl, E. (2010), “Pseudo-Dionysius the Areopagite”, in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, II*, Cambridge, 767-787.
- Platão (1980), “Leis”, in *Diálogos*. Trad. C.A. Nunes, Belém.
- Platão (1984), *The Laws*, Trad. R.G. Bury, London.

- Platão (1993), *A República*, Trad. M. H. da Rocha Pereira, Lisboa.
- Platão (2004), *Leis – Vol. I (Livros I-III)*, trad. de Gomes, C., Lisboa.
- Platão (2008 11ª ed.), *A República*, trad. de M. H. Rocha Pereira, Lisboa.
- Platão, *Laws – Vol. I (Books I-VI) and II (Books VII-XII)*, trad. de Bury, R. (1926), London [reed. 1961 (Vol. I.) e 1976 (Vol. II)].
- Platão (1980), *Lísis*, tradução F. de Oliveira, Coimbra.
- Platão (2009), *Fedro*, tradução J. R. Ferreira, Lisboa.
- Platão (2010), *O Banquete*, tradução M. T. S. de Azevedo, Lisboa.
- Platthy, J. (1990), *Plato: A Critical biography*, Santa Claus, IN.
- Plutarco (1990), *Le vite di Cimone e Lucullo*. A cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori.
- Popper, K. (1945), *The Open Society and its Enemies – Volume I: The Spell of Plato*, London.
- Rawson, B. (2003), *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford.
- Reale, G. (2002), *Corpo, Alma e Saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*, São Paulo.
- Reale, G. (2010), “Il *Corpus Dionysiacum* e i grandi problem che suscita per la sua interpretazione”, in P. Scazzoso (trad.), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Milano, 9-29.
- Reeve, C. D. E. (2006), “Plato on eros and friendship”, in H. A. Benson, *Companion to Plato*, Oxford.
- Riginos, A. S. (1976), *Platonica: The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden.
- Rist, J. M. (1962), “The Neoplatonic One and Plato’s *Parmenides*”, *TAPhA* 93: 389-401.
- Rodrigues, J.C. (1975), *Tabu do Corpo*, Rio de Janeiro.
- Román, G. F. (2007), “La Carta VII. La autobiografía de Platón y su método”, *Eikasía. Revista de Filosofía* 12 Extraord. I: 163-183.
- Roques, R. (1954), *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Aubier.
- Rosa, G. (1994), “Grande sertão: veredas”, in *Ficção completa*, Rio de Janeiro.
- Rosen, S. (2005), *Plato’s Republic: a study*, Yale University Press, New Haven & Londres.
- Ross, W. D. (1951), *Plato’s Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford.
- Rowe 1993 = *Plato. Phaedo*, Ed. C.J. Rowe, *Cambridge Greek and Latin Classics*, University Press, Cambridge.

- Rowe, C. J. (1999), *Plato. Statesman, Translated with an introduction*, Indianapolis.
- Rowe, Ch. (2009), “The charioteer and his horses: an example of Platonic myth-making” in C. Pertenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge.
- Russell, B. (1945), *History of Western Philosophy*, London.
- Russell, B. (1950) “Philosophy and Politics”, in *Unpopular Essays*, London, 9-34; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 109-134.
- Saffrey H. -D. (1968) “Ἀγεωμέτρητος μηδὲς εἰπίω. Une inscription légendaire.”, *Revue des Études Grecques*, 81, fascicule 384-385, Janvier-juin: 67-87.
- Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (1968), “L'exégèse des hypothèses du *Parménide*”, in H. D. Saffrey, L. G. Westerink (éd.), *Proclus. Théologie Platonicienne, Livre I*, Paris, lxxv-lxxxix.
- Saffrey, H. D. (1968), “Le Philosophe de Rhodes est-il Théodore d'Asiné? Sur un point obscur de l'histoire de l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide*”, in E. Lucchesi, H. D. Saffrey (éd.), *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, 65-76.
- Sanders, L. J. (2008), *The Legend of Dion*, Toronto.
- Sandy, Gerald. (1997), “The Greek World of Apuleius: Apuleius and the Second Sophistic”, *Mnemosyne Supplement* 174: 242-250.
- Santa, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*, Malaysia.
- Sartre, M. (2013), “Virilidades gregas”, in A. Corbin, J-J Courtine, G. Vigarello (dir.), *História da Virilidade*, Petrópolis, RJ, 17-70.
- Schäfer, C. (2006), *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names*, Leiden.
- Schiappa 2000 = *Platão. Fédon*. Introdução, tradução e notas por Maria Teresa Nogueira Schiappa de Azevedo, Editora da Universidade de Brasília, Brasília.
- Schofield, M. (2000), “Plato and Practical Politics”, in M. Schofield e C. Rowe (ed.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- Schwartz, E. (ed.) (1914), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin.
- Sheldon-Williams, I. P. (1979), “The pseudo-Dionysius”, in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 457-472.
- Sinclair, T.A. (1967), *A History of Greek Political Thought*, London.
- Soares, C. (2008), *Platão. O Político*, Tradução do grego, introdução e notas. Lisboa.
- Soares, C. (2011), *Crianças e Jovens nas Vidas de Plutarco*, Coimbra.
- Sperber, S. F. (2006), “As palavras de chumbo e as palavras aladas”, *Floema*, Ano

- II, 3, jan./jun.: 137-157.
- Steel, C. (ed.) (2009), *Procli. In Platonis Parmenidem Commentaria*, Tomus III, Libros VI-VII et indices continens, Oxonii.
- Strauss, L. (1975), *The argument and the action of Plato's Laws*, Chicago/London.
- Suidae Lexicon = Reimeri, G. (1854), *Suidae Lexicon. Ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Berolini.
- Szondi, P. (2004), *Ensaio sobre o trágico*, tradução P. Süsskind, Rio de Janeiro.
- Tarán, L. (1978) "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy", *Hermes* 106:73-99.
- Taran, L. (1981), *Speusippus of Athens: A Critical Study With a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden.
- Taylor, A. E. (1960), *Plato : the Man and his Work*, London, Methuen.
- Thom, J. (2013). "The Pythagorean Akousmata and Early Pythagoreanism", in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, De Gruyter, Berlin/Boston, 77-102.
- Trabattoni 2011 = *Platone, Fedone*. A cura di F. Trabattoni. Traduzione di S. Martinelli Tempesta, Torino, Einaudi.
- Trabattoni, F. (2010), *Platão*, tradução R. Quinalia, São Paulo.
- Travlos, J. (1971), *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Princeton.
- Unger, E. (1949), "Contemporary Anti-Platonism", *The Cambridge Journal*, 643-659; in J. Bambrough (ed.) (1967), *Plato, Popper and Politics – Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 91-107.
- Vanoyeke, V. (1992), *La Naissance des Jeux Olympiques e le Sport dans l'Antiquité*, Paris.
- von Ivánka, E. (1940), "Der Aufbau der Schrift 'De Divinis Nominibus' des Ps.-Dionysius", *Scholastik* 15: 386-99.
- von Ivánka, E. (1964), *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln.
- Wear, S. K. & Dillon, J. (2007), *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Hampshire.
- Wear, S. K. (2011), *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Leiden.
- Westerink, L. G. (Ed.) (1956), *Olympiodorus. Platonis Alcibiadem commentarii. Commentary on the First Alcibiades of Plato / Olympiodorus*, Amsterdam.
- Westerink, L. G. (Ed.) (1962), *Prolegomena Philosophiae Platonicae. Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Sometimes Wrongly Attributed to Olympiodorus*, Amsterdam.
- Westermann, A. (1845), *Biographoi; vitarum scriptores graeci minores*, Brunsvigae.

Bibliografía

- Wilamowitz-Moellendorff, U. von 1881 = *Antigonos von Karystos*, Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Wilson (1997), *Aelian. Historical Miscellany*, edited and translated by N.G. Wilson. Cambridge, MA/London, Harvard University Press.
- Windelband, W. (1955), *Historia de la Filosofía Antigua*, Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires.
- Wodd, E.M. (2011), *De ciudadanos a señores feudales: Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*. Madrid.
- Zeller, E. (1876), *Plato and the Older Academy*, Transl. Sarah F. Alleyne and A. Goodwin, London.