

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eduardo Lucas Alves Rodrigues

Aquiles e Odisseu no *Hípias Menor* de Platão
(ou, A disposição moral do homem verdadeiro)

Belo Horizonte

2023

Eduardo Lucas Alves Rodrigues

Aquiles e Odisseu no *Hípias Menor* de Platão
(ou, A disposição moral do homem verdadeiro)

Versão final

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes

Belo Horizonte

2023

100 R696a 2023	Rodrigues, Eduardo Lucas Alves. Aquiles e Odisseu no Hípias Menor de Platão , (ou, A disposição moral do homem verdadeiro) [manuscrito] / Eduardo Lucas Alves Rodrigues. - 2023. 195 f. : il. Orientador: Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia. 1. Filosofia – Teses. 2. Platão. Hípias Menor. I. Lopes, Antônio Orlando de Oliveira Dourado. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.
----------------------	--

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

AQUILES E ODISSEU NO HÍPIAS MENOR DE PLATÃO (OU A DISPOSIÇÃO MORAL DO HOI VERDADEIRO)

EDUARDO LUCAS ALVES RODRIGUES

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 07 de fevereiro de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes - Orientador (UFMG)

Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Prof. Guilherme Domingues da Motta (UFOP)

Belo Horizonte, 07 de fevereiro de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Eduardo de Barros Rey Puente, Professor do Magistério Superior**, em 08/02/2023, às 08:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Coordenador(a)**, em 08/02/2023, às 10:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Domingues da Motta, Usuário Externo**, em 13/02/2023, às 11:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2061292** e o código CRC **BF681B39**.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu querido sogro, falecido no dia 16 de dezembro de 2020. Paulo Eduardo Braga, homem do campo que sempre amou as mais belas palavras, o conhecimento e que adorava conversar sobre os mais diversos termos linguísticos do latim e do grego, falar das façanhas da ciência, escutando Clara Nunes e bebendo uma boa cerveja. Por este trabalho, que ele adoraria ver finalizado. O agradeço pelo apoio e pela inspiração.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer pela orientação de Antônio Orlando de Oliveira Dourado-Lopes. Não teria chegado até aqui sem as suas orientações precisas e sem o rigor acadêmico exigido. Ao Antônio, o agradeço pelos ensinamentos da cultura, língua e filosofia grega e, claro, pela querida amizade. Também agradeço aos professores de filosofia da UFMG pelos ricos ensinamentos e por me proporcionarem uma formação ímpar para o trabalho filosófico. Ressalto um agradecimento especial à professora Maria Cecília Miranda de Nogueira Coelho por acreditar nos meus esforços e por me proporcionar prazerosas e excelentes oportunidades de pesquisa e de atividades de docência sem as quais não teria sido possível empreender esta pesquisa com toda a riqueza que ela exige.

Sou grato à minha antiga e carinhosa companheira e esposa Débora pelo carinho, pelo suporte e pelas horas e horas de conversas acadêmicas. Agradeço a você, querida mulher, pelo consolo nas horas difíceis, pela companhia e por todo apoio, carinho e conselhos imprescindíveis para meu crescimento como ser humano, esposo e intelectual. Agradeço também à minha amada ex-sogra Magda pelo apoio e pelos conselhos dados nos mais diversos momentos dessa caminhada. Agradeço, enfim, pelo apoio e carinho do meu falecido e amado ex-sogro Paulo Eduardo.

Um agradecimento também ao meu irmão Gustavo, aos meus sobrinhos, Alice, Luísa e Miguel, à minha amada mãe Suzileide e ao meu pai Ricardo.

Por fim, agradeço aos grandes mestres do presente e do passado, àqueles que decidiram viver pela filosofia, pela ciência e pela literatura. Aos grandes poetas e pensadores, a Homero, a Platão e aos antigos deuses gregos, dou-lhes como oferenda este humilde e precioso trabalho.

Vire seus pés para o norte, dirija seu olhar para o sol, espalhe ao vento sua respiração, à atmosfera sua vida, às regiões sua audição, à terra seu corpo.

Açvalâyana çrauta sâtra III, 3, 1.

(Mantra que orienta a vítima no sacrifício animal hindu).

Eis o modo como me orientei quando me debrucei sobre esses estudos e eis o modo como oriento esta minha pesquisa para usufruto dos presentes e futuros estudiosos do diálogo *Hípias Menor* e para aqueles que se dedicam ao estudo dos heróis homéricos no interior dos problemas ético-filosóficos nas obras de Platão.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é adentrar o estudo do diálogo *Hípias Menor*, especificamente visando a esclarecer como as noções de ἀληθής (verdadeiro) e ψευδής (falso, mentiroso) são desenvolvidas através da contraposição entre as imagens de Aquiles e de Odisseu. O *Hípias Menor* é um curto diálogo socrático em que Platão nos apresenta, a partir da caracterização de Aquiles e de Odisseu, um debate entre Sócrates e o sofista Hípias em volta do tema sobre a verdade (ἀλήθεια) e a mentira (ψεῦδος), que acaba desdobrando-se numa importante discussão acerca da ação voluntária e involuntária, assim como sobre a relação entre o conhecimento e o bem (HUNTER, 2016, p.1). Nesta pesquisa, na primeira parte, apresentamos um panorama sobre todas as caracterizações conhecidas de Aquiles e de Odisseu que estão presentes na literatura grega, do período arcaico até o início do clássico, indicando, assim, as possíveis informações disponíveis na época de Platão sobre os dois heróis, informações míticas conhecidas após séculos de transmissão cultural, seja pela oralidade, pelas artes antigas ou pelas raras obras escritas. Ao contrapor as ilustrações socráticas e sofísticas de Aquiles e de Odisseu ora apresentados como homens verdadeiros, ora como falsos, pretendemos indicar uma possível chave de leitura para o *Hípias Menor*, demonstrando as críticas de Platão à dificuldade da cultura tradicional de sua época em estabelecer os critérios para se entender a noção de virtude e, principalmente para se compreender o que, de fato, seria o homem verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος).

Palavras-Chave: Platão – *Hípias Menor* – Aquiles – Odisseu - O homem verdadeiro – caracterização – método comparativo.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to enter the study of the *Lesser Hippias* dialogue, specifically aiming to clarify how the notions of ἀληθής (true) and of ψευδής (false, liar) and are developed through the contrast of the images between Achilles and Odysseus. The *Lesser Hippias* is a short Socratic dialogue in which Plato presents us, from the characterization of Achilles and Odysseus, a dialogue between Socrates and the sophist Hippias around the theme of truth (ἀλήθεια) and lie (ψεῦδος), which ends up unfolding it is an important discussion about voluntary and involuntary action, as well as the relationship between knowledge and the good (HUNTER, 2016, p.1). In this research, in the first part, presents an overview of the known characterizations of Achilles and Odysseus present in the Greek from the archaic period, until the beginning of the classic, all indicating the possible information available in Plato's time about the two heroes, mythical information they are known for centuries of cultural transmission, orality, ancient arts or rare written works. By opposing the Socratic and Sophist illustrations of Achilles and Odysseus, sometimes presented as true men, sometimes as false or versatile, we intend to present a possible reading key for the *Lesser Hippias*, demonstrating Plato's criticisms of the difficulty of the traditional culture of his time in establish the criteria to understand the notion of virtue and, mainly, to understand what, in fact, the true man would be to the fullest (ἀληθέστατος).

Keywords: Plato – *Lesser Hippias* – Achilles – Odysseus - The true man – characterization – comparative method

Lista a tabelas inseridas ao longo da dissertação

Tabela I. Aquiles nos <i>Cantos Cipriotas</i> e na <i>Etiópida</i>	p. 27
Tabela II. Odisseu no Ciclo Troiano	p. 34
Tabela III. Características da <i>Iliada</i> e a presença de Aquiles no poema	p. 45
Tabela IV. Principais características de Aquiles na <i>Iliada</i>	p. 54
Tabela V. Características e menções a Odisseu na <i>Iliada</i>	p. 77
Tabela VI. Imagens de Aquiles e de Odisseu no <i>Hípias Menor</i>	p. 170

Lista de abreviações e siglas utilizadas nesta dissertação

Obras do e sobre o Ciclo Épico

BfEa - BERNABÉ, Alberto. Fragmentos de Épica Griega Arcaica. Editorial Gredos. Madrid, 1999.

BBpEC - BUZELLI, José L.S (Ed. e Trad.). BERNABÉ, Alberto (Pref.). *Fragmentos de Poesia Épica e Cômica da Grécia Antiga & Vidas de Homero*. Editora Odysseus. São Paulo, 2019.

Obras de Homero

Il. - *Ilíada*. Tradução por Frederico Lourenço. São Paulo. Penguin Companhia, 2005; *Ilíada*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Nova Fronteira, São Paulo, 2015; e *Iliad*. Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1920;

Od. - *Odisseia*. Tradução por Chistian Werner. Editora Cosac Naify, São Paulo, 2014; e *Odyssey*. Homer. *The Odyssey*. With an english translation by A.T. Murray, PH.D. Homer In two volumes. Harvard University Press, London, 1919.

Obras de Platão

POJB - *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

Hip. Men. - *Hípias Menor*. Tradução por André Malta. LP&M, Porto Alegre, 2010.

Apol. - *Apologia de Sócrates*. Tradução por André Malta. LP&M, Porto Alegre, 2010.

Cr. - *Crítón*. Tradução por André Malta. LP&M, Porto Alegre, 2010.

Men. - *Mênón*. Tradução por Maura Iglésias. Edições Loyola, São Paulo, 2001.

Rep. - *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 7. Ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

Proclo

CPG - GATTI, Ícaro Francesconi. *A Crestomatia de Proclo: tradução integral, notas e estudo da composição do códice 239 da Biblioteca de Fócio*. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. Universidade de São Paulo, 2012.

Textos da bibliografia secundária

DEMGOL - *Dicionário Etimológico da Mitologia Grega*. Link de acesso www.demgol.units.it. Versão de 25/04/2013.

HPLH - HOBBS, Angela. *Plato and the Hero - Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge University Press 2000.

TPL - TRABATTONI, Franco. *Platão*. Anablume, São Paulo, 2010.

LSJ - LIDDELL, Henry George. Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. Oxford. Clarendon Press. 1940.

SUMÁRIO

Introdução	p. 13
Capítulo I – Aquiles e Odisseu, do período arcaico ao período clássico grego	p. 21
1.1 Aquiles no Ciclo Troiano	p. 21
1.2 Odisseu no Ciclo Troiano	p. 28
1.3 Aquiles e Odisseu, de Homero ao período clássico	p. 35
1.3.1 A <i>Ilíada</i> e o melhor dos aqueus	p. 35
1.3.2 A educação de Aquiles e seus discursos no canto IX da <i>Ilíada</i>	p. 55
1.3.3 Odisseu na <i>Ilíada</i>	p. 68
1.3.4 <i>Odisseia</i> - Características de Odisseu e de Aquiles	p. 78
1.3.5 O culto ao herói	p. 89
1.3.6 Aquiles e Odisseu na lírica, na tragédia e na filosofia do séc. V a.C. ..	p. 93
Capítulo II – Aquiles, Odisseu, o verdadeiro e o falso no <i>Hípias Menor</i>	
2.1 Breves referências a Aquiles e a Odisseu em dois diálogos platônicos	p. 104
2.1.1 <i>Apologia de Sócrates</i>	p. 104
2.1.2 <i>Críton</i>	p. 122
2.2 Estrutura, desenvolvimento e possíveis interpretações do <i>Hípias Menor</i> ..	p. 127
2.4 Aquiles e Odisseu no <i>Hípias Menor</i>	p. 142
2.4.1 Primeira imagem de Aquiles e de Odisseu (<i>Hip. Men.</i> 354c-369b) ..	p. 142
2.4.2 Segunda imagem de Aquiles e de Odisseu (<i>Hip. Men.</i> 369c-373c) ..	p. 155
2.4.3 Terceira imagem de Aquiles e de Odisseu (<i>Hip. Men.</i> 373d-376c) ...	p. 163
Conclusão	p. 172
Bibliografia	p. 180
Anexo 1. Algumas imagens de Aquiles e de Odisseu na arte antiga	p. 187
Anexo 2. Índice: Homero, Aquiles, Odisseu e outros heróis no <i>corpus</i> platônico	p. 192

Introdução

A presente pesquisa tem como principal objeto o estudo do diálogo *Hípias Menor*. Em tal obra, Platão nos apresenta, a partir da caracterização dos mais importantes heróis de Homero, Aquiles e Odisseu, um diálogo entre Sócrates e o sofista Hípias. Os principais debates desenvolvidos no interior desse diálogo se articulam entre a exegese a Homero e as questões éticas acerca da verdade (ἀλήθεια) e da mentira (ψεῦδος), da ação voluntária e involuntária.

Este estudo nasceu da vontade e dos trabalhos do presente pesquisador ao longo de sua graduação e mestrado que envolve a análise das caracterizações dos heróis homéricos em Platão, investigando como o filósofo ateniense utiliza certas representações comumente conhecidas pela cultura tradicional de sua época para, assim, criticar ou ressaltar certos aspectos éticos ainda celebrados pela sociedade ateniense de seu tempo. Ademais, além de apresentar novas chaves de leitura e ainda esclarecer o debate em torno da caracterização dos mais renomados e conhecidos heróis da antiguidade grega ressaltamos que um dos principais objetivos desta dissertação é o de fornecer uma base para os futuros estudos (principalmente no Brasil) sobre os heróis homéricos, mostrando os problemas que envolvem suas caracterizações no interior do debate sobre a virtude nos diálogos de Platão, principalmente, no *Hípias Menor*.

A partir desse escopo, nossa dissertação visa a esclarecer como as representações dos heróis homéricos, Aquiles e Odisseu, no *Hípias Menor* se relacionam com os debates acerca do homem verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος), apresentando, assim, uma possível chave de leitura para esse mesmo diálogo. Contudo, para se compreender como a poesia homérica se relaciona com os debates desenvolvidos no interior do diálogo *Hípias Menor*, evidenciaremos a seguir, levando em conta o *corpus* platônico, o contexto filosófico em que tal diálogo se insere.¹

Sendo um diálogo da juventude de Platão (Casertano, 2010, p. 30 e TPL, p. 33), o *Hípias Menor*, tal como os diálogos socráticos dessa primeira fase, faz referência à concepção socrática de que a filosofia deve guiar-nos em direção à boa vida, ou seja, em

¹ Traduzimos o superlativo ἀληθέστατος levando em conta tanto o verbete dos termos ἀληθής e ἀπλόος em LSJ, quanto os recentes estudos da língua grega clássica. Especificamente para a morfologia dos superlativos ver BOAS, RIJKSBARON, HUITINK, DE BAKKER, 2019, p. 79, na seção 5. 38: *Adjectives with a masc. in -ης (→5.28-30) have -έστερος/-έστατος*. Sobre a tradução dos superlativos ver SMYTH, 1920, p. 282, seção 1086.

direção à felicidade (TPL, p.33). Essa concepção filosófica é considerada pelos estudiosos uma das principais influências socráticas à obra de Platão, influência essa que é precisamente descrita no seguinte comentário:

Um dos principais legados que Sócrates deixou a Platão foi a estreita ligação entre filosofia e vida. Por duas vezes, ao longo dos diálogos (*Górgias* 500c, *A República* 253), o Sócrates de Platão explica que o argumento sobre o qual se discute é extraordinariamente importante porque trata de “como se deve viver”. Portanto, nenhum homem pode verdadeiramente se declarar indiferente à filosofia, porque seria como se declarasse o próprio desinteresse pela felicidade. (TPL, p. 29).

Observa-se que parte dos propósitos de Platão nas obras de juventude era o de fazer emergir o exercício de “uma filosofia entendida como atividade teórica que tem por finalidade orientar corretamente a ação” (TPL, p. 32). A filosofia prática proposta por ele coloca em evidência a ideia de que “possuir a teoria correta e, imediatamente, o exercício de uma boa filosofia, [...] é a condição necessária e suficiente para que possa ser realizado o bem na vida pública e privada” (TPL, p. 33). Em vista de seu propósito, Platão nas obras socráticas, além de apresentar as reflexões acerca da virtude, também visa a estabelecer um diálogo com a cultura e com o conhecimento tradicional de seu tempo.²

Deve-se ressaltar que a cultura tradicional vigente na sociedade ateniense do séc. IV a.C. fora estabelecida através de uma longa recepção dos poemas hexamétricos, principalmente os de Homero, que foram amplamente utilizados pelos gregos da antiguidade clássica para a aquisição dos primeiros saberes e como “fonte religiosa, jurídica e moral” (TPL, p. 36).

Nagy (2008, p. 4) observa que a recepção grega de Homero entre os séculos VI e IV a.C. foi um fenômeno “centralizado em Atenas, com textos potenciais no sentido de transcrições, estendendo-se de meados do século VI a.C. até a parte final do quarto. Em algum lugar perto do início deste período, houve uma reforma das tradições de performance homérica em Atenas”.³ No entanto, essa cultura também acabava por legitimar tanto as ações virtuosas, quanto as viciosas, “paixões como a luxúria, a ira, a

² Sobre a ética de Platão, ver o artigo de SHOREY: 1971, pp. 7-34. Ed. por Gregory Vlastos. Nesse artigo SHOREY evidencia que o problema para se definir o bom (*ἀγαθός*) e o belo (*καλός*) é tratado por Platão principalmente nos diálogos menores (SHOREY, 1971, p. 21). Essa observação inclui o diálogo *Hípias Menor* em que há um debate sobre a verdade, especificamente a respeito da tentativa de se definir o que é o homem verdadeiro ao máximo.

³ NAGY, 2008, p. 4. Tradução nossa.

cobiça eram comuns também aos deuses de Homero, e por isso poderiam ser entendidos como aspectos lícitos e característicos da natureza humana” (TPL, p. 37).⁴

Os poemas de Homero eram, dessa forma, tradicionalmente utilizados como fontes de referência e influenciavam fortemente todos os aspectos culturais, educacionais, judiciais, éticos e religiosos da antiga sociedade grega, principalmente em Atenas, além de trazerem consigo informações de mitos, de heróis e de personagens muito influentes e celebradas. Além disso, Atenas possuía uma tradição muito bem estabelecida de interpretação e de leitura dos textos homéricos, o que fazia com que o pensamento da época fosse fortemente influenciado e delineado a partir desses poemas. Os heróis, os mitos, os deuses e o estilo dos poemas de Homero eram amplamente discutidos pelos sábios, tragediógrafos, sofistas, políticos, poetas e oradores de Atenas. Dialogar com a poesia de Homero era, portanto, estabelecer uma conexão e um debate com boa parte da cultura, da moral, da política e da religião da sociedade ateniense do início do século IV. a.C.

Desse modo, torna-se compreensível a frequente presença da poesia homérica nos diálogos de Platão, principalmente quando o filósofo através da figura de Sócrates estabelece um debate acerca dos valores sociais, dos costumes e das tradições de sua época. Por um lado, constatam-se alguns contextos em que a poesia homérica é utilizada por Platão para exemplificar as ações virtuosas, ilustrando assim, certas virtudes socráticas que também eram valorizadas pela cultura tradicional. Por outro, percebe-se as apropriações por Platão da poesia homérica com o objetivo de demonstrar as deficientes concepções dessa sociedade sobre o que deveria ser considerado o bom, a verdade, a sabedoria, a virtude e a justiça.⁵

Nesse sentido, podemos verificar Platão utilizando a caracterização dos heróis homéricos em algumas de suas obras. Um exemplo disso, é o que vemos em uma passagem da *Apologia de Sócrates* (28d-e) quando o filósofo apresenta Aquiles como modelo diante da morte, invocando o herói como representante da coragem que o próprio Sócrates possuía frente ao seu julgamento. Ademais, no *Críton* (44a-b), Sócrates novamente se compara com o Pelida, narrando um sonho que teve na primeira noite após

⁴ A crítica à influência exercida por Homero na *pólis* grega pode ser verificada já no séc. VI a.C., principalmente ao considerarmos os fragmentos de Xenófanes DK 21 B 10-11.

⁵ Tal uso da poesia homérica por Platão é evidente quando na *República* Sócrates critica o modo como os deuses são apresentados por Homero (*Rep.* II. 378a-379b).

a sua condenação e, assim, fazendo uma referência indireta a Aquiles no canto IX da *Ilíada* quando ele diz que retornaria a Ftia (*Il.* IX 363).⁶

Enfim, no *Hípias Menor*, diálogo objeto desta pesquisa, também se compreende as frequentes referências aos heróis homéricos. Porém, diferentemente dos outros diálogos socráticos, em que essas referências são breves e pontuais, o *Hípias Menor* se inicia com o debate sobre dois dos mais importantes heróis de Homero, Aquiles e Odisseu. Daí vale ressaltar que é a partir desse debate – sobre quem é o melhor dos heróis – que a discussão entre as personagens, Sócrates e Hípias, desdobra-se numa rica reflexão sobre importantes questionamentos éticos que envolvem, justamente, os debates socráticos em torno do modo “que se deve viver”.

Considerando todo o panorama apresentado, especificamente no que diz respeito ao contexto filosófico em que se insere o *Hípias Menor*, a presente pesquisa foi desenvolvida a partir do âmbito do questionamento de Platão a Homero, principalmente pelo fato de o poeta e de seus poemas exercerem grande influência na educação, nas leis, nos princípios morais e na conduta dos homens da antiga cidade grega.

Para tal pesquisa consideramos os mais importantes estudos realizados sobre o *Hípias Menor*, que foram, em sua maioria, elaborados nas últimas três décadas. Contudo, é importante ressaltar que foi ao longo do nosso estudo bibliográfico que acabamos por perceber que o diálogo *Hípias Menor* despertou, especificamente, desde o fim do séc. XX, um grande interesse por parte dos estudiosos de Platão, principalmente, ao levarem em conta a possibilidade de entrelaçar os problemas éticos suscitados nesse diálogo com as possíveis resoluções encontradas em outros. Nesse sentido se destacam o estudo de Khan (1996), Fronterotta (2014), Trabattoni (2017) e a obra de Hobbs (2000) que se dedica à figura do herói, principalmente a de Aquiles no interior dos diálogos socráticos, onde o *Hípias Menor* tem um papel fundamental. Vale mencionar também os artigos de Stefou (2012), de Hunter (2006) e da notória obra filológica de Venturelli (2020) sobre

⁶ As abreviações referem-se aos trechos da *Ilíada* citados: *Il.* para *Ilíada* seguida do número romano correspondente ao Canto e, por fim, a numeração arábica para indicar os versos referidos. Aquiles é referenciado também em outros diálogos de velhice de Platão (TPL, 2010, pp. 14-15). Na *República*, por exemplo, destacam-se duas passagens: primeiramente quando Aquiles é criticado por sua avareza no livro III da *República* (386c-d) e, posteriormente, no livro VII (516d), quando Sócrates cita um trecho da *Odisseia* que faz referência ao lamento de Aquiles por estar morto (*Od.* XI, 488-491). No *Banquete* Aquiles é referenciado em cinco momentos: 179e, 180a, 180b, 208d, e 221. Por uma questão de metodologia para a realização da dissertação, estudaremos somente as passagens em que Aquiles é representado nos diálogos do primeiro período de Platão (TPL, 2010, pp. 14-15).

esse mesmo diálogo. No Brasil, obras importantes sobre o *Hípias Menor* também foram realizadas. Entre elas, destacamos a dissertação de Oliveira (2018), os artigos de Malta (2009), Araújo (2006) e Gomes (2010).

Levando em conta o contexto da discussão filosófica entre Platão e Homero, e nossa coesa e bem estruturada bibliografia, ressaltamos que nosso estudo analisa o diálogo *Hípias Menor* no âmbito da reflexão ética socrático-platônica que, de acordo com Shorey (1971, p. 7), diz respeito à “definição das virtudes e, mais particularmente, a determinação de sua relação de uma suprema ciência ou arte postulada, com a felicidade, com a política ou com a arte real, e com a ideia do bem”.⁷ A partir disso, esta dissertação pretende indicar uma possível chave interpretativa, demonstrando como o próprio *Hípias Menor*, em sua unidade, é capaz de apresentar um debate filosófico que ressalta a dificuldade do conhecimento tradicional do séc. IV a.C. ateniense de estabelecer os critérios necessários para se definir o que é a virtude, sendo essa mesma cultura também incapaz de delinear com precisão o que, de fato, seria o homem virtuoso. Tal interpretação também é sugerida na seguinte observação:

O *Hípias Menor* toca, assim, na questão do valor cultural e político que é preciso reconhecer na poesia, bem como na questão da função que é preciso atribuir aos poetas na cidade e na transmissão da cultura. Como é frequente nos diálogos, esta questão se associa àquela do uso que os sofistas contemporâneos de Platão fazem do poema, e mais exatamente, da maneira como eles pretendem se pronunciar, no debate ético, sobre os valores morais, os critérios das condutas e da ação ao encontrar nas obras literárias a matéria e os exemplos de seus discursos. Portanto, o uso de poemas, o status dos sofistas e a definição das normas morais se misturam no diálogo. Isso ocorre por meio de uma conversa que tem como objeto o engano e a mentira, e que vai evocar tanto as implicações lógicas do problema da distinção do verdadeiro e do falso, quanto a dimensão propriamente ética do estabelecimento da verdade e de suas consequências práticas. (Fronterotta, 2014, p. 86).

Sendo assim, para apresentarmos uma possível chave interpretativa para esse diálogo, nosso estudo se dedica à análise das noções de ἀληθής (verdadeiro) e de ψευδής (falso, mentiroso) no *Hípias Menor*, principalmente no interior dos debates que são desenvolvidos através da contraposição das imagens de Aquiles e de Odisseu.

De acordo com HPLH, a caracterização de Aquiles e de outros heróis nas obras de Platão, inicialmente apresentados de modo positivo na *Apologia de Sócrates*, colocam em evidência, principalmente ao considerar outros diálogos, tais como o *Críton* e o *Hípias*

⁷ SHOREY, 1971, p. 7. Tradução nossa.

Menor, “que os antigos heróis ainda são influências poderosas em Atenas; e que mostram como as reflexões sobre os heróis e seus códigos de conduta também levantam questões éticas e psicológicas de grande importância”.⁸

Ademais, ressaltamos que o presente estudo faz uso do método comparativo junto ao uso da noção de caracterização, noção que nos pareceu ser a mais eficiente para a análise da representação de personagens no interior de um debate filosófico. No entanto, antes de apresentar nosso modo de análise, indicaremos as diferentes abordagens que fazem uso de alguma noção filosófica ou literária para se estudar a descrição poética de personagens, principalmente dos heróis homéricos, nas obras de Platão.

Para alguns diálogos, torna-se necessário o estudo do herói enquanto uma figura ‘verossímil’, ou seja, como εικόν. Como observou Ford (2017, p. 13) εικόν pode ser entendido enquanto: “um modo específico de iconologia que podemos chamar, após Richard Hunter, de o jogo da ‘semelhança’”.⁹ Em outros estudos vemos a abordagem que considera a descrição dos heróis enquanto ‘paradigma’, noção que normalmente se confunde com a ideia de ‘verossimilhança’ (εικόν). Παράδειγμα é normalmente traduzida pelos estudiosos, entre eles Prior (1983), como “exemplo”, “padrão” ou, mesmo, “paradigma”, principalmente nos textos em que o herói é mencionado enquanto um modelo. Além disso, no contexto do estudo de imagens poéticas em Platão, vê-se também o estudo das representações poéticas por meio da noção de μίμησις “imitação, representação poética” (LSJ, *sv.* μίμησις) que, de acordo com Peters (1974, *sv.* μίμησις), “é uma arte que “não produz os ‘originais’, mas apenas cópias (*eikones*)”. Esta é a *mimesis*, arte do poeta, do pintor, do escultor ou do actor [...]”.

Há também outras duas abordagens para o estudo do herói homérico em Platão, que são a da caracterização e da exegese. A caracterização é normalmente conceituada enquanto uma “descrição pormenorizada dos traços distintivos de personagens que integram a acção de uma peça literária de carácter narrativo ou dramático”.¹⁰ Já a exegese vem do termo ἐξήγησις que significa uma “interpretação” ou “explanação”. Enquanto metodologia, a exegese é um estudo das hermenêuticas que visam a interpretar e esclarecer um texto literário, religioso ou filosófico. A partir de tal método se torna

⁸ HPLH, p. 198. Tradução nossa.

⁹ FORD, 2017, p. 13. Tradução nossa

¹⁰ CEIA, 2018, *s.v.* caracterização.

possível também o estudo aprofundado sobre o herói homérico, indicando suas principais características, suas inclinações, assim como a sua concepção de mundo.¹¹

Tendo evidenciado essas abordagens e noções, justificamos nosso modo de abordar Aquiles e Odisseu no *Hípias Menor* enquanto representações poéticas, ou seja, por meio da noção de caracterização. O uso dessa terminologia, caracterização e/ou representação, é ressaltada pelo verbo ποιέω em todo o diálogo, que é utilizado, num primeiro momento, no perfeito da voz média, πεποιηκέναι, por Hípias (364c):

“Ὅμηρον πεποιηκέναι ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων, σοφώτατον δὲ Νέστορα, πολυτροπώτατον δὲ Ὀδυσσεά.”

“Homero fez de Aquiles o melhor homem dentre os que chegaram a Troia, de Nestor, o mais sábio, e de Odisseu, o mais multiforme.”¹²

Depois, o mesmo verbo é diversas vezes utilizado por Sócrates, tal como no seguinte trecho (364e):

“δὲ τὸν Ὀδυσσεά εἶπες ὅτι πεποιηκῶς εἶη ὁ ποιητῆς πολυτροπώτατον, τοῦτο δ', ὡς γε πρὸς σὲ τάληθῃ εἰρήσθαι, παντάπασιν οὐκ οἶδ' ὅτι λέγεις. καί μοι εἰπέ, ἄν τι ἐνθένδε μᾶλλον μάθω· ὁ Ἀχιλλεὺς οὐ πολύτροπος τῷ Ὀμήρῳ πεποιήται;”

“De Odisseu o poeta teria feito o mais multiforme – isso para lhe dizer a verdade, já não sei inteiramente por que razão você afirma... Mas me diga, para ver se a partir daí compreendo melhor: Homero não fez Aquiles multiforme?”

Além disso, Aquiles enquanto representação, também é ressaltada quando Sócrates retorna à exegese homérica (371a) dizendo que Homero fez (πεποίηκεν) Aquiles “tão engabelador e planejador de trapaça” (“ὄς ἦν οὕτω γόης καὶ ἐπίβουλος πρὸς τῇ ἀλαζονείᾳ, ὡς πεποίηκεν Ὅμηρος”). Contudo, a noção de caracterização é utilizada nesta pesquisa a partir do método comparativo que, de modo geral, “consiste em investigar coisas ou fatos e explicá-los segundo suas semelhanças e suas diferenças” (Fachin, 2006, p. 40). Tal método é utilizado para se analisar as caracterizações das personagens, as diferentes obras de Platão e ao comparar obras clássicas da literatura e da filosofia gregas.

Para a composição deste trabalho, no primeiro capítulo elaboramos um panorama histórico e literário sobre os heróis homéricos, Aquiles e Odisseu, incluindo,

¹¹ *Encyclopedia Britannica*, s.v. “exegesis”. LSJ, sv. ἐξήγησις.

¹² Para todas as passagens do *Hípias Menor* citadas nesta dissertação utilizamos a tradução de MALTA (2010) e a edição do grego de BURNET (1903).

principalmente, a recepção desses heróis durante o fim do período arcaico e início do clássico. Esse primeiro momento é importante por dois motivos principais. Primeiramente, para compreendermos como Aquiles e Odisseu foram recebidos ao longo do tempo, no período Micênico (do qual sabemos somente do registro dos nomes de Aquiles e de Odisseu), do período arcaico ao início do período clássico, até chegarmos à recepção desses heróis realizada por Platão. O segundo motivo desse panorama (e provavelmente o mais importante) é que ele nos possibilita pôr em evidência todas as prováveis fontes textuais de Aquiles e de Odisseu que Platão provavelmente teve acesso em seu tempo. Essas mesmas fontes possibilitam compreendermos o porquê de Aquiles no século IV a.C. ainda ser considerado o herói modelo, representado como personagem símbolo para a celebração de certos valores da Atenas clássica, indicando, por outro lado, como a figura de Odisseu fora degradada por essa mesma sociedade a partir do séc. V a.C.

Dado esse panorama, adentraremos a análise e a interpretação hermenêutica da caracterização de Aquiles e de Odisseu nos diálogos socráticos, especificamente nos diálogos *Apologia de Sócrates* e *Crítion* para compreendermos os diferentes modos de abordagem adotados por Platão ao tratar desses heróis. Assim, analisaremos como Aquiles e Odisseu são caracterizados por Sócrates no *Hípias Menor*, levando em conta a estrutura e o argumento do diálogo. Tal análise também abarcará a caracterização mais aprofundada dos heróis realizada pelo sofista Hípias no diálogo platônico, visando a compreender como Aquiles é apreendido como modelo de homem verdadeiro pela cultura tradicional veemente criticada por Platão, enquanto Odisseu segue como aquele que por ser versátil também é o homem capaz de mentir.

Daí, levando em conta os conceitos de ἀληθής e de ψευδής no interior de suas dimensões éticas e políticas apresentaremos um estudo sobre o homem verdadeiro no *Hípias Menor* através das representações de Aquiles e de Odisseu, caracterizações que são desenvolvidas ao longo do diálogo.

Junto a isso acrescentamos dois anexos. No primeiro apresentamos algumas imagens de obras e de antigos artefatos onde se configuram diversas ilustrações de Aquiles e de Odisseu. No segundo anexo foi acrescentado um índice com todas as citações e referências a Homero, suas obras e seus heróis no *corpus* platônico.

Capítulo I – Aquiles e Odisseu, do período arcaico ao período clássico grego

1.1 Aquiles no Ciclo Troiano

Ao aprofundarmos o estudo das antigas fontes textuais da cultura grega é comum, num primeiro momento, dedicarmo-nos aos antigos e muito celebrados poemas hexamétricos. Muitos deles, principalmente os cosmogônicos e os de Ciclo (de Troia, de Tebas, de Hércules, de Teseu e dos Argonautas), foram posteriormente denominados como poemas épicos (BBpEC, p. XXXIX). Como os estudiosos contemporâneos da antiguidade grega mostram, esses poemas se configuram entre os mais ricos registros de mitos, hinos e narrativas consideradas fundamentais para uma compreensão mais ampla da antiga cultura helênica (BBpEC, 2019, p. XVI). Entre os poemas épicos que nos foram legados e um dos mais utilizados, lidos e celebrados pela antiga sociedade grega se encontra a *Ilíada* de Homero. Como bem sabemos, esse poema põe em evidência a narrativa de Aquiles, o herói épico muito aclamado na antiga Grécia.

A celebração e acolhimento de Aquiles enquanto modelo de coragem, força e beleza pela a cultura grega são ainda mais perceptíveis quando adentramos a recepção do herói através dos cultos religiosos, dos textos e da produção ‘artística’ do antigo mundo grego. Além dos poemas do ciclo épico-troiano, Aquiles foi frequentemente representado no teatro trágico do séc. V a.C. ateniense. Foi homenageado enquanto herói de culto, comumente representado nos antigos vasos e ainda serviu de inspiração para diversos guerreiros e políticos do mundo antigo.¹³

Junto a essa ampla recepção de Aquiles no mundo grego antigo, vê-se que ele também é o herói central da narrativa da *Ilíada*, sendo considerado ao longo do poema como o modelo guerreiro que possui as qualidades mais valorizadas por sua sociedade. Aliás, é ao tomarmos a sociedade guerreira homérica como aquela que expressa o conteúdo moral presente na *Ilíada* que presenciamos, de modo ainda mais preciso, que o ἀγαθός homérico - esse que possui todas as qualidades que faz dele um modelo a ser

¹³ Sobre o culto e a tragédia em torno da figura Aquiles aprofundaremos mais adiante. Sobre os vasos gregos com a representação de Aquiles ver o Anexo 1. HPLH (p. 176) nos indica um ótimo exemplo de como Aquiles influenciou antigos políticos gregos através da figura de Alexandre, o Grande. Como a autora descreve, Alexandre foi fortemente influenciado por Aquiles e seus feitos. Além de, literalmente, ter a *Ilíada* como seu livro de cabeceira, o imperador macedônio acreditava ser descendente do Pelida (HPLH, p. 176).

seguido, um guerreiro a ser lembrado e celebrado, e que incorpora as qualidades de maior prestígio social, - foi caracterizado, principalmente, por Aquiles.

Contudo, antes de iniciarmos o estudo da *Ilíada* e analisarmos o modo como Aquiles nos é apresentado nesse poema é importante ressaltarmos que tanto o Pelida, quanto diversos outros personagens e heróis gregos, são provavelmente mais antigos do que a própria cultura épica - ao menos, sabemos dos nomes que foram encontrados em antigos artefatos do período micênico, principalmente em tabuinhas escritas no que denominamos hoje como Linear B - e que, para além de Homero, também haviam sido ressaltados em outros épicos do Ciclo Troiano.

A seguir descreveremos as principais narrativas e características de Aquiles que são ressaltadas tanto pelas evidências arqueológicas quanto pelos poemas do Ciclo Troiano. Nosso objetivo com tal apresentação, como já descrito anteriormente, é o de apresentar grande parte das fontes e informações sobre o Pelida que os antigos gregos provavelmente tiveram acesso. Por isso, não faremos um estudo excessivo, mas sim uma apresentação panorâmica das informações e narrativas do herói Aquiles que eram amplamente conhecidas no mundo grego antigo e que chegaram até nosso tempo.

Vê-se que Aquiles é referenciado de modo direto e indireto nos poemas do chamado Ciclo Troiano, entre eles, evidenciam-se os *Cantos Cíprios* (Κύπρια), a *Etiópida* (Αιθιοπίς), a *Pequena Ilíada* (Ιλιάς μικρά) e o *Saque a Troia* (Ιλίου πέρσις). Apesar de terem restado apenas fragmentos, eles já são o suficiente para uma breve análise de como o Pelida fora caracterizado para além do poema homérico.

No período micênico (1440-1200 a.C.), que foi anterior ao desenvolvimento da escrita grega antiga como a conhecemos, e período quando provavelmente ocorreu a guerra de Troia, se pode ressaltar a existência do nome de Aquiles inscrita no Linear B. Desse período, a partir das evidências e dos estudos arqueológicos, como apresentados por Trzaskoma, Smith e Brunet (2004), o nome de Aquiles aparece em duas tabuinhas, uma em Pilos e outra em Cnossos:

Aquiles aparece em duas tabuinhas, uma em Pilos e outra em Cnossos. Em Cnossos, seu nome está inscrito em uma tabuinha da série de tabuinhas da Sala das Tábuas da Carruagem (ver seção 5) que registra indivíduos que já possuem uma carruagem, dois cavalos e dois conjuntos de armadura corporal. Esses indivíduos são guerreiros de alto status que comandam equipamentos militares de alta qualidade palaciana [...].

Em Pilos, Aquiles aparece, junto com outros nomes pessoais, incluindo Neleus, e termos ocupacionais, como “jugadores” (provavelmente indivíduos que controlam juntas de bois trabalhadores) e “alimentadores de cavalos”, com recipientes de TRIGO e AZEITONAS.¹⁴

Eis como aparecem os nomes nessas duas tabuinhas:

(a) Cnossos

KN Vc 106
] Aquiles

(b) Pilos

PY Fn 79
.2 para Aquiles

TRIGO 48 litros

.5 a Neleus

TRIGO 64 litros AZEITONAS 96 litros

.10 “homens de jugo”
e “alimentantes-de-cavalos”¹⁵

TRIGO 163,2 litros

Desse registro o que podemos constatar claramente é a existência do nome e da existência de um guerreiro nobre chamado Aquiles. No entanto, uma sugestão mítica dos nomes ainda não possui acordo entre os estudiosos:

A evidência de que nomes famosos como Heitor e Aquiles (este último encontrado tanto em Cnossos quanto em Pilos) foram carregados por vários homens - alguns de posição humilde, pois o primeiro é *theoio doelos* - lança uma nova luz sobre as tentativas de identificação de nomes aqueus nos documentos hititas. Nossa sugestão (*Evidence*, p. 95) de que esses nomes confirmavam a visão de que os mitos já eram correntes foi criticada com razão por Banti (1954, p. 310) e outros.¹⁶

Outros nomes de personagens homéricos também foram encontrados nas fontes arqueológicas datadas do período micênico. Além de Aquiles, outros setenta nomes foram encontrados. Entre eles, de acordo com Ventris e Chadwick (1959, p. 104): “Agelau, Antenor, Areton, Deucalião, Eumedes, Glauco, Heitor, Ilos, Laodocos, Licon, Pândaro, Pedaiio, Pedasos, Perimos, Fegeu, Filacos, Pirasos, Piris, Tros, Xantos”. Assim, pode-se perceber a possível origem micênica dos nomes homéricos já que eles foram encontrados em registros escritos que são ainda mais antigos do que os próprios poemas de Homero.

¹⁴ TRZASKOMA. SMITH. BRUNET, 2004, p. 454. Tradução nossa.

¹⁵ De acordo com TRZASKOMA. SMITH. BRUNET, 2004, p. 454. Tradução nossa.

¹⁶ CHADWICK. VENTRIS, 1959, p. 104. Tradução nossa.

Vê-se, além disso, que as fontes literárias mais antigas, que constam os mitos de, principalmente, para esta pesquisa, Aquiles, encontram-se nos poemas do ciclo épico, especificamente no Ciclo Troiano.

Apesar da maior parte dos poemas do Ciclo Troiano terem sido escritos posteriormente aos do de Homero, resolvemos indicar, primeiramente, as referências a Aquiles a partir deles. Primeiro, pois, diferentemente do que ocorre na *Ilíada*, Aquiles não é o personagem central desses poemas. Segundo, por esses serem os poemas que nos apresentam a história de Aquiles em sua totalidade, já que a *Ilíada*, apesar de indicar alguns episódios da infância de Aquiles (tal como vemos no canto IX), tem como foco a história do Pelida somente a partir de sua cólera contra Agamêmnon, finalizando-se com o cessar dessa mesma cólera. Junto a isso, ressaltamos primeiro a representação de Aquiles a partir desses fragmentos em razão da organização desta primeira parte. Afinal, a *Ilíada* de Homero e as suas referências a Aquiles nos são centrais e terão um estudo aprofundado e devidamente apresentado nos subcapítulos posteriores.

De acordo com Buzelli, os poemas do Ciclo Troiano, em que a *Ilíada* e a *Odisseia* também estão inseridas, possuem as seguintes datações:

Por volta de 750 a.C.	<i>Ilíada</i> .
entre 725 e 700 a.C.	<i>Etiópida, O saque de Ílio, Odisseia</i> .
entre 700 e 680 a.C.	<i>Pequena Ilíada</i> .
entre 680 e 660 a.C	<i>Cípria</i> .
entre 650 e 625 a.C	<i>Retornos</i>
por volta de 600 a.C	<i>Alcmeônida</i> .
por volta de 570 .C.	<i>Telegonia</i> ¹⁷

Ressalta-se que, excetuando as obras de Homero, todos os poemas do Ciclo Troiano nos foram transmitidos apenas através de resumos e de fragmentos. O conteúdo fragmentário, no entanto, não nos impede de demonstrar as características principais de Aquiles e da sua devida importância no interior desses poemas.

Nesta análise focaremos nos poemas que tratam de Aquiles, da união de seus pais, Peleu e Tétis, até o momento de sua morte, ou seja, trataremos dos *Cantos Cipriotas* e da

¹⁷ Datação das obras do ciclo Troiano apresentada em BBpEC (p.27) a partir da proposta de F. Jouan.

Etiópida. Dito isso, a apresentação do modo como Aquiles é caracterizado nesses poemas será realizada a seguir, a partir, não da ordem cronológica de composição dessas duas obras, mas sim da ordem de como a narrativa do Ciclo Troiano se apresenta.

Primeiramente, a *Cípria*, ou *Cantos Cipriotas* datada entre 680 e 660 a.C. no período arcaico, foi atribuído a Homero e depois a Arctino de Mileto, Estásino e Hegésino de Salamina (BfEa, p. 95). Desses o mais plausível é que o título remeta ao local de origem de seu autor, sendo assim, tradicionalmente atribuída a Estásino de Chipre.¹⁸

A *Cípria*, de acordo com o resumo de Proclo narra inicialmente a confabulação de Zeus com Têmis a respeito da guerra de Troia, os preparativos dos aqueus para a guerra, a partida e a chegada a Troia e os primeiros combates entre aqueus e troianos, narrando a morte de Palamedes, assim como os primeiros feitos de Aquiles e de outros heróis em Troia. A *Cípria* termina com a espoliação das escravas Briseida e Criseida por Aquiles e Agamêmnon, respectivamente, e, enfim, “com o plano de Zeus de ajudar os troianos apartando Aquiles da aliança helênica e um catálogo dos aliados de Tróia”.¹⁹

Apresentado o argumento do poema, nesse momento, a partir dos fragmentos, indicaremos as partes que ressaltam Aquiles. Primeiramente, percebe-se a centralidade da Nereida Tétis, mãe de Aquiles. O *fr.* 2 (BBpEC) nos indica que Tétis teria evitado se unir a Zeus para agradar Hera, e que, por isso, ela foi forçada a se unir a um mortal, o rei Peleu. Dessa união Tétis gerou Aquiles. Já no *fr.* 4 (BBpEC) temos como destaque também a lança dada de presente a Peleu por Quíron, lança que posteriormente fora utilizada por Aquiles.

Depois dos fragmentos que falam do plano de Zeus e do rapto de Helena, temos os que narram os preparativos dos Aqueus para a guerra de Troia. No *fr.* 20a temos a indicação de que Peleu, sabendo que Aquiles morreria em Troia, teria escondido seu filho em Ciros junto às virgens filhas de Licomedes. No entanto, desconfiados do paradeiro de Aquiles, Odisseu, Fênix e Nestor são enviados a Ciros e lá Odisseu arma um plano para descobrir Aquiles em meio às virgens. No período em que o Pelida ficara ali hospedado,

¹⁸ Como indica Alberto Bernabé: “Dentro da falta de confiabilidade na tradição, a atribuição mais plausível é a de Estásino de Chipre, já que essa ilha preservou as tradições aqueias muito depois das invasões dóricas”. (BfEa, p. 96. Tradução nossa).

¹⁹ “καὶ Διὸς βουλή ὅπως ἐπικουρίσῃ τοὺς Τρῶας Ἀχιλλῆϊ -λέα τῆς συμμαχίας τῆς Ἑλλήνων ἀποστήσας\ και κατάλογος τῶν τοῖς Τρωσὶ συμμαχησάντων” (vv. 166-168). Neste artigo para todas as traduções em português do texto de Proclo utilizamos a versão de GATTI (2012) assim também a edição grega do mesmo autor realizada a partir da *Crestomatia* da Biblioteca de Fócio, Códice 239.

ele teria seduzido uma das filhas de Licomedes, que gerou de Aquiles, seu filho Neoptólemo. Posteriormente os fragmentos voltam a ressaltar Aquiles a partir da espoliação de Briseida e Criseida (BBpEC, *fr.* 24, 25a-c). Infelizmente, não temos nenhum fragmento que trata do sacrifício de Ifigênia, e nem mesmo da visita de Aquiles a Helena, importantes passagens que nos aparecem no resumo de Proclo.

Depois da *Cípria* e da *Ilíada*, o ciclo segue com o poema que fora comumente conhecido como aquele que, de acordo com o registro que temos, dá continuidade a narrativa do Ciclo Troiano, a *Etiópida*. Esse poema, que fora escrito provavelmente entre 725 e 700 a.C, é tradicionalmente atribuído a Arctino de Mileto, já que a fonte mais antiga que dispomos dos fragmentos da *Etiópida* se encontra na *Tábua ilíaca* datada do séc. IV d.C. que indica a autoria de Arctino (BBpEC, p. 141).

A *Etiópida* descreve, de acordo com o resumo de Proclo (*Crestomatia, códice 239* da Biblioteca de Fócio, vv. 172-203), como a Amazona Pentésileia se alia ao exército troiano. A partir disso, a centralidade de Aquiles nesse poema nos parece latente. Aquiles mata Tersites por este último ter zombado de uma possível paixão do Pelida pela Amazona. Tal assassinio gera discórdia entre os aqueus, fazendo com que Aquiles navegue até Lesbos para fazer um sacrifício a Apolo, sendo purificado.

Proclo descreve o aparecimento de outro guerreiro tão poderoso e ameaçador quanto Heitor, que se destaca nas batalhas, oferecendo uma grande ameaça para o exército aqueu. Eis Mêmnon, filho de Eos. No entanto, logo após Antíloco ser morto por Mêmnon, Aquiles o mata em combate.²⁰

Enfim, Aquiles ao repelir o exército troiano é morto por Páris e por Apolo. O resumo se segue com a indicação de uma luta em volta do cadáver de Aquiles, a lamentação de Tétis e de outras Nereidas e uma contenda entre Ajáx e Odisseu pelas armas de Aquiles. Já os fragmentos infelizmente não nos oferecem mais detalhes.

O que se pode destacar nesses dois poemas é que mesmo não sendo o personagem central, Aquiles aparece e é descrito em muitos momentos cruciais da narrativa. Aquiles se torna principalmente importante ao considerarmos o início dos *Cantos Cipriotas*. Aqui,

²⁰ PROCLO, *Crestomatia, códice 239* da Biblioteca de Fócio (vv. 185-7). Importante ressaltar os estudos que traçam paralelos entre a morte de Antíloco e de Mêmnon na *Etiópida* com a de Pátroclo e a de Heitor na *Ilíada*. Para um debate mais aprofundado sobre essa temática ver KAKRIDIS, 1949, pp. 65-95.

como foi dito, Tétis possui papel fundamental. Pois, tendo ela agido conforme a vontade Hera, negando juntar-se a Zeus, a deusa acaba sendo forçada pelo deus a se unir com um mortal, Peleu. Aquiles então nasce dessa união. Deve-se considerar ainda que fora justamente nas bodas dos pais de Aquiles que o plano de Zeus para a guerra de Troia se inicia.

Aquiles acaba se tornando o herói de maior valor na guerra, tendo matado os príncipes filhos de Príamo e ainda tendo muitas vezes repellido o exército troiano. No entanto, como veremos, é a *Ilíada* o poema que consagra Aquiles enquanto o herói mais valoroso. Se a partir dos outros poemas do Ciclo Troiano podemos perceber feitos e acontecimentos em que Aquiles geralmente tem um papel fundamental, na *Ilíada* se pode indicar não só a centralidade do Pelida como também as suas virtudes, sua cólera funesta e sua complexa relação com os deuses, principalmente, com Zeus e com Apolo. Finalizamos essa primeira apresentação com um quadro que nos apresenta os principais acontecimentos em torno da figura de Aquiles nos poemas do Ciclo Troiano.

Tabela I. Aquiles nos *Cantos Cipriotas* e na *Etiópida*

<p><i>Cantos Cipriotas</i> (Fragmentos De acordo com a edição de BBpEC).</p>	<p>– (fr. 2) Tétis teria evitado unir-se a Zeus para agradar Hera, e, por isso, ela foi forçada a se unir a um mortal, o rei Peleu. Dessa união Tétis gerou Aquiles.</p> <p>– (fr. 4) Destaque à lança de Peleu, um presente do centauro Quíron, lança que posteriormente fora utilizada por Aquiles.</p> <p>– (fr. 20a) Peleu, sabendo que Aquiles morreria em Troia, teria escondido seu filho em Ciroso junto às virgens filhas de Licomedes. Odisseu arma um plano para descobrir Aquiles em meio às virgens. No período em que o Pelida ficara ali hospedado, ele teria seduzido uma das filhas de Licomedes, que gerou de Aquiles, seu filho Neoptólemo.</p> <p>– (fr. 24, 25a-c) Os fragmentos voltam a ressaltar Aquiles a partir da espoliação de Briseida e Criseida.</p>
<p><i>Etiópida</i> (De acordo com o resumo de Proclo, BBpEC).</p>	<p>– 2. Aquiles mata Tersites por este último ter zombado de uma possível paixão do Pelida pela Amazona. Tal assassinio gera discórdia entre os aqueus, fazendo com que Aquiles navegue até Lesbos para fazer um sacrifício a Apolo sendo purificado.</p> <p>– 3. Após Antíloco ser morto por Mêmnon Aquiles o mata em combate.</p> <p>– 4. Enfim, Aquiles ao repelir o exército troiano é morto por Páris e por Apolo. Há uma luta em volta do cadáver de Aquiles.</p> <p>– 5. A lamentação de Tétis e de outras Nereidas e uma contenda entre Ájax e Odisseu pelas armas de Aquiles.²¹</p>

²¹ Seguimos aqui a divisão por parágrafos do resumo da *Etiópida* de Proclo como apresentado em BBpEC.

1.2 Odisseu no Ciclo Troiano

Diferentemente do que vemos com Aquiles, Odisseu aparece em quase todos os poemas do Ciclo Troiano. Como mostra a tradição literária e os estudiosos, Odisseu é reconhecidamente, ao lado de Aquiles e de Hércules, um dos heróis mais famosos da literatura antiga grega, e isso se deve principalmente pelo segundo e grande épico de Homero, a *Odisseia*.

Infelizmente, anterior aos poemas hexamétricos, não há, até então, nenhuma referência a Odisseu, seja nas tabuinhas em Linear B ou nas produções artísticas mais antigas que temos conhecimento. Mas anterior à referência Micênica, temos ao menos um indício linguístico do nome desse famoso herói datado provavelmente do segundo milênio antes da nossa era na forma suméria, o que sugere que houve um herói com um nome foneticamente semelhante ao de Odisseu e que provavelmente exerceu alguma influência posterior na cultura grega. Isso é o que mostra Gordon (2017):

Tenho pensado nos últimos dias na origem das palavras etruscas. Muitas palavras parecem ser de origem dórica e, em seguida, há palavras emprestadas ainda mais antigas, ao que parece, mostrando influência anatólia IE, semítica ocidental e egípcia. Sobre o tema da origem do nome etrusco, *Uthuze* ("ET Cy G.1" e "OI G.39"), precisamos apenas olhar para um empréstimo do grego Ὀδυσσεύς 'Odysseus'. Ou assim parece. [...]; Na forma etrusca, não posso deixar de me divertir ociosamente com *Uθ*-no início, que me lembra fortemente o utu 'sol' sumério. Isso combinado com uma associação de palavras livres com *Utnapishtim*, o lendário sobrevivente babilônico do Dilúvio Mundial, evoca um nome sumério *Utu-zi* 'vida-respiração do sol' sendo readaptado para *Ut-napishtim* (napishtim = 'vida, respiração'), mas ainda escrito em um script usando os sumerogramas *UD-ZI*. As coisas se complicam se considerarmos que o outro nome sumeriano correspondente normalmente citado, *Zi-ud-sura*, pode ser um "re-empréstimo". Ou seja, o sumério *Utu-zi* 'respiração vital do sol' teria se tornado um decalque parcial *Ut(a)-napishtim* que seria reinterpretado por escribas e sacerdotes como significando 'ele encontrou (*uta-*) respiração vital (*napishtim*)' (nb. a substituição de Sum. utu 'sol' por Bab. *ūta* 'encontrado') e, portanto, de volta ao sumério com o reformulado *Zi-ud-sura* 'Vida de longos dias', agora implicando um personagem que encontrou imortalidade. As relações de Odisseu com um motivo subjacente do deus-sol já foram observadas na literatura, que foi o que fez minhas sinapses dispararem em primeiro lugar.²²

²² GORDON, 2009, Tradução nossa. Texto *Odysseus, Uthuze and Utnapishtim* em: <http://paleoglot.blogspot.com/2009/11/odysseus-uthuze-and-utnapishtim.htm>.

Tal possibilidade de correspondência impressiona, mas ainda cabem mais estudos e aprofundamento para se avançar nessa possível hipótese. Desde a antiguidade o nome de Odisseu possui diversas interpretações, assim como mostra o DEMGOL (*sv.* Odisseu):

[...] nos poemas homéricos, este nome se põe em relação com o verbo *ὀδύσ(σ)ομαι, "estar encolerizado, irado com alguém, odiar"; o nome suporia a lembrança de um feito desagradável e doloroso, que teve lugar antes do nascimento da criança: a ira do avô Autólico contra muitas pessoas (Hom. *Od.* 19, 407-409). Segundo Russo (Homero, *Odisseia*, fund. Lorenzo Valla, comentário ad loc.), o nome significa "o homem que distribui maus-tratos", com a terminação em -εύς que orienta para este valor ativo. [...] Segundo Chantraine (DELG), entretanto, tratar-se-ia de um empréstimo de um substrato anatólico ou egeu. Van Windekens ("Hermes" 86, 1958, p. 121 seg.) considera que o nome Ὀδυσσεύς é uma variante do nome do avô Αὐτόλυκος; o estudioso defende que este último nome deriva da forma ilírica *Aὐδῶ-λυκος, derivada do indo-europeu *oudh-, "riqueza".

Portanto, considerando as interpretações antigas e modernas temos, por um lado, uma contraposição entre o verbo que significa “estar irado” e a indicação do “homem que distribui maus tratos”, que possui um significado pejorativo que não é condizente ao modo como Odisseu é caracterizado nos poemas homéricos. Finalmente temos a análise de Chantraine que indica que o nome Odisseu significaria ‘riqueza’, o que mostra também muito pouco da caracterização do herói. Baseando-se nisso, nos parece muito mais convincente, apesar de poucos argumentos que o possam confirmar, que o nome de Odisseu tenha tido uma origem e um significado ainda mais antigo, que, de certa forma, ao longo do processo de transmissão, teria se perdido, apesar de ainda termos nos poemas homéricos a relação entre Odisseu o verbo ὀδύσ(σ)ομαι.

Ao considerar a ordem cronológica das composições dos poemas de Ciclo, nota-se, portanto, que Odisseu aparece inicialmente na *Ilíada*, na *Odisseia* e nos outros poemas do Ciclo Troiano. Como a representação do Laertída na *Ilíada* e na *Odisseia* será verificada de modo mais minucioso nos próximos subcapítulos, vejamos sua representação nos testemunhos e nos fragmentos dos outros poemas do Ciclo Troiano. Como apresentado em relação a Aquiles, seguiremos não a ordem cronológica dos poemas, mas sim a ordem da narrativa para compreendermos como Odisseu fora representado ao longo de toda a narrativa do Ciclo Troiano.

Inicialmente na *Cípria* (ou *Cantos Cipriotas*), mais comumente atribuída a Estásino de Chipre, Odisseu é primeiramente mencionado no momento em que é descoberto, fingindo-se de louco, por Menelau, Palamedes e Néstor. De acordo com

Proclo, Odisseu se fingiu de louco para não ter de partir para a expedição de Menelau (Proclo, com edição grega e tradução por CPG, vv. 119-121):

καὶ μαίνεσθαι προσποιησάμενον Ὀδυσσεῖα ἐπὶ
τῷ μὴ θέλειν συστρατεύεσθαι ἐφόρασαν, Παλαμῆδους ὑπο-
θεμένου τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ κόλασιν ἐξαρπάσαντες.

Descobriram então que Odisseu passara a se fazer de louco por não querer juntar-se à expedição, depois de, por sugestão de Palamedes, raptarem-lhe o filho Telêmaco como desforra.

Ora que o famoso herói conhecido por sua politropia aparece no resumo de Proclo transformando-se, fazendo-se (προσποιέω) passar pela loucura (μαίνομαι).²³ Odisseu é, dessa forma, desmascarado, sendo chantageado através de um plano tramado por Palamedes. Esse episódio poderia explicar, enfim, o porquê de Odisseu tramar contra Palamedes, inclusive sendo descrito como assassino deste último herói.

Já a partir dos fragmentos, vemos a primeira aparição de Odisseu quando ele trama um plano para desmascarar Aquiles que estava entre as virgens filhas do rei Licomedes (BBpEC, *fr.* 20a). No fragmento 28 vemos, a partir da descrição de Pausânias (*Descrição da Grécia*), vemos o assassinato de Palamedes, que teria se afogado, tendo não só Odisseu, mas também Diomedes como assassinos. A última descrição que temos de Odisseu nos fragmentos da *Cípria* diz respeito à indicação de que Odisseu e Diomedes feriram Políxena filha de Príamo, sendo depois sepultada por Neoptólemo.

Na *Etiópida*, atribuída a Arctino de Mileto, Odisseu aparece no final do resumo de Proclo com a indicação do início da disputa entre ele e Ájax pelas armas de Aquiles (vv. 202-3 em CPG). No *fragmento 2* (BBpEC) temos a descrição de que o cadáver de Aquiles fora carregado por Ájax em meio ao campo de batalha enquanto Odisseu os protegia com o escudo.²⁴

A *Pequena Ilíada* (Ἰλιάς μικρά) provavelmente composta entre 700 e 680 a.C, é o poema que conta os acontecimentos anteriores ao *Saque de Troia*. Aqui Odisseu possui grande destaque, sendo assim, o principal herói da narrativa. Atribuída à Lesques de Mitilene (BfEa, p. 158), *A Pequena Ilíada*, de acordo com o resumo de Proclo, narra a

²³ LSJ, *sv.* προσποιέω: “transformar em, adicionar ou anexar a, π. τισὶ τὴν Κέρκυραν Th. 1.55, cf. 2.2, 3.70, etc.; Λέσβον π. τῇ πόλει X. HG 4.8.28, etc.; χάριν D.60.14, cf. Plot.6.1.21”. LSJ, *sv.* μαίνομαι: “ὑπὸ τοῦ θεοῦ μ. *ser inspirado por...*, ‘levado à loucura por’..., Hdt.4.79, cf. μάντις; τὸ μαίνεσθαι *loucura*, S.OC1537;”. Trechos com tradução nossa.

²⁴ Para a representação pictórica deste episódio, ver figura 2, p. 184.

resolução da contenda entre Ájax e Odisseu pelas armas de Aquiles, a captura de Heleno e o roubo do paládio de Atenas, feitos também realizados por Odisseu. Além disso, narra-se Odisseu trazendo Neoptólemo de Ciro, entregando a ele as armas de seu pai, Aquiles. Enfim, temos a entrada de Odisseu como espião em Troia com objetivo de fazer um acordo com Helena a respeito da tomada de Ilíon.²⁵

De acordo com Proclo, Odisseu obtém as armas de Aquiles, por vontade de Atenas, e Ájax enlouquece, assassinando o rebanho e depois se matando. Em conjunto com os fragmentos, vemos, após a resolução da contenda entre Odisseu e Ájax, diversos feitos de Odisseu. Primeiro temos a emboscada e a captura de Heleno, importante adivinho do exército troiano. Depois, de acordo com o Papiro Rylands 22 (séc. I d.C.), vê-se os feitos de Odisseu e Diomedes quando eles entram em Ilíon para roubar a oferenda de Atena. Os dois heróis matam Corebo e retornam a salvos para junto dos helenos com o paládio em mãos. Seria a partir daí, que Odisseu resolve navegar em direção a Ciro, trazendo Neoptólemo para Troia.²⁶

Outra versão sobre o momento em que o cadáver de Aquiles é carregado em meio ao campo de batalha aparece no *fr.* 32 (BBpEC). Sobre a contenda entre Ájax e Odisseu mais outros detalhes seguem-se nos *fr.* 2, 3. Sobre a entrada de Odisseu à Troia como espião se evidenciam os detalhes descritos pelo *fr.* 9 indicando que Odisseu se assemelhava a um mendigo, assim como Atena o fez se parecer quando ele chega finalmente à Ítaca na *Odisseia* (canto XIII).

Daí, seguem-se os fragmentos 11a, 11b e 11c (BBpEC) que descrevem o roubo do Paládio realizado por Diomedes e Odisseu. Desses destaca-se o fragmento 11c que descreve com riqueza o momento em que Odisseu, desconfiando de que Diomedes levava o Paládio e, assim, tendo mentido sobre esse fato, desembainha a espada com o desejo de

²⁵ De acordo com BBpEC (p. 145) há suspeita entre alguns estudiosos, entre eles, Lobel, Huxley e Bernabé, sobre a possibilidade de “ter havido mais de um épico intitulado *Pequena Ilíada* na Antiguidade. Como evidência argumentam que as fontes antigas não estão de acordo ao atribuir a autoria a um nome apenas, oscilando entre Lesques, Testórides-Homero [...]. A descoberta de dois papiros – o Rylands 22 e o Oxirrinco 2510 (BBpEC *fr.* 22) – reforça essa tese, sem no entanto comprová-la”. As diferentes versões dos feitos de Odisseu (como a ordem invertida do roubo do Paládio e da busca de Neoptólemo quando comparamos o resumo de Proclo e o papiro de Rylands), as diferentes versões sobre a “Coação diomedea” descrita nos fragmentos 11a, 11b e 11c, além das diferentes versões do resgate do cadáver de Aquiles (BBpEC, *frr.* 2 e 32) também reforçam a possibilidade de tal tese, de ter havido mais de um épico intitulado *Pequena Ilíada* na Antiguidade.

²⁶ Para a representação da contenda entre Ájax e Odisseu, ver figura 6, p. 187.

matar Diomedes. Como Diomedes vê o reflexo da espada de Odisseu, também o primeiro desembainha a sua:

[...] fazendo Odisseu desistir de matá-lo. Repreendendo-o por sua covardia, ele o forçava a andar golpeando-lhe nas costas com a parte chata da espada porque ele não queria avançar. Daí o provérbio “coaço diomedea”, dito de todos os que agem contrariados.²⁷

Em relação a esse trecho do fragmento 11c vemos a seguinte observação de BBpEC (p. 151): “Pelo contexto da narrativa, parece evidente ser Diomedes quem golpeia Odisseu, e não o contrário [...]. Seja como for, esse é o único momento, em toda a narrativa mitológica helênica, em que o “multiengenhoso” Odisseu se deixou enganar, não uma, mas três vezes”.²⁸

No *fr.* 12 (BBpEC) há a indicação de que Odisseu persuadiu entre 13 a 50 dos melhores guerreiros a entrar no cavalo de madeira.²⁹ Enfim, temos a última menção a Odisseu, antes do *fr.* 32, entre os fragmentos da *Pequena Ilíada*. No *fr.* 22 (BBpEC) se vê uma breve descrição de Pausânias sobre o fato de Helicaón, filho de Antenor, ter sido ferido numa batalha noturna, sendo salvo por Odisseu – por respeito à hospitalidade de Antenor - que o carregou para fora do campo de batalha.

A narrativa do Ciclo Troiano continua com o poema épico *O saque a Ilíon* (Ἰλίου πέρσις) que narra a tomada pelos helenos da cidade de Troia, principalmente através do stratagem do cavalo de madeira. Tal poema, composto entre 725 e 700 a.C, é atribuído pela maioria das fontes a Arctino de Mileto (BfEa, p. 177). Levando em conta tanto o resumo de Proclo, quanto os fragmentos disponíveis em BBpEC verificamos Odisseu sendo mencionado em somente um trecho, no início do último parágrafo do resumo de Proclo que na versão de CPG corresponde aos versos 269-270. Nesse trecho, Proclo diz que Odisseu mata Astíanax, filho de Heitor e Andrômaca. Verifica-se, no entanto, que diferentemente do que é dito aqui, o *fr.* 30a (BBpEC) da *Pequena Ilíada* mostra que é Neoptólemo e não Odisseu quem mata Astíanax.

²⁷ Fragmento 11c. Cónon (resumido por Fócio, *Biblioteca*. Tradução por BBpEC, p. 151).

²⁸ Para representação na antiguidade tardia de Odisseu carregando o Paládio, ver figura 8, p. 188.

²⁹ O verbo utilizado aqui para ‘persuadir’ é exatamente πείθω. LSJ, sv. πείθω: “πείθω, persuade, impf. ἔπειθον *Il.*22.91, etc”.

Enfim, segue-se a *Telegonia*, poema épico que narra os eventos após a chegada de Odisseu à Ítaca e a morte dos pretendentes. A *Telegonia* (Τηλεγονία)³⁰ teria sido o poema que narra os feitos de Telêgono, filho de Circe com Odisseu. Os feitos de Telêgono correspondem à sua procura pelo pai. No entanto, ao chegar à Ítaca ele resolve devastar a ilha, e sem reconhecer Odisseu acaba o matando. Depois de descobrir seu erro, de acordo com o resumo de Proclo, Telêgono leva Penelope, Telêmaco e o cadáver do pai até Circe, tornando-os imortais. Telêgono desposa Penélope e Telêmaco, Circe.

A *Telegonia* é o poema que encerra o Ciclo Troiano e é somente no resumo de Proclo que podemos observar as últimas menções a Odisseu no Ciclo. A partir do resumo de Proclo vemos a indicação do enterro dos pretendentes pelos seus familiares (CPG, v. 308) e uma série de feitos e viagens de Odisseu: primeiramente Proclo diz a respeito dos sacrifícios de Odisseu dedicados às Ninfas e de sua viagem a Élis em prol de verificar seu gado, onde é recepcionado por Políxeno e recebe uma taça de presente (CPG, vv. 309-12). A partir daí, há a indicação do retorno de Odisseu à Ítaca e a execução de sacrifícios ordenados por Tirésias (CPG, vv. 313-4). Depois disso, Odisseu chega a Tesprótia e se casa com Calídice (CPG, vv. 315-6). No mesmo resumo de Proclo ainda temos a descrição de uma guerra em que Odisseu comanda os tesprotos e os brigos. Enfim, vemos que Odisseu retorna à Ítaca depois da morte de Calídice. Depois de sua chegada, Odisseu vai ao socorro de Ítaca, que está sendo devastada por Telêgono. Eis que sem ser reconhecido, Odisseu é morto por seu filho Telêgono.³¹

Para finalizar, verifiquemos uma interessante menção de Odisseu por Estrabão, que já séc. I a.C. descreve a respeito da excelência (ἀρετή) do herói versátil:

ἄλλὰ μὴν ταῦτά γε πάντα ὁ ποιητὴς Ὀδυσσεῖ προσῆψεν, ὃν τῶν πάντων μάλιστα ἀρετῆ πάση κοσμεῖ· οὗτος γὰρ αὐτῷ ‘πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,’ οὗτος δ’ ὁ πτολίπορθος αἰεὶ λεγόμενος καὶ τὸ Ἴλιον ἐλῶν·
βουλῆ καὶ μύθοισι καὶ ἡπεροπηίδι τέχνῃ.

³⁰ De acordo com o DEMGOL (sv. Telêgono): “Nome de vários personagens: 1) um filho de Proteu, assassinado junto com seu irmão Polígono por Hércules (Apollod. *Bibl.* 2, 5, 9); 2) o rei do Egito que desposou Io (Apollod. *Bibl.* 2, 1, 3); 3) o mais célebre, filho de Odisseu e de Circe (Apollod. *Epit.* 7, 16), “nascido longe”, em oposição a seu irmão por parte de pai Telêmaco, nascido em Ítaca. É formado a partir de τηλε-, “longe” (*k el-) e do verbo γίγνομαι, “nascer”. Esse nome, diferentemente do de seu irmão (cf. Telêmaco), não é um epíteto do pai”.

³¹ Eis que a última menção a Odisseu no Ciclo Troiano diz respeito à sua morte, em que o tema do não-reconhecimento se torna fatal para o herói versátil. Sobre o tema do reconhecimento na *Odisseia* ver o capítulo *A cicatriz de Ulisses* do livro de AUERBACH (1971).

Mas o poeta (i.e. Homero) conferiu tudo isso a Odisseu, a quem adorna, mais do que todos, com toda excelência. Pois é ele quem “viu muitas das cidades dos homens e conheceu suas mentes”... E é ele quem é sempre chamado de “saqueador de cidades”, e que tomou Ilíio
*Com conselho, discursos e arte do engano.*³²

Tabela II. Odisseu no Ciclo Troiano³³

Cantos Cípriotas	<ul style="list-style-type: none"> – De acordo com o resumo de Proclo Odisseu fora descoberto, fingindo-se de louco, por Menelau, Palamedes e Néstor. Odisseu se fingia de louco para não ter de partir para a expedição de Menelau (PROCLO, CPG, vv. 119-121). – Odisseu trama um plano para encontrar Aquiles que estava escondido entre as virgens do rei Licomedes (BBpEC, fr. 20a). – No fragmento 28 vemos, a partir da descrição de Pausânias (<i>Descrição da Grécia</i>), o assassinato de Palamedes que teria se afogado, tendo não só Odisseu, mas também Diomedes como assassinos.
Etiópida	<ul style="list-style-type: none"> – Indicação do início da disputa entre Odisseu e Ajax pelas armas de Aquiles (PROCLO, vv. 202-3 em CPG). – No <i>fragmento 2</i> (BBpEC) temos a descrição de que o cadáver de Aquiles fora carregado por Ajax enquanto Odisseu os protegia com o escudo.
A Pequena Ilíada	<ul style="list-style-type: none"> – Resolução da disputa das armas de Aquiles. Odisseu obtém as armas de Aquiles, por vontade de Atenas, e Ajax enlouquece matando o rebanho e depois se matando (PROCLO, vv. 202-3 em CPG). – Feitos de Odisseu. De acordo com o resumo de Proclo: a captura de Heleno; Odisseu traz Neoptólemo de Cirois entregando-lhe as armas de seu pai, Aquiles; a entrada de Odisseu como espião em Troia com objetivo de fazer um acordo com Helena para a tomada de Ilíon. – Os fragmentos 11a, 11b e 11c (BBpEC) descrevem o roubo do Paládio realizado por Diomedes e Odisseu. – No <i>fr. 12</i> (BBpEC) temos a indicação de que Odisseu persuadiu entre 13 a 50 dos melhores guerreiros a entrar no cavalo de madeira. – Coação de Diomedes: o fragmento 11c descreve o momento em que Odisseu, ao desconfiar de que Diomedes estivesse levando o Paládio, desembainha a espada com o desejo de matá-lo. Como Diomedes vê o reflexo da espada de Odisseu, também ele desembainha a sua. Reprendido Odisseu é forçado a andar enquanto é golpeado pela parte chata da espada de Diomedes (<i>fr. 11c</i>, BBpEC). – No <i>fr. 22</i> (BBpEC) há a descrição de Pausânias sobre o fato de Helicaón, filho de Antenor, ter sido ferido numa batalha noturna, sendo salvo por Odisseu – por respeito à hospitalidade de Antenor- que o carregou para fora do campo de batalha.
O Saque a Ilíon	<ul style="list-style-type: none"> – Odisseu é mencionado somente no início do último parágrafo do resumo de Proclo, que na versão de CPG corresponde aos versos 269-270. Nesse trecho, Proclo diz que Odisseu mata Astíanax, filho de Heitor e Andrômaca.
Telegonia	<ul style="list-style-type: none"> – Descrição dos sacrifícios de Odisseu dedicados às Ninfas e sua viagem à Élis em prol de verificar seu gado, onde é recepcionado por Políxeno e recebe uma taça de presente (CPG, vv. 309-12). – Retorno de Odisseu à Ítaca e a execução de sacrifícios ordenados por Tirésias (CPG, vv. 313-4). – Chegada de Odisseu a Tesprótia e seu casamento com Calídice (CPG, vv. 315-6). Guerra em que Odisseu comanda os tesprotos e os brigos. – Odisseu retorna à Ítaca depois da morte de Calídice. – Odisseu vai a socorro de Ítaca e sem ser reconhecido, é morto por seu filho Telêgono.

³² Tradução do *fr.* Homérico adéspota 7 e da *Geografia* (1.2.4) de Estrabão BBpEC. 1.2.4. Edição grega por H. L. Jones, 1924.

³³ *Fragments* de acordo com a edição de BBpEC e resumo de Proclo por CPG).

1.3 Aquiles e Odisseu, de Homero ao período clássico

1.3.1 A *Ilíada* e o melhor dos aqueus

A *Ilíada* é considerada a mais antiga poesia grega que temos registro. Composta entre os séculos VIII e VII a.C., esse primeiro épico de Homero apresenta a narrativa das consequências da cólera (μῆνις) de Aquiles (o mais valoroso dos Aqueus), herói que se recusa a lutar junto aos Aqueus após nove anos de guerra contra trácios e troianos. A importância da *Ilíada* para os antigos gregos é notável. Não à toa, Griffin observa: “Entre os gregos, a *Ilíada*, ainda mais do que a *Odisseia*, sempre ocupou uma posição incontestável como a obra suprema de sua literatura”.³⁴ A *Ilíada* marca, dessa forma, o princípio da concepção que temos do homem grego.

Hoje, os estudiosos destacam, com certa frequência, principalmente desde Nagy (1999), a influência da *Ilíada* de épicos Indo-europeus tais como o *Gilgamesh* (que tem suas primeiras versões a partir de 2100 a.C.), poema mesopotâmico sobre um herói filho de um deus, que é causa da morte de seu mais caro amigo, Enkidu, e o *Atrahasis*, poema sumério sobre a criação e o dilúvio (1600 a.C.). De acordo com Griffin:

A *Ilíada* nasceu da fusão dessa tradição indo-européia com outras formas de literatura: a poesia e a mitologia das antigas culturas do Oriente Próximo, mais antigas que a Grécia, conhecidas dos gregos por séculos de interação, tanto comercial quanto guerreira.³⁵

Diferentemente dos outros poemas do ciclo épico, que dão por continuidade todos os eventos ocorridos na guerra de Troia, a *Ilíada* apresenta como principal objeto as consequências da cólera de Aquiles a Agamêmnon no décimo ano da guerra de Troia. Sobre esse início *media res*, vejamos o seguinte comentário de Heiden (2006, p. 8):

Homero não começa a *Ilíada* com o Casamento de Peleu e Thétis, o nascimento de Aquiles, o Julgamento de Páris, o rapto de Helena, ou o começo da Guerra de Tróia. Como todos sabem, Homero precipita-se *in medias res*, no décimo ano da guerra. Assim como ele também não começa com a aurora, ou oferece qualquer indicação do tempo do dia. Homero começa a narrativa da *Ilíada* em um momento de crise, a querela entre Aquiles e Agamêmnon (1.6f), da qual ele remonta para um momento igualmente crítico, a rejeição de Agamêmnon ao sacerdote Crises, de Apolo (1.11f), e então finalmente à sua estendida narração da súplica de Crises a Agamêmnon.

³⁴ GRIFFIN, 1995, p. 1. Tradução nossa.

³⁵ GRIFFIN, 1995, p. 2. Tradução nossa.

A partir daqui já temos um breve panorama sobre a novidade narrativa proposta por Homero. O foco tanto na *Iliáda* quanto na *Odisseia* é o de acompanhar um herói em um momento específico de sua vida. Vê-se que, como observa Schüler (1971, p.18), “a ação em um e outro desses poemas situa-se em limites temporais mais ou menos determinados e se concentra em personagens precisas”.

Dessa forma, vê-se que a *Iliáda* se concentra mais especificamente em um momento específico da vida de Aquiles, assim como a *Odisseia* o faz em relação a Odisseu. No entanto, ambos os heróis aparecem nos dois épicos e, por isso, cabe-nos apresentar, num primeiro momento, tanto as características de Aquiles quanto de Odisseu na *Iliáda* para, num segundo momento, fazermos o mesmo em relação à *Odisseia*.

Mas antes de adentrarmos o estudo da *Iliáda*, levando em conta, justamente, as caracterizações de Aquiles e de Odisseu nesse poema, nos aprofundaremos nos principais acontecimentos narrados pelo poeta ao longo dos 24 cantos que compõem essa grandiosa e celebrada obra de Homero. Nosso enfoque neste panorama é baseado, principalmente, nas consequências da cólera de Aquiles, já que um estudo mais aprofundado de todos os cantos não nos seria possível e nem é o foco deste trabalho. Desse modo, abordaremos mais as batalhas, os feitos de alguns heróis e os desdobramentos da narrativa que mostram como a história da cólera de Aquiles se desenvolve no poema. No momento seguinte realçamos separadamente as principais menções e feitos de Aquiles e de Odisseu na *Iliáda*. Por causa desse recorte, pouco será dito sobre os deuses apesar de seus significativos feitos e aparições.

O livro I começa com a invocação das musas, abertura comum entre os aedos para o início dos poemas. Assim como na *Odisseia*, na *Iliáda* o poeta inicia sua narrativa indicando qual história ele pretende contar (*Il. I, 1-2*):

μη̄νιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
 οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἄχαιοις ἄλγε' ἔθηκε,

Cante-me a Cólera - ó deusa – funesta de Aquiles Pelida
 causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta³⁶

³⁶ Tradução por NUNES (2015).

Essas aberturas (openings) possuem traços comuns que são representativos para a poesia épica (Kirk, 1985, p. 51). O aedo se dirige à deusa (μοῦσα, θεὰ), invoca-a e declara o tema da história narrada.

Após a invocação, adentramos o início da querela entre Agamêmnon e Aquiles. Crise, o sacerdote de Apolo, pede ao deus que castigue os aqueus até que eles lhe devolvam sua filha Criseida (*Il. I, 37-42*). Diante disso, Aquiles solicita a Calcas, o grande adivinho dos aqueus, para que ele revele o porquê da ira de Apolo sobre eles. O Atreu se vendo em uma situação complicada concorda em devolver Criseida, mas, desejando ser recompensado e querendo demonstrar seu poder diante de Aquiles, solicita em troca o espólio de Aquiles, a escrava Briseida (*Il. I, 131-139*).

É a partir daí, que surge em Aquiles sua cólera que é indicada nos primeiros versos do poema, pois, o poeta diz que o Pelida sente, logo após escutar as palavras de Agamêmnon, uma dor moral (ἄχος, I, 188). Atena pede para que Aquiles cesse seu furor (μένος, I, 207) para, assim, refrear o conflito (ἔρις, I, 210). No entanto, mais uma vez o poeta fala da fúria (χόλος, I, 224) de Aquiles. Todas essas palavras e passagens, de acordo com a nossa análise, elucidam e reforçam a cólera (μῆνις, I, 1) do Pelida que é descrita pelo poeta desde o proêmio do poema.³⁷

A partir daí, Aquiles decide se retirar da batalha e pede ajuda a sua mãe (*Il. I, 357-437*), a deusa nereida Tétis, para que ela suplicasse ajuda a Zeus, punindo os Aqueus e dando glória aos Troianos até que a glória de Aquiles fosse restaurada, fazendo-o retornar ao campo de batalha. O primeiro canto termina com tal súplica, momento em que Zeus concorda e aceita ajudar Tétis (*Il. I, 493-531*).

O segundo canto é um desdobramento desses primeiros dias narrados pelo poeta. Após reaver a donzela de Crises, Agamêmnon sonha com a destruição do muro da cidade de Troia (*Il. II, 23-34*). Sem saber que o sonho é um engano de Zeus, o Atreu reúne o exército (*Il. II, 50-1*) e tenta através de certas manobras reestabelecer seu exército (52-399). Segue assim, o famoso *Catálogo das Naus* (484-760) quando o poeta descreve todos os grandes guerreiros e povos que viajaram para Troia, e também descreve os povos e aliados dos troianos. De acordo com Kirk (1985, pp.168-9):

³⁷ Todas as traduções dos termos aqui foram realizadas a partir de seus respectivos verbetes em LSJ.

O catálogo lista 29 contingentes aqueus cobrindo a maior parte do mundo grego da época de Homero, ou antes; embora negligencie as ilhas centrais do Egeu, toda a costa do Egeu no oeste da Ásia Menor com suas grandes ilhas distantes de Samos, Quios e Lesbos, também o Megarid e grande parte da planície da Tessália. Está de acordo com o restante da *Ilíada* em linguagem e estilo (sobre o qual ver pp. 170 adiante, 173 abaixo), e em menor grau em conteúdo. Nenhum grande guerreiro ou lugar da maior parte do poema é omitido aqui, e as regiões que ele negligencia também estão ausentes do poema em geral; existem, entretanto, três grandes discrepâncias sobre as áreas governadas por Agamêmnom, Odisseu e Aquiles, e elas serão discutidas na página 180.³⁸

Tal catálogo muito interessou os estudiosos antigos que eram fascinados com esse documento, com a consciência do poeta e com o virtuosismo da descrição (Kirk, 1985, p. 169).

O canto III expõe o movimento dos exércitos para a primeira batalha descrita na *Ilíada*. Antes de iniciar tal batalha, veem-se os juramentos prestados em relação ao combate entre Alexandre (Páris) e Menelau. Nesse combate Menelau sai vitorioso, mas antes de Páris receber o golpe fatal, Afrodite o resgata, levando-o para os seus aposentos junto a Helena. Com a quebra do juramento seguimos para o canto IV quando Hera obtém autorização de Zeus para que, com a ajuda de Atena, a guerra se iniciasse. Daí, vemos a primeira guerra da *Ilíada*, narrada no fim do canto IV. Os cantos V, VI e VII têm como narrativa essa primeira batalha.

No canto V temos os grandes feitos guerreiros de Diomedes e no canto VI o retorno de Heitor para o palácio de Príamo com o objetivo de reconduzir Páris para o furor do combate. Importante frisar em relação a esses dois cantos as habilidades descritivas do poeta. Primeiro em relação aos próprios combates, descrevendo com grande riqueza de detalhes, utilizando símiles, apresentando diversos heróis e guerreiros. Sobre isso podemos verificar o início da primeira batalha no final do canto IV (446-461):

οἱ δ' ὅτε δὴ ῥ' ἐς χῶρον ἓνα ξυνιόντες ἵκοντο,
 σύν ῥ' ἔβαλον ῥινούς, σύν δ' ἔγχεα καὶ μένε' ἀνδρῶν
 χαλκεοθωρήκων· ἀτὰρ ἀσπίδες ὀμφαλόεσσαι
 ἔπληντ' ἀλλήλησι, πολὺς δ' ὀρυμαγδὸς ὀρώρει.
 ἔνθα δ' ἄμ' οἰμωγὴ τε καὶ εὐχολὴ πέλεν ἀνδρῶν (450)
 ὀλλύντων τε καὶ ὀλλυμένων, ῥέε δ' αἵματι γαῖα.
 ὡς δ' ὅτε χεῖμαρροι ποταμοὶ κατ' ὄρεσφι ῥέοντες
 ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ
 κρουῶν ἐκ μεγάλων κοίλης ἔντοσθε χαράδρης,
 τῶν δέ τε τηλόσε δοῦπον ἐν οὔρεσιν ἔκλυε ποιμήν·
 ὡς τῶν μισγομένων γένετο ἰαχὴ τε πόνος τε.

³⁸ KIRK, 1985, pp. 168-9. Tradução nossa.

πρῶτος δ' Ἀντίλοχος Τρώων ἔλεν ἄνδρα κορυστὴν
 ἐσθλὸν ἐνὶ προμάχοισι Θαλυσιάδην Ἐχέπωλον·
 τὸν ῥ' ἔβαλε πρῶτος κόρυθος φάλον ἵπποδασείης,
 ἐν δὲ μετώπῳ πῆξε, πέρησε δ' ἄρ' ὀστέον εἶσω (460)
 αἰχμὴ χαλκείῃ· τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυπεν,

Quando chegaram ao mesmo local para se enfrentarem uns aos outros, brandiram todos juntos os escudos, as lanças e a fúria de homens de brônzeas couraças; e os escudos cravados de adornos embateram uns contra os outros e surgiu um estrépito tremendo. Então se ouviu o gemido e o grito triunfal dos homens que matavam e eram mortos. A terra ficou alagada de sangue. Tal como os rios invernosos se precipitam das montanhas, atirando juntos o enorme caudal para a embocadura de dois vales, e das poderosas nascentes vêm lançar as águas num oco desfiladeiro, e lá longe nas montanhas o pastor chega a ouvir-lhes o estrondo — assim era o eco e o terror dos que embatiam uns contra os outros. Foi Antíloco o primeiro a matar um homem armado dos Troianos, um valente que combatia na primeira linha: Equepolo, filho de Talísio. Primeiro desferiu-lhe um golpe no elmo com crinas de cavalo e pela testa adentro lhe empurrou a lança; além do osso foi a ponta de bronze e a escuridão cobriu-lhe os olhos:³⁹

Eis os primeiros versos de combate na *Ilíada* que envolve, justamente, uma riquíssima descrição de batalha, descrevendo a morte de um soldado em meio ao turbilhão da guerra. Temos ainda a descrição sonora da aproximação dos exércitos a partir de um belíssimo símile do encontro das águas de dois rios após o degelo (*Il. IV*, 452-456). Depois segue a indicação da primeira morte entre os grandes guerreiros com a rica descrição de como a lança perfura tal guerreiro (*Il. IV*, 459-461). Essas imensas e ricas imagens narrativas ocorrem em todas as batalhas apresentadas pelo poeta.

No sétimo canto temos a continuidade da primeira batalha, seu fim e a descrição sobre a remoção dos mortos. No início do canto VIII a segunda batalha se inicia e com ela a reviravolta da guerra já que Zeus impõe ações, de acordo com os seus planos, em prol da glória dos troianos. Essa segunda batalha indica uma breve vitória ao exército troiano, que fará Agamêmnon vir ao desespero, chegando a propor fuga do exército aqueu (*Il. IX*, 17-28).

É interessante destacar que após o foco na querela de Aquiles no canto I, o Pelida está ausente do canto II ao canto VIII. Isso indica que a *Ilíada* mais do que expor a narrativa de Aquiles e seus feitos no décimo ano da guerra de Troia, expõe como temática, assim como indica Schüler (1972, p. 19), a “fúria de Aquiles, não o próprio Aquiles”. Isso

³⁹ Neste subcapítulo, exceto quando indicarmos, a tradução da *Ilíada* fora realizada por LOURENÇO, 2005.

permite ao poeta narrar os feitos de outros heróis, e assim dar mais riqueza ao poema. Sendo a cólera de Aquiles o objeto do poema, torna-se evidente a necessidade de se narrar as batalhas em que Aquiles está ausente para que, assim, possamos entender as consequências da cólera do Pelida e os desdobramentos do fiasco da segunda batalha para os aqueus, que nos é narrada no livro VIII. Tal é o argumento que defendemos, seguindo a seguinte observação de Schüler (1972, p. 20):

A ausência do herói não compromete a unidade do poema da fúria. E, com a eliminação de Aquiles, o poeta ganha o espaço de que necessita para destacar outros heróis. Aquiles é demasiadamente grande. O seu brilho empalidece todos os que se aproximam dele. Pátroclo, amigo íntimo de Aquiles, só se projetou ao afastar-se de Aquiles. Pouco se saberia de Diomedes, dos dois Ajax, de Menelau, se Aquiles tivesse permanecido no campo de batalha. O enfocamento de outros caracteres só é possível na ausência de Aquiles.

Já no canto IX, que estudaremos de modo mais aprofundado no subcapítulo a seguir, vemos as desilusões de Agamêmnon e a embaixada a Aquiles realizada com o objetivo de fazer com que o Pelida retorne ao campo de batalha. No entanto, a Embaixada fracassa, já que Aquiles não aceitará os presentes oferecidos por Agamêmnon, não vendo tal oferta como aquela que, de fato, restituiria sua honra.

No canto X acompanhamos os feitos noturnos de Diomedes e de Odisseu que conseguem descobrir os planos dos troianos e ainda matar o chefe da Trácia, Reso, e seus soldados. Tais feitos serão mais bem detalhados a seguir ao destacarmos os feitos e as características de *Odisseu* na *Iliada*.

Daí, vemos surgir a terceira grande batalha narrada pelo poeta que se seguirá do canto XII ao canto XVI quando são narrados os feitos e a morte de Pátroclo. Nesses cantos acompanhamos os feitos heroicos de Agamêmnon no campo de batalha (*Il.* XI, 91-274), a súplica de Nestor a Pátroclo para que Aquiles retorne ao campo de batalha (*Il.* XI, 785-802), o ataque dos troianos ao muro aqueu (canto XII), a luta próximo aos navios aqueus (canto XIII), a reviravolta a favor do aqueus quando Zeus é enganado por Hera (Canto XIV) e, enfim, a revanche dos troianos rumo aos navios (canto XV) que configura um dos momentos mais críticos da narrativa.

Novamente Aquiles se encontra ausente em todos esses cantos, do décimo ao décimo quinto canto, exceto quando pede a Pátroclo para verificar quem era o guerreiro ferido que se encontravam próximos às tendas, o que ocorre no décimo primeiro canto da

Ilíada. As glórias de Heitor durante toda essa terceira batalha são incontáveis, diversos são os feitos que muitas vezes o configuram como um grande herói.⁴⁰

No canto XVI temos os feitos do amado companheiro de armas de Aquiles, Pátroclo. O trajeto de Pátroclo se inicia no canto XI quando Aquiles o convoca para verificar qual entre os heróis era aquele que se encontrava ferido próximo a Nestor. Esse momento é indicado pelo narrador como o início da derrocada do Menécio: “Ele ouviu /e saiu da tenda igual a Ares — o que para ele foi o início da desgraça” (*Il.* XI, 603-4).⁴¹

Mas o momento em que Pátroclo possui maior destaque é em sua famosa *arestéia* no canto XVI, canto que contém seus maiores feitos no campo de batalha. É nesse momento que o herói substitui Aquiles na batalha e mata dezenas de guerreiros inimigos. Também nesse canto é narrado o momento em que, por fim, o Menécio é vencido e espoliado por Heitor. A morte de Pátroclo é, dessa forma, o momento de princípio do desenlace da *Ilíada*. É após a morte do Menécio que Aquiles redireciona sua cólera, de Agamêmnon para Heitor.

Depois da morte do Menécio, segue-se o combate ao redor do corpo de Pátroclo no canto XVII, momento em que o poeta dá maior destaque aos feitos guerreiros de Menelau.⁴²

No canto XVIII Aquiles, ao saber por Antíloco sobre a morte de Pátroclo, resolve retornar ao campo de batalha, voltando a ser, a partir daqui até o final do poema, o principal herói. O canto XIX mostra o retorno de Aquiles, sua renúncia à cólera e a sua convocação de uma assembleia. Dessa forma, o Pelida, ao desejar vingar a morte de seu *θήραπον* (‘companheiro de armas’), decide retornar à comunidade Aqueia.⁴³ Daí, ressalta-

⁴⁰ Para um estudo mais aprofundado da narrativa de Heitor na *Ilíada* ver REDFIELD (1992).

⁴¹ “[...] ὃ δὲ κλισίῃθεν ἀκούσας ἔκμολεν ἴσος Ἄρηϊ, κακοῦ δ’ ἄρα οἱ πέλεν ἀρχή.” *Il.* XI, 603-4.

⁴² Para os estudos de Pátroclo, destacam-se nas últimas décadas duas abordagens: 1. A representação ritualística de Patrôclo como substituto ritual de Aquiles considerado, assim, como sendo um duplo do Pelida tal como apresentados por VAN BROCK (1951), LOWESTAM (1981), NAGY (2017, pp. 67-70) e ASSUNÇÃO (2009); e 2. A relação intrínseca entre o destino de Aquiles, de Patrôclo e de Heitor, tal como apresentado por ALLAN (2009).

⁴³ Sobre tal temática, assim descreve ASSUNÇÃO (2019, p. 6): “Mas Aquiles – diferentemente de Meleagro, que perde apenas os presentes prometidos pelos anciãos dos Etólios por só conceder voltar finalmente ao combate após a súplica de sua mulher Cleópatra (cujo nome composto inverte a posição dos mesmos termos que compõem o nome de Pátroclo) – só renunciará à sua “cólera” (*mênis*) e salvará definitivamente o exército aqueu (dando-lhe a vitória ao matar Heitor e vingar a morte de Pátroclo), após a morte de seu escudeiro, evidenciando assim que é apenas este (ou a morte deste) o que faz Aquiles reconhecer tardiamente a sua inevitável conexão com o exército aqueu, assim como o inútil desperdício de sua excelência guerreira”. ASSUNÇÃO, 2019, p. 6.

se o fim do vigésimo canto que nos mostra a forte consciência de Aquiles sobre seu destino no momento em que Xanto, o divino cavalo de Peleu, o diz (*Il. XIX*, 415-417):

“νῶϊ δὲ καὶ κεν ἅμα πνοιῇ Ζεφύροιο θέοιμεν,
ἦν περ ἑλαφροτάτην φάσ’ ἔμμεναι· ἀλλὰ σοὶ αὐτῷ
μῦρσιμόν ἐστι θεῶ τε καὶ ἀνέρι ἴφι δαμῆναι.”

“Pela nossa parte correríamos com o sopro do Zéfiro,
que segundo se diz é o mais veloz dos ventos. A ti está fadado
que por um deus e por um homem sejas à força subjugado.”

Essa é a profecia que diz respeito à iminente morte do Pelida no campo de batalha em Ilíon (Troia). Aquiles não só aceita tal destino como diz já o saber (*Il. XIX*, 420-423):⁴⁴

“Ξάνθε τί μοι θάνατον μαντεύεαι; οὐδέ τί σε χρῆ.
εὔ νυ τὸ οἶδα καὶ αὐτὸς ὃ μοι μῦρος ἐνθάδ’ ὀλέσθαι
νόσφι φίλου πατρὸς καὶ μητέρος· ἀλλὰ καὶ ἔμπης
οὐ λήξω πρὶν Τρῶας ἄδην ἐλάσαι πολέμοιο.”

“Xanto, por que adivinhas minha morte? tu nem mesmo precisas
eu bem sei-o, também meu próprio destino é aqui perecer
longe de meu pai querido e de minha mãe; porém ainda assim,
não reduzirei antes de conduzir aos troianos a repugnância da guerra.”⁴⁵

Segue-se o início da quarta batalha que é narrada na *Ilíada* no canto XX. Do canto XX ao XXII acompanhamos, enfim, os grandes feitos heroicos de Aquiles. Vemos no início do canto XX, junto ao retorno de Aquiles ao campo de batalha, a convocação por Zeus de um novo conselho com os deuses do Olimpo, permitindo-lhes também entrar na batalha. Desse modo, percebe-se que o canto XX é marcado tanto pela luta dos deuses (a chamada *Teomaquia*) quanto pelo início da narrativa sobre os feitos heroicos de Aquiles, sua ἀριστεία.⁴⁶

Tanto Edwards (1991, p. 286), quanto West (2011, p. 362) indicam que o vigésimo canto tem como função principal preparar o início da ἀριστεία de Aquiles. Edward faz a seguinte observação na qual já se pode prescrever o modo como essa ἀριστεία de Aquiles se desenvolve:

⁴⁴ Aliás, seu dúplice Fado também lhe fora dito anteriormente por sua mãe Tétis (*Il. IX*, 410-416): “Na verdade me disse minha mãe, Tétis dos pés prateados, /que um dual destino me leva até ao termo da morte: /se eu aqui ficar a combater em torno da cidade de Troia, /perece o meu regresso, mas terei um renome imorredouro; /porém se eu regressar para casa, para a amada terra pátria, / perece o meu renome glorioso, mas terei uma vida longa, /e o termo da morte não virá depressa ao meu encontro”.

⁴⁵ Tradução nossa.

⁴⁶ De acordo com LSJ s.v. ἀριστεία, o termo significa simplesmente excelência no sentido de ‘proezas’. Além disso, considerando especificamente o contexto homérico, vê-se que as excelências heróicas dizem respeito mais às realizações, ou seja, às ações executadas e que tiveram sucesso.

A estrutura formal da aristeia de Aquiles é assim interrompida duas vezes. Seu primeiro elemento, o armamento, foi concluído, mas a cena então muda para o Olimpo para um conselho divino, após o qual as divindades beligerantes partem para a guerra. Os preliminares habituais de uma nova fase na luta são relatados: um catálogo das forças; uma descrição da marcha para a batalha; e talvez um equivalente dos duelos convencionais (ver 31-740, 67-74). A principal Batalha dos Deuses é então interrompida até 21.385, embora individualmente eles estejam disponíveis nesse ínterim para intervir nos conflitos de Aquiles com Enéias, Heitor e Escamandro.⁴⁷

Contudo, vemos que a narrativa dos feitos de Aquiles é desenvolvida por todo o canto XX e XXI, até o momento em que finalmente o Pelida mata Heitor em frente aos muros da cidade de Troia, luta que é narrada pelo poeta no final do canto XXII. No fim desse canto, Aquiles ainda inflige o ultraje do cadáver de Heitor (*Il.* XXII, 395-404).⁴⁸

Com a morte de Heitor no canto XXII, Aquiles inicia, enfim, o funeral de Pátroclo no canto XXIII. Logo após, o Pelida dá início aos jogos e prêmios em honra de seu falecido companheiro de armas.

O último canto da *Ilíada* apresenta a viagem de Príamo às tendas de Aquiles. Aqui, vê-se uma reviravolta. Aquiles se compadece de Príamo, devolve-lhe o cadáver de Heitor e ao lado do rei troiano chora pelo seu destino e pela morte de seu querido companheiro de armas. Para compreendermos a importância do canto XXIV para a mudança dos ânimos do Aquileu é importante nos atermos ao modo Aquiles foi apresentado em relação aos seus ânimos e sentimentos em toda a *Ilíada*.

Até o canto XVIII, quando Aquiles recebe a notícia da morte de Pátroclo, o que vemos é a cólera do Pelida e seu desejo de restituição de honra, algo que impõe dores e perdas ao exército aqueu. A partir daí, sua cólera se direciona para a batalha, seu desejo de luta e assassínio são suas principais marcas. Por muito vemos Aquiles, o melhor dos aqueus, o melhor guerreiro de seu povo ser descrito pelo poeta como uma besta sanguinária. Não são poucos os momentos em que Aquiles e outros guerreiros são apresentados pelo poeta enquanto um leão valoroso (Edwards, 1991, pp. 308-9, 164ff). No entanto, Aquiles é destacável enquanto um animal feroz, um homem que ao ser guiado por Ares se dispõe de um único objetivo, o assassínio. Aquiles é apresentado como um

⁴⁷ EDWARDS, 1991, p. 286. Tradução nossa.

⁴⁸ Sobre o ultraje ao cadáver e estudos que envolvem o debate sobre a concepção de bela morte em Homero ver VERNANT (1978) e ASSUNÇÃO (1994-1995).

animal que quando ferido “agacha-se de boca aberta, com os dentes cheios de espuma e geme-lhe no peito o coração valente” (*Il.* XX, 168-9).

No entanto, o fim da *Ilíada*, no canto XXIV, mostra como Aquiles encontrará, de acordo com Nagy (2017, §43, pp. 31-32), “um momento de reconhecimento de si próprio que eleva Aquiles para o reino mais sublime da humanidade ou do humanismo”.

Desse modo, tendo finalizado esse panorama sobre a narrativa da *Ilíada*, principalmente em relação aos desdobramentos das batalhas e das consequências da cólera de Aquiles, vejamos a seguir, a estrutura dessa grandiosa epopeia.

A divisão da *Ilíada* que sugerimos é aquela apresentada por Heiden (2006) já que em seu estudo o autor propõe a divisão da *Ilíada* em três partes após rever as propostas de divisões de diversos outros autores e também por nos parecer a divisão mais coerente. Heiden (2006, p. 19) propõe a divisão da *Ilíada* do seguinte modo:

I - 1 -----	8
II - 9 -----	15
III - 16 -----	24

A primeira parte corresponde à narrativa apresentada do canto I ao VIII em que se apresenta a querela de Aquiles e Agamêmnon e as primeiras batalhas, cantos em que a ausência do Pelida pode ser percebida e, principalmente, quando se começa a manifestar o plano de Zeus. O canto VIII encerra a primeira parte, pois é quando temos a primeira exposição de tal plano. Assim como é indicado por Heiden (2006, nota 33, pp. 18-19), o canto oitavo se inicia apresentando o momento em que “Zeus reúne os imortais no Olimpo e proíbe qualquer um de interferir em seu plano para a batalha”. Já a segunda parte se inicia no canto IX e termina no canto XV quando Zeus, enfim, revela todo seu plano a Hera (*Il.* XV, 49-77).

O modo como o poder de Zeus se manifesta e acaba interferindo no canto do aedo é indicado do seguinte modo por Haiden (2006, p. 18):

Homero indica o poder de Zeus em quase todos os cantos da *Ilíada*. No entanto, dois pontos distantes excedem todos os outros na extensão desse poder: as duas falas em que Zeus prediz a Hera e à audiência de Homero os principais eventos que ele decretou para o curso futuro da Guerra de Tróia, e da narrativa inteira a seguir, i.e., o Διὸς βουλή. A força dessas falas é tremenda, porque a palavra de Zeus, uma vez falada, é irrevogável. Ao contar a Hera o que está para acontecer, o ato de Zeus gera o acontecimento de tais eventos, e a audiência de Homero ouve suas exatas palavras reavivadas pelo rapsodo. [...] A provisão crítica de que Pátroclo

deve morrer é indicada apenas em uma frase preposicional e meramente pelo participio θανόντος, posicionado com sutil ênfase no final do hexâmetro (8.467). Tal é a eficácia da fala de Zeus.

Aquiles nunca toma conhecimento do plano de Zeus. No entanto, tão logo Zeus proclama a Hera que a causa grega não pode prevalecer até que Aquiles retorne para a batalha depois da morte de Pátroclo, o público instantaneamente reconhece que o plano de Zeus destruirá as mais sérias esperanças de Aquiles, mesmo que tal plano ainda cumpra com o solene acordo do Canto 1.

Dito isso, vê-se que a terceira parte se inicia, assim, com um novo tema, “quando Pátroclo chega aos alojamentos de Aquiles (‘Canto 16’). Assim, o ‘Canto 8’ e o ‘Canto 15’ podem ser tratados como corpos coerentes de narrativa que correspondem ao episódio coerente do ‘Canto 24’” (Heiden, 2006, nota 33, p. 19). Desse modo, o plano de Zeus, em vista daquilo que Aquiles lhe havia solicitado por meio de sua mãe, enfim, concretiza-se. Aquiles retoma ao campo de batalha e o público poderá ver todos os desdobramentos desse retorno, com a morte de Heitor e a compaixão de Aquiles por Príamo.

Enfim, destacamos as principais características da *Ilíada* e os cantos em que Aquiles, de fato, aparece no poema.

Tabela III. Características da *Ilíada* e a presença de Aquiles no poema

Estrutura	Divisão em três partes proposta por Heiden (2006): I - 1 ----- 8 II - 9 ----- 15 III - 16 ----- 24
Data de composição	Entre sécs. VIII e VII a.C. Por volta de 750 a.C.
Número de versos	15.693 versos
Aquiles na <i>Ilíada</i>	Aquiles aparece nos seguintes cantos: Possui grande destaque nos cantos I e IX, aparecendo posteriormente num pequeno trecho da metade do canto XI (599-615) e no início do canto XVI (1-256). Volta a ser o principal herói em todos os cantos a partir do XVIII.

A partir daqui, retomaremos as questões que envolvem, principalmente, o modo como Aquiles fora recebido ao longo da antiguidade grega a partir de sua descrição no poema homérico. Assim, para compreendermos como e porque ele foi o herói que por muito tempo representou a personalidade mítica que incorporou, enquanto símbolo, certos valores da sociedade grega, faz-se necessário ressaltar, primeiramente, as qualidades heróicas de Aquiles apresentadas no poema homérico.

Como vimos, na *Ilíada* o poeta narra a guerra de Troia em seu último ano, apresentando em primeiro plano as consequências da querela entre Aquiles e Agamêmnon.⁴⁹ Essa narrativa pode ser expressa de modo ainda mais clara ao considerarmos o seguinte comentário de Nagy, que, apesar de ser uma longa descrição, esclarece de modo panorâmico e preciso o modo como a *Ilíada* se desenvolve a partir de um momento crucial na história da vida de Aquiles:

Iniciemos com Aquiles. Trata-se de uma figura monolítica e intensamente intransigente, que escolheu ativamente uma morte violenta ao invés da vida, de modo a angariar *kleos* “glória”, ao ser lembrado para sempre no seio da poesia épica (*Ilíada* IX 413). Trata-se, ainda, de um homem de princípios sólidos que não aceita que os seus valores sejam comprometidos, nem mesmo pela necessidade urgente dos seus queridos e próximos amigos, que imploram que ele mude a sua vontade o suficiente para que possa salvar o seu próprio povo. Aquiles é, também, um homem de constante lamento, que não consegue perdoar a si mesmo por ter inadvertidamente permitido que o seu amigo mais próximo e amado, Pátroclo, tomasse o seu posto na batalha e acabasse por ser morto em seu lugar, abatido como se fosse um animal de sacrifício - tudo isso por conta da recusa de Aquiles de modificar o seu arbítrio para assim ajudar os seus companheiros. Trata-se, finalmente, de alguém com uma cólera inefável, uma cólera tão intensa que as palavras do poeta são as mesmas que ele utiliza para a ira dos deuses, mesmo a ira do próprio Zeus. [...].

A *Ilíada* é a história do sofrimento de um herói, que culmina em uma cólera que o degrada para o nível de um animal selvagem, para as profundezas da bestialidade. Este mesmo sofrimento, este mesmo sentimento de perda, no entanto, fará, em última instância, a cólera selvagem apaziguar-se em um momento de reconhecimento de si próprio que eleva Aquiles para o reino mais sublime da humanidade ou do humanismo. No fim da *Ilíada*, quando Aquiles principia a reconhecer a dor dos seus inimigos mais mortíferos, do Outro, ele começa a conquistar um verdadeiro conhecimento de si. A cólera está no seu fim. E a história pode também chegar ao seu fim. (NAGY, 2017, §43 e §46, pp. 31-32).

Assim, ao narrar o Pelida se retirando da batalha, mostrando como Zeus puniu os aqueus até o retorno do grande herói, Homero mostra não só os princípios éticos que regem as ações do Pelida, – no caso, seu desejo de retribuição; ter sua honra devidamente restituída, - como também apresenta o Pelida enquanto um guerreiro hábil e destemido.

Percebe-se, num primeiro momento, que a honra, inscrita no interior de certos princípios guerreiros, e as habilidades de luta são as características que inscrevem a figura de Aquiles entre aquele que, além de temível, também se apresenta enquanto um modelo

⁴⁹ Nesse estudo não abordaremos o debate a respeito da autoria dos poemas homéricos. Para isso ver, principalmente, o artigo de WEST (1999). Para um estudo mais atual dessa discussão ver o livro de MALTA (2012) e também o artigo de FRADE (2017).

a ser seguido. Na trama ilidíaca, eis que o mais valoroso guerreiro resolve abandonar o campo de batalha, ação que gera consequências devastadoras e que, por isso, altera todos os acontecimentos da guerra.

Tendo evidenciado como a narrativa da *Ilíada* é elaborada em volta de Aquiles e como o Pelida personifica certos valores guerreiros, cabe realizarmos e respondermos, enfim, a seguinte questão: afinal, quais são as qualidades de Aquiles que são valorizadas pelo poema e que foram, de certo modo, também aclamados por todo o período arcaico e por parte do período clássico grego?

Para a respondermos tomaremos como ponto de partida uma específica concepção moral existente no interior do próprio poema épico e que foi cuidadosamente analisada pelos estudiosos homéricos contemporâneos. Deve-se ressaltar que a moral homérica é aquela que está no registro do que os estudiosos denominam ‘campo extra-filosófico’, ou seja, uma moral que fora constituída a partir do âmbito social e religioso e não através da reflexão filosófica (Vegetti, 1996, p. VII). Como nos indica Vegetti (1996, p. VII), na antiga Grécia “a esfera que inclui possíveis sujeitos morais está se expandindo progressivamente”. Mas no mundo homérico essa esfera é ainda restrita, sendo necessário reconhecê-la.

Uma breve análise do texto homérico mostra que o seu registro moral presente especificamente no interior da *Ilíada*, está intrinsecamente relacionado “com o grupo social dos heróis guerreiros” (Vegetti, 1996, p. 6). Daí evidencia-se que os atos valorizados por esse grupo podem ser devidamente analisados ao longo da *Ilíada* ao tomarmos como ponto de partida antigas denominações tal como a de ἀγαθός. Para isso, vejamos o seguinte comentário de McIntyre (1998, p. 5):

A palavra ἀγαθός, ancestral do nosso bom, é originalmente um predicado especificamente ligado ao papel de um nobre homérico. [...] Será útil agora olhar para um cognato de ἀγαθός em Homero, o substantivo ἀρετή, geralmente e talvez erroneamente traduzido como virtude. Um homem que desempenha sua função socialmente atribuída possui ἀρετή. O ἀρετή de uma função ou papel é bem diferente do de outro. O ἀρετή de um rei está na habilidade de comandar, de um guerreiro em coragem, de uma esposa em fidelidade e assim por diante. Um homem é ἀγαθός se ele tem o ἀρετή de sua função particular e específica. E isso traz à tona o divórcio de ἀγαθός nos poemas homéricos de usos posteriores de bom (incluindo usos posteriores de ἀγαθός).⁵⁰

⁵⁰ MCINTYRE, 1998, p. 5. Tradução nossa.

Analisando certas passagens da *Ilíada* McIntyre indica a relação cognata dos termos que designam o ‘bom’ (ἀγαθός) e a ‘excelência’ (ἀρετή) no poema homérico, sendo que o último, como descrito, seria mais bem traduzido pela noção de ‘capacidade’ que deve ser propriamente executado de acordo com a função social daquele que age no interior de uma determinada sociedade.

Ademais, vê-se, que, de acordo com Rosa (2016), a excelência homérica é principalmente caracterizada por um ideal de perfeição guerreira. Por meio de uma análise mais profunda, Rosa mostra que a ἀρετή nos poemas homéricos não se refere somente à valentia, à força, à capacidade de luta ou à coragem, mas também ao uso de habilidades que permitam ao herói tomar para si mesmo sua própria honra ou status (τιμή). O herói será desse modo devidamente honrado caso ele seja bem sucedido em suas ações, seja a partir daquelas que são realizadas na batalha, seja no discurso político ou nos jogos atléticos:

Por essa razão, nos Poemas Homéricos, ao lado da “valentia guerreira”, prerrogativa do herói maior da *Ilíada*, Aquiles, reconhecemos a ação da *mētis*, “astúcia”, como o atributo mais importante de Odisseu, sem o qual o herói não tornaria possível a vitória contra Troia nem conseguiria desvencilhar-se de todas as dificuldades enfrentadas em sua viagem de retorno a Ítaca. A essas formas de *areté* acrescentamos os conselhos de Nestor, a arte profética de Mérope, a força de Ajax, a soberania de Agamêmnon, a arte de Demódoco, entre outras. (Rosa, 2016, p. 11).

O autor destaca ainda que a ἀρετή é algo intrínseco à τιμή do herói, tratando-se “do reconhecimento público da excelência individual dos heróis, que ocupam as linhas de frente do exército” (Rosa, 2016, p. 18). A τιμή, como indicada pelo autor, mais do que honra, é o prestígio, o status do herói diante de seu povo e, por isso, algo atribuído pelo público que o assiste: “as ações do guerreiro estão sempre sob o foco da coletividade que lhe confere τιμή” (Rosa, 2016, p. 18). Eis o que podemos ver com o exemplo de Aquiles, assim como é indicado por Finkelberg (1998, p. 24):

De fato, a julgar pela magnífica compensação proposta a Aquiles por Agamêmnon, abster-se de lutar não só não diminuiu o *timé* de Aquiles, mas até o aumentou. No entanto, como vimos no que diz respeito ao seu *areté*, a situação era completamente diferente. Mais uma vez, é difícil imaginar que o *timé* e a *areté* assim entendidos possam ser tidos como valores supremos ao mesmo tempo: aquele que recebe o tributo de honra sem fazer nada para merecê-lo dificilmente pode ser possuidor de *areté*, que só pode ser alcançado provando o valor de alguém em ação. Se levarmos em consideração que a ação de acordo com a *areté* é invariavelmente concebida como baseada na emulação mútua de iguais, a inferência, que deve ser que a busca por *areté* emerge na *Ilíada* 11, 16

e 18 e a busca pelo *timé* como encontrada no resto do poema são mutuamente irreconciliáveis. O fato de ambos coexistirem na *Ilíada* parece indicar que a inconsistência só pode ser devidamente explicada voltando-se para o pano de fundo histórico dos poemas homéricos.⁵¹

Como valores conectados, mas invariavelmente diversos, vê-se que a excelência (*ἀρετή*), ou seja, as ações do herói devidamente executadas e associadas a sua função social, evidenciaria seu status, que é mantido através da manifestação pública de seus feitos, que lhe confere honra (*τιμή*) e prestígio. Além disso, na *Ilíada*, a *ἀρετή* também é notavelmente conectada com a noção de *κλέος*, da glória e da lembrança dos feitos do herói através das canções; glória essa que é conquistada pelo herói somente após a sua morte (Rosa, 2016, p. 20).

Com essa análise, podemos destacar certas noções que fazem parte do campo extra-filosófico moral da sociedade guerreira homérica. Até aqui, vê-se que o *αγαθός* na *Ilíada* é aquele que age de acordo com suas próprias capacidades, que ao ter êxito na execução de sua função social (que lhe fora atribuída) passa a ser considerado excelente (*ἀρετή*), vindo a possuir, dessa forma, prestígio em sua sociedade (*τιμή*).

Cada herói deve executar as ações que lhe são atribuídas de acordo com suas próprias capacidades. Aquele capaz de melhor articular as palavras, o que é experiente e que outrora fora um grande guerreiro, tal como Nestor, deve agora ser capaz de melhor aconselhar os guerreiros mais jovens, os reis, e, assim, vir a prestar auxílio na resolução de impasses que poderiam prejudicar a sua sociedade. Essa é a atribuição e a excelência dos conselheiros tais como Nestor e Polidamas, apesar do último ainda exercer suas funções também enquanto guerreiro.

Percebe-se que as excelências de cada herói também são dependentes de seu prestígio e da capacidade de cada um deles. Desse modo, pontuamos a seguir, quais são as honras, as habilidades e as ações de Aquiles que são apresentadas e ressaltadas pelos estudiosos homéricos, mostrando o porquê de o Pelida ser considerado o “melhor dos aqueus”, ou seja, o melhor dentre os guerreiros que chegaram a Troia.

(a) As características gerais de Aquiles na *Ilíada*.

Vejamos, inicialmente, o seguinte comentário de Finkelberg (2011, *sv.* Achilles, p. 5):

⁵¹ FINKELBERG, 1998, p. 24. Tradução nossa.

Entre os heróis da *Ilíada*, Aquiles é preeminente em beleza, rapidez e força, tem os melhores CAVALOS e ARMADURA, e luta e mata de forma mais brilhante e eficaz do que qualquer outro guerreiro. Ele também fala uma linguagem que, em sua implantação de FÓRMULAS e TEMAS tradicionais e na expressão expansiva de pensamentos e sentimentos, é mais rico, mais complexa e mais próxima da linguagem e do estilo do próprio Homero do que a linguagem de outros personagens do poema (Martin 1989, 146-230).⁵²

Esse comentário destaca a excelência de Aquiles em relação a sua função social: a de um guerreiro. A partir disso, vê-se que todas as ações de Aquiles nos remetem às honras e às funções próprias do guerreiro: a de ser corajoso, a de possuir o mais belo corpo atlético, rapidez, força e habilidade com as armas, além de possuir as melhores armaduras e armas. Todo esse conjunto de características é elevado em seu mais alto grau de excelência, tornando Aquiles o melhor dos guerreiros aqueus.

Tanto no poema, quanto na recepção dele vemos que Aquiles é um dos heróis mais aclamados. Como atesta Nagy, Aquiles é frequentemente chamado pelo poeta de ἄριστος ἀχαιῶν, ou seja, ‘o melhor dos aqueus’.⁵³ Além disso, temos a velocidade de Aquiles que é posta em destaque com o uso frequente, pelo poeta, do epíteto que geralmente é traduzido por “aquele de pés velozes”:

A menção à extraordinária velocidade de Aquiles nos traz de volta ao tema do biê manifestado pelo vento. A velocidade do herói se reflete até no sistema de epítetos que o adorna na dicção épica. [...]. Seu epíteto é *podôkês* 'pés rápidos', e diz-se que ele tem corridas com os próprios ventos (scholia ad xi 326 e *Pap.Soc.Ital.* 1173.78-81).⁵⁴

Tal adjetivo aparece de três formas distintas: ποδάρκης e πόδας ὠκὺς, ambos com 30 ocorrências na *Ilíada*, e ποδώκης com cerca de 20 ocorrências. Tal epíteto evidencia a velocidade, a habilidade de Aquiles e também evidencia, de acordo com Nagy (1999, cap. 20, §§ 8-9), que o herói é “tão rápido quanto os ventos”.

⁵² FINKELBERG, 2011, sv. Achilles, p. 5. Tradução nossa.

⁵³ “A queixa central de Aquiles na *Ilíada* é que Agamenon o desonrou e, nesse contexto, o herói da *Ilíada* é regularmente chamado de aristos Akhaiôn 'o melhor dos aqueus' (I 244, 412; XVI 271, 274).” (NAGY, 1999, p. 48). Tradução nossa.

⁵⁴ NAGY, 1999, cap. 20, §§ 8-9. Tradução nossa.

(b) O nome de Aquiles, a proteção e a dor do exército.

Sobre o significado do nome de Aquiles, a explicação mais comumente aceita na antiguidade tardia e por parte dos estudiosos modernos, de acordo com Kanavou (2015), diz respeito àquela realizada pela scholia e por Calímaco:

Uma grande parte da erudição moderna concentra-se na antiga conexão entre o nome do herói e a noção de ἄχος: isso é encontrado na Scholia (ver página anterior) e Calímaco (Ἀχιλεὺς γὰρ ἀπὸ τοῦ εἶναι ἄχος τοῖς Ἰλιεῦσιν, ἦγουν τοῖς Τρωσὶ, κατὰ φερωνυμίαν· ὑπὸ γὰρ θείας προνοίας, ὡς ἔφη Καλλιμάχος, ἐκλήθη οὕτως, fr. 624 Pfeiffer. ‘Aquiles recebeu o nome a partir do *achos* que causou ao povo de Ilion, i. e. aos troianos; na verdade, ele recebeu seu nome sob a providência divina, como diz Calímaco’). Nagy argumentou que essa noção é intrínseca à função do herói no mito e no épico.⁵⁵

Contudo, de acordo com a autora, o significado do nome de Aquiles se tornou hoje uma disputa interpretativa entre Holland e Nagy. De acordo com Nagy (1999, cap. 5, §2) o nome grego Ἀχιλ(λ)εύς seria uma combinação de ἄχος e λαός, significando "aquele cujo povo tem aflição". No entanto, essa construção, tal como apontada por Kanavou (2015), só poderia ser aceita se considerarmos o próprio contexto do texto homérico em que tal explicação etimológica assume uma proposta que satisfaz a função de Aquiles no mito épico grego (Nagy, 1999). Já Holland (1993):

Prefere entender a primeira parte do nome como verbo que significa "assustar", dadas às relações de ἄχος com termos de outras línguas indo-europeias que significam "terror", "pavor": significaria, então, "aquele que assusta o exército". (DEMGOL, sv. Ἀχιλλεύς).

Mas mesmo levando em conta o significado do nome e da dor causada por Aquiles, é importante frisar que também ele, quando se encontra ao lado do seu exército, é considerado um amparo. Assim é dito por Nestor ao aconselhar que Agammênon cesse sua querela com o Pelida (*Il. I*, 282-284):

“Ἀτρεΐδη σὺ δὲ παῦε τεὸν μένος· αὐτὰρ ἔγωγε
λίσσομ’ Ἀχιλλῆϊ μεθέμεν χόλον, ὃς μέγα πᾶσιν
ἔρκος Ἀχαιοῖσιν πέλεται πολέμοιο κακοῖο.”

“Atrida, refreia agora a tua ira; eu próprio te suplico que abandones a cólera contra Aquiles, que para todos os Aqueus é um forte baluarte na guerra destruidora.”

⁵⁵ KANAVOU, 2015, p. 30. Tradução nossa.

Tal como a amplitude semântica da palavra ἔρκος nos indica, - a cerca que protege e está “em volta dos jardins e das vinhas, [...] das casas e dos pátios, -”⁵⁶ pode-se perceber que Aquiles também protege e ampara o grande exército com sua força e com a sua coragem.

(c) Aquiles e a consciência do herói

Consideremos para essa análise os aspectos psicológicos de Aquiles a partir de sua narrativa e dos comentadores contemporâneos, principalmente, dos estudos de Redfield (1992) e Rutherford (1982) que trabalham com os aspectos trágicos da *Ilíada* e que também destacam, para além das qualidades descritas acima (proeminência em beleza, rapidez, força, habilidades com armas, melhores armaduras e cavalos), a complexidade de Aquiles nas questões existenciais. Os autores ressaltam o herói enquanto o melhor guerreiro também nesse aspecto: aquele que reflete sobre seu papel social, sobre sua importância e sobre a contradição existente entre sua capacidade de guerrear e a honra que se espera obter dessa sua capacidade.

Mas devido aos acontecimentos o Pelida acaba por reivindicar a devida restituição de sua honra. Suas ações e sua recusa em lutar põem em contraposição sua honra e suas obrigações para com a comunidade guerreira. Percebe-se, como indica Redfield (1992, p. 81), que “A grandeza dos heróis de Homero não é uma grandeza da ação, mas sim da consciência”.

Vê-se que Homero, mais do que mostrar uma história de grandes ações, nos apresenta também uma história de grandes transformações na consciência do herói. Como observa Redfield (1992, p. 82): “Os heróis homéricos têm a faculdade de retroceder um passo e de conceber a si mesmos como suspensos entre a cultura e a natureza, como semelhantes aos deuses e como mortais”. Assim, mesmo comparado a Pátroclo e a Heitor, vemos que os estudiosos, tais como Rutherford, ressaltam que Aquiles é o mais complexo, principalmente, em relação à consciência de seu destino:

O caso de Aquiles é mais complexo novamente. Como Heitor, ele vê que foi enganado e destruído pelo próprio favor do céu. Como Heitor, mas ao contrário de Pátroclo, ele também reconhece sua própria responsabilidade pelo que aconteceu com ele e com aqueles de quem

⁵⁶ LSJ, 1940, sv. ἔρκος. Tradução nossa.

cuida. Como Heitor, ele é avisado de sua morte iminente; mas ao contrário dele, ele escolhe o caminho que o levará à morte com os olhos abertos e sem auto-engano. Aquiles e Heitor são opostos de muitas maneiras: [...] Mas isso não significa que Aquiles seja desprovido de ilusão e fraqueza humana, ou que ele não tenha nada a aprender depois de ter feito sua escolha final pela morte (xviii 90-I, 98-100 e I 15-6 = xxii 365 -6). No início do poema, é a humilhação de Agamêmnon que é muito importante para ele; depois, a punição de Heitor. Nenhum desses fins vingativos pode ser permitido como a expressão final da personagem de Aquiles ou da visão trágica, mas compassiva, do poeta. (Rutherford, 1982, pp. 157-8).

Doravante, conclui-se, através da análise literária realizada por Rutherford e Redfield, como o Pelida não apenas é o mais consciente de seu próprio destino, como também é o que possui características físicas e psicológicas mais complexas.

(d) Aquiles e sua cólera funesta

Destaca-se novamente o proêmio do próprio poema ilíaco em que Aquiles é denominado enquanto o herói de uma “cólera funesta” (*Il.* I, 1-2):

μη̄νιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος
οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε,

Cante-me a Cólera – ó deusa – funesta de Aquiles Pelida
causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta⁵⁷

O nome de Aquiles aparece diretamente citado pelo poeta logo no primeiro verso, fazendo menção, assim, ao evento de vida do herói em que sua cólera teve maior destaque. Não à toa, a narrativa da *Ilíada*, como mostrado anteriormente, é a história dessa cólera e de suas consequências:

O nome da vítima do luto, o λάος como Ἀχαιοῖς, é um nome étnico que, como Aquiles, parece começar com a raiz de ἄχος. O mēnis de Aquiles é equilibrado pela piedade: ele sente raiva de Agamêmnon, depois daquele que causou a morte de Pátroclo, mas também tem pena de si mesmo (por ter sido vítima do egoísmo de Agamêmnon, por seu destino de morrer jovem) e de Príamo, como o último livro da *Ilíada* mostra; ambas as emoções fazem parte das escolhas do herói de *achos*. (Kanavou, 2015, p. 32).

Mais uma vez podemos ver nesta análise o nome de Aquiles conectado ao seu destino e aos seus sentimentos. No entanto, sua cólera funesta, mesmo referindo-se a um sentimento poderoso, também é passageira. Compreende-se que, quando essa μη̄νις (cólera) de Aquiles é superada, novamente o Pelida nos é apresentado como o herói, não

⁵⁷ Tradução por NUNES (2015).

só mais valoroso em todos os aspectos que lhe dizem respeito, mas também enquanto aquele que possui uma consciência complexa, que, como descrito por Nagy, é capaz de mudar, de apreender o Outro, de apreender o luto causado pela morte dos entes queridos e o luto de sua própria morte (Nagy, 2017, §46, p. 32). Essa consciência mostra como o Pelida pôde entender e aceitar totalmente o seu próprio destino.

Assim, observamos de modo mais claro e preciso as características de Aquiles na *Ilíada*. Ressalta-se a coragem do Pelida, sua velocidade, sua habilidade de luta, sua força, e ainda, principalmente, a sua capacidade de refletir sobre a própria existência. Enfim, critica-se sua cólera, mas se ressalta a superação desta.

Tabela IV. Principais características de Aquiles na *Ilíada*

Características gerais	Belo corpo atlético, rapidez, força e habilidade com as armas. (Finkelberg, 2011, sv. Achilles). Possui as melhores armaduras e armas.	Chamado pelo poeta de “ <i>aristos Akhaiôn</i> 'best of the Achaeans' (<i>Il.</i> I 244, 412; XVI 271, 274)”. NAGY, 1999, p. 48.	Adjetivos que destacam a velocidade de Aquiles na <i>Ilíada</i> com cerca de 50 ocorrências: ποδάρκης e πόδας ώκύς.
O nome: a proteção e a dor do exército	“Ἀχιλ(λ)εύς - uma combinação de ἄχος e λαός, significando "aquele cujo povo tem aflição”,” (Nagy, 1999).	“Aquele que assusta o exército.” (DEMGOL, 2013 a partir de Holland, 1993).	De acordo com Nestor (<i>Il.</i> I, 284), Aquiles também é aquele que “tem sido o amparo dos povos Aqueus contra os males da guerra”.
A consciência do herói	Características psicológicas mais complexas do que a de outros heróis (Rutherford, pp. 157-8, 1982).	Consciência de seu destino e a aceitação deste. (<i>Il.</i> IX, 410-416; XX, 420-3; XXII, 365-6).	
A cólera funesta	Nome associado ao episódio de cólera que é tema de todo o poema.	Superação da cólera a partir do canto XVIII em diante, tendo seu ápice no canto XXIV.	Atinge o sentimento de compaixão (ἔλεος).

1.3.2 A educação de Aquiles e seus discursos no canto IX da *Ilíada*

Entre as características de Aquiles menos comentadas, temos aquelas que dizem respeito à sua educação, suas habilidades musicais e retóricas que, na *Ilíada*, são exploradas pelo poeta especificamente no canto IX. Para além do canto IX, outras fontes antigas, obras com inscrições e outros poemas do ciclo Troiano incluíam também de modo ainda mais completo diversas informações sobre a formação do herói:⁵⁸

Outros poetas e lendas populares preencheram as lacunas deixadas pelos relatos homéricos, e assim foi surgindo gradualmente um 'ciclo de Aquiles', sobreposto por incidentes e lendas que, embora frequentemente inconsistentes entre si, continuaram a inspirar os poetas ao longo da antiguidade. (Grimal, 1986, p. 5, *sv.* Achilles. Tradução nossa).

De fato, os episódios narrados na *Ilíada* eram os mais conhecidos, mas também a educação e outras narrativas de Aquiles eram famosas, fazendo parte de uma construção narrativa mais completa do herói que junto a Hércules era considerado exemplo, símbolo, referência de homem virtuoso. Grimal (1986) em seu dicionário de mitologia clássica inclui, ao falar sobre Aquiles, uma ampla descrição de diversas versões narrativas sobre a educação do Pelida:

Existem vários relatos sobre sua formação. Uma versão o descreve como sendo criado por sua mãe na casa de seu pai, sob a orientação de seu professor Fênix ou do centauro Quíron. Outro diz que ele foi a causa involuntária de uma briga entre seu pai e sua mãe e conta como, depois que Tétis deixou o marido, Aquiles foi entregue aos cuidados de Quíron, que vivia na montanha de Pélion. [...]. Outra lenda afirma que em sua infância Aquiles foi banhado no rio STYX, cujas águas tinham o poder de tornar invulneráveis todos os que nelas mergulhavam, mas o calcanhar pelo qual Tétis o segurava não foi tocado pelas águas e permaneceu vulnerável. No Monte Pélion, Aquiles era cuidado pela mãe de Quíron, Filira, e sua esposa, Cariclo. Quando ficou mais velho, começou a praticar a caça, domar cavalos e medicina. Além disso, aprendeu a cantar e tocar lira e conversou com Quíron sobre as antigas virtudes. (Grimal, 1986, pp. 5-6, *sv.* Achilles. Tradução nossa).

Veem-se as diferentes versões existentes sobre a infância e educação de Aquiles. Das versões descritas pelo autor, ressaltamos a primeira. Grimal indica que Tétis teve sete filhos com Peleu e que, em um momento de ira, ela tentou purgar os indícios da mortalidade de seu marido atirando os filhos ao fogo. Aquiles que fora o sétimo filho, e

⁵⁸ Além da *Ilíada*, da *Odisseia* e dos outros poemas do ciclo Troiano temos também outras importantes fontes produzidas posteriormente tais como os que são apresentadas por BURGESS (2009, p. 138, n. 11): “Cf. escólio Ap. Rod. 4.816 = Hes. fr. 300 M-W (para *Aigimios*); Ap. Rod. 4.869–879; Apolod. *Bibl.* 3.13.6; escólio. *Il.* 16.37; escólio Pind. *Pit.* 3.178; escólio. Aristof. *Nuv.* 1068; Tzetz. *ad Licof.* 178 (com Licofron 178–179)”. BURGESS (2009, p. 138, n. 11. Tradução nossa).

o último atirado à pira foi, num último momento salvo pelo pai. A criança machucou apenas os lábios e um pequeno osso do pé. Por pedido de Peleu, Quíron curou Aquiles exumando o corpo de um gigante e substituindo o osso. Isso explicaria, dessa forma, a exímia velocidade de Aquiles (Grimal, 1986, p. 5, *sv.* Achilles).⁵⁹

Uma das versões que descrevem parte da educação de Aquiles, principalmente ao que se refere ao discurso, à música, dentre outras, encontra-se, como dito anteriormente, no canto IX da *Ilíada*. Nesse canto, vemos a famosa passagem denominada pelos estudiosos como a “Embaixada a Aquiles” quando Agamêmnon a pedido de Nestor envia Ájax e Odisseu como embaixadores, junto a Fênix, em direção ao acampamento de Aquiles. Tal embaixada fora assim realizada com o objetivo convencer o Pelida a retornar ao campo de batalha.

Ressaltamos que o principal objetivo da exposição desse canto e desses discursos de Aquiles visa tanto a delinear de modo mais coeso as características do Pelida, quanto a analisar os três discursos de Aquiles num dos momentos mais delicados da *Ilíada*. O canto IX envolve, justamente, o momento em que, pela segunda vez, Aquiles nega seu retorno ao campo de batalha, mas, ao mesmo tempo, indicando certas condições de seu possível retorno. Nesse momento, colocaremos a claro as nossas análises e a dos comentadores acerca dos três preciosos discursos de Aquiles proferidos ao longo do canto IX.

Para a interpretação dos discursos proferidos no canto IX da *Ilíada*, nos apoiaremos principalmente nas obras de dois grandes estudiosos que, no cenário internacional atual, são referências para o estudo da *Ilíada*. São eles, Griffin (1995) e Hainsworth (1993). Além disso, nos apoiaremos também em dois estudiosos brasileiros para a análise de textos clássicos, principalmente para a *Ilíada*. Trata-se de Schüler (1972) e de Lopes (2014). Adentramos assim o estudo do canto IX da *Ilíada*.

Nesse canto Aquiles profere três discursos a diferentes personagens. O primeiro (*Il. IX*, 308-429) é direcionado a Odisseu em resposta à oferta de Agamêmnon. O segundo

⁵⁹ Ademais, ver figura 4, p. 185, onde temos o episódio *Mergulho do infante Aquiles no Estige* em baixo relevo na borda de um antigo prato de prata. Para uma representação da antiguidade tardia da educação de Aquiles ver figura 5, p. 186.

(*Il.* IX, 607-619) dirige-se a Fênix e o terceiro e último discurso (*Il.* IX, 644-655) é uma breve resposta ao valoroso Ájax.⁶⁰

De acordo com Hainsworth (1993), a função do canto IX se torna clara na medida em que o poeta percebe que um erro de julgamento moral por parte de Aquiles “seria a pedra chave de seu poema,” (Hainsworth, 1993, p. 53, tradução nossa).

Os discursos de cada um dos participantes da Embaixada a Aquiles evidenciam como o Pelida enfrenta seu dilema, entre a restituição de sua honra e a retomada de sua função, que é a de lutar ao lado dos aqueus. Para compreendermos o contexto da embaixada, deve-se observar que anteriormente no canto I da *Ilíada*, logo após Agamêmnon tomar Briseida de Aquiles (*Il.* I, 322-348), o Pelida pedirá auxílio para sua mãe, a deusa Tétis (*Il.* I, 352-427). Ela, concordando com as prerrogativas do filho, vai até Zeus e suplica para que os troianos tenham vitória até que os aqueus restituam devidamente a honra de seu valoroso filho (*Il.* I, 505-510):

“τίμησόν μοι υἱὸν ὃς ὠκυμωρότατος ἄλλων
ἔπλετ’· ἀτάρ μιν νῦν γε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
ἠτίμησεν· ἐλὼν γὰρ ἔχει γέρας αὐτὸς ἀπούρας.
ἀλλὰ σύ πέρ μιν τίσον Ὀλύμπιε μητίετα Ζεῦ·
τόφρα δ’ ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος ὄφρ’ ἂν Ἀχαιοὶ
υἱὸν ἐμὸν τίσωσιν ὀφέλλωσίν τέ ἐ τιμῆ.”

“Honra concede a meu filho fadado a tão curta existência
a quem o Atrida Agamémnon rei poderoso de ultraje
inominável cobriu: de seu prêmio ora ufano se goza.
Compensação lhe concede por isso Zeus sábio e potente;
presta aos Troianos o máximo apoio até quando os Acaios
a distingui-lo retornem e de honras condignas o cerquem.”

Zeus concorda em lhe conceder tal favor, de modo que o destino, não só o de Aquiles, como também o dos aqueus, agora estará submetido aos desígnios e aos planos do próprio deus. A partir daí, Aquiles não pode prever com toda a certeza como se darão os desdobramentos da guerra e de seu eventual retorno. No entanto, podemos apreender que a derrocada do exército aqueu nos combates, como nos é mostrado no canto VIII, é a razão pela qual Agamémnon, enfim, seguirá os conselhos de Nestor no canto IX,

⁶⁰ A partir daqui, para que tenhamos um texto mais claro e fluído, todas as indicações de versos, exceto quando for indicado, referem-se ao canto IX da *Ilíada*. Para a tradução do canto IX neste subcapítulo, exceto quando indicarmos é a de NUNES, 2015.

enviando uma embaixada a Aquiles e, assim, ofertando valorosos presentes para que o Pelida retorne ao campo de batalha.

No momento do encontro desta embaixada nos deparamos, primeiramente, com o Pelida “tangendo uma lira,” assim descrito pelo poeta (185-189):

Μυρμιδόνων δ' ἐπί τε κλισίας καὶ νῆας ἰκέσθην,
τὸν δ' εὗρον φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγείῃ
καλῇ δαιδαλέῃ, ἐπὶ δ' ἀργύρεον ζυγὸν ἦεν,
τὴν ἄρετ' ἐξ ἐνάρων πόλιν Ἡετίωνος ὀλέσσας·
τῆ ὅ γε θυμὸν ἔτερπεν, ἄειδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν.

Quando chegaram às tendas e naves dos fortes Mirmídones,
aí enlevado o encontraram tangendo uma lira sonora
de cavalete de prata, toda ela de bela feitura,
que ele do espólio do burgo de Eecião para si separara.
O coração deleitava, façanha de heróis decantando.

Vê-se que parte desse livro IX nos apresenta de forma mais coesa a educação e outras habilidades do Pelida. Primeiramente aqui, temos a rara descrição na *Ilíada* da atividade do aedo. Cantar acompanhado pela lira os feitos dos antigos heróis.

Contudo, mais do que a apresentação da educação musical do Pelida, o que vemos é algo que sugere a ideia de que, de acordo com Griffin (1995, p. 98, tradução nossa), “Aquiles, que aspirava ganhar κλέος ἄφθιτον por uma vida e morte heróica, ele próprio está ciente da tradição poética e de si mesmo como parte dela; como Helena que pensa em si mesma como uma figura de uma canção futura [...]”. Griffin também observa que tal trecho indicaria um contraste entre Aquiles e Agamêmnon, já que o último “não teria música em sua natureza” (Griffin, 1995, p. 98, tradução nossa).⁶¹

Assim que a comitiva se aproxima, o Pelida solicita a Pátroclo que ponha a mesa e prepare o banquete para os convidados (202-222). Logo a fome e o apetite são saciados, finalmente, começa-se o primeiro discurso da embaixada, sendo esta realizada por Odisseu. Como nossa pesquisa foca mais nos discursos de Aquiles do que na de seus convidados, a seguir, descreveremos somente o conteúdo e as características dos discursos de Odisseu, Fênix e Ájax, aprofundando mais na análise dos discursos do Pelida que são proferidos em resposta aos seus interlocutores.

⁶¹ Para um estudo ainda mais aprofundado da educação de Aquiles ver o artigo de ROBBINS (1993, pp. 7-20).

Inicialmente, vemos Odisseu pronunciar um longo discurso a Aquiles (225-306), expondo as atuais aflições do exército aqueu e também os presentes oferecidos por Agamêmnon. Odisseu começa seu discurso elogiando o banquete proporcionado por Aquiles, igualando tal banquete àquele proporcionado por Agamêmnon (226). Depois, fala sobre as atuais ameaças que pairam sobre o exército aqueu. Em outros dois momentos o discurso de Odisseu se direciona a censurar a cólera de Aquiles (249-260), indicando logo em seguida os presentes oferecidos por Agamêmnon para que o Pelida retome a guerra (260-298). Sobre tal discurso, Hainsworth (1993, p. 93, tradução nossa) observa:

A proposição de Odisseu é apresentada em dois versos (247-8): 'Levante-se, Aquiles, salve os aqueus!' Ele então passa a argumentar: (1) se Aquiles não resgatar seus amigos dele nesta hora tardia, não haverá segunda oportunidade (249-51); (2) que ele se lembre das sábias palavras de seu pai sobre o mal da contenda e deixe de lado sua raiva dele (252-60); (3) Agamêmnon pagará uma bela recompensa imediata com honras inéditas a seguir (260-99). Odisseu termina com um apelo à piedade de seu próprio lado e indignação contra o outro. Se Aquiles não consegue se reconciliar com Agamêmnon, deixe-o pelo menos ter pena de seus amigos devotados e aproveitar a chance de lutar contra o arrogante e insultante Heitor.

O autor põe em evidência as iniciativas retóricas de Odisseu na tentativa de convencer o Pelida a retornar ao campo de batalha. Destaca-se tanto a censura à cólera de Aquiles quanto o apelo para que o Pelida tenha piedade do exército aqueu. A partir daí, Aquiles inicia seu primeiro e mais longo discurso (307-429) que começa com críticas a Agamêmnon, que indicam como a honra do Pelida fora ferida pelo Atrida. Adentramos nessa primeira parte do discurso de Aquiles (309-314):

διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
 χρὴ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν,
 ἢ περ δὴ κρανέω τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται,
 ὡς μὴ μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος·
 ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαο πύλῃσιν,
 ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.

Nascido de Zeus, filho de Laertes, multi-inventivo Odisseu, é preciso que declare meu propósito com acrimônia, exatamente como o executarei e como ficará cumprido, para que não me murmurais, sentado cada um de um lado. Pois me é odioso tal como o portão de Hades quem uma coisa encobre em seu ânimo e outra diz.⁶²

⁶² Tradução por LOPES, 2014.

De acordo com Lopes (2014, p. 29) esse trecho trata da comparação de “um indivíduo repulsivo com uma situação repulsiva ou, ainda, um indivíduo repulsivo com um móvel, o portão, característico da compreensão da morte como uma passagem”. A crítica de Aquiles se refere desse modo, àqueles que não honram aquilo que dizem. Sobre isso, vejamos o seguinte comentário de Lopes (2014, pp. 35-36):

[...] em uma cultura como a homérica a palavra celebra ações passadas e anunciam novas, relacionando-se com elas de um modo essencialmente temporal. Os heróis anunciam frequentemente a seus adversários o que vão realizar e assumem publicamente o risco de não o conseguir: sua τιμή está em jogo na arena dos encontros que lhes permitirão cumprir o que prometeram ou então o impedirão. Por esse motivo, o ato heroico é um engajamento entre a palavra do herói e um futuro necessariamente incerto nas mãos imprevisíveis e implacáveis dos deuses.

Através da fala de Aquiles e da análise de Lopes, vê-se em qual aspecto se dá uma condenação da mentira na *Ilíada*. Homens mentirosos são principalmente odiados por não demonstrarem honra, já que não cumprem aquilo que disseram. Em contrapartida, não há nesse contexto uma condenação diretamente relacionada a Odisseu, conhecido como homem ‘multiforme’, ‘multi-inventivo’ ou ‘multi-astucioso’.⁶³ Ao reforçar essa análise, demonstrando o verdadeiro alvo da crítica de Aquiles Hainsworth (1993, p. 102, tradução nossa) observa:

Observe a caracterização imediata: Aquiles suspeita de Odisseu, embora nesta ocasião ele tenha transmitido fielmente o sentido do conselho aqueu. Mas há também a caracterização permanente: Aquiles é aberto, Ulisses indireto, cf. 644-55, onde a atitude de Aquiles para Ajax, uma personalidade semelhante à sua, é visivelmente mais calorosa. A elaborada declaração de Aquiles sobre seu amor pela linguagem simples parece dar a ela (Leaf e Von der Muhll) uma implicação específica além de sua referência geral. Mas seria inútil fazer de Odisseu, o candidato óbvio para uma acusação de duplicidade, o único alvo das observações de Aquiles: ao contrário, é Agamêmnon - Aquiles não tinha ouvido a comparação de Agamêmnon dele com Hades (158), mas nós ouvimos, e 312 pode ser tomado como uma resposta a ele. A generosidade de Agamêmnon, Aquiles já sugere, é manchada pelo interesse próprio.

⁶³ LOPES continua sua análise comparando o trecho de Aquiles com outro da *Odisseia*, onde dessa vez é Ulisses que condena a mentira, num momento, em que, disfarçado, busca enfatizar a verdade dita ao porqueiro Eumeu sobre o retorno de Odisseu (*Od.*14. 163-4): “Pois me é odioso tal como o portão de Hades quem, cedendo à pobreza, profere enganos” (tradução por Lopes, 2014). Apesar de fundamental para estabelecer uma aproximação entre Aquiles e Odisseu não entraremos nos detalhes dessa análise, já que a base dos nossos argumentos será dada menos pelas aproximações e mais pelas diferenças apresentadas tanto pela crítica das personagens platônicas Hípias e Sócrates, quanto pelos estudiosos da tradição homérica.

A partir desse comentário, ressalta-se que as próprias palavras de Agamêmnon (158), ditas antes mesmo da embaixada a Aquiles, compara o Pelida com o Hades.⁶⁴ Esse episódio acaba indicando uma relação poética formular já que, algum momento após os dizeres do Atrida, é Aquiles, como vimos no trecho indicado, quem compara Agamêmnon com o Hades (312).

Ao mesmo tempo, além desse paralelo, o que vemos no discurso de Aquiles é uma resposta à oferta de Agamêmnon. Junto à observação de Hainsworth verifiquemos também o comentário do helenista Griffin (1996, p. 111, tradução nossa) sobre a mesma questão:

A ênfase de Aquiles na sinceridade anseia por essa acusação repetida de que Agamêmnon o enganou, 344, 375. Odisseu, famoso por seu *kakoi dóloi* (4. 339), e na *Odisseia* um mentiroso de classe mundial (cf. palavras de Atena, *Od.* 13 287-99, 330-2), é no pensamento grego posterior constantemente contrastado com o blefe [...]. Sabemos, mas Aquiles não, que ele acabou de ser comparado com Hades por Agamêmnon (158 e seg.), uma passagem omitida com tato por Odisseu; para nós, contudo, há um eco irônico, entre o resto da ressonância desta passagem.

Por meio desse comentário se percebe que Aquiles pretende tanto enfatizar sua sinceridade, como também mostrar o quanto Agamêmnon de fato o enganou. Além disso, Griffin observa que os contrastes entre a sinceridade de Aquiles e a ‘versatilidade’ de Odisseu foram constantemente apresentados pela literatura e pelo pensamento grego posteriores aos poemas homéricos.

A partir desse trecho do canto IX da *Ilíada* (309-314), Lopes (2014, p. 41) adentra a questão da condenação da mentira principalmente em relação à ideia de ‘palavras vãs’ que, de acordo com o autor, “são um risco sério para todo herói”. Essa análise reforça, assim, o valor das palavras do herói e sua necessidade de não recorrer às ‘palavras vãs’.⁶⁵

Após a introdução de seu discurso, Aquiles se queixa, mostra que ele teve uma existência de muito esforço para conseguir os espólios que em grande parte foram

⁶⁴ “Deixe-se, pois, convencer que por ser implacável e duro, Hades é o deus mais odiado por todos os homens terrenos.” (*Il.* IX, 159-160).

⁶⁵ Ruth Scodel mostra que Odisseu, ao reportar a resposta aos aqueus, demonstra dúvida em relação às próprias palavras de Aquiles, já que as respostas do Pelida indicam ainda sua ameaça de abandonar a batalha e, enfim, retornar a Ftia. Assim comenta a autora: “No entanto, Odisseu considera o anúncio de Aquiles de que ele voltará para casa uma (mera) ameaça. Aquiles falou em voltar para casa sem a menor dúvida em seu primeiro discurso (9. 356-61). Ou Odisseu, de fato, prestou atenção às respostas de Aquiles aos outros discursos e, portanto, introduziu esse elemento de dúvida em seu relato, ou não acredita na palavra de Aquiles como algo natural”. (SCODEL, 1989, p. 96. Tradução nossa).

destinados ao Atrida (315-387). Doravante, em meio ao furor de seu discurso, Aquiles faz a primeira indicação de que abandonaria a batalha e retornaria a Ftia (356-363):

“νῦν δ’ ἐπεὶ οὐκ ἐθέλω πολεμιζέμεν Ἴκτορι δίῳ
 αὔριον ἰρὰ Διὶ ῥέξας καὶ πᾶσι θεοῖσι
 νηήσας εὖ νῆας, ἐπὶν ἄλλα δὲ προερύσσω,
 ὄψεται, αἶ κ’ ἐθέλησθα καὶ αἶ κέν τοι τὰ μεμήγη,
 ἦρι μάλ’ Ἑλλήσποντον ἐπ’ ἰχθυόεντα πλεούσας
 νῆας ἐμάς, ἐν δ’ ἄνδρας ἐρεσσέμεναι μεμαῶτας·
 εἰ δέ κεν εὐπλοίην δώῃ κλυτὸς ἐννοσίγαιος
 ἦματί κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοίμην.”

“Ora que nada me induz a lutar contra Heitor, o divino,
 cedo, amanhã sacrifícios farei a deus grande e aos eternos,
 e deitarei meus navios nas ondas, depois de providos.
 Tu próprio, certo, hás de ver, se o quiseres e se isso te importa.
 Pelo Helesponto picoso, bem cedo, eles todos partirem
 e, neles, homens alegres, à força de remo impelindo-os.
 E se Poseidon, que a terra sacode, nos der ventos prósperos,
 No solo de fértil de Ftia estaremos no terceiro dia.”

Em seguida, o Pelida rejeita as ofertas de Agamêmnon inclusive de casar-se com uma de suas filhas (388-396) e, enfim, finaliza seu discurso voltando a indicar seu retorno a Ftia (426-428):

“Φοῖνιξ δ’ αὖθι παρ’ ἄμμι μένων κατακοιμηθήτω,
 ὄφρα μοι ἐν νήεσσι φίλην ἐς πατρίδ’ ἔπηται
 αὔριον ἦν ἐθέλησιν: ἀνάγκη δ’ οὐ τί μιν ἄξω.”

“Deixe-se, entanto, Fênix ficar entre nós esta noite,
 Para que possa, amanhã, retornar para a pátria, se acaso
 for do seu gosto; a ninguém levarei contra a própria vontade.”⁶⁶

O primeiro discurso de Aquiles é uma resposta que não é guiada somente pela retórica, mas também pelas suas emoções que revelam o que ele sente nesse momento e, principalmente, o que ele sente em relação ao discurso proferido por Odisseu. De acordo com Schüller (1972, p. 64), “Aquiles sentia falta de gratidão (*kharis*). Ingrato não era só Agamêmnon, ingrato eram todos os aqueus”. O mesmo é lembrado por Griffin (1995, p. 110) que ao descrever o primeiro discurso de Aquiles ressalta como o Pelida rejeita a vida heroica que não possui gratidão: “Aquiles não encontrou χάρις no cuidadoso discurso de Odisseu”. Por outro lado, Hainsworth (1993, p. 111, tradução nossa) indica que os interesses do filho de Peleu visam à glória, e mostra que a disposição de seu discurso é validamente egoísta: “Raiva, não cálculo, é a motivação de Aquiles que ele mesmo

⁶⁶ Tradução de NUNES (2015) com alterações nossas.

admite, isso em 646-8, *cf.* Também 16. 52-61, onde Aquiles é levado a admitir que por meio da dor contínua a raiva não pode durar para sempre”. Aquiles deseja retornar à guerra, mas não por causa de presentes e bajulações de Agamêmnon, somente a honra e a glória importam.

Compreende-se que não há nada no discurso de Odisseu que transmita gratidão ou apreço pela honra de Aquiles e é devido a isso que a resposta do Pelida apela também para a tomada de decisões inesperadas. Ainda sobre Odisseu e a resposta de Aquiles, Schüler (1972, p. 65) observa:

Ulisses dera a entender que considerava Aquiles culpado do sangue aqueu derramado pelos inimigos. Aquiles começa defendendo-se desta acusação. Lembra o que tinha feito pelos aqueus. [...]. Aquiles se queixa da injustiça de Agamêmnon. Mesmo fazendo muito pelo bem-estar de todos, o chefe lhe tirara o pouco que na divisão lhe tinha tocado – a escrava conquistada com o seu próprio braço. [...]. Aquiles decepcionado com o que acabava de ouvir, toma uma resolução inesperada. Resolve partir imediatamente. Esperava que os aqueus lhe rogassem humildes a volta, como lhe prometera Atena em I. Com o discurso soberbo do filho de Laertes, Aquiles perde a esperança.

A interpretação de Schüler evidencia como o discurso de Odisseu foi ineficaz. Odisseu, por meio de um discurso formal, acaba por desconsiderar as injustiças cometidas por Agamêmnon ao Pelida e, assim, falha, ao ponto de fazer com que Aquiles reaja bruscamente, indicando seu retorno à pátria.

Com o término da primeira fala de Aquiles, Fênix inicia o mais longo discurso proferido em todo o canto (430-605). O conteúdo desse discurso é vasto e riquíssimo, de modo que uma análise e um estudo profundo dessa fala de Fênix nos desviaria e muito dos objetivos desta exposição, que diz respeito, principalmente, às respostas-discursos de Aquiles. Contudo, nos é importante ao menos tomarmos nota dos principais argumentos do discurso daquele que é um dos mais importantes conselheiros entre os aqueus presentes na *Ilíada*. Para isso, vejamos o seguinte resumo de Griffin (1995, p. 127, tradução nossa):

Isso contrasta com o de Aquiles (um homem mais velho que conta histórias, profere parênteses, é mais discursivo do que intenso) e também com o de Odisseu (um apelo pessoal e emocional depois de um "oficial"). Fênix aborda Aquiles repetidamente: 437, 444, 485, 494, 496, 513, 601 pelo nome e como φίλον τέκος. Ao contrário de Odisseu, mas como Aquiles, ele se refere a seus próprios sofrimentos e apela ao seu amor e o curso menos previsível do que ele diz sugere que ele, como Ájax, (624-42) está pensando em seu discurso enquanto prossegue, não proferindo um discurso previamente direcionado. Ele fala de sua ligação com Aquiles e conta a história de sua própria vida (434-95); apela ao poder

universal que deve ser possuído pela oração e apela a Aquiles para ceder (496-526); e conta a história de um herói, Meleagro, que cedeu à oração tarde demais, encerrando-a com um último apelo (527-605).

Compreende-se que Fênix reage ao discurso de Odisseu e de Aquiles, apela para o conselho, para o respeito à honra de Aquiles e também ao emocional do grande guerreiro. O ancião teria, desse modo, percebido os erros de Odisseu, pois o filho de Laertes teria esquecido ou não dado o devido valor à honra ferida de Aquiles, algo que será devidamente apreciado por Fênix. Como indica Schüler (1972, pp. 66-7): “Fênix omite os interesses dos aqueus. Os seus argumentos visam ao bem-estar de Aquiles exclusivamente, o herói devia cuidar para, com a sua obstinação, não chamar sobre si a ira dos deuses”.

Diferentemente do discurso de Odisseu, o de Fênix atinge Aquiles de modo a comovê-lo. Para Griffin (1995, p. 141), “Aquiles está ciente de que o apelo emocional de Fênix teve mais efeito sobre ele do que o discurso frio de Odisseu”. Vê-se que a resposta de Aquiles a Fênix é breve, mas contém uma mudança em favor de sua não partida como vemos nesses três versos que estão inseridos em sua resposta (608-610):

“[...] φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴση,
ἢ μ' ἔξει παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν εἰς ὃ κ' ἀὔτημῃ
ἐν στήθεσσι μένη καὶ μοι φίλα γούνατ' ὀρώρη.”

“[...] Confio, isso sim, nos favores do Crônida,
que me farão demorar junto às naves recurvas, enquanto
sopro no peito tiver e os joelhos puderem mover-se.”

Ainda nessa breve resposta Aquiles retoma sua decisão. No entanto, sua resposta já manifesta certa dúvida (618-619):

“[...] ἄμα δ' ἢ οἷ φαινομένηφι
φρασσόμεθ' ἢ κε νεώμεθ' ἐφ' ἡμέτερ' ἢ κε μένωμεν.”

“[...] Logo que a Aurora surgir, pensaremos
no que convém escolher; se ficar, se voltar para a pátria.”

Enfim, Ajax se manifesta e profere o último dos discursos dentre os que foram realizados pelos convidados de Aquiles. O discurso de Ajax é diverso daquele de Odisseu e de Fênix. Aqui, o valoroso Telamônio é direto, sem desvios ou articulações retóricas. Ajax inicialmente censura Aquiles (630-633):

“σχέτλιος, οὐδὲ μετατρέπεται φιλότητος ἐταίρων,
τῆς ἢ μιν παρὰ νηυσὶν ἐτίομεν ἔξοχον ἄλλων,

νηλής· καὶ μὲν τίς τε κασιγνήτοιο φονῆος,
ποινήν ἢ οὐ παιδὸς ἐδέξατο τεθνηῶτο·”

“Homem cruel, que não preza a amizade dos fidos consócios,
Essa com que o distinguíamos, junto de nossos navios!
Sem compaixão! É comum aceitar-se o resgate, até mesmo
pelo assassinio do irmão, pela morte do filho querido.”

No entanto, ainda retoma o objetivo da embaixada, aconselhando e pedindo o retorno de Aquiles (639-642):

“[...] σὺ δ' ἴλαον ἔνθεο θυμόν,
αἶδεσσαι δὲ μέλαθρον· ὑπώροφιοι δέ τοί εἰμεν,
πληθύος ἐκ Δαναῶν, μέμαμεν δέ τοι ἔξοχον ἄλλων
κῆδιστοί τ' ἔμεναι καὶ φίλτατοι ὄσσοι Ἀχαιοί.”

“[...]. Assossega, portanto, o teu peito,
e tua casa respeita; encontramos-nos sob este teto
por comissão dos Acaios. Julgávamos, todos, te fôssemos
os mais prezados amigos no grande arraial dos Argivos.”

Daí segue a resposta de Aquiles que em certo ponto parece contradizer com aquilo que ele havia dito a Odisseu (650-655):

“οὐ γὰρ πρὶν πολέμοιο μεδήσομαι αἱματόεντος
πρὶν γ' υἱὸν Πριάμοιο δαΐφρονος Ἴεκτορα δῖον
Μυρμιδόνων ἐπὶ τε κλισίας καὶ νῆας ἰκέσθαι
κτείνοντ' Ἀργείους, κατὰ τε σμῦξαι πυρὶ νῆας.
ἀμφὶ δέ τοι τῆ ἐμῆ κλισίῃ καὶ νηὶ μελαίνῃ
Ἴεκτορα καὶ μεμαῶτα μάχης σχήσεσθαι οἴω.”

“Não tomarei decisão de tornar para a guerra cruenta,
Antes que Heitor, o divino, de Príamo sábio nascido,
chegue até perto das tendas e naus dos heroicos Mirmídões,
e, a dizimar os guerreiros Aquivos, as naus incendeie.
Mas quero crer que aqui perto da tenda em que me acho e da nave
de cor escura há de Heitor valoroso refrear seus propósitos.”⁶⁷

Retomando a totalidade dos discursos de Aquiles, vê-se que as respostas do Pelida, aos poucos, tornam-se mais flexíveis, menos rudes e mais claras. Isso se deve principalmente ao teor do discurso de cada um de seus interlocutores. Num primeiro momento, temos Odisseu que por meio de um discurso formal não toma o devido cuidado com a honra ferida de Aquiles. Odisseu critica o Pelida por sua cólera (247-260), descreve os presentes de Agamêmnon (260- 299), mas nada diz sobre a honra do Pelida que fora ferida pelo Atrida.

⁶⁷ Para uma representação de Ajax junto a Aquiles, ver figura 3, p. 185.

Aquiles responde na tentativa de se mostrar mais claro possível, descrevendo seu sentimento, suas justificativas. Diz-se pouco apreciado pelos aqueus, ressaltando que seus esforços desde o início da guerra foram pouco valorizados, e, enfim, fala que retornará a Ftia. Sobre a riqueza desse discurso de Aquiles também Griffin (1995, pp. 109-110) concorda:

Este é o discurso mais esplêndido de Homero, em alcance e poder. [...] A fala de Aquiles está em uma explosão de raiva acumulada, que transborda em *páthos*, ironia, amargura e rejeição apaixonada da mentira e da morte de um herói, se se deve viver sem χάρις, gratidão e honra devidas a um homem que aceita o destino heróico e o executa. [...] O estilo mostra um alcance extraordinário: generalizações maciças de uma linha, perguntas retóricas, comparações patéticas e um uso hábil de declarações curtas e cortadas ao lado de frases longas que se desenvolvem em um clímax esmagador.

Já no discurso de Fênix, como analisamos anteriormente, o ancião apela às emoções, pouco falando sobre a necessidade dos aqueus. Fênix retoma a infância de Aquiles, valoriza sua honra e o aconselha. Não à toa, Aquiles percebe que o discurso de Fênix o atingiu emocionalmente e responde ao velho ancião de modo um pouco mais moderado.

Também com Ajax, mesmo com o Telamônio sendo direto e sem cuidados com as palavras, Aquiles se torna mais flexível. O Pelida responde de outro modo, e já não diz mais sobre seu retorno a Ftia. Mas por que o discurso do Telamônio o fez mudar tanto? Uma resposta para isso pode ser encontrada no seguinte comentário de Schüler com o qual concordamos tanto pela lucidez de sua interpretação, como também por estar de acordo com a nossa própria leitura do texto homérico:

Aquiles não leva as palavras a mal. Reconhece em Ajax, apesar do que ele disse e apesar dos mal-entendidos, um homem que lhe quer bem. Aquiles responde cortesmente e repete o motivo de sua fúria indomável; o modo como o tratou Agamêmnon. Com respeito ao seu retorno à luta, manda transmitir aos aqueus o que não tinha dito até agora; diz a Ajax que combaterá, se Heitor lhe atacar as suas próprias naus. Agora já não pensa em voltar ao palácio de seu pai como decidira ao ouvir o discurso de Ulisses, nem protela a decisão (reação ao discurso de Fênix). (Schüler, 1972, p. 69).

As aparentes contradições entre os três discursos-respostas de Aquiles são de suma importância. Pois, afinal, nos caberia indagar: nesse canto Aquiles, de fato, demonstra não saber o que realmente deseja? De fato o Pelida tem dúvidas sobre se retornará ao campo de batalha ou não? Este estudo que se apoia nos comentaristas

contemporâneos do texto homérico indica que Aquiles não tem dúvidas de seu retorno à batalha, no entanto, não deseja retornar com as condições impostas por Agamêmnon.

Como indicado pelos estudiosos e pela própria interpretação do poema, Aquiles aguarda o momento adequado para o retorno. O pedido de sua mãe a Zeus no canto I faz o Pelida aguardar tal melhor momento. No entanto, seu retorno adiado após essa embaixada, desdobrará acontecimentos não previstos pelo Pelida. Sua retomada à batalha se dará, não pela restituição de sua honra, mas pela morte de seu querido e amado companheiro de armas, Pátroclo.

1.3.3 Odisseu na *Ilíada*

Após essa detalhada descrição de Aquiles na *Ilíada*, a seguir verificaremos como Odisseu é mencionado e caracterizado ao longo desse mesmo poema. Como sabemos, Odisseu é o principal herói do segundo poema de Homero, a *Odisseia*. Apesar de na *Ilíada* Odisseu ser mencionado e destacado por importantes feitos pelo poeta, é na *Odisseia* que, de fato, esse herói atinge sua glória. Eis o poema em que ele terá grande destaque, poema no qual seu retorno à Ítaca, seus feitos e suas características são eternizadas na história da literatura ocidental. Inicialmente se ressalta a diferença no tratamento dado a Odisseu na *Ilíada* e na *Odisseia*, diferença que pode ser traduzida pela seguinte observação de Hartog (2014, pp. 28-29):

Antes da *Odisseia*, Ulisses não passa de um chefe aqueu, particularmente hábil em falar e enganar, mas é o retorno que faz dele o herói da resistência, o *Polýtropos*, conferindo-lhe um lugar excepcional, análogo ao que, na *Ilíada*, foi atribuído a Aquiles: pelos séculos dos séculos.

Percebe-se que é na *Odisseia* que Ulisses se destaca a partir da narrativa de seu retorno, momento esse posterior à guerra de Troia. Para isso, vejamos primeiramente as principais características de Odisseu considerando somente a *Ilíada* para num segundo momento adentrarmos a *Odisseia* e, daí, retomarmos a questão sobre o modo como Odisseu atinge sua glória.

A partir da leitura e do resumo de Norton (1927), podemos verificar todas as menções a Odisseu na *Ilíada*, o modo como ele é caracterizado e seus principais feitos. Segue-se, assim, uma análise panorâmica sobre a caracterização de Odisseu nesse primeiro épico de Homero. De acordo com Norton (1927, p. 74, tradução nossa):

Nos livros 12, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 21 e 24 Odisseu não participa da ação; na verdade, ele não é mencionado nesses livros. Ulisses é mais proeminente no Livro 10, a Doloneia. O livro 23 fica em segundo lugar, depois dos livros 11, 9 e 2. Uma única referência passageira é feita a Odisseu em cada um dos livros 6, 7 e 16.

Ao levar em conta esse levantamento vemos que os epítetos mais frequentemente utilizados em conjunto para descrever Odisseu são δῖος e πολύμητις. De acordo com Norton (1927, p. 74) essa fórmula possui vinte e três ocorrências na *Ilíada*.

Consideremos o segundo epíteto, πολύμητις, que junto a πολύτροπος são os termos mais tradicionalmente atribuídos a Odisseu considerando suas ocorrências tanto

na *Iliáda* quanto na *Odisseia*. Como no subcapítulo 1.4 ressaltamos um estudo aprofundado sobre o termo πολύτροπος, adentremos o estudo do epíteto πολύμητις.

Tal como πολύτροπος, πολύμητις é um adjetivo composto. Temos πολύ- que de forma geral significa ‘muito’, e μήτις que significa, de modo geral, ‘astúcia’, ‘sabedoria’, ‘habilidade’.⁶⁸ Πολύ, de acordo com Chantraine (1968, p. 927), é um termo livremente produtivo para a composição de palavras. Dentre os 60 exemplos existentes em Homero, Chantraine (1968, p. 927, tradução nossa) comenta os que mais se destaca:

πολυάϊξ cf. s.u. αίσσω, -αρνι (*Il.* 2, 106), próximo a -ρηνες (*Il.* 9.154, etc.) “rico em ovelhas”; -ηγερέες cf. άγείρω; -μήτις numerosos exemplos classificados no *Od.*, cf. μήτις; -μήχανος “engenhoso, inventivo” disse de Ulisses; -τλας cf. s.u. ταλάσσαι; -τροπος com vários significados, aplica-se a Odisseu (*Od.* 1,1 onde a palavra está próxima de πολύπλαγκτος; 10, 330) “de mil voltas” ao invés de “de muitas viagens”, cf. *Pl.*, *Hip. men.* 364e, mas em *Od.* 1.1 pode haver uma ambigüidade intencional. Dito de Hermes (*H.* Hermes 13, etc.), “versátil” (*Th.* 3,83), “de várias formas” (*Th.* 2,44, etc.) (...) Entre os compostos pós-homéricos, alguns são hápax, outros muito importantes como πολυπράγμων, cf. πράσσω.

Na *Iliáda* aparecem 52 palavras distintas formadas com o prefixo πολύ- que no total possuem 166 ocorrências.⁶⁹ Entre essas palavras, só para citarmos algumas, temos πολυδαίδαλος (‘múlti-trabalhada em metal’), que ocorre em 7 momentos na *Iliáda*, designando 4 vezes ήρήρειστο (“colete”), uma vez o escudo de Agamêmnon (11.32)⁷⁰ e, por fim, como termo que descreve o trono de Aquiles (24.597).⁷¹

Dentre os termos com o prefixo πολύ- que são diretamente atribuídos a Odisseu temos πολύτλας que ocorre em 5 momentos (“πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς,” “‘muito duradouro’ Odisseu divino”)⁷² em *Il.* 8.97, 9.66, 10.248, 23.729 e 23.778, e πολυμήχανος (multiengenhoso) que possui 7 ocorrências em *Il.* 2. 173, 4. 358, 8. 93, 9. 308 e 624, 10. 144 e 23. 723. Por fim, e ainda mais recorrente temos πολύμητις que aparece em 18

⁶⁸ LSJ, sv. μήτις (tradução nossa): “I. ή, gen. ιος *Pi.*N.3.9; acc. pl. μήτιας *h.*Ven.249; também gen. ιδος *A.*Supp.61 (lír.); acc. pl. ιδας *Id.*Ch.626 (lír.); dat. μήτιδι *Orac.* ap. *Hdt.*7.141; *Ep.* μήτῖ para μήτιῖ, *Hom.* (v. infr.); pl. μητίεσι *Pi.* O.1.9; acc. μητιν *Il.*2.407, *S.*Ant.158 (lgr.); — *sabedoria, habilidade, officio.*

⁶⁹ Análise que excetua os momentos em que a palavra πολύ aparece sozinha, tendo 102 ocorrências. Isso indica que πολύ como prefixo ou palavra isolada tem no total 268 ocorrências na *Iliáda*.

⁷⁰ Escudo que é incrivelmente descrito pelo poeta no canto 11 entre os versos 32-40.

⁷¹ Ou como no caso de sua ocorrência no canto 23, verso 743 da *Iliáda*, de acordo com LSJ (1940), “Working with great art or skill, very skilful”, ‘trabalhar com grande arte ou habilidade, muito habilidoso’ (πολλόν, έπει Σιδόνες πολυδαίδαλοι εύ ήσκησαν).

⁷² LSJ, sv. Πολύτλας (tradução nossa): “ό, (τληναι) *muito duradouro*, epit. de Ulisses, *Hom.* e *S.* apenas no nom., *Il.*8.97, al.; ironicamente, *S.*Aj.956 (lgr.); gen. πολύτλα *Eust.*700.32; acc. πολύτλαν *Antist.*Od.14 codd., *Man.*5.268. (Per. eol. para *πολυτλής, ήτος).”

momentos e que também sempre está associado a Odisseu. Diferentemente da *Odisseia*, que possui duas ocorrências do termo πολύτροπος, na *Ilíada* tal termo não aparece em nenhum momento.

Para compreendermos o uso do termo μήτις nos poemas homéricos é importante percebermos que tal adjetivo em outras tradições épicas gregas também é o nome de uma das mais antigas deusas gregas.

Na *Teogonia*, Hesíodo descreve Métis como a filha de Oceano e Thétis. Apesar de apresentar uma teogonia diversa, tanto a *Ilíada* quanto a obra hesiódica dão por certo a importância da μήτις para a caracterização de Zeus e Atena. Métis (ou ‘Astúcia’) é a primeira esposa de Zeus, aquela responsável por inspirar astúcia no rei dos deuses, garantindo assim, a estabilidade de seu poder. Para se compreender a relação entre Métis e essa manutenção da soberania de Zeus, segue-se o comentário de Torrano (1995, p. 52):

Para assegurar que seu poder não será superado e que o domínio que ele exerce sobre o seu pai não será por sua vez dominado, Zeus recorre a núpcias que são alianças políticas. Zeus, ao iniciar seu reino, desposa uma divindade de natureza aquática, Métis, e uma de natureza terrestre, Thémis. Com esses dois casamentos inaugurais, Zeus garante o seu controle sobre esses âmbitos donde provieram as potências sob as quais Crono se viu dominado e superado: o aquático âmbito da manhosa presciência (Afrodite, Métis) e o terrestre âmbito da lei inconcussa (Erínias, Thémis).

Vê-se, assim, que o casamento com a deusa Métis (‘Astúcia’) é garantia do poder de Zeus tanto sob os mares (controle daquilo que provém do que é aquático) quanto da sapiência, da astúcia. Portanto, os poderes que Métis possui passam a ser manifestados em Zeus quando ele usa as armas da deusa contra ela mesma (*Teogonia*, vv. 886-891).

Por conselhos de Urano (Céu) e Gaia (Terra) Zeus devora Métis em um ataque surpresa, impedindo assim, o nascimento de um filho ainda mais poderoso, que pudesse dar continuidade a sucessão de poder sobre os homens e os deuses. A soberania de Zeus só é garantida a partir do momento em que ele utiliza as armas da deusa contra ela mesma, mostrando-se superior a ela em sua própria arte. Sobre isso, observam de modo ainda mais claro, Detienne-Vernant (1991, pp. 67-8, tradução nossa):

Todas as suas artimanhas são em vão enquanto permitirem que o poder superior de Métis exista separado deles, capaz de se voltar contra eles. Esta superioridade da Métis é também, de certa forma, neste contexto, a do momento astuto, - momento que acaba sempre por se apanhar de surpresa, faça o que fizer. Zeus não engole seus filhos. [...].

Então, desta vez, Zeus foi capaz de fazer as armas que tornaram a deusa invencível ricochetear contra ela, ou seja, com a astúcia, o engano e o ataque surpresa. Sua vitória erradica para sempre do curso do tempo a possibilidade de qualquer artimanha que pudesse ameaçar seu poder, pegando-o de surpresa. O soberano Zeus não é mais, como Cronos ou qualquer outro deus, simplesmente uma divindade que possui *mêtis*. Ele é *mētíeta*, o Astuto, o padrão e a medida da astúcia, o próprio deus tornou-se inteiramente *mêtis*.

Mais do que representação divina, μήτις é um poder fundamental para que um rei possa com segurança manter sua soberania. E isso é regra inclusive para Zeus. O rei dos deuses é marcado principalmente por sua μήτις. “Ele é a própria μήτις” (Detienne-Vernant, 1991, p. 68).

Por um lado, os poderes de Métis são, de acordo com Detienne-Vernant (1991, p. 68), “a astúcia, o engano e o ataque surpresa”, de outro, de acordo com Pucci (1987, pp. 16-17), “enquanto a politropia implica que o processo de curvas (voltas) está aberto, μήτις nomeia o ardil e o truque realizados com sucesso.” A junção dessas duas definições indicaria que a μήτις (astúcia) é uma qualificação de um truque, um ardil, realizado com sucesso por um homem ou um deus dotado de um comportamento ‘versátil’, ou seja, dotado do ataque surpresa e do engano.

Assim, mesmo que os poemas homéricos tenham uma teogonia diversa daquela apresentada por Hesíodo, pode-se observar que μήτις é de suma importância para a descrição de Odisseu e inclusive de Zeus e de Atena em ambos os poemas. Afinal, não é por acaso, que na *Odisseia*, somente Zeus, Atenas e Odisseu são caracterizados por meio da μήτις. Eles são praticamente apresentados de forma hierárquica quanto à soberania e o poder em relação à astúcia de cada um: primeiro Zeus, o astucioso supremo; depois, Atena, filha de Zeus, e, por fim, o mais ‘multi-astucioso’ dos homens, Odisseu, o herói predileto da deusa Tritogênia.

Para a helenista Finkelberg, a ‘astúcia’ marca também um tipo de inteligência. Tal inteligência superior, como explicado por Pucci anteriormente, marca o sucesso daquele que usa ardis. Assim é esclarecido por Finkelberg (2011, p. 509, tradução nossa): “*Mêtis* e *noos* (cf. também *boulê*) assemelham-se à nossa palavra “insight” tanto como uma

faculdade ou processo quanto como seu próprio produto; funcionalmente às vezes oposto aos outros como razão é para a ΕΜΟÇÃΟ.⁷³

Desse modo, levando em conta as análises de Detienne e Vernant, Pucci e Finkelberg, vemos que μήτις é um tipo de intuição, uma inteligência (portanto, astúcia) que se refere àquele que possui excelência (ἀρετή) e, que, conseqüentemente, tem sucesso no uso de seus ardis. Assim, num primeiro momento, percebe-se que o engano bem sucedido não só é caracterizado pela μήτις como também é traço de quem é multi-astucioso (πολύμητις).

Com isso, podemos já destacar uma das excelências de Odisseu, pois, como vimos, o αγαθός na *Ilíada* é aquele que age de acordo com suas próprias capacidades e que ao ter êxito na execução de sua função social, naquela que lhe fora atribuída, passa a ser considerado excelente (ἀρετή), vindo a possuir, dessa forma, prestígio em sua sociedade (τιμή). Eis que Odisseu mostra sua excelência na *Ilíada* principalmente através da μήτις (da astúcia) e de sua multiengenhosidade (πολυμήχανος), que aparece tanto através de suas palavras, quanto pelos feitos no campo de batalha. Tais características são ressaltadas no poema principalmente em três cantos; II, IX e X.

Primeiramente em relação às suas palavras e seu poder de convencimento vemos o episódio em que Odisseu impede o exército Aqueu de partir (canto II). Agamêmnon logo no início do canto II recebe um sonho de Hermes (a mando de Zeus) para incentivar o chefe dos Aqueus a reiniciar a guerra com o intuito de ultrapassar os muros de Troia e assim atingir a plena vitória. A partir daí, como teste, o Atreu incentiva a partida do exército para que ele possa constatar o ânimo de seu exército. No entanto, quase todo o exército se põe em direção às naus. E é nesse momento que Odisseu, sendo aconselhado e acompanhado por Atenas, impede as tropas de continuarem com a ideia de fuga. Esse episódio pode ser sintetizado pela seguinte descrição de Kirk (1985, p. 124): “(84-210) Agamêmnon dirige-se ao exército reunido e executa seu plano de sugerir a fuga como um teste de moral. Como consequência, eles correm para os navios, e Atena incita Odisseu a

⁷³ A helenista esclarece ainda, em um sentido amplo, o significado de μήτις nos épicos homéricos: “*mêtis* (μήτις) "Plano (salvando)", "dispositivo", "ardil"; *mêtis* conota a solução (bem-sucedida) para um problema ameaçador. Diz-se que *Mêtis* vem de um radical que significa "medida". De *mêtis* são derivados o frequente *polumêtis* ("rico em planos", "tendo muitos/múltiplos planos") e *poikilometes* ("tendo vários ardis", "pensador variável"), e o verbo *metiaomai* com *metieta* ("planejador: ' "desenvolvedor")", *dolometis* negativo menos frequente, *-metes* (“enganoso;” “tortuoso”). (FINKELBERG, 2011, sv *mêtis*, p. 519. Tradução nossa).

contê-los e fazê-los retornar à assembléia”. Eis que Odisseu toma o cajado de Atreu, repreende reis (*Il. II, 190-197*) e também se dirige aos soldados aqueus para, assim, impedi-los de fuga (*Il. II, 198-210*):

ὄν δ' αὖ δῆμου τ' ἄνδρα ἴδοι βοόωντά τ' ἐφεύροι,
 τὸν σκῆπτρῳ ἐλάσασκεν ὁμοκλήσασκέ τε μύθῳ·
 “δαιμόνι' ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε, (200)
 οἱ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκις
 οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ·
 οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί·
 οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
 εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω (205)
 σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευῆσι.”
 ὣς ὁ γε κοιρανέων δίεπε στρατόν· οἱ δ' ἀγορῆν δὲ
 αὐτίς ἐπεσσεύοντο νεῶν ἅπο καὶ κλισιάων
 ἤχη, ὡς ὅτε κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
 αἰγιαλῷ μεγάλῳ βρέμεται, σμαραγεῖ δέ τε πόντος.

Mas se porventura via um homem do povo metido numa rixa,
 batia-lhe com o cetro, repreendendo-o com estas palavras:
 “Desvairado! Senta-te sossegado e ouve o que dizem outros, (200)
 melhores que tu! Não passas de um covarde, de um fraco!
 Não serves para nada, nem na guerra, nem pelo conselho.
 Não penses que, aqui, nós Aqueus somos todos reis!
 Não é bom serem todos a mandar. É um que manda;
 um é o rei, a quem deu o Crônida de retorcidos conselhos (205)
 o cetro e o direito de legislar, para que decida por todos.”
 Autoritário, assim percorreu o exército; e para a assembleia
 se precipitaram eles de novo, de junto das naus e das tendas,
 com o estrondo da onda que no mar marulhante rebenta
 contra a longa praia e das profundezas sai um rouco bramido.⁷⁴

Com suas palavras, sua censura a Tersites (*Il. II, 246-269*), Odisseu impede a fuga do exército, fazendo-os retomar seus assentos na assembleia. Daí se segue sendo elogiado por todos, momento em que algumas das funções e habilidades de Odisseu são ressaltadas (*Il. II, 272-283*):

‘ὦ πόποι ἦ δὴ μυρί' Ὀδυσσεὺς ἐσθλὰ ἔοργε
 βουλὰς τ' ἐξάρχων ἀγαθὰς πόλεμόν τε κορύσσων·
 νῦν δὲ τόδε μέγ' ἄριστον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν,
 ὃς τὸν λωβητῆρα ἐπεσβόλον ἔσχ' ἀγοράων. (275)
 οὐ θῆν μιν πάλιν αὐτίς ἀνήσει θυμὸς ἀγῆνωρ
 νεικείειν βασιλῆας ὄνειδείους ἐπέεσσιν.’
 ὣς φάσαν ἠ πληθύς· ἀνὰ δ' ὁ πτολίπορθος Ὀδυσσεὺς
 ἔστη σκῆπτρον ἔχων· παρὰ δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη
 εἰδομένη κήρυκι σιωπᾶν λαὸν ἀνώγει, (280)
 ὡς ἅμα θ' οἱ πρῶτοί τε καὶ ὕστατοι νῆες Ἀχαιῶν
 μῦθον ἀκούσειαν καὶ ἐπιφρασσαῖατο βουλήν·

⁷⁴ Neste subcapítulo, todas as traduções da *Ilíada* são de LOURENÇO, 2005.

ὁ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν·

“Ah, na verdade são aos milhares os feitos valentes de Ulisses, tanto na primazia dos conselhos como na autoridade guerreira! Mas esta foi a melhor coisa que ele fez entre os Argivos, visto que cortou o palavreado a este caluniador desavergonhado. (275) Não me parece que doravante o seu coração orgulhoso de novo o encoraje a insultar reis com palavras despudoradas!” Assim falava a multidão. Levantou-se Ulisses, saqueador de cidades, segurando o cetro na mão. A seu lado ia Atena de olhos esverdeados, semelhante a um arauto, que ordenava às hostes que se calassem, (280) de modo a que os filhos dos Aqueus, os mais perto e mais longe, ouvissem as palavras e seguissem o que lhes era aconselhado. Bem-intencionado, assim se dirigiu à assembleia:

Destacam-se assim os atributos mencionados. Primeiramente Odisseu é elogiado enquanto bom conselheiro (II, 273), sendo admirado por ser ‘líder dos bons conselhos’ (βουλὰς τ’ ἐξάρχων ἀγαθὰς) e pela ‘autoridade guerreira’ (πόλεμόν τε κορύσσων). É chamado pelo poeta (II, 277-280) de saqueador de cidades (πτολίπορθος) e, ainda, enquanto semelhante a um arauto (κῆρυξ).

Daí se segue um longo discurso de Odisseu (II, 284-332) que recorda um núncio interpretado por Calcas quando os aqueus chegaram à Troia. De acordo com a interpretação do adivinho, o episódio em que uma serpente devora nove pequenos pássaros e depois a mãe prenunciava a vitória dos aqueus no décimo ano de guerra. O discurso acaba arrancando aplausos de todos os aqueus, já que eles ouviam agradáveis palavras de Odisseu sobre a certeza da vitória futura.

Depois, vemos a atuação de Odisseu no canto IX, momento em que se destaca a sua habilidade retórica, principalmente no seu discurso dito a Aquiles na Embaixada, discurso que mencionamos anteriormente (pp. 59-60). Aqui (II, IX, 225-306), nota-se a organização da fala de Odisseu, suas divisões proposicionais e coesas (Hainsworth, 1993, p. 93). Odisseu mostra para Aquiles a gravidade da situação de guerra e também discursa sobre o cerco feito pelos troianos. Logo depois, Odisseu enumera a real necessidade da intervenção imediata de Aquiles (II, IX, 308-314). De acordo com Hainsworth (1993, p. 93, tradução nossa), “Ulisses começa com o que se tornou o exórdio do orador tradicional, a *captatio benevolentiae*”, sendo o que possui o discurso “melhor organizado dos quatro falantes”. Para ilustrar a riqueza retórica e vocabular de Odisseu, vejamos o seguinte trecho de seu discurso (II, IX, 236-9):

“Ζεὺς δέ σφι Κρονίδης ἐνδέξια σήματα φαίνων
ἀστράπτει· Ἐκτορ δὲ μέγα σθένει βλεμμαίων

μαίνεται ἐκπάγλως πίσυνος Δίι, οὐδέ τι τίει
ἀνέρας οὐδέ θεούς· κρατερὴ δέ ἐ λύσσα δέδυκεν.”

“Zeus Crônida, mostrando-lhes do lado direito sinais favoráveis, relampeja; e Heitor exultando grandemente na sua força desvaira furiosamente, confiado em Zeus, e não respeita deuses nem homens. Dele se apoderou uma loucura potente.”

Nesse trecho Odisseu mostra a Aquiles o perigo de sua cólera ainda inflamada que o impede de seguir em batalha. Assim, Odisseu ressalta que Heitor, diferentemente de Aquiles, possui uma fúria guerreira tal como a fúria de um lobo, o que indica a manutenção da glória de Heitor já que ele possui a devida fúria, servindo-se de Ares, deus da fúria guerreira e, assim, cumprindo com sua função social enquanto guerreiro de excelência.

Para indicar isso, Odisseu usa uma habilidosa retórica utilizando específicos termos tal como vemos no seguinte trecho: “κρατερὴ δέ ἐ λύσσα δέδυκεν” (*Il.* IX, 239, ‘dele se apoderou terrível furor’). Nesse momento, Odisseu dá destaque ao termo λύσσα, termo hápax no poema homérico, que designa ‘fúria’. Tal termo possui relação com a palavra λύκος (lobo) e está diretamente relacionada à fúria guerreira, ou seja, ao próprio deus Ares. Sobre isso, ressalta Nagy (2017, p. 66):

Em guerra, o guerreiro que é possuído pelo deus da guerra experimenta esta espécie de fúria tipicamente selvagem. Por exemplo, a fúria bélica em grego é *lussa*, significando “fúria de lobo”. Podemos comparar com o conceito em Nórdico Antigo *berserkr* e o Irlandês Antigo *riastrad* “ataque desviante” ou “distorção”.

Eis que Odisseu remete ao termo λύσσα mostrando a Aquiles que sua cólera devia se direcionar para a guerra, servindo-se não da μῆνις, mas sim da λύσσα, ‘da fúria do lobo’. Essa é a fúria que lhe convém, tanto para a manutenção de sua glória quanto para que ele cumpra com seu papel no interior da sociedade guerreira homérica. Enfim, vemos os feitos noturnos de Odisseu e Diomedes no canto X. Esse canto é tradicionalmente nomeado como doloneia, pois nele, enquanto Odisseu e Diomedes se direcionam ao acampamento troiano como espiões, logo no caminho eles se encontram com Dolão, um soldado troiano que fora enviado para espionar o acampamento aqueu (*Il.* X, 338-9).

Diomedes e Odisseu capturam o jovem soldado e o ameaçam para fazê-lo falar. Dolão conta aos heróis onde se encontram todos os exércitos aliados de Troia, conta sobre os Peônios, Cauconios, Cários, Pelasgos, Léleges, Lícios, Mísios, Frígios e Meônios e revela a localização do acampamento trácio, onde se encontrava o rei Reso, descendente

de Eioneu (*Il.* X 427-434). Eis que Dolão responde todas as perguntas feitas pelos dois heróis (*Il.* X, 390-444) e logo depois é morto por Diomedes (*Il.* X. 453-6). A partir daí, Odisseu e Diomedes decidem se dirigir ao acampamento trácio onde se realizam diversos feitos. Enquanto Diomedes seguia matando diversos soldados trácios (*Il.* X, 488-93):

ἀτὰρ πολύμητις Ὀδυσσεὺς
ὄν τινα Τυδεΐδης ἄορι πλήξειε παραστάς
τὸν δ' Ὀδυσσεὺς μετόπισθε λαβὼν ποδὸς ἐξερύσασκε,
τὰ φρονέων κατὰ θυμὸν ὅπως καλλίτριχες ἵπποι
ῥεῖα διέλθοιεν μηδὲ τρομεοῖατο θυμῷ
νεκροῖς ἀμβαίνοντες· ἀήθεσσον γὰρ ἔτ' αὐτῶν.

[...] o multi-astucioso Odisseu,
àquele a quem o Tídeida matara com a espada,
a esse ele agarrava por trás pelos pés e arrastava para o lado,
pensando no seu espírito, para que os cavalos de belas crinas
passassem facilmente e não sentissem temor no coração
por pisarem cadáveres humanos. Pois ainda não tinham esse hábito.

Odisseu é novamente chamado pelo poeta de multiastucioso (πολύμητις) um momento em que o herói arrasta cadáveres e prepara o caminho para a fuga com os cavalos trácios. Diomedes mata o rei, Odisseu desprende os cavalos e com a ponta de suas flechas espeta os cavalos para que eles acompanhem Diomedes.⁷⁵

Esse episódio revela certas características e mostram alguns feitos de Odisseu, principalmente, ao ressaltar seu epíteto, πολύμητις. Vê-se que antes mesmo da *Odisseia* parte da politropia de Odisseu se apresenta na *Ilíada*, ou seja, já no primeiro poema homérico se pode encontrar parte das características que fazem de Odisseu o homem de multiformas. Norton (1927) enfatiza isso em seu resumo ao mostrar diversas atribuições de Odisseu em vários momentos da *Ilíada*.

Vemos assim, de acordo com Norton (1927, p. 75), Odisseu enquanto guerreiro; quando o autor descreve, para isso, as ações guerreiras do herói no canto IV, vv. 493-504 e no canto V, 676-678; descreve o herói enquanto atleta (*Il.* XXIII, 725-779) e também como conselheiro (título atribuído a ele por Agamemnôn, *Il.* I, 144). Norton (p. 76) ainda destaca Odisseu enquanto diplomata e orador, mostrando para isso a atuação do herói tanto no canto IX na embaixada de Aquiles, quanto no primeiro canto quando o herói fica responsável por devolver Criseida ao sacerdote de Apolo (*Il.* I, 311).

⁷⁵ Para uma representação pictórica de tal episódio ver figura 7, p. 187.

Eis como a excelência de Odisseu pode ser descrita através de seus mais famosos epítetos; πολύμητις e πολύτροπος. Portanto, o guerreiro de multiformas, capaz de artimanhas, que é versátil seja com as palavras seja com as armas, tal como Odisseu, tem como função esgueirar-se com maior facilidade no interior do exército inimigo - como mostra Homero no canto X da *Ilíada* (271-577), com os feitos guerreiros noturnos de Odisseu e Diomedes no interior do acampamento trácio, - ou, ainda, levar mensagens importantes para os aliados, tal como faz Odisseu na embaixada a Aquiles no canto IX da *Ilíada*. Além disso, vê-se em Odisseu a capacidade de elaborar planos engenhosos. Assim Odisseu teria elaborado seu grandioso plano; a construção do cavalo de Troia (*Od.* VIII, 492-495). Vê-se assim, a excelência de Odisseu; exercer sua função enquanto homem versátil (πολύτροπος) e, principalmente, na *Ilíada* enquanto homem multiastucioso (πολύμητις) e multiengenhoso (πολυμήχανος).

Tabela V. Características e menções a Odisseu na *Ilíada*

Principais epítetos	Dentre os termos com o prefixo πολύ- que são diretamente atribuídos a Odisseu temos πολύτλας que ocorre em 5 momentos (“πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς,” ‘muito duradouro’ Odisseu divino) em <i>Il.</i> 8.97, 9.66, 10.248, 23.729 e 23.778, e πολυμήχανος (multiengenhoso) que possui 7 ocorrências em <i>Il.</i> 2. 173, 4. 358, 8. 93, 9. 308 e 624, 10. 144 e 23. 723. Por fim, e ainda mais recorrente temos πολύμητις (multiastucioso) que aparece em 18 momentos e que também sempre está associado a Odisseu.
Menções	De acordo com Norton (1927, p. 74): “Nos livros 12, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 21 e 24 Odisseu não participa da ação; na verdade, ele não é mencionado nesses livros. Ulisses é mais proeminente no Livro 10, a Doloneia. O livro 23 fica em segundo lugar, depois dos livros 11, 9 e 2. Uma única referência passageira é feita a Odisseu em cada um dos livros 6, 7 e 16”.
Outros Atributos	Odisseu enquanto <i>Guerreiro</i> (<i>Il.</i> IV, 493-504 e V, 676-678); <i>Atleta</i> (<i>Il.</i> XXIII, 725-779); <i>Conselheiro</i> (<i>Il.</i> I, 144); e <i>Diplomata</i> e <i>Orador</i> (<i>Il.</i> IX, na Embaixada a Aquiles, e <i>Il.</i> I, 311).

1.3.4 A *Odisseia* - Características de Odisseu e de Aquiles

Entre as poesias hexamétricas de retornos (νόστος) a *Odisseia* é a única que nos chegou integralmente, sendo junto à *Ilíada* uma das obras antigas de maior influência para toda a literatura Ocidental.⁷⁶

A *Odisseia*, composta entre 725 e 700 a.C. conta a história de Odisseu no momento em que o herói retorna para a casa após os dez anos da guerra de Troia. Seu retorno possui diversos contratempos, se tornando uma longa viagem de mais de dez anos. Ao longo da recepção dos poemas homéricos muitos estudiosos fizeram a comparação tanto entre as narrativas quanto em relação aos principais heróis da *Ilíada* e da *Odisseia*. Dessa forma, uma natural comparação entre Aquiles e Odisseu foi feita por muitos autores e estudiosos antigos e modernos. Para podermos mostrar um estudo comparativo desses dois heróis, a seguir apresentaremos parte da narrativa da *Odisseia*, as características de seu principal herói, além de uma análise sobre o encontro de Odisseu com Aquiles no mundo dos mortos.

O primeiro canto da *Odisseia* começa com uma assembleia dos deuses quando Zeus (*Od.* I, 76-79) concorda em enviar Atena e Hermes para irem a auxílio de Odisseu. Atena se encontra com Telêmaco e o solicita para que ele vá à busca de seu pai. Os quatro primeiros cantos nos descrevem, assim, a viagem de Telêmaco, considerada a história dos feitos heróicos do filho de Odisseu (*Telemaquia*).⁷⁷

Do quinto ao décimo segundo canto, o poeta nos traz a narrativa de Odisseu a partir de sua viagem de retorno. Ao chegar ao palácio de Alcinoos (*Od.* VII), rei dos Feácios, Odisseu, em um banquete para a sua recepção acaba por encontrar Demódoco (*Od.* VIII), o aedo do palácio que inicia um canto sobre os feitos dos heróis aqueus na

⁷⁶ Cabe ressaltar o modo como, em relação à *Ilíada*, a *Odisseia* é considerada por Aristóteles “complexa (pois com reconhecimento do início ao fim) e ética” (*Poética*, 1459b 15). Além disso, evidenciam-se as obras clássicas que tomam a ideia de reconhecimento e retorno como parte temática da narrativa. Eis algumas obras que podemos citar em ordem cronológica e que se tornaram representativas na história da literatura clássica ocidental e que tiveram a *Odisseia* como uma das principais influências: *Eneida* (19 a.C.) de Virgílio, *A divina comédia* (1304-1321) de Dante, *Fausto* (1808 e 1832) de Goethe e *Ulisses* (1920) de James Joyce.

⁷⁷ Para um estudo sobre os quatro cantos da *Odisseia* com uma análise da viagem de Telêmaco enquanto um rito de passagem ver SAETA (2018, pp. 324-348).

guerra em Ilion.⁷⁸ Após esse canto Odisseu inicia a narrativa de seus diversos feitos desde a guerra de Troia.⁷⁹

Daí se inicia as estórias narradas pelo próprio herói πολύτροπος. Odisseu conta sobre seu retorno e sobre as suas mais diversas reviravoltas. No canto IX Odisseu relata sobre sua chegada à terra de Cíconos (*Od. IX, 47-8*), passando pelas extremidades da Lacônia (*Od. IX, 79-80*) e chegando à terra dos Lotófagos (*Od. IX, 91-104*). Ademais, temos também a longa e famosa narrativa de Odisseu na ilha dos Ciclopes (*Od. IX, 166-566*). Durante todo o percurso Odisseu perde numerosos companheiros.

No canto X Odisseu narra sobre o guardião dos ventos, Éolo, que o dera um odre de presente, odre que fora aberto pelos companheiros de Odisseu. Com isso, seus companheiros fizeram com que saíssem do odre poderosos ventos, levando a nau para longe do caminho de retorno (*Od. X, 46-49*). Além disso, temos também o relato do herói quando ele se encontrava na casa de Circe, deusa e feiticeira que acaba por transformar os companheiros de Odisseu em porcos (*Od. X, 237-8*) que, depois, graças à astúcia de Odisseu, voltam a se tornarem homens. Circe aconselha Odisseu a adentrar os infernos (o Hades) para que com a ajuda do adivinho Tirésias, ele pudesse saber o seu caminho e o que se deveria fazer para retornar à pátria (*Od. X, 503-541*).

Todo o canto XI é dedicado à descida de Odisseu ao Hades. Justamente nesse episódio temos o encontro de Odisseu com a alma de Aquiles, honrado no mundo dos vivos e dos mortos. Porém, antes de analisarmos esse episódio, terminaremos a descrição da narrativa da *Odisseia*, destacando as características e qualidades do seu principal herói.

Depois de retornar do mundo dos mortos, Odisseu (canto XII) continua sua narrativa descrevendo como sobrevivera à Cila e à destruição de seu navio, e como ele se encontrara com a deusa Calipso, tendo vivido por sete anos ao lado da deusa. Finaliza, assim, sua narrativa com a descrição de sua chegada à Feácia. Após tal episódio, no canto XIII, enfim, temos a descrição do retorno de Odisseu à Ítaca.

⁷⁸ *Od. VIII, 499-520*. Antes Demódoco apresenta uma canção em que ele narra uma história entre Ares e Afrodite, narrativa que apresenta um momento, provavelmente popularmente conhecido, em que Afrodite trai o deus Hefesto, que tendo percebido tal traição tramou uma armadilha de tal modo que Ares e Afrodite ficassem presos quando se unissem novamente. Hefesto então expõe os amantes aos outros deuses que acabam por enviar Ares à Trácia e Afrodite para a famosa ilha de Chipre (*Od. VIII 266-366*).

⁷⁹ Termo que é apresentado de modo aprofundado nas páginas seguintes.

Por vinte anos Odisseu ficou ausente de sua casa enquanto sua esposa Penélope o esperara. Depois de tanto tempo, muitos já consideravam que Odisseu tinha morrido na guerra de Troia. Impacientes, dezenas de pretendentes se banquetavam diariamente no palácio, esperando o momento em que, enfim, um deles fosse tomado como esposo pela rainha Penélope. Com o retorno, Odisseu junta-se com Telêmaco e o porqueiro Eumeu, planejando aos poucos o momento para se vingar de todos os pretendentes ali presentes. Odisseu obtém sucesso em sua empreitada, podendo, enfim, desfrutar de seu retorno enquanto esposo de Penélope, pai de Telêmaco e rei de Ítaca.

Do período em que a *Odisseia* foi composta, pode-se ver que durante boa parte do período arcaico e clássico Odisseu fora considerado herói tão valoroso e glorioso quanto Aquiles. Mas há, nas duas narrativas, na *Ilíada* e na *Odisseia*, um modo diverso de se atribuir glória e valor a esses heróis, que apesar disso, são, de acordo com Nagy (2017, p. 33, §47), complementares:

A personalidade monolítica de Aquiles, o herói épico principal da *Ilíada*, é contrabalançada pela multiplicidade de Odisseu, o herói épico equivalente da *Odisseia*. Enquanto Aquiles conquista a sua centralidade épica como guerreiro, Odisseu obtém a sua própria centralidade épica de uma maneira alternativa: como um mestre de estratagemas astuciosos e de inteligência artilosa.

Vemos que a glória é apresentada de modo complementar na *Ilíada* e *Odisseia* devido, principalmente, às diferentes características e qualidades presentes em Aquiles e em Odisseu. Como vimos, a glória de Aquiles se dá principalmente por sua qualidade guerreira e seus atos de batalha que são seguidos por um destino mortal. Para percebermos como a glória de Odisseu se complementa com a de Aquiles vejamos, de modo mais abrangente, o comentário de Nagy (2017, p. 34, §50):

A *Odisseia* homérica é igualmente abrangentes. Ela conta a história do *nostos* “retorno”, “volta para casa”, do herói. Esta palavra significa não apenas “volta para casa”, mas também “uma canção sobre a volta para casa”. Como tal, a *Odisseia* não é apenas um *nostos*: é um *nostos* para findar todos os outros *nostoi*. Em outros termos, a *Odisseia* é o pronunciamento final e definitivo sobre o tema de uma volta para casa heroica: no processo de recontar o retorno do herói épico Odisseu, a narrativa da *Odisseia* logra um sentido de conclusão em relação ao recontar de todos os feitos da idade heroica.

A *Odisseia* fornece uma retrospectiva inclusive sobre os momentos épicos que estão ausentes da *Ilíada*, como a história do Cavalo de Madeira (viii 487-520). Como vemos através da letra da canção das Sereias na *Odisseia* (xii 189-191), o prazer absoluto em ouvir a canção de Troia que é a *Ilíada* será inútil se não existir o *nostos*, se não houver um retorno seguro para casa a partir do longínquo mundo dos heróis

épicos: em outras palavras, a própria *Ilíada* tornar-se-á um canto das Sereias se não houver uma narração exitosa da *Odisseia*.

Para complementarmos tal observação de Nagy em relação às diferenças de Odisseu e Aquiles incluímos também o seguinte comentário de Lopes quando o autor comenta, exatamente, sobre os contrastes dos dois heróis:

A comparação entre os protagonistas da *Ilíada* e da *Odisseia* revela “duas economias de vida totalmente opostas”: Odisseu é um herói terra-a-terra, enquanto Aquiles é movido por uma sede de sangue insaciável durante boa parte do poema. Em consequência dessa grande diferença de investimento na ação, a *Odisseia* exige de seu herói mais astúcia e invenção, mas também mais resistência e paciência.

[...] A associação da astúcia à resistência na figura de Odisseu é uma composição complexa que inova a tradição épica ao valorizar a eficácia da astúcia e sua incapacidade de evitar o sofrimento característico da condição humana. Quando o destino o surpreende, Odisseu se detém e opta pela perseverança. Seus companheiros não conseguem acompanhá-lo e sucumbem à fragilidade moral e física que os inferioriza em relação a ele.⁸⁰

Vê-se que Odisseu se apresenta como aquele que constitui sua honra (τιμή) através da ‘astúcia’ (μήτις) e da ‘versatilidade’ (πολύτροπος), e é por essas características que ele obtém a glória (κλέος). A ‘multiformidade’ é apresentada no poema homérico a partir de concepções éticas muito apreciadas pelos antigos gregos, dentre essas características se encontram, principalmente: a resistência, a paciência e a perseverança. Na *Odisseia*, vemos como a μήτις e a politropia se relacionam com o sucesso do herói para que seu destino se complete por meio da temática do retorno para casa (νόστος).

Em relação ao termo πολύτροπος, consideremos a seguinte apresentação filológica. Como vimos em relação ao termo πολύμητις (pp. 56-60), πολύτροπος é um adjetivo composto. Temos πολύ- que de forma geral significa ‘muito’, e –τροπος que é um derivado de τρέπω, que significa um “modo de se comportar”.

Por um lado, admite-se uma tradução literal por aquele “às mil voltas”, ou seja, indicando que πολύτροπος é aquele que se comporta de formas diversas. Por outro, levando em conta o LSJ, temos a tradução recorrente por três termos: ‘much-turned’, i.e. ‘much-travelled’, ‘much-wandering’ (muito transformado, isto é, muito viajado, muito errante).⁸¹

⁸⁰ LOPES, 2014, pp. 52-53 citando PUCCI (1998, cap. 8: 113-130).

⁸¹ LSJ, sv. πολύ-τροπος.

Assim, admitimos a tradução recorrente de πολύτροπος por ‘multiforme’, ‘de muitos ardis’ e principalmente ‘versátil’, sendo o termo que indica aquele que se apresenta de múltiplas formas e, portanto, capaz de discursar sobre muitos assuntos. Essa análise também é constatada pelo helenista Pucci (1987, p. 16, tradução nossa) ao comentar a respeito desse mesmo termo:

Politropia é sinônimo de *mētis*, “destreza”, “astúcia”. O tema do retorno e sua economia à deriva depende da própria noção de *mētis*. Nas epifanias da *Odisseia* em relação à Atena, *mētis* aparece como a arte do disfarce e da ilusão que pode manipular a necessidade e alterar a realidade quando há pessoas para enganar e obstáculos para superar. O poder desta *mētis* específica (do qual a *mētis* de Atena representa a contraparte divina) é imbatível, como prova o sucesso do plano de Odisseu em sua própria casa.

Se por um lado, πολύτροπος é tratado por Pucci como μήτις, ‘astúcia’, por outro, o autor admite o quanto o primeiro termo é mais devidamente associado a Odisseu na epopeia homérica, *Odisseia*. Desse modo, Pucci justifica sua escolha ao associar o caráter de Odisseu ao termo πολύτροπος e não pela μήτις:

Odisseu *Polýmētis*, o ‘homem de muitos ardis’, o ‘homem de muitas voltas’, aparece, apropriadamente, em um texto sem igual para a mestiçagem retórica e a politropia. Se eu escolho falar da politropia de Odisseu em vez de sua *mētis*, é porque a "politropia" tem a feliz vantagem de descrever não apenas seu caráter, mas também as qualidades temáticas e retóricas de seu texto, pelas voltas e retornos de suas andanças, as viradas e artimanhas de sua mente, refletem-se nas voltas (*tropoi*, retórica e figuras retóricas) da própria *Odisseia*. Além disso, enquanto a politropia implica que o processo de reviravoltas está em aberto, *mētis* nomeia o ardil e o truque realizados com sucesso. Nessa medida, politropia é uma palavra um pouco mais neutra do que *mētis*, que evocando uma arte vitoriosa e bem-sucedida deve ser constantemente desmistificada pelo leitor. (PUCCI. 1987, pp. 16-17. Tradução nossa)

Pucci mostra que o termo πολύτροπος é notoriamente neutro quanto à intenção, ou à inclinação moral daquele que se comporta dessa maneira. Sendo assim, μήτις, como vimos é a astúcia atribuída àquele que é versátil e que obtém sucesso com os seus ardis.

Já os problemas quanto à importância do termo πολύτροπος nos poemas homéricos aparecem ao analisarmos as ocorrências desse termo. Como vimos, na *Ilíada* aparecem 52 palavras distintas formadas com o prefixo πολύ- que no total possuem 166 ocorrências. Contudo, dessas em nenhum momento se têm a ocorrência do termo πολύτροπος.

Na *Odisseia*, poema em que a palavra πολύ possui grande importância, principalmente ao retratar Odisseu, aparece 57 palavras distintas formadas com o prefixo πολύ- em 243 ocorrências (somam-se ainda os 65 momentos em que aparece a palavra πολύ isoladamente, totalizando 308 ocorrências do termo). Dessa análise, evidenciam-se os dois momentos em que aparece o termo πολύτροπος.⁸² Se por um lado, πολύτροπος parece um termo de menor relevância em comparação à πολύμητις na *Odisseia* (que possui 68 ocorrências), por outro, os contextos de sua aparição evidenciam sua grande importância para a descrição de Odisseu.

A primeira e mais significativa ocorrência de πολύτροπος é logo na abertura (no próêmio) da *Odisseia*. Aqui, πολύτροπος é evidentemente um adjetivo que qualifica Odisseu e o próprio épico, assim como μήνις (*mēnis*, “cólera”) é atribuído a Aquiles e é o principal tema da *Ilíada*. Na *Odisseia*, assim como na *Ilíada*, o poema inicia-se com o aedo pedindo diretamente à musa. No entanto, nesse momento o aedo pedirá à musa que conte a história do homem ‘versátil’, do ‘multiforme’ (*Od.* I.1-2):

ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν.

Do varão me narra, Musa, do muitas-vias (*polytropos*), que muito
vagou após devastar a sacra cidade de Troia.⁸³

Torna-se evidente ao compararmos o próêmio da *Odisseia* com o da *Ilíada* o fato de Odisseu não ser diretamente citado no primeiro, diferentemente da *Ilíada* em que o nome de Aquiles é invocado já no primeiro verso. Na *Odisseia*, o aedo declara à musa e aos seus espectadores que narrará a história do homem ‘versátil’ (πολύτροπος), indicando que esse é o adjetivo que de fato descreve o homem do qual se pretende contar a história. Eis um épico de ‘retorno’ (νόστος) e de “muitas voltas” que conta a narrativa daquele que é capaz de apresentar-se de ‘multi-formas’. Eis o poema em que a história do homem πολύτροπος é contada.

Já a segunda menção ao termo πολύτροπος ocorre no verso 330 do canto 10 da *Odisseia* no momento em que Odisseu menciona as palavras de Circe, quando ela

⁸² Ao analisarmos a *Ilíada* evidenciaremos a contrastante ocorrência dos termos πολύμητις e πολύτλας, que aparecem, respectivamente, 68x e 37x na *Odisseia* em contraposição à *Ilíada* em que os mesmos aparecem, respectivamente, 18x e 5x, o que é um número considerável ao pensarmos que no caso da *Ilíada* é Aquiles o herói de principal referência e não Odisseu.

⁸³ Edição grega em: Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1920. Tradução por WERNER (2014).

reconhece o único homem que não tinha sido afetado por sua poção mágica (*Od.* X, 330-333):

ἦ σύ γ' Ὀδυσσεύς ἐσσι πολύτροπος, ὃν τέ μοι αἰεὶ
φάσκεν ἐλεύσεσθαι χρυσόρραπις ἀργεῖφόντης,
ἐκ Τροίης ἀνιόντα θοῆ σὺν νηὶ μελαίνῃ.

Então tu és Odisseu muitas-vias, do qual sempre afirmou que viria Argifonte bastão-dourado, e de Troia voltas com negra nau veloz.

Assim, evidencia-se a importância do termo, que, mais do que um atributo do épico, é um epíteto particularmente atribuído a Odisseu. Para Malta (2018), a presença de πολύτροπος logo no início, “parece antes destacar a ideia de versatilidade, de uma multiplicidade de recursos mentais, de uma polivalência que será reafirmada inúmeras vezes na sequência por outro qualificativo, πολύμητις (“multiastuto”) que acompanha Odisseu” (Malta, 2018, p. 20). Dessa forma, para o autor, o termo πολύτροπος é utilizado como um recurso mais amplo da ideia de polivalência, da astúcia, de ardis.

Junto a isso, vimos que o πολύτροπος apresentar-se-ia como aquele que tem um comportamento ‘versátil’ e que, de acordo com Pucci (1987, pp. 16-17), diz mais em relação “às qualidades temáticas e retóricas” de um discurso (que no caso de Odisseu, “refletem-se nas voltas da própria *Odisseia*”) do que da intenção de engano. Vê-se assim, que πολύτροπος é um termo central para a apresentação de Ulisses na *Odisseia*.

Há, no entanto, uma relação intrínseca entre a resistência do herói e a sua ‘versatilidade’. Pois, é a junção dessas mesmas características que possibilita a Odisseu alcançar a glória (κλέος), tal como também é indicado por Hartog que ao tratar do tema do retorno destaca ainda a diferença entre os dois principais heróis épicos por meio de suas diversas relações com o tempo:

[...] Aquiles sim, privado do retorno, escapou do tempo: pode ser cantado para sempre como “o melhor dos aqueus”, o herói épico por excelência. Mas, para obter o *kléos* imortal, teve de antes aceitar a morte. A oposição de Aquiles e Ulisses é também a de duas relações diferentes com o tempo: um consome-se e brilha para sempre no épico, enquanto o outro descobre dolorosamente a historicidade e o que já se configura como o “tempo dos homens”. (HARTOG, 2014, p. 31).

A consideração de Hartog acaba por enfatizar a anterior observação de Lopes (2014) de como o homem ‘versátil’ se caracteriza pela necessidade da ação. Tanto a politropia quanto a astúcia não indicariam (ao se considerar os poemas homéricos) características

condenáveis, pois, ao contrário, tais capacidades valorizam o homem que as possui. Percebe-se que mesmo caracterizado somente através da μήτις - termo normalmente utilizado para caracterizar Ulisses na *Iliáda* - Odisseu não passa a ser considerado por Homero como um herói inferior de excelência, mas pelo contrário.

Além disso, μήτις é uma excelência reconhecida pelo próprio herói que a carrega. Sobre isso, vejamos um trecho da *Odisseia* indicada por Finkelberg (2011, *sv.* μήτις) que faz referência a Odisseu num momento em que o herói se encontra próximo de realizar seu plano de matar os pretendentes de Penélope (*Od.* XX, 17-21):

στιῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·
 “τέτλαθι δῆ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ’ ἔτλης.
 ἦματι τῷ ὅτε μοι μένος ἄσχετος ἦσθιε Κύκλωψ
 ἰφθίμους ἐτάρους· σὺ δ’ ἐτόλμας, ὄφρα σε μῆτις
 ἐξάγαγ’ ἐξ ἄντροιο οἰόμενον θανέεσθαι.”

Após golpear o peito, reprovou o coração com o discurso:
 “Suporta, coração: suportaste outro feito mais canalha
 no dia em que o ciclope, de potência incontida, comeu
 os altivos companheiros; tu resististe até a astúcia a ti
 conduzir para fora do antro, pensando que morrerias.

Odisseu via-se agitado em seu íntimo, e pretendendo seguir seus planos rememora seus feitos: o quanto resistiu até que a astúcia o livrasse da morte, permitindo a ele que realizasse o retorno para casa. Portanto, μήτις é uma qualidade do homem ‘versátil’ e representa a excelência daquele que possui não somente a capacidade de dizer vários discursos, mas também o de ser capaz de, por meio de diversas ações, sobreviver por meio da astúcia, do ardil e, principalmente, da capacidade de resistir às diversas reviravoltas.

Assim, como também fora indicado por Lopes (2014) e Hartog (2014), o homem πολύτροπος não poderia estar associado à outra representação se não ao do homem que possui múltiplas faces, habilidades e, principalmente, versatilidade. Características que dão ao herói plenas condições para sobreviver, para que, assim, o seu destino (μοῖρα) se complete de acordo com o que fora determinado a ele, ou seja, o seu retorno (νόστος).⁸⁴

Descrito a *Odisseia* e tendo apresentado um estudo sobre o termo que melhor apresenta Odisseu, retornemos ao canto XI da *Odisseia* no momento em que ocorre a

⁸⁴ Pois assim é determinado por Zeus (*Od.* I. 76-79): “Mas vamos nós aqui, planejem todos / o retorno (νόστος), para que chegue. Posêidon porá de lado / sua cólera, pois por certo não poderá, contra todos / os deuses imortais em oposição, brigar sozinho”. ἀλλ’ ἄγεθ’, ἡμεῖς οἶδε περιφραζόμεθα πάντες / νόστος, ὅπως ἔλθῃσι: Ποσειδάων δὲ μεθήσει / ὄν χόλον: οὐ μὲν γάρ τι δυνήσεται ἀντία πάντων / ἀθανάτων ἀέκητι θεῶν ἐριδαινέμεν οἶος”.

narrativa de *katábasis* de Odisseu, narrativa referência da literatura para a apresentação do tema de *katábasis*.

Na literatura épica e trágica vemos, entre diversos temas, a *katábasis*, fenômeno também presente na religião grega, referindo-se ao culto realizado por um sacerdote ou por um participante do ritual, que tal como na literatura representava a jornada do herói ou do deus ao mundo dos infernos. Os ritos eram realizados através de uma representação simbólica da morte e do renascimento, de quando o herói ou o deus, para obter algo de importância vital, teria, de acordo com o mito, descido ao mundo dos mortos e retornado.

A *katábasis* enquanto tema literário se evidencia, principalmente, nas obras épicas gregas do período arcaico. Entre elas, vemos a ida de Odisseu ao mundo dos infernos na *Odisseia* (canto XI), nos inúmeros mitos de *katábasis* de Orfeu (eternizado nos Hinos Órficos e por Pausânias em *Descrição da Grécia* 2.30.2), além dos mitos de Dionísio (Hinos I-IV) e os de Perséfone (*Hino* II).

Ademais, vê-se que os casos citados acima descrevem o fenômeno da *katábasis* de modo semelhante. O herói ou o deus(a) desce (ou morre) para as profundezas da terra, ou seja, para a terra longínqua dos mortos, onde deve passar por uma provação, ter êxito em seu objetivo (ou ser resgatado) e retornar ao mundo dos vivos.⁸⁵

Nessa narrativa, Odisseu encontra, entre vários heróis, Aquiles no Hades. Observemos, a seguir, esse específico trecho da viagem de Odisseu no mundo dos mortos (*Od.* XI, 471-491):

ἔγνω δὲ ψυχὴ με ποδώκεος Αἰακίδαο
καὶ ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
“διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,
σχέτιε, τίπτ' ἔτι μείζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον;
πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ
ἄφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἴδωλα καμόντων;”
ὧς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον·
“ὦ Ἀχιλεῦ Πηληϊοῦ υἱέ, μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν,
ἦλθον Τειρεσίαο κατὰ χρέος, εἴ τινα βουλήν
εἴποι, ὅπως Ἰθάκην ἐς παιπαλόεσσας ἰκοίμην·
οὐ γάρ πω σχεδὸν ἦλθον Ἀχαιῖδος, οὐδέ πω ἀμῆς

(480)

⁸⁵ ELIADE (2002, p. 80) ressalta que esse fenômeno não deve ser visto “objetivamente”, pois, na verdade, o que as epifanias e os mitos de morte ou descida aos infernos revelam é que “Dionísio está relacionado com a totalidade da vida” e que ele “revela o mistério – e a sacralidade – da conjugação entre a vida e a morte”. Portanto, mais do que um tema literário, a *katábasis* está amplamente relacionada a um processo psíquico-religioso “que fundamentam os ritos iniciáticos os quais os indivíduos devem vivenciar de modo a adquirir um conhecimento do novo”. (ELIADE, 2010, p. 341).

γῆς ἐπέβην, ἀλλ' αἰὲν ἔχω κακά. σεῖο δ', Ἀχιλλεῦ,
οὐ τις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτατος οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω.
πρὶν μὲν γάρ σε ζῶν ἐτίομεν ἴσα θεοῖσιν
Ἄργεῖοι, νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκύεσσιν
ἐνθάδ' ἐών· τῷ μὴ τι θανῶν ἀκαχίζευ, Ἀχιλλεῦ.”
ὧς ἐφάμην, ὁ δέ μ' αὐτίκ' ἀμειβόμενος προσέειπε·
“μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.”

(490)

Reconheceu-me a alma do pé-ligeiro, descendente de Áiaco,
e, lamentando-se, dirigiu-me palavras plumadas:
‘Divinal filho de Laerte, Odisseu muito-truque,
seu terrível, que feito ainda maior armarás no juízo?
Como ousaste descer ao Hades, onde os mortos,
sem o juízo, moram, espectros de mortais esgotados?.’
Assim falou, e eu, respondendo, lhe disse:
“Aquiles, filho de Peleu, de longe o melhor dos aqueus,
vim por precisar de Tirésias, para que me aconselhe
um plano – como chegar à escarpada Ítaca;
ainda não me achei da Acaia nem a minha
terra descí, mas sofro sempre. Aquiles, não há varão
mais ditoso que tu no passado nem no futuro,
pois antes, vivo, a ti honrávamos como aos deuses,
nós, argivos, e agora reges, soberano, entre os mortos
aqui: assim, tendo morrido, não te aflijas, Aquiles.”
Assim falei, e ele, logo respondendo, disse-me:
“Não me edulcores a morte, ilustre Odisseu.
Preferiria, vivente, ser empregado em outro lugar,
junto a homem sem gleba e com poucos víveres,
a reger entre todos os mortos desassomados”.

(480)

(490)

Essa famosa passagem marca o momento em que os dois heróis diminuem sua própria forma de obter glória, exaltando a honra e o prestígio do outro. Odisseu exalta a glória imperecível de Aquiles obtida na batalha e com sua morte, enquanto, Aquiles deflorando a glória guerreira, coroada com a morte, mostra-se mais disposto a viver sob qualquer condição do que ser uma alma honrada no Hades. Assunção corrobora com essa interpretação (2003, p. 100 e 105) mostrando que Odisseu deplora:

“os sofrimentos do seu *nóstos* (“retorno”) exaltando o *kléos* (“glória”) de Aquiles, e a *psukhé* de Aquiles, por sua vez, desprezando o seu *kléos* imperecível e valorizando, face ao estado ínfimo de morto, qualquer forma *de* vida (mesmo a socialmente mais baixa), ou seja: a continuidade da vida implícita no *nóstos*.” [...]

Mas uma mínima apreciação positiva do fato mesmo de estar vivo, ainda que não implique em princípio em uma desistência covarde do confronto da própria morte em combate, pode orientar um comportamento mais flexível que, como o de Ulisses e de outros heróis iliádicos mais “prudentes”, leva em consideração as circunstâncias concretas e particulares da ação guerreira, desaconselhando o confronto quando, por exemplo, um deus torna explicitamente manifesto o seu

favorecimento do inimigo. A *Odisséia*, porém, celebra em seu conjunto um herói cuja capacidade básica é a de evitar — por sua astúcia e flexibilidade, ainda que não covardemente — a própria morte, conservando-se em vida e podendo então dar continuidade às sofridas aventuras que se tornarão matéria do canto épico.

Nossa interpretação, levando em conta o comentário de Assunção acima, evidencia a importância de um grande herói celebrado anteriormente, como Aquiles, valorizar a jornada de outro que obterá glória sobrevivendo, resistindo a todos os percalços da vida para retornar à pátria. Aquiles passa então a exaltar o destino de Odisseu. A presença do Pelida, mesmo que breve, é de grande importância para que o homem da astúcia e da versatilidade seja também considerado tão honrado e glorioso quanto os heróis que, depois de executarem seus grandes feitos, morreram no campo de batalha.⁸⁶

⁸⁶ Eis a conclusão de ASSUNÇÃO (2003, p. 109) após ter tratado do tema do encontro de Odisseu com a almada Aquiles, confrontando os aspectos próprios aos heróis da *Iliada* e da *Odisseia* e levando em conta, principalmente, o significado da vida e da morte como princípios mesmos para obter glória: “Em meio à percepção — tão própria da *Iliada* quanto da *Odisséia* — da vida como sofrimento, a existência enquanto tal será afirmada de maneira elementar e incondicional pela *psukhé* de Aquiles, o que talvez pareça mais próprio à *Odisséia* do que à *Iliada* para aqueles que ainda lêem esta última segundo a perspectiva parcial de um Aquiles partidário da morte”.

1.3.5 O culto ao herói

Além das representações literárias, vemos surgir, ainda no período arcaico, uma relação cultural do herói que, em muitos aspectos, apresentavam características diversas daquela do herói épico. Para uma demonstração breve sobre o culto ao herói na antiga Grécia acompanhamos os argumentos e a apresentação de Nagy (2017) que mostra um panorama sobre tal ato religioso, além de apresentar os contrastes e semelhanças entre o herói épico e o herói cultuado. Dessa forma, Nagy mostra, de modo geral, os seguintes aspectos fundamentais para pensarmos a respeito do herói de culto:

Não apenas os deuses foram venerados, também o foram os heróis, sendo que esta espécie de culto foi formalmente diferenciada relativamente ao culto dos deuses. A diferença tem a ver com a derivação, em última análise, da prática de prestar culto aos heróis com práticas mais antigas de venerar ancestrais. (Nagy, 2017, p. 55, § 81).

Aliás, é exatamente ao considerar tal origem que podemos encontrar o contato “entre a forma poética da épica e outras formas poéticas antropogônicas e cosmogônicas, exemplificadas principalmente pela poesia hesiódica e órfica” (Nagy, 2017, p. 55, § 81).

Evidencia-se assim, o culto ao herói, que pode ser percebido como forma comum de culto religioso mesmo nas religiões do Oriente próximo em sociedades antigas que posteriormente tiveram contato com os gregos, exercendo grande influência na cultura e na religião grega. Vê-se, por exemplo, o culto ao herói mesopotâmico Gilgamesh que foi cultuado no terceiro milênio antes da nossa era e que teve sua identidade “formada por ideologias que focavam sobre reis ligados a famílias e ancestrais dinásticos, que são cultuados como uma incorporação do poder antropogônico e cosmogônico” (Nagy, 2017, p. 55, § 82). Os atos religiosos na antiga Grécia de culto ao herói eram comumente realizados com sacrifícios. Os heróis eram, além disso, cultuados enquanto entidades ctônicas:

Quando devotos realizavam sacrifícios a um herói, eles poderiam matar um animal de sacrifício, comer a sua carne, dividi-la entre os participantes da cerimônia, mantendo uma peça escolhida de carne, chamada *geras*, como uma oferenda ao herói. Dar aos heróis a sua devida *geras* significava dar-lhes a sua devida *timē* “honra”. O herói épico expressa esta questão como um assunto épico, por exemplo, quando os heróis na *Iliada* anseiam por *timē*.⁸⁷

⁸⁷ NAGY, 2017, p. 58, §§ 90-1. Nos parágrafos seguintes, NAGY (2017) explora de modo ainda mais detalhado das questões que envolvem o culto ao herói na antiga Grécia. Como não adentraremos a essas questões, destacamos a seguir um trecho sobre o corpo do herói e do seu caráter ctônico: “Normalmente, o

Com o tempo e com o desenvolvimento da *pólis* grega, aos poucos se alteram as condições sociais e econômicas do homem grego, além de mudar também as famílias que eram mais representativas para a cidade e os políticos que a governavam. Tais mudanças alteraram também quais eram os heróis cultuados. Não à toa, o herói cultuado era considerado um símbolo e, por isso, a manutenção de seu culto dependia exclusivamente do significado e importância que a comunidade lhe atribuía. A existência do culto ao herói dependia, assim, de uma recepção cultural que estabelecia a natural conexão entre a história de um herói e a cultura e identidade da comunidade que o celebrava.

Apesar das diferenças anteriormente ressaltadas entre o herói épico e o herói de culto, também podemos verificar os momentos em que o poema ou o culto apresentam características similares, tal como observa Nagy (2017, pp. 63-4, §105):

A partir desta perspectiva integrada, podemos discernir as três características básicas do *hērōs*:

1. O herói não se ajusta a determinado tempo.
2. O herói é extremo: positivamente (por exemplo, ele é o “melhor” em dada categoria) ou negativamente (o aspecto negativo pode ser uma função da primeira característica mencionada).
3. O herói é antagonista em relação ao deus que aparenta ser parecido com ele. O antagonismo não exclui um elemento de atração (geralmente uma “atração fatal”), que pode ser manifestada de várias maneiras. O recinto sagrado dedicado ao herói no culto heroico poderia ser coincidente com o espaço sagrado dedicado ao deus que era considerado o antagonista divino do herói. Em outras palavras, o antagonismo no mito entre deus e herói - incluindo os mitos mediados pela épica - corresponde à simbiose ritualística entre deus e herói.

Nagy mostra como exemplo um dos heróis mais representativos dessa simultaneidade de características épico-cultuais, Hércules. Mas assim também ocorreu com Aquiles que, de acordo com Michelakis (2002, p. 2, tradução nossa), foi cultuado em diversas cidades do antigo oriente próximo e da antiga Grécia: “[...] na Ásia menor (Troas, Mileto), sobre as ilhas do mar Egeu (Lesbos) e o mar Negro (Ieuques ou ilha Branca), no Peloponeso (Esparta e Élis, e sobre o continente (Epicuro, Tessália), na Magna Grécia (Crotón, Locri) e graecia (Cronton, Locri), e em outros lugares”. Verifica-se que mesmo fora de Atenas Aquiles foi cultuado em diversos locais. Mas suas características épicas-cultuais podem

culto heróico era baseado na presença do “corpo” ou “cadáver” (*soma*) do herói, abrigado na “mãe terra” de um determinado lugar. Seja o que for que pensemos acerca da identidade histórica do cadáver, os habitantes locais poderiam ter concebido aquele corpo ou parte de corpo como pertencente ao herói cultuado. A prática de venerar corpos ou partes de corpos (ou, devido a uma metonímia mais aguda, vários objetos associados com os corpos) continuou além da Grécia antiga: um aspecto de continuidade é a prática cristã de venerar as relíquias dos Santos”. (NAGY, 2017, p. 60, §96). Para um estudo mais aprofundado sobre o culto ao herói na antiga Grécia ver BRELICH, 1958.

ser verificadas a partir de uma análise da narrativa da própria *Ilíada*, poema em que Aquiles é o principal herói representado.

Dessa forma, nos é possível observar as características épicas-cultuais simultâneas em Aquiles. O Pelida tal como Hércules também é um herói que não se ajusta ao tempo: “na *Ilíada* XXIV 540, Aquiles é explicitamente descrito como *pana(h)ōrios* “de todos o mais desfasado do tempo”” (Nagy, 2017, p. 66, § 110). O Pelida é também um herói extremo, “sobretudo no sentido positivo, uma vez que ele é o “melhor” em muitas categorias, sendo o “melhor dos Aqueus” na *Ilíada*” (Nagy, 2017, p. 66, § 111). Além disso, seu antagonista divino é Apolo, aquele que é mais semelhante a Aquiles, informação que é clara mesmo quando Pátroclo o substitui no campo de batalha:

Aquiles é antagonista do deus Apolo, em relação ao qual ele possui uma estranha semelhança. Quando Pátroclo substitui Aquiles, ele assume o papel de um substituto ritual de Aquiles no contexto do antagonismo deste herói com Apolo. Quando Pátroclo morre (*Ilíada* XVI 786), ele é chamado “igual a um *daimōn*”, um sinal do seu estatuto enquanto um substituto ritual. O uso da palavra *daimōn* neste caso, designando uma força sobre-humana sem especificação, assinala o momento épico do antagonismo entre deus e herói. Vemos aqui concomitantemente um momento ritual, indicando uma convergência entre herói épico e herói de culto. (Nagy, 2017, p. 67)

Percebemos que tanto Aquiles quanto Pátroclo são heróis antagônicos a Apolo. O deus, que nesse contexto é o responsável por dar a Pátroclo, em seu último instante, a visão do destino de seu inimigo, é o deus que o golpeia. O mesmo ocorre a Aquiles, já que como vimos, Xanto, o cavalo de Aquiles, fez o presságio de que quem mataria Aquiles seria um homem com a ajuda do deus Apolo (*Il.* XIX, 407-423).

A possível existência de um culto a Aquiles no passado, de acordo com Burgess (2008), se deve graças a algumas fontes textuais e, principalmente, com a descoberta do Sarcófago de Polixena na Turquia.⁸⁸ Nesse sarcófago se encontram figuras de baixo relevo que, de acordo com os estudiosos, descreve o sacrifício feito pelo filho de Aquiles, Neoptólemo, da filha de Príamo, Polixena. Essa representação indicaria assim, a possível existência de um culto do herói Aquiles em Troia (Burgess, 2008, p. 114).

Enfim, evidenciam-se, de acordo com Burgess (2008, pp. 115-6), outras valiosas fontes da existência desse culto na antiguidade que se encontram no texto de Filóstrato

⁸⁸ Para a representação pictórica deste episódio, ver figura 1, p. 184.

(170-250 d.C.) *Heroicus* (52.3-54.1 e 53.14-53.17) e na obra de Estrabão (63 a.C.-24 d.C) *Geografia* no seguinte trecho (13.1.32):

τοῦ μὲν οὖν Ἀχιλλέως καὶ ἱερόν ἐστι καὶ μνῆμα πρὸς τῷ Σιγείῳ, Πατρόκλου δὲ καὶ Ἀντιλόχου μνήματα, καὶ ἐναγίζουσιν οἱ Ἴλιεῖς πᾶσι καὶ τούτοις [p. 835] καὶ τῷ Αἴαντι.

Now there are a temple and a monument of Achilles near Sigeium, as also monuments of Patroclus and Antilochus; and the Ilians offer sacrifices to all four heroes, both to these and to Aias.⁸⁹

Estrabão descreve os monumentos de culto em referência a Aquiles, Pátroclo e Antíloco próximo de Sigeão, cidade localizada a noroeste de Troia, na região da Anatólia.

Odisseu, apesar de não ser mencionado por Nagy em referência aos cultos, também fora cultuado na antiga Grécia e assim como Aquiles e Hércules, também se ajusta aos critérios pré-estabelecidos pelo autor: Odisseu não se localiza em um tempo específico, pois suas habilidades e seus feitos, principalmente as que são necessárias para seu retorno, são atemporais e espelham a resistência e a resiliência de um herói que inspira e influencia a vida das pessoas que o cultuam. Enfim, percebe-se, principalmente na *Odisseia*, seu antagonismo em relação à Poseidon. Apesar de não termos tempo para defender tal tese aqui, podemos, ao menos, demonstrar com base nos estudos arqueológicos a existência de cultos a Odisseu. Eis o que nos mostra Quinn (2011, pp. 119-126) ao citar Antonaccio:

Existem alguns paralelos emocionantes entre a adoração de heróis e os épicos, como as descobertas de um culto a Odisseu em uma caverna na baía de Pólis, em Ítaca, onde treze tripés de bronze foram descobertos, junto com uma dedicatória inscrita a Odisseu em uma máscara feminina. Os treze tripés são mencionados no poema épico quando Ulisses é presenteado com eles por treze reis. No entanto, o nome de Ulisses é mencionado apenas uma vez no santuário e data de um período posterior ao esperado. Seu nome foi encontrado junto com outras dedicatórias a Hera, a Atenas e as ninfas. Sem a presença dos tripés, ninguém pensaria que era um santuário para o herói e parece que ele provavelmente foi uma adição posterior a um santuário já existente para outras divindades (Antonaccio 1995, 153. Tradução nossa).

Apesar de ser a única evidência já encontrada sobre um culto a Odisseu, tal descoberta reforça a possibilidade dos heróis homéricos terem sido cultuados antes mesmo da composição do poema e, em alguns casos, mesmo posteriormente.

⁸⁹ Ed. Grega por MEINEKE, 1877. Tradução por JONES, 1924.

1.3.6 Aquiles e Odisseu na lírica, na tragédia e na filosofia do séc. V a.C

A partir do séc. VI a.C., não só a épica mas também os poemas cosmogônicos, tais como os hesiódicos e órficos foram muito celebrados e cultuados pela antiga sociedade grega. Para melhor ilustrar essa coexistência literária nos cultos e nas festividades da antiga Grécia, vejamos o seguinte comentário de Nagy (2017, §55, p. 36):

Se o herói épico ganha foco através das lentes da poesia homérica, a imagem fica desfocada quando olhamos para trás no tempo em busca de outras formas de poesia que costumavam ser executadas juntamente com a poesia homérica, no quadro do festival das *Panateneias* na cidade de Atenas durante o século sexto. Essas formas antigas de poesia podem ser exemplificadas pelas poesias cíclicas, hesiódicas e órficas.

Contudo, no século VI a.C. encontramos essa vasta riqueza de poemas, quando a *Ilíada* e a *Odisseia* eram celebradas junto aos poemas de Hesíodo, de Orfeu e de outros poetas dos ciclos épicos. Já no séc. V a.C. se percebe, diferentemente, que “todas estas três formas de poesia, especialmente aquela atribuída a Orfeu, foram relativamente negligenciadas” (Nagy, 2017, §55, p. 36). Desse modo, vê-se que o início do período clássico ateniense teria representado o momento “durante a qual a poesia homérica tornou-se ainda mais central nas tradições das performances existentes no festival das *Panateneias* em Atenas” (Nagy, 2017, §55, pp. 36-37).

Já no fim do século VI a.C. vê-se iniciar uma recepção mais representativa dos textos de Homero e, conseqüentemente, também de seus heróis. Junto a essa recepção, vemos também mudanças significativas nas leis e na política ateniense que, aos poucos, dá lugar a novos agentes políticos e sociais em uma *pólis* mais bem constituída e organizada. Tal mudança também representa o início das “leituras filosóficas da representação poética dos mitos” que, de acordo com Marques (1994, p. 6), ressaltam “a dimensão profunda da relação entre linguagem e realidade: tanto a nível operatório (*práxis* mítica) como em nível do conhecimento do mundo enquanto tal (questão do discurso verdadeiro)”.

Junto a essas primeiras leituras do texto homérico pelos pensadores gregos do fim do período arcaico também se pode observar outras características da “formação da *pólis* clássica: a adoção de escritas, a crise da soberania arcaica, as assembleias de cidadãos, etc.” (Marques, 1994, p. 6).

Nesse momento, a *pólis* grega, que se torna o centro da vida social dos gregos na antiguidade clássica, passa a utilizar os poemas de Homero enquanto instrumentos para a aquisição dos primeiros saberes e como fonte para os atos religiosos, jurídicos e morais. Percebe-se, desse modo, que os poemas, os deuses e os heróis homéricos se tornam tão famosos e representativos que acabam por formar os valores e a cultura tradicional, principalmente de Atenas entre o fim do período arcaico e o início do período helenístico, ou seja, do final do séc. VI a.C. até meados do séc. IV a.C.

Dessa forma, retomemos a recepção de Aquiles que, como vimos, era valorizado pela antiguidade grega principalmente por suas características guerreiras. Coragem, força, rapidez e melhores armas fazem parte de uma concepção grega arcaica e também clássica da excelência guerreira que terá Aquiles como o principal modelo. Por outro lado, o homem da *pólis*, apesar de ainda ser participante das grandes guerras, evidenciando o lugar de valor do guerreiro e do ideal heróico para a sociedade, também inicia as atividades que são próprias da vida política e urbana, atividades que, de certa forma, entram em contradição com o ideal da guerra. A tensão entre o ideal guerreiro e o desejo de uma vida urbana mais plena e efetiva pode ser posta em evidência ao considerarmos, principalmente, certas temáticas dos poemas líricos do início do período arcaico, quando a *pólis* aos poucos se desenvolve.

Entre os poemas líricos que indicam essa tensão podemos citar, por exemplo, o famoso poema (*Fr. 5, 38 W*) de Arquíloco (680-645 a.C) em que o poeta deixa exposto, ao menos para a maior parte dos estudiosos, a contraposição entre a ética guerreira e o desejo de manter-se vivo:

ἀσπίδι μὲν Σαΐων τις ἀγάλλεται, ἦν παρὰ θάμνῳ,
ἔντος ἀμώμητον, κάλλιπον οὐκ ἐθέλων·
αὐτὸν δ' ἐξεσάωσα. τί μοι μέλει ἀσπίς ἐκείνη;
ἔρρέτω· ἐξαὔτις κτήσομαι οὐ κακίῳ

Com um escudo um saio ufana-se, o qual junto à moita,
Arma irrepreensível, deixei sem querer,
Mas salvei-me. Que me importa aquele escudo?
Que vá! Arranjo outro, não pior.⁹⁰

De acordo com Corrêa (1998, p. 131) o poema de Arquíloco “ao tratar sua arma como um utensílio qualquer, num só gesto ele lança fora todo valor que lhe é conferido [...]. Entre sua honra, concretizada sob a forma de escudo, e sua vida, ele se agarra a essa

⁹⁰ *Fr. 5*. Tradução por CORRÊA (1998, p. 110, *fr. 5*). Ed. grega por WEST (1971).

última, contrariando a ética guerreira”. Aqui temos um dos primeiros registros na literatura antiga grega da contraposição entre o desejo à vida e o desejo de guerra. Põe-se de lado, dessa forma, a valorização da guerra e do ideal guerreiro homérico em prol da preservação da própria vida e da plena atividade na *pólis*.

A partir dessas breves análises já nos é possível apreender uma diferente valorização na receptividade dos poemas homéricos no final do período arcaico. Pois, tal recepção, mesmo mantendo a importância da poesia homérica no interior da cultura grega, também fará de Homero um poeta alvo de duras críticas pelos pensadores antigos. A crítica à influência exercida por Homero na *pólis* grega pode ser verificada já no séc. VI a.C., principalmente ao considerarmos os fragmentos de Xenófanes (570-475 a.C.):

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες...
πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero (B10),
mas Homero como Hesíodo atribuíram aos deuses
tudo quanto entre os homens é infâmia e vergonha
roubar, raptar e enganar mutuamente (B11).⁹¹

Se por um lado, Homero e sua representação dos deuses já eram muito criticados por alguns pensadores no fim do período arcaico, por outro, os heróis eram utilizados e referenciados pelos pensadores do período clássico para ilustrar exercícios intelectivos, além de serem muito representados nas peças trágicas e líricas enquanto modelos morais, representando condutas ainda muito valorizadas pelos antigos gregos.

A partir disso, considerando Aquiles e sua representatividade tanto na literatura grega, quanto na sociedade ateniense, ressaltamos, a, sua forte presença nas obras do início do séc. V a.C.

Na lírica desse período podemos destacar o representativo elogio de Píndaro a Aquiles em um trecho da oitava *Ístmica* que tem como tema a glória imperecível de Aquiles (*Ístmica* 8, vv. 56-62):

τὸν μὲν οὐδὲ θανόντ' αἰοιδαὶ <ἐπ>έλιπον,
ἀλλὰ οἱ παρά τε πυ-
ρὰν τάφον θ' Ἐλικώνια παρθένοι
στάν, ἐπὶ θρῆνόν τε πολύφραμον ἔχεαν.

⁹¹ XENÓFANES, DK 21 B 10-11. Tradução por SANTORO (2001). Ed. grega por DIELS, H., KRANZ, W. (1991).

ἔδοξ' ἦρα καὶ ἀθανάτοις,
ἔσλόν γε φῶτα καὶ φθίμε-
νον ὕμνοις θεᾶν διδόμεν.

Nem mesmo depois de morto as canções o abandonaram,
mas junto à sua pira e
à sua tumba as Helicônias donzelas
ficaram e, sobre, um lamento multivóceo verteram.
Pareceu bom então também aos imortais
o nobre homem, mesmo morto,
aos hinos das deusas entregar.⁹²

Sobre essa canção, vejamos a seguinte descrição de Nagy (2013, p. 91, 4§3, tradução nossa):

Esta música homenageia a vitória atlética de um aristocrata do estado insular de Egina. O nome do atleta é Cleandro. Além das honras, os aristocratas de Egina reivindicavam Aquiles como um de seus ancestrais. Cleandro, a música também homenageia seu primo, chamado Nicocles. E, finalmente, o filho.

Para Nagy (2013, p. 107, 4§41) Aquiles é reconhecidamente o modelo de herói para as músicas de glória dos poetas líricos. Mas não somente essa característica de glória imperecível se destaca entre a lírica e a representação de Aquiles. O pelida representa principalmente o contraste que há entre o lamento da mortalidade humana e a imperecível glória das narrativas contadas:

Como vimos no Texto A, extraído de uma canção de Píndaro (*Istímica* 8.56-62), a lamentação de Aquiles pelas Musas é o que impulsiona a glória imperecível deste herói, cantada tanto na epopéia quanto na lírica. Nas palavras de Píndaro, esse herói que é glorificado pelo canto morrerá e assim deixará de florescer, ou seja, 'perecerá', *phthi-n-ein*, mas terá como consolo eterno a perspectiva de que pelo menos seu a canção nunca perecerá: ao contrário, a canção de Aquiles será eternamente cantada pelas Musas enquanto as mesmas lamentam a morte do herói. E aquela canção eterna das Musas se traduz em uma eternidade de cantos épicos e líricos contínuos de mortais inspirados por elas. (Nagy, 2013, pp. 101-2, 4§27. Tradução nossa).

Entre os poemas de poetas líricos que mencionam Aquiles, ressaltam-se também o *frag.* 42 de Alceu, em que o poeta põe em destaque a união de Peleu e Tétis e o nascimento de Aquiles, e o *frag.* 151 de Íbico em que temos uma grande descrição dos guerreiros aqueus e troianos.

⁹² PÍNDARO, *Istímica* 8.56 (vv. 56-60). ROCHA (2018). Edição grega por MAEHLER, H. (1971).

Já Odisseu pouco é referenciado pela lírica grega do séc. V. Ademais, principalmente por já não ser um herói tão prestigiado pelos gregos, como veremos mais adiante.

No pensamento grego do séc. V a.C. vemos Aquiles ser referenciado para elucidar certas atividades filosóficas. Zenão de Eleia (490/485-430 a.C.) expôs um argumento sobre a inexistência do movimento no paradoxo assim denominado *Aquiles e a tartaruga*. Aliás, não à toa, Aquiles é famoso por sua velocidade. Sobre esse paradoxo vejamos a seguinte exposição de Aristóteles:

O segundo argumento é o chamado 'Aquiles' e consiste no seguinte: numa corrida, o corredor mais rápido jamais consegue ultrapassar o mais lento, visto o perseguidor ter de primeiro atingir o ponto de onde partiu o perseguido, de tal forma que o mais lento deve manter sempre a dianteira. Este argumento é, em princípio, o mesmo que o que depende da bissecção, se bem que difira dele no facto de as grandezas adicionadas não serem divididas em metades.⁹³

De acordo com Raven, Kirk e Scofield (2010) esse argumento demonstra que:

δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς· ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτατον οὐδέποτε καταληφθήσεται θεόν ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διώκον ὅθεν ὄρμησεν τὸ φεῦγον, ὥστε αἰεὶ τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον. ἔστιν δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῷ διχοτομεῖν, διαφέρει δ' ἐν τῷ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ πρὸς λαμβανόμενον μέγεθος.

[...] Aquiles tem de atingir o ponto donde partiu a tartaruga, e, em seguida, o ponto que a tartaruga tinha atingido, quando ele alcançou o ponto de partida desta, e assim por diante, *ad infinitum*. Se assumirmos que perseguidor e perseguido correm a velocidades uniformes, então a série de corridas de Aquiles constitui, uma vez mais, uma progressão geométrica que converge para zero.⁹⁴

Além disso, Aquiles é o personagem indiretamente referenciado nas obras de outros grandes pensadores e retóricos do séc. V a.C. Evidenciam-se os discursos compostos por Antístenes, *Ájax e Odisseu*, num momento em que eles disputam as armas de Aquiles.

Verifica-se, portanto, que na maior parte do séc. V a.C. Aquiles e grande parte dos heróis homéricos ainda são muito prestigiados e aclamados pelos poetas líricos, tragediógrafos e mesmo pelos pensadores antigos. Aquiles é frequentemente utilizado

⁹³ ARISTÓTELES, *Fis. Z 9*, 239 b 14. Tradução por FONSECA (2010) a partir da tradução inglesa do texto de KIRK, RAVEN e SCOFIELD (1983). Edição grega por ROSS, W.D, (1966).

⁹⁴ ARISTÓTELES, *Fis. Z 9*, 239 b 14. KIRK, RAVEN e SCOFIELD (2010).

pelos pensadores para exemplificar exercícios, ou ainda, simplesmente aparecendo indiretamente nas obras discursivas.

Enfim, temos a presença de Aquiles nas tragédias que foram representadas nos teatros gregos ao longo do séc. V a.C. Em algumas peças, principalmente as que sobreviveram, Aquiles é referenciado indiretamente, seja com a narrativa de seu filho Neoptólemo na peça *Filoctetes*, ou no *Ájax* de Sófocles, além das prestigiosas peças *Hécuba*, *Ifigênia em Áulis* e *Electra* de Eurípedes. Diretamente o herói aparece em peças das quais nos restam apenas fragmentos, tal como a trilogia de Ésquilo *Aquiles* e a sátira de Sófocles *Os amantes de Aquiles*.⁹⁵

A trilogia trágica de Ésquilo chamada de *Aquiles* é constituída por três peças: *Mirmidões* (frr. 131–42, Radt, 1977), *Nereidas* (frr. 150–54, Radt, 1977) e *Frígios* (frr. 263–72 Radt, 1977). De acordo com Michelakis (2002, p. 24) as peças da trilogia *Aquiles* tratam de uma reconstrução da personagem homérica. Apesar de possuir características semelhantes ao do herói do antigo poema de Homero, a tragédia clássica dá maior foco em um indivíduo poderoso e problemático que enfrenta seu dilema moral entre suas obrigações sociais e a restituição de sua honra.

A peça de abertura, *Mirmidões*, apresentaria a imobilidade de Aquiles diante de seu exército e da guerra de Troia o que representa de certa forma, sua metafórica morte, referindo-se principalmente à morte social do herói. Durante a peça os aqueus julgam Aquiles enquanto traidor do exército, sendo expulso de sua sociedade de modo semelhante à prática política de ostracismo, da retirada obrigatória de um indivíduo de sua sociedade (Michelakis, 2002, p. 24). A contraposição entre seu valor individual e sua obrigação para a coletividade mostra Aquiles na peça *Mirmidões* em silêncio (fr. 132c.1-4):

“λεύσουσι τοῦμὸν σῶμα· μὴ δόκει ποτὲ
πέτρ[ο]ις καταξανθέντα Πηλέως γόνον
...].[.]ησειν Τρωϊκὴν ἀνὰ χθόνα
..]ημένουσι Τρωσὶ τὴν ἄ[ν]ευ δορὸς”

⁹⁵ Para as *Achilleis* ver a partir do fr. 131 do livro *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 3, Ed. Radt, S. Para a peça de Sófocles consultar os frr. 149–157a na obra *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4. Ed. S. Radt. (1977).

“They will stone me (lit. my body) you shouldn’t ever think when stones have turned the son of Peleus into reds <he will win a battle> on the Trojan battlefield without spears while the Trojans are <coming forward>”⁹⁶

O que vemos nesse trecho é o receio de Aquiles em relação ao julgamento dos Aqueus, que provavelmente o retirarão de seu âmbito social. Percebe-se assim, que a figura de Aquiles nas tragédias de Ésquilo é construída de modo crítico: apresentam um personagem nobre, um indivíduo rancoroso com problemas individuais – inclusive sua homossexualidade em relação a Pátroclo é criticada - que contrastam com o seu papel social. Seu restabelecimento social, seu retorno à sociedade ocorre no clímax trágico da terceira peça, *Frígios*, a partir da aquisição por Aquiles de sua plena consciência de mortalidade (Michelakis, 2002, pp. 55-6).

Já na peça de Sófocles *Amantes de Aquiles* se vê emergir dois principais temas: “Primeiro, o cuidado e a educação de um jovem herói. Em segundo lugar, a atividade sexual dos sátiros, que às vezes assume a forma de homossexualidade.” (Michelakis, 2002, p. 173, tradução nossa). Desse modo, a peça representaria Aquiles enquanto a personificação do belo jovem ainda muito apreciada pelos gregos do período clássico (παῖς καλός).

A partir da recepção de Aquiles ao longo do século V a.C, principalmente levando em conta os elogios líricos e as tragédias, vemos que as principais características do Pelida ainda muito celebradas no início do período clássico são praticamente as mesmas do guerreiro arcaico. Mas, como vimos, tal herói é apresentado agora com novas características, já que tiveram certas modificações na sua representação, mudanças advindas, principalmente, dos autores que adaptaram sua figura para as exigências políticas, sociais e econômicas da sociedade grega clássica.

Honra, coragem e habilidade com armas continuam a atuar como grandes valores de Aquiles. No entanto, é necessário que o Pelida abandone sua individualidade egoísta em prol da sociedade como um todo. Percebe-se uma significativa mudança no modo como a glória do herói é prestigiada por sua sociedade. Se na sociedade arcaica a glória do herói também se manifesta no interior de sua sociedade, sendo também a glória que beneficia sua sociedade. Por outro lado, na sociedade clássica ocorre o contrário, pois tal

⁹⁶ Recorte e tradução de MICHELAKIS (2002, p. 26). Ed. grega por RADT (1985).

preocupação com a glória se torna algo que em certo nível é incompatível com a função do herói e com o bem da sociedade.

Na tragédia clássica, Aquiles se torna assim o personagem belo que através de seu drama individual acaba retornando à sua sociedade, tornando-se o representativo guerreiro, símbolo da sociedade clássica. Contudo, ainda que parte da sociedade clássica ateniense continuasse a prestigiar Aquiles, ainda no final do século V a.C. e no início do séc. IV a.C. já nos é possível apreender como os heróis de Homero foram, aos poucos, referenciados com grande desconfiança pelos tragediógrafos, retóricos e pensadores de Atenas.

Apesar de muito representado nas tragédias gregas, entre elas: *Ájax* e *Filoctetes*, respectivamente de Ésquilo e de Sófocles, e as tragédias *Rheso*, *Hécuba* e *Ciclopes* de Eurípedes, Odisseu sofreu um longo processo de mudança em sua representação, fato que nos dá um ótimo exemplo da degradação na recepção de um herói homérico na Atenas do séc. V e IV a.C.

Ao analisar a degeneração da figura de Odisseu na tragédia ateniense ao longo do séc. V a.C. Stanford (1949) mostra uma interessante mudança no modo como os tragediógrafos e oradores atenienses representaram o herói πολύτροπος. O autor considera para isso, dois momentos: o antes e o depois da guerra do Peloponeso (431 - 404 a.C.). Para isso o autor leva em conta, principalmente o modo diverso como Sófocles representou Odisseu em *Ájax* e depois no *Filoctetes*:

Quando Sófocles escreveu seu *Ájax*, e Atenas se adornava como uma noiva imperial, não havia razão para que quaisquer considerações políticas ou político-morais estivessem envolvidas em seu drama. Naqueles dias comparativamente tranquilos entre o período Esquiliano de conquista Persa do início da democracia e a era que acabamos de descrever, os problemas de um artista seriam naturalmente estéticos e pessoais. O *Ájax* é escrito nessa veia, tolerante, simpático, compreensivo. No final, passamos a admirar *Ájax*, apesar de sua loucura e fracasso, e a gostar de Odisseu, apesar de sua prudência e sucesso. É um típico equilíbrio sofocliano, contrastando com o típico partidarismo de Píndaro por *Ájax*. Sófocles refuta qualquer/Ou [outras] (Either/Or) demandas de mentes menos sutis e menos tolerantes. No mundo dos valores superiores, como em Homero, há um lugar honroso tanto para o homem de heroísmo obstinado quanto para o homem de moderação apaziguadora - como ainda havia na Atenas daquela época. (Stanford, 1949, p. 52. Tradução nossa).

Já no *Filoctetes* realizada 40 anos depois, ou seja, uma obra de Sófocles que fora criada após a guerra do Peloponeso, Stanford resalta o modo como Odisseu aparece como um tipo oportunista, sofista e enganador:

Tipo ulisseano, agora mais claramente visto nas escolas sofísticas ou nas cabalas políticas, de fala mansa, obstinado, sem princípios. Quando tantos homens desprezíveis tiveram sucesso por meio de oportunismo inteligente, o próprio sucesso - (uma característica da carreira épica de Odisseu) tendia a se tornar suspeito. O infortúnio e o exílio, como o de Filoctetes na peça, eram mais sinais de integridade do que de vilania (Stanford, 1949, p. 53. Tradução nossa).

As importantes observações do autor sugerem o surgimento de um novo posicionamento dos intelectuais atenienses em relação àqueles que insurgiram na política de Atenas ao longo da guerra e, principalmente em relação aos políticos de belas palavras, ou seja, os retóricos, já que, apesar de todas as belas palavras de seus comandantes e políticos, os atenienses acabaram perdendo a guerra para Esparta. Tal desconfiança, não à toa, ecoa mesmo no *Hípias Menor* de Platão, já que Odisseu é retratado aqui enquanto *πολύτροπος* (versátil),⁹⁷ que mostra como o pensamento sofístico e até mesmo tradicional da época indicava o herói versátil como aquele que também é mentiroso.⁹⁸

Já a mudança na recepção de Aquiles, que apresentaremos no próximo capítulo, torna-se evidente principalmente quando analisamos o modo como o Pelida é referenciado por Platão. Portanto, vê-se que os pensadores do séc. IV a.C ateniense, não só criticam os deuses dos poemas homéricos, como também os heróis e suas condutas que ainda influenciavam grande parte da cultura e dos costumes da antiga sociedade grega. Tal influência, principalmente dos poemas homéricos sobre a sociedade grega antiga demarca, assim, o que chamamos de pensamento e cultura tradicional de Atenas ainda vigente no final do séc. IV a.C.

Como apresentado anteriormente, a cultura tradicional ateniense do séc. V e IV a.C. foram estabelecidas através de uma longa recepção dos poemas épicos,

⁹⁷ LSJ, 1940, *sv.* πολύτροπος. “πολύ-τροπος, ον, (τρέπω): A. *de muitas voltas*, ou seja, *muito viajado, muito errante*, epit. de Ulisses, *Od.*1.1, 10.330. II. virando muitas maneiras: metaf., *astuto, versátil, astuto*, de Hermes, h. Merc.13.439; “τοῖς ἀσθενέσι καὶ π. θηρίοις” Pl.Pl.291b; e, nesse sentido, Platão tomou a palavra aplicada a Odisseu, Hp. Mi. 364e (Sup.), al.; τὸ π. τῆς γνώμης *sua versatilidade mental*, Th.3.83; τὸ π., de Alcibíades, Plu. Alc. 24”. LSJ, 1940, *v.* πολύτροπος. Tradução nossa.

⁹⁸ *Hip. Men.*, 364c-d. Assim, após Hípias esclarecer o que ele compreendia por homem ‘versátil’, trazendo à tona o epíteto de Odisseu πολυμήχανος (multi-inventivo), Sócrates afirma (365d): “Agora, Hípias, já me arrisco a compreender o que você está dizendo. Ao que parece, você está dizendo que o versátil (πολύτροπον) é mentiroso”. (365d) “νῦν ἤδη, ὃ Ἰππία, κινδυνεύω μανθάνειν ὃ λέγεις: τὸν πολύτροπον ψευδῆ λέγεις, ὡς γε φαίνεται”. (*Hip. Men.* 365d).

principalmente, os de Homero e de Hesíodo. Contudo, essa cultura também legitimava para além das ações virtuosas, atos e condutas viciosas que eram questionáveis para o momento de desenvolvimento político e social da *pólis* clássica, constatações essas que se tornam evidentes especialmente quando examinamos os valores tradicionalmente cultuados pela sociedade grega do período clássico. Vê-se assim que se por um lado, a poesia homérica legitimava virtudes tais como a coragem, a força, a honra e a cordialidade, por outro, ela também acabava por oferecer justificativas para as más ações e os vícios humanos, tais como a luxúria, a promiscuidade, a tirania, entre outros.

Diferentemente do contexto arcaico, em que o guerreiro ainda possuía uma enorme representatividade política, o que se vê na Atenas do período clássico, principalmente após a guerra do Peloponeso, é a emergência da figura do polígrafo e do retórico, tal como a do homem que participa ativamente da política de sua cidade. As insurgências dessas novas funções jurídicas e políticas, que davam conta do estabelecimento de leis e das tomadas de decisão da *pólis*, acabam indicando uma profunda e contínua mudança na sociedade grega que não mais estará tão voltada para a guerra e para os valores guerreiros. Aos poucos, os pensadores, principalmente, do séc. IV compreenderão a existência de contradições entre o conteúdo da poesia homérica e os valores que deveriam ser ressaltados pelos gregos da moderna *pólis*, indicando as dificuldades em manter as antigas tradições e os antigos modelos de conduta.

Platão atento às contradições éticas sustentadas pela cultura tradicional de seu tempo, frequentemente dialoga com as representações dos deuses e dos heróis de Homero – já que o poeta e seus poemas são as referências de maior impacto para a educação e para o desenvolvimento do cidadão da *pólis* ateniense - tanto para celebrar certos valores, quanto para criticar os preceitos éticos, religiosos e jurídicos dessa mesma cultura tradicional. Apesar de fazer referências a diversos heróis, Aquiles e Odisseu, são os mais citados no *corpus* platônico, sendo caracterizados de modo ímpar por Platão em suas obras. Afinal, Aquiles era ainda considerado o herói por excelência, e representava os principais valores cultuados pela sociedade ateniense, já Odisseu era a representação dos políticos e oradores virtuosos, mas que não por acaso, também enganavam as pessoas.

Entre as obras que mencionam Aquiles e Odisseu o *Hípias Menor* é o diálogo de Platão que contém o maior número de referências diretas e indiretas aos heróis. Em relação a Aquiles, das 32 referências existentes em todo o *corpus*, 14 são encontradas

somente no *Hípias Menor*.⁹⁹ Com relação a Odisseu, das 27 referências no *corpus*, 16 estão no *Hípias Menor*, ou seja, mais da metade das menções ao herói se encontram somente nesse diálogo. Não à toa, Labarbe observa que o *Hípias Menor* é o diálogo em que toda a sua moldura é composta a partir das referências textuais que figuram, principalmente, a *Ilíada* e a *Odisseia*, sendo um dos diálogos que pretende “salvaguardar de ponta a ponta o ritmo dactílico” (Labarbe, 1949, p. 2. Tradução nossa). Para tal autor são as referências textuais homéricas e a demonstração do papel da filosofia que organizam a demonstração socrática em todo o *Hípias Menor*.¹⁰⁰

No entanto, para entendermos a recepção de Aquiles e de Odisseu por Platão nos diálogos socráticos, veremos a seguir, a representação de ambos os heróis no diálogo *Apologia de Sócrates*, além da análise do sonho de Sócrates no *Crítón* que faz uma menção indireta ao Pelida. Enfim, adentraremos o diálogo *Hípias Menor*.¹⁰¹

⁹⁹ Informação baseada em nossa pesquisa de referências a Aquiles, e a Odisseu, pesquisa realizada com a utilização do programa de busca (desktop/laptop application) *DIOGENES*, projeto desenvolvido pelo Department of Classics and Ancient History, Durham University.

¹⁰⁰ “Para alguns o [metro homérico] é a espinha dorsal de todo um diálogo: os *Hípias Menores*. É em torno deles que se organiza a manifestação socrática.” (LABARBE, 1949, p. 2. Tradução nossa).

¹⁰¹ Aquiles, assim ainda mais que Odisseu, também é referenciado em outros diálogos da maturidade e da velhice de Platão (TPL, pp. 14-15). Na *República*, por exemplo, se destaca duas passagens: primeiramente quando Aquiles é criticado por sua avareza no livro III da *República* (386c-d) e, posteriormente, no livro VII (516d), quando Sócrates cita um trecho da *Odisseia* que faz referência ao lamento de Aquiles por estar morto (*Od.* XI, 488-491). No *Banquete* Aquiles é referenciado em cinco momentos: 179e, 180a, 180b, 208d, e 221. Por uma questão de metodologia para a realização da dissertação, estudaremos somente as passagens em que Aquiles é representado nos diálogos socráticos do primeiro período de Platão (TPL, pp. 14-15).

Capítulo II – Aquiles, Odisseu, o verdadeiro e o falso no *Hípias Menor*

2.1 Breves referências a Aquiles e a Odisseu em dois diálogos platônicos

2.1.1 *Apologia de Sócrates*

A *Apologia de Sócrates* é um dos diálogos mais famosos de Platão. Através dele o autor apresenta seu antigo mestre num momento decisivo: no julgamento que condenou Sócrates à morte. Além de diversos debates sobre o Sócrates histórico – debate esse que também leva em conta as narrativas de Xenofonte (*O Banquete*, *Os Memoráveis* e *Apologia de Sócrates*) e as comédias de Aristófanes (principalmente ao retrato cômico de Sócrates que nos é apresentado na peça *Nuvens*), - vemos que a *Apologia* (socrática) é o momento de grande apresentação sobre as convicções e as atividades filosóficas de Sócrates que eram reconhecidas tanto pelos homens do seu tempo (no século V a.C.), quanto por seus alunos (que marcam os grandes debates de Atenas do século IV a.C.).

Dito isso, vejamos, antes de adentrarmos ao trecho em que Sócrates se refere ao herói homérico Aquiles, o argumento e as principais características da *Apologia de Sócrates* escrita por Platão. Para tal apresentação destacamos, principalmente, os elementos retóricos da defesa de Sócrates, os argumentos de sua defesa e as características de sua investigação filosófica.

Na *Apologia de Sócrates* a defesa do filósofo se inicia com um discurso sobre a verdade, trazendo uma contraditória crítica à retórica e à incapacidade dos homens de julgarem o que, de fato, é verdadeiro. Assim inicia Sócrates (*Apol.* 17a-c):

“ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ’ οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ’ αὐτῶν ὀλίγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμεν, οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καίτοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν. μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐνεύσαντο, τοῦτο ἐν ᾧ ἔλεγον ὡς χρῆν ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι μὴ ὑπ’ ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν. [...].”

“εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῆ λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοίην ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ. οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ ἐγὼ λέγω, ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθές εἰρήκασιν, ὑμεῖς δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν — οὐ μέντοι μὰ Δία, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιεπημένους γε λόγους, ὥσπερ οἱ τούτων, ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν οὐδὲ κεκοσμημένους, ἀλλ’ ἀκούσεσθε εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν — πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω — καὶ μηδεὶς ὑμῶν προσδοκησάτω ἄλλως· οὐδὲ γὰρ ἂν δήπου πρόποι, ὧ ἄνδρες, τῆδε τῆ ἡλικίᾳ ὥσπερ μαιρακίῳ πλάττοντι λόγους εἰς ὑμᾶς εἰσιέναι.”

“O que vocês, varões atenienses, sentiram com os meus acusadores, não sei; mas até eu mesmo, com eles, por pouco não me esqueci de mim, tão convincentemente falavam! Porém, de verdadeiro, a bem dizer, nada

disseram. E das muitas mentiras que disseram, fiquei mais espantado com uma – esta: quando falaram que vocês deviam tomar cuidado para não serem enganados por mim, porque eu seria hábil em falar! [...]”

“A não ser que chamem de “hábil em falar” aquele que fala a verdade: pois se é disso que estão falando, então eu reconheceria ser – não à maneira deles – um orador...”

“Esses, então, como estava dizendo, quase nada de verdadeiro disseram. Mas vocês de mim vão ouvir toda a verdade – porém não, varões atenienses, por Zeus, discursos “beletrificados”, como os deles, nem bem ordenados nas expressões e palavras; vocês vão ouvir sim coisas ditas de improviso, com as palavras que me ocorrerem (pois acredito que são justas as coisas que digo), e que nenhum de vocês espere algo diferente! Certamente nem ficaria bem, varões, nesta minha idade me dirigir a vocês fabricando discursos como um adolescente.”¹⁰²

Com isso, Sócrates ainda diz considerar a linguagem do tribunal algo estranha a ele. No entanto, o filósofo complementa seu discurso indicando qual seria a atribuição correta dos jurados e surpreendentemente também, a do orador (*Apol.* 18a):

“δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρετή, ῥήτορος δὲ τὰ ληθῆ λέγειν.”

“Pois enquanto a virtude do jurado é essa, a do orador é a falar a verdade.”

Nessas passagens dois elementos retórico-filosóficos chamam à atenção. Primeiro a insistência socrática em demonstrar ser alheio ao discurso retórico bem elaborado e que faz uso de certas técnicas. A utilização de termos raros atesta essa temática, tais como *κεκαλλιεπημένους* (‘belamente formulados’), “que devia ser um jargão cunhado pelos retores” (Malta, 2010, nota p. 66). Sócrates ressalta que não fará uso nem de versos bem formulados (*κεκαλλιεπημένους*) e nem dos bem ordenados (*οὐδὲ κεκοσμημένους*), mas que dirá coisas de improviso (*ἀλλ’ ἀκούσεσθε εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν*).¹⁰³

Apesar disso, Sócrates faz uso de diversas ferramentas retóricas, inclusive para falar contra a própria habilidade de fala. Junto a isso, e ainda mais interessante, é que o filósofo utiliza em seu discurso uma estrutura muito bem elaborada, algo que é precisamente apresentado por McCoy (2007, p.26):

A estrutura geral do primeiro discurso na *Apologia* segue a estrutura comum de muitos discursos judiciais existentes. Sócrates começa com

¹⁰² Edição grega por BURNET, 1903. Tradução por MALTA (2008).

¹⁰³ Interessante ressaltar que ao tratar desse trecho MILLER e PLATTER observam que Sócrates evoca aqui o estilo de Górgias de Leontini: “A dicção de Sócrates parodia o tipo de fala que ele está imaginando. Observe as terminações rimadas (*homoioteleuton*), e evocativas do estilo de Górgias de Leontini, um dos sofistas mais influentes do século V. Sua visita a Atenas em 427 a.C. fornece a ocasião para o diálogo de Platão Górgias” (MILLER; PLATTER, 2010, p. 21, 17b9).

um proemium no qual descreve como fará para se defender (17a-19a); segue com um *logos* narrativo e argumentativo (19b-35d); e termina com um *epilogos* (epílogo; 35e-42a). Essa estrutura geral é típica dos discursos de tribunal escritos por logógrafos de tribunal, como Lísias e Antifonte.

A partir da observação de McCoy vemos que não só os recursos retóricos (tais como paralelos, imagens, e contradições) são utilizados por Sócrates, mas também a organização da estrutura do discurso, um importante elemento que era naturalmente utilizado pelos bons oradores. Além disso, destacam-se outras estratégias retóricas utilizadas por Sócrates, que são ressaltadas aqui a partir dos argumentos de Buarque (2017, pp. 54-5):

- 1) o arranjo do discurso em partes - tais como prólogo, narrativa, argumento e conclusão;
- 2) a citação de exemplos mito-poéticos, a autocomparação com heróis e a evocação de testemunhas;
- 3) o recurso à prova, à demonstração, ao indício (*pistis, tekmería, semeíon*);
- 4) a própria insistência na exposição da verdade;
- 5) a utilização de raciocínios, alegações e tópicos gerais muito próprios dos conteúdos de discursos retóricos aos quais hoje temos acesso.

Desse modo, vemos que Sócrates, ao mesmo tempo, utiliza e critica os recursos retóricos. Por um lado, ele diz sobre a possibilidade de ser chamado de orador (*retór*), caso isso estivesse associado a falar a verdade e não a ser “hábil em falar”. Por outro lado, ele admite que a virtude do orador é a de dizer a verdade. Com isso, ele parece reconhecer que existem dois tipos de *retór*, um que diz coisas belamente formuladas e outro que se preocupa especificamente com a verdade. No entanto, sabemos que, para julgar, os homens são naturalmente incapazes de reconhecer o discurso verdadeiro.

Assim, Sócrates inicia sua defesa (21a) e esclarece suas atividades que, de acordo com ele, consistiria em investigar sobre a verdade. Ele indica que sua investigação teve início somente depois que ele soube de uma adivinhação solicitada por um amigo, Querofonte. Foi diante dessa solicitação que o deus Delfico afirmou que Sócrates seria o mais sábio de sua cidade, o que conferia a ele algo que o próprio filósofo desconhecia até então.

Devemos lembrar que religiosamente os oráculos eram, sem dúvida alguma, fonte inegável de conhecimento para os homens gregos da antiguidade, uma forma de

intermediação entre o homem e sua tentativa de compreender os desejos e os conhecimentos dos deuses. Tal conhecimento apresentar-se-ia de forma indireta pelo enigma, que é a representação da verdade que é negada aos seres humanos.¹⁰⁴

Doravante, percebe-se que é a partir dessa apresentação divinizada de sua atividade que Sócrates pretende demonstrar qual o verdadeiro status que acompanha sua busca.¹⁰⁵

Se por um lado, Sócrates admite sua ignorância em relação à verdade, por outro, sua própria postura ante a sua busca mostra a nobreza de sua atividade (21d). Desde o início, seu comportamento diante do júri já o apresenta como portador da nobreza de sua própria atividade. Afinal, ele mesmo indica que dispor-se da busca pela verdade implicaria ao homem se comprometer a ela, ou seja, ser verdadeiro. Assim, vemos que antes mesmo de narrar sua história Sócrates assume seu compromisso ante o júri (20d):

“καὶ ἴσως μὲν δόξω τισὶν ὑμῶν παίζειν· εὖ μέντοι ἴστε, πᾶσαν ὑμῶν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ”

“A alguns de vocês vai parecer talvez que estou brincando, porém fiquem sabendo: vou lhes dizer toda a verdade.”

Essa poderosa afirmação indica seu comprometimento pela busca da verdade. E é este mesmo comprometimento que Sócrates pretende colocar à prova diante do júri. Ele afirma que pretende apresentar a própria verdade e não uma simples opinião (δόξα).¹⁰⁶ A força

¹⁰⁴ NISSINEN (2010, p. 341), por exemplo, apresenta-nos uma elaborada definição a respeito da adivinhação na antiguidade o que, de forma geral, indica-nos certo estatuto da arte divinatória: “Adivinhação é um sistema de conhecimento e crença que serve ao propósito de manter o universo simbólico numa sociedade que compartilha a convicção de que as coisas que acontecem na terra não são coincidentes, mas administradas por agentes sobre-humanos, refletindo decisões tomadas no mundo dos deuses e espíritos”. Outra definição de forte impacto para essa nossa leitura é aquela elaborada por Cícero: “Há uma antiga crença, originada já nos tempos heróicos e confirmada por consenso não só do povo romano como também de todos os povos, que algum tipo de adivinhação existe entre os homens, a qual os gregos chamam μαντικήν, isto é, o pressentimento e conhecimento das coisas futuras”. (CÍCERO, *De Divinatione*, 1.1).

¹⁰⁵ Ao levar isso em conta, vemos a importância de entendermos que tal enigma acabaria tendo para Sócrates um duplo motivo: o primeiro, apontado por Leibowitz (2010, pp.72-73), conecta-se ao fato de que tal confirmação divina implicaria saber o status de nobreza de seu empreendimento filosófico. O segundo motivo, é a necessidade de reconhecer-se moralmente em sua busca pela verdade. Reconhecer a origem divina da empreitada.

¹⁰⁶ LSJ, sv. δόξα (tradução nossa): “2. *mera opinião, conjectura*, δόξη ἐπίστασθαι, ἠγεῖσθαι, *imaginar, supor* (erroneamente), Hdt.8.132, Th.5.105; δόξης ἀμαρτία Id.1.32; δόξαι juntou-se a φαντασία, Pl.Tht.161e, cf. Arist.Ph.254a29 (mas distd. fr. φαντασία, Id.de An.428a20); κατὰ δόξαν, opp. κατ’ οὐσίαν, Pl.R.534c; ὡς δόξη χρώμενοι *falando por palpite*, Isoc.8.8, cf. 13,8.”

dessa declaração é tão evidente que ao analisá-la Leibowitz (2010, p. 61, tradução nossa) apresenta o seguinte comentário:

Por “demonstrar” ele pode querer dizer que não apenas explicará, mas mostrará diante dos olhos do júri (e do público) o que causou todo o problema: ele reencenará seu “crime” (cf. 17c7-8; 24a6-7) . “Tentar” implica dúvida sobre quão bem-sucedida, quão bem compreendida, a demonstração será. Este é o único lugar no diálogo onde Sócrates repete sua afirmação do *prooemium* de que ele dirá “toda a verdade” (20d5-6, 17b8).

Leibowitz mostra que Sócrates afirma desde o início de sua defesa que ele reintroduzirá todos os acontecimentos que o levaram às acusações. O destaque dado pelo autor quanto à repetição de Sócrates de que ele dirá “toda verdade” (πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ) parece enfatizar o fato de que a busca pela verdade se conectará diretamente com o julgamento e, ainda, que também é ela (a verdade) que está diretamente conectada à atividade filosófica.

Além disso, vemos Sócrates esclarecer que colocar-se diante da verdade é mais comprometer-se a questionar a si mesmo do que ser considerado um sábio. Isso se torna ainda mais evidente após o filósofo explicar o que para ele parece ser o significado do enigma. Ao explicar no que consistia sua investigação e ao indicar as conclusões de seu primeiro exame ele diz:

“διασκοπῶν οὖν τοῦτον [...] ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ’ οὐκ ἄπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἴοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἶη δ’ οὐ.”

“Ao examinar bem esse homem [...] e ao dialogar com ele, varões atenienses, me pareceu que pareceria sábio para muitos outros homens e principalmente para si próprio, mas que não era. Em seguida, fiquei tentando lhe mostrar que ele pensava ser sábio, mas que não era ...”

Dessa investigação resultou sua imediata conclusão; percebeu-se assim, que se ele sabe que nada sabe, diferentemente daqueles que pensam saber, logo, deveria ser nisso que consistiria o fato dele ser o mais sábio dos cidadãos. Conhecer a verdade consistiria, num primeiro momento, ser fiel a si mesmo, colocando-se sempre em questionamento. Conhecer-se a si mesmo seria, portanto, saber que não se sabe da verdade. Assim também indica Miller e Platter (2010, p. 156, tradução nossa) sobre esse trecho:

A mais alta sabedoria humana é o reconhecimento dos limites da compreensão humana, mas os seres humanos frequentemente se representam de maneira diferente, como se soubessem algo mais. O

serviço de Sócrates à humanidade, em sua opinião, é sua disposição de mostrar a eles que esse não é o caso.

Daí, Sócrates decide estender sua investigação a todos aqueles que parecem saber algo (21e). Depois de aproximar-se dos políticos, Sócrates decidiu aproximar-se dos poetas e dos técnicos (aqueles que trabalhavam manualmente sejam médicos, artesãos, entre outros). Em relação a esses últimos, Sócrates percebe que, apesar de, por um lado, possuírem de fato um conhecimento na habilidade técnica correspondente à sua própria arte, por outro lado, eles se consideravam conhecedores de outras coisas que na verdade nada conheciam. E é por isso que o filósofo admitirá que haja nesses uma desmedida por pensarem saber mais do que realmente sabem.

Foi por pretender refutar e, ao mesmo tempo, compreender seu enigma que Sócrates se colocará ao trabalho que ele descreve nesse momento, o de provar que outros de sua cidade eram mais sábios do que ele. Sócrates indica que foi exatamente essa investigação da verdade a mesma que acabou por torná-lo odioso (*Apol.* 22 e).

A demonstração de Sócrates ressalta que foi a sua atividade filosófica que acabava por colocar em cheque a sabedoria inclusive dos homens poderosos de Atenas. Tais demonstrações eram feitas publicamente e com isso, aos poucos, muitos jovens decidiram acompanhar Sócrates em tal empreitada. Daí as principais acusações contra ele: a de corromper os jovens atenienses e ainda a de não cultuar os deuses da própria pátria. Sua defesa remete exatamente à demonstração da sua atividade, Sócrates mostra a importância de desfazer as falsas verdades e os falsos sábios da cidade, e ainda indicar um método de investigação racional para que os cidadãos pudessem se aproximar da verdade.

Mostra-se assim, simultaneamente, o status divino e a implicação moral de sua atividade, e diante disso, Sócrates demonstra ainda seu método investigativo. Mas de acordo com o diálogo que aqui analisamos no que consistiria esse método? Para responder a isso apresentaremos duas passagens. A primeira, próximo ao final do diálogo, é que se refere ao momento em que Sócrates explicita o fato de que ele servia a todos (33b):

“[...] ἀλλ’ ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἑμαυτὸν ἐρωτᾶν, καὶ ἕάν τις βούληται ἀποκρινόμενος ἀκούειν ὧν ἂν λέγω.”

“[...] disponho a responder a todos por igual, assim os ricos como os pobres, ou se preferirem, a formular-lhes perguntas, ouvindo eles o que lhes falo.”¹⁰⁷

Aqui, Sócrates mostra que a investigação consistia num diálogo em que as pessoas lhe falavam, faziam perguntas e por vezes permitiam ser interrogadas. Junto a esse trecho acrescenta-se o momento em que Sócrates admite que aqueles que achavam saber sobre a virtude (35a):

“[...] ὅταν κρίνονται, δοκοῦντας μὲν τι εἶναι, θαυμάσια δὲ ἐργαζομένους, ὡς δεινόν τι οἰομένους πείσεσθαι εἰ ἀποθανοῦνται.”

“[...] ao serem julgadas, se comportavam de maneira mais estranha, pela certeza de que algo muito grave lhes aconteceria se viessem a morrer.”

Tais homens, mesmo pensando que de fato eram possuidores da virtude, ao serem questionados se inflavam e, assim, mostravam ainda mais o quanto eram ignorantes. Pois, o que era utilizado por Sócrates era um exame racional baseado em questionamentos sobre a essência da virtude e da verdade. Eis um exame que leva até às últimas consequências as opiniões dos homens sobre a justiça e a virtude.¹⁰⁸

Sócrates também retoma sua história junto à cidade de Atenas e, com isso, também apresenta quais foram as suas atividades enquanto soldado, conselheiro e filósofo (*Apol.* 32-33). Com o teor de toda a defesa de Sócrates, apesar de tudo, ele ainda foi condenado à pena de morte por não querer abandonar a pátria e por não desejar findar sua atividade, que para ele era de suma importância para cidade. Valeria à pena, portanto, morrer, tanto pela sua atividade orientada pelo deus, quanto por obedecer às leis da cidade e não querer abandoná-la.

No exame socrático vemos que o valor moral, a representação divina da verdade e a racionalidade humana se apoiam mutuamente. Essa junção foi o que permitiu a Sócrates apresentar a verdade em suas três dimensões: (1) o verdadeiro status daquele que se compromete com a busca da verdade; (2) a possibilidade de conhecermos a nós mesmos como consequência dessa busca e, por fim; (3) a indicação de qual é o exame

¹⁰⁷ Para esse trecho e para o que apresentaremos a seguir utilizamos a tradução de Carlos Alberto Nunes (1980).

¹⁰⁸ Esse é o método chamado de *Elenchos*: “*escrutínio, refutação, interrogação*” (PETERS, 1983, *sv. Elenchos*). Tanto na *Apologia* como no *Críton* e no *Hípias Menor* vemos o uso desse método, que de acordo com FRONTEROTTA: “constitui, para Sócrates, a ocasião de interrogar seus interlocutores, de examinar minuciosamente suas respostas e de conduzir a refutação (*élegkhos*) das opiniões falsas e dos pseudo-saberes, refutação esta que deve preceder a busca e a descoberta da verdade”. (FRONTEROTTA, 2014, p. 86).

necessário para que possamos alcançar a verdade ou, ao menos, para não ficarmos distantes dela.

Durante sua defesa Sócrates retoma diversas vezes o tema da morte, afinal, ele sabia que podiam condená-lo à morte por não abrir mão de suas atividades que, como vimos, visavam à utilização de seu método de inspeção para desvelar a falsa opinião e, assim, poder aproximar os homens da verdade.

A partir disso, vê-se que é ao demonstrar sua coragem diante da morte, que Sócrates vai, enfim, fazer a grande referência a Aquiles em sua defesa (*Apol.* 28c-d), trecho que citamos integralmente para a realização de uma análise mais aprofundada:

“ἴσως ἂν οὖν εἴποι τις· ‘εἴτ’ οὐκ αἰσχύνῃ, ὃ Σώκρατες, τοιοῦτον ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεύσας ἐξ οὗ κινδυνεύεις νυνὶ ἀποθανεῖν;’ ἐγὼ δὲ τούτῳ ἂν δίκαιον λόγον ἀντείποιμι, ὅτι ‘οὐ καλῶς λέγεις, ὃ ἄνθρωπε, εἰ οἶει δεῖν κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνάναι ἄνδρα ὅτου τι καὶ σμικρὸν ὄφελός ἐστιν, ἀλλ’ οὐκ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν ὅταν πράττῃ, πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ. φαῦλοι’ γὰρ ἂν τῷ γε σῶ λόγῳ εἶεν τῶν ἡμιθέων ὅσοι ἐν Τροίᾳ τετελευτήκασιν οἳ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Θέτιδος υἱός, ὃς τοσοῦτον τοῦ κινδύνου κατεφρόνησεν παρὰ τὸ αἰσχρὸν τι ὑπομείναι ὥστε, ἐπειδὴ εἶπεν ἢ μήτηρ αὐτῷ προθυμουμένῳ Ἔκτορα ἀποκτείνειν, θεὸς οὐσα, οὕτως πῶς, ὡς ἐγὼ οἶμαι· ‘ὦ παῖ, εἰ τιμωρήσεις Πατρόκλῳ τῷ ἐταίρῳ τὸν φόνον καὶ Ἔκτορα ἀποκτενεῖς, αὐτὸς ἀποθανῆ—αὐτίκα γάρ τοι,’ φησί, ‘μεθ’ Ἔκτορα πότμος ἐτοῖμος’ —ὁ δὲ τοῦτο ἀκούσας τοῦ μὲν θανάτου καὶ τοῦ κινδύνου ὀλιγώρησε, πολὺ δὲ μᾶλλον’ δείσας τὸ ζῆν κακὸς ὢν καὶ τοῖς φίλοις μὴ τιμωρεῖν, ‘αὐτίκα,’ φησί, ‘τεθναίην, δίκην ἐπιθείς τῷ ἀδικοῦντι, ἵνα μὴ ἐνθάδε μένω καταγέλαστος παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν ἄχθος ἀρούρης.’ μὴ αὐτὸν οἶει φροντίσαι θανάτου καὶ κινδύνου;”

“Alguém poderia então talvez dizer: “Mas você não sente vergonha, Sócrates, de ter se ocupado com uma tal ocupação, pela qual agora corre o risco de morrer?”. E a ele eu contraporía justo discurso – “Você não fala belamente, homem, se pensa que precisa calcular o risco de viver ou morrer o varão que é de alguma serventia (mesmo que pequena), e que não examina, antes, apenas isto – se, quando age, age justa ou injustamente, e se os feitos são de bom ou vil varão! Pois banais seriam, ao menos pelo seu discurso, quantos semideuses em Troia morreram – especialmente o filho de Tétis, o qual, frente a ter de suportar algo vergonhoso, desprezou a tal ponto o risco que, no momento em que a mãe disse a ele, ansioso por matar Heitor, sendo ela uma deusa, mais ou menos assim (penso eu), ‘Filho, se você vingar o assassinato do companheiro Pátroclo e matar Heitor, você mesmo vai morrer, *que logo para ti está* (diz), *depois de Heitor, pronto o fado*’, ele, ouvindo isso, fez pouco caso da morte e do risco e, temendo bem mais viver como vil, sem vingar os amigos, *‘que eu logo morra* (diz), justificando quem agiu mal, para que eu não fique aqui sendo motivo de chacota, *junto às naus curvadas, fardo*

da terra’. Não me diga que você pensa que ele se preocupou com a morte e o risco?”¹⁰⁹

Eis o trecho em que temos Sócrates reafirmando a nobreza de sua atividade e mostrando que assim como um guerreiro que deve preferir a morte a abandonar seu posto, ele também não pode deixar de viver filosofando, inspecionando a ele e aos outros, mesmo que isso o leve à morte (*Apol.* 28e-29a).

Para Buarque (2017, p. 53) a referência de Sócrates a Aquiles se faz necessária a partir do momento em que a possibilidade de morte poderia se apresentar como um empecilho para a honradez das atividades de Sócrates. A apresentação de Aquiles se dá, pois o herói homérico se propõe a aceitar uma morte gloriosa ao invés de uma vida em desonra.¹¹⁰

Portanto, apresentar Aquiles enquanto igual a Sócrates elevaria a honra da atividade filosófica, já que mais vale morrer do que viver sem filosofar. HPLH observando como essa primeira referência é lisonjeira em relação a Aquiles antecipa, no entanto, uma possível crítica de Sócrates ao herói homérico, pois o Pelida teria uma limitada concepção sobre a relação entre auto-sacrifício e autoproteção. Além disso, os motivos egoístas para o auto-sacrifício de Aquiles se contrapõem ao auto-sacrifício em prol da atividade filosófica, ou seja, se contrapõe a uma morte em prol de um bem

¹⁰⁹ Sócrates faz referência ao momento em que Tétis diz a Aquiles que se ele resolvesse ficar em Troia para vingar a morte de Pátroclo, logo também morreria em Troia. A passagem evocada de modo livre se encontra na *Iliada* entre os versos 96-104 do canto XVIII.

¹¹⁰ BUARQUE (2017, p. 53): “É por causa do foco na pena de morte proposta pelos acusadores que convém citar em sua resposta o herói épico que descuidou do risco de morrer por ter cuidado do risco de desonra, a saber: Aquiles, no preciso momento em que despreza a previsão de sua mãe Tétis e vai ao encontro da morte para vingar Pátroclo”. COLONNELLI (2021) apesar de concordar com a elevação de Sócrates à categoria de herói, ele não apresenta uma possível ambiguidade na referência socrática a Aquiles. No entanto é importante ressaltar que ao analisar a referência a Aquiles na *Apologia* a partir da concepção de paradigma COLONNELLI (2021, p. 12) faz a seguinte observação: “O efeito do *paradigma* aqui sobre a multidão é claro. Aquiles é sumamente conhecido pela audiência que acompanha o seu discurso. Conhecido também é seu *ethos*, caracterizado e acentuado pelo filósofo. A transferência analógica entre as situações o eleva a uma categoria de herói, de virtuoso e de cidadão ilustre ao relacionar os seus atos nas três guerras em que participou com a intrepidez do herói homérico. Sócrates não é o estulto que procura a morte, mas o cidadão honrado e piedoso, já que obedeceu ao governo de sua cidade e procurou obedecer também ao deus profético em sua vida como filósofo. Essa última qualidade ainda lhe servirá, mais tarde inclusive, para refutar a acusação de impiedade”. Também temos a importante observação de ASSUNÇÃO (2003, p. 104) sobre uma possível tradição de recepção do herói homérico na Atenas clássica que é adotada por Platão na *Apologia*: “Justamente esta adesão incondicional do Aquiles iliádico ao desejo de vingança ou de glória, sem nenhuma consideração pelo risco de perder a própria existência, o que será usado como modelo de comportamento pelo Sócrates platônico na *Apologia de Sócrates*, incidindo talvez sobre toda uma tradição de leitura da *Iliada* segundo a ótica problemáticamente trágica de seu principal protagonista”. (ASSUNÇÃO 2003, p. 104)

humano. Vê-se assim que, “É verdade que Aquiles vê sua escolha da morte heróica, pelo menos em parte, em termos egoístas.” (HPLH, p.182. Tradução nossa).

A partir daí, HPLH apresenta uma possível crítica de Sócrates diante de Aquiles, antepondo o amor pela glória (posição de Aquiles), de um lado, ao amor pelo belo (que seria a posição socrática), de outro:

A questão aqui não é simplesmente se Sócrates deveria estar se comparando ao inegavelmente timocrático Aquiles. Há também a questão altamente complexa da conexão entre o amor ao *timē* e o amor ao *kalon*. Na *Apologia*, Sócrates em geral (não obstante 28d) parece querer rejeitar a primeira motivação, mantendo a última; no entanto, o exemplo de Aquiles nos faz pensar se a separação pode ser feita tão facilmente. O amor à honra é realmente distinto do amor dos honrados? No mínimo, Platão terá que explorar a noção heróica do que deve ser considerado uma ação nobre ou vil. (HPLH, p. 185. Tradução nossa).

Para HPLH a comparação entre Sócrates e Aquiles acaba por elevar ainda mais a honra do primeiro, já que o auto-sacrifício socrático é realizado em prol de uma atividade que é útil para os outros homens e para a sociedade a qual o filósofo pertence. Já o auto-sacrifício de Aquiles se dá em prol de uma honra particular, ele possui um ‘amor pela honra’ e, por isso, seu sacrifício se reserva ao desejo de glória. O sacrifício de Aquiles seria assim considerado por Platão limitado, já que o herói se sacrifica, de certa forma, em prol de si mesmo. No entanto, é importante ressaltar que, como vimos anteriormente, em Homero, a glória (κλέος) e a honra (τιμή) do herói não estão dissociadas do bem-estar e da honra de sua sociedade; “as ações do guerreiro estão sempre sob o foco da coletividade que lhe confere τιμή” (Rosa, 2016, p. 18). Por isso, frisamos que lidamos aqui com as concepções clássicas que criticam certa glória guerreira egoísta, quando se considera que o herói se preocupa mais com sua honra individual do que com o bem-estar de sua sociedade.

Para nós os argumentos e observações a respeito da referência de Aquiles por Sócrates se complementam, o que demonstra assim o modo dinâmico como Platão insere o herói mais famoso da Hélade na *Apologia*. Verifica-se inicialmente, o elemento retórico de Sócrates, especificamente o uso de comparações mito-poéticas. Se por um lado, o uso da referência de Aquiles exemplifica a nobreza da ação de Sócrates e de sua coragem diante da morte, por outro assinala os significados e os valores representados por Aquiles que são importantes tanto para a cultura tradicional da Atenas clássica, quanto para a concepção de ética socrática reconstituída por Platão na *Apologia*.

Em segundo plano vemos a indireta crítica de Sócrates a Aquiles, quando o filósofo se compara ou deixa transparecer a análise dos motivos do auto-sacrifício de cada um. Aquiles, o antigo herói homérico, mostra-se disposto a morrer honrado, mas a partir de uma concepção limitada, individualista de honra. Sócrates, por outro lado, indica ser mais nobre morrer do que abandonar o posto, mas não por uma honra egoísta, e sim por desejar cumprir com seu dever para com a sua sociedade.¹¹¹

Nem todos os estudiosos de Platão antevêm essa possível crítica de Platão à figura de Aquiles na *Apologia*. Afinal, parte do que se concebe de Aquiles na sociedade ateniense desse período é um personagem que possui duas dimensões e recortes históricos específicos. Uma em referência a sua coragem e outra em relação a uma concepção clássica de que a glória individual do guerreiro em batalha não necessariamente está atrelada à honra e ao bem estar de sua sociedade. Aliás, nas tragédias que se referem a Aquiles, era comum a apresentação de um herói que, no primeiro momento, por egoísmo, se retira do campo de batalha e, que, depois, a partir de um drama pessoal, retorna à sociedade e às atividades que ele deve desempenhar.

A referência a Aquiles na *Apologia* - que de certa forma é positiva nesse momento – fora posta, principalmente, para Sócrates mostrar seu heroísmo. Platão introduz assim o filósofo como herói e a própria filosofia como atividade nobre necessária para a vida dos cidadãos da cidade, uma atividade pela qual vale a pena morrer: “With this show of bravery, Socrates starts trying to win over public opinion. The city may not admire what he does, but it can admire his courage: it can admire him for not backing down out of fear for his life. He begins to present himself as *heroic*” (Leibowitz, 2010, p. 140).

Mesmo os autores que mostram certa crítica de Sócrates a Aquiles, tal como HPLH, indicam que, num primeiro momento, a apresentação por Platão de Aquiles diante

¹¹¹ Há também análises psicanalíticas a respeito da comparação entre Aquiles e Sócrates. HOLWAY (1994, p. 583) mostra as diferenciações e semelhanças entre Aquiles e Sócrates, especificamente ao indicar como a figura do herói apresenta uma ameaça à democracia. Para isso, o autor adota como apoio a representação de Sócrates enquanto herói inocente, que é condenável por apresentar-se como superior e por ter deixado claro os defeitos e os erros dos representantes da própria política democrática: “Nossa análise fornece suporte psicológico para a última posição. Além de expor a *hubris* subjacente à disputa de Sócrates com a autoridade democrática, isso explica o porquê dessa auto-afirmação injustificada é virtualmente indetectável dentro da visão de mundo de Sócrates, fazendo com que as acusações contra ele pareçam perversas e injustas. Como vimos, o pensamento socrático oferece contra-explicações prontas e plausíveis para as repetidas acusações e advertências provocadas pelo filósofo de Sócrates: a raiva de suas vítimas por terem suas pretensões e irresponsabilidade expostas, uma inveja geral de sua afinidade especial com os deuses, e assim por diante. adiante.h”. HOLWAY (1994, p. 583. Tradução nossa).

de Sócrates ainda não é tão crítica, sendo uma questão indiretamente colocada e que é desenvolvida em outros diálogos:

O apelo de Sócrates ao exemplo de Aquiles, portanto, não é tão direto quanto parece inicialmente. Há, no entanto, um indício bem no final da obra de que Platão está, afinal, ciente de algumas das questões levantadas pela comparação: ele deixa claro que a resposta adequada aos heróis homéricos em geral não deve ser de adulação acrítica. Em 41a8-c4 Sócrates diz que se o Hades existe então ele está ansioso para encontrar Agamêmnon e Odisseu e todos os outros heróis: [...]. Pois no final, 'a vida não examinada não vale a pena ser vivida' (38a5-6). Longe de estar resolvido com a morte de Sócrates, o debate sobre o que realmente importa na vida e o que deve ser considerado verdadeiro heroísmo está apenas começando. (HPHL, pp. 185-6. Tradução nossa).

Vê-se que esse seria somente a primeira indicação de uma tensão existente no interior da filosofia de Platão para com os heróis homéricos, que corresponde ao fato de as figuras dos antigos heróis continuarem a serem, ainda na Atenas de seu tempo, símbolos e representantes de certos valores e condutas para os cidadãos, representações essas que possuem diversos problemas e que, por isso, devem ser postas em questão.

Odisseu também é mencionado nesse diálogo, uma vez de forma indireta ao mencionar Palamedes e Ajax, outra de forma direta, de dúbia interpretação, mas que acentua certa desconfiança e crítica ao herói versátil, multi-engenhoso. Essas duas menções ocorrem perto do fim do discurso de Sócrates, ou seja, no final da *Apologia*. Tais menções fazem parte do momento em que Sócrates ressalta o fato da morte ser também boa para os homens justos já que (*Ap.* 40c-d e 41a):

“θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἰσθῆσιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὕσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον. καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἰσθησίς ἐστιν ἄλλ’ οἷον ὕπνος ἐπειδὴν τις καθεύδων μηδ’ ὄναρ μηδὲν ὄρα, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος [...].”

“εἰ δ’ αὖ οἷον ἀποδημησαί ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστιν τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσι πάντες οἱ τεθνεῶτες, τί μείζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἂν, ὃ ἄνδρες δικασταί;”

“morrer é uma destas duas coisas: ou é como um nada e o morto não tem nenhuma sensação de nada ou (conforme se diz por aí) ocorre de ser uma transmigração e uma transferência da alma aqui deste lugar para um outro lugar. Se não há sensação nenhuma, mas é como um sono em que se vê, dormindo, sonho nenhum, que espantoso ganho a morte seria. [...].”

“Se por outro lado, a morte é como viajar daqui para outro lugar, e o que se diz por aí é verdade – que lá estão todos os mortos –, que bem maior que esse pode haver, varões jurados?”

Nesse momento Sócrates mostra seu desejo pela morte, pois caso ela não seja dormir num sono eterno e tranquilo, algo que seria bom, então ela o faria encontrar no Hades homens que foram justos em suas vidas (o que seria ainda melhor). Daí, Sócrates cita os homens que encontraria e que também morreram injustamente. Eis o momento quando temos uma menção indireta a Odisseu (*Ap.* 41b):

“ἐγὼ μὲν γὰρ πολλακίς ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ’ ἔστιν ἀληθῆ. ἐπεὶ ἔμοιγε καὶ αὐτῷ θαυμαστὴ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι, ὅποτε ἐντύχοιμι Παλαμῆδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν, ἀντιπαραβάλλοντι τὰ ἑμαυτοῦ πάθη πρὸς τὰ ἐκείνων — ὡς ἐγὼ οἶμαι, οὐκ ἂν ἀηδὲς εἴη”

“Eu quero morrer incontáveis vezes se isso for verdade! Porque para mim, particularmente, seria espantoso passar o tempo por lá, cruzando com Palamedes, Ajax Telamônio e qualquer outro dos antigos que morreu por uma decisão injusta; e confrontar os meus sofrimentos com os deles não seria (segundo penso) sem atratividades...”¹¹²

Nas narrativas mais comumente conhecidas tanto Palamedes quanto Ajax morreram após suas querelas com Odisseu.

Sobre Palamedes a *Cípria*, poema do Ciclo Troiano atribuído a Estásino de Chipre, descreve os eventos anteriores à guerra de Troia. A querela de Odisseu e Palamedes começa, provavelmente, com o momento em que Odisseu é descoberto, fingindo-se de louco, por Menelau, Palamedes e Néstor. Mas o plano para descobrir Odisseu por trás de sua loucura foi realizado por Palamedes, como vimos na p. 33 deste estudo (Proclo, com edição grega e tradução por CPG, vv. 119-121):

καὶ μαίνεσθαι προσποιησάμενον Ὀδυσσεῖα ἐπὶ
τῷ μὴ θέλειν συστρατεύεσθαι ἐφόρασαν, Παλαμῆδους ὑπο-
θεμένου τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ κόλασιν ἐξαρπάσαντες.

Descobriram então que Odisseu passara a se fazer de louco por não querer juntar-se à expedição, depois de, por sugestão de Palamedes, raptarem-lhe o filho Telêmaco como desforra.

Odisseu fora desmascarado e chantageado através de um plano tramado por Palamedes. Depois do ocorrido, vê-se, no fragmento 28 (BBpEC), correspondente ao trecho da *Descrição da Grécia* de Pausânias (10.31.2), a indicação do assassinato de Palamedes:

¹¹² Sobre tal trecho MALTA faz a seguinte observação que corrobora com nossa interpretação, sobre as menções de Palamedes e Ajax estarem atreladas a Odisseu: “Durante a expedição a Troia, Odisseu, para se vingar de Palamedes, forja provas de que ele estaria colaborando com os troianos, fazendo assim com que Agamênon o condenasse à morte por traição. Ajax, filho de Têlamon, é o guerreiro que se mata depois de se sentir injustiçado por não ter recebido as armas de Aquiles, dadas a Odisseu”. (MALTA, p. 108, nota 122).

Παλαμήδην δὲ ἀποπνιγῆναι προελθόντα ἐπὶ ἰχθύων θήραν,
Διομήδην δὲ τὸν ἀποκτείναντα εἶναι καὶ Ὀδυσσεῖα ἐπιλεξάμενος
ἐν ἔπεσιν οἶδα τοῖς Κυπρίοις.

Eu sei, por ter lido no épico Cípria, que Palamedes se afogou ao ir pescar e que Diomedes e Odisseu foram seus assassinos. (*Pausaniae Graeciae Descriptio*, 10.31.2).¹¹³

Fontes tardias falam da condenação de Palamedes pela assembléia aqueia após Odisseu o acusar de traidor por ter entregado planos aos troianos, como vemos na *Defesa de Palamedes* escrita por Górgias no séc. V a.C.¹¹⁴

Já a querela entre Ájax e Odisseu aparece num primeiro momento no poema *Etiópida*, atribuída a Arctino de Mileto. Tal episódio é descrito no final do resumo de Proclo (*Cristomatia*, acerca da *Etiópida*, BBpEC, p. 137): “Uma contenda surge entre Odisseu e Ájax por causa das armas de Aquiles”.

Mas é n’A *Pequena Ilíada*, de acordo com o resumo de Proclo, que temos a resolução da contenda entre Ájax e Odisseu pelas armas de Aquiles. De acordo com Proclo, Odisseu obtém as armas de Aquiles, por vontade de Atenas, e Ájax enlouquece matando o rebanho e depois se matando (PROCLO, acerca da *Pequena Ilíada*, BBpEC, p. 143): “A disputa pelas armas ocorre e Odisseu, por vontade de Atena, as obtém. Ájax enlouquece, devasta o rebanho dos aqueus e se mata”. A versão mais completa sobre tal resolução é a que se verifica no fr. 2 em BBpEC, p. 145 do Escoliasta de Aristófanos, *Os Cavaleiros* (1056):

A história tem a seguinte forma: Ájax e Odisseu disputavam o prêmio de valentia, como diz o poeta da *Pequena Ilíada*. Aconselhados por Nestor, os helenos enviam alguns dos seus ao pé da muralha de Troia, para escutarem a respeito da coragem dos heróis antes mencionados. Os enviados ouvem umas moças falando umas com as outras, uma das quais dizia que Ájax é muito mais bravo do que Odisseu, argumentando assim:
“Pois Ájax recuperou o herói Pelida e o levou para fora da peleja, enquanto o divino Odisseu não queria fazer isso.”

Mas a outra a contradisse, instigada por Atena

O que afirmas? O que dizes não é conveniente, é falso!... <mesmo uma mulher levaria um fardo após o homem o pôr sobre ela, mas

¹¹³ Tradução de BBpEC. Edição grega em *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig, Teubner. 1903.

¹¹⁴ Ver a tradução para o português de CAVALCANTE (2016, pp. 201-218). Além da *Defesa de Palamedes* escrita por Górgias, segundo CAVALCANTE (2016, p. 203), “haveria ainda três tragédias sobre o mito de Palamedes das quais nos restam apenas fragmentos: de Ésquilo (fr. 181 e 182), Sófocles (fr. 478-481) e Eurípides (fr. 578-590), além de um discurso de um aluno de Górgias, Alcidas, o que nos faz deduzir que os atenienses do V século a.C. – época em que teria vivido Górgias – estavam bastante familiarizados com o mito de Palamedes.”

não combateria, pois ela recuaria se precisasse combater,>

... Diferentemente isso foi tirado do Ciclo, onde se diz que as troianas, escolhendo entre Ajax e Odisseu, preferiram o feito de Odisseu ao de Ajax.

Ressaltam-se, assim, na *Pequena Ilíada*, duas versões sobre a resolução da contenda entre Ajax e Odisseu que se complementam. Odisseu, sendo preferido por Atenas, é escolhido pelas troianas como o melhor herói e, dessa forma, obtém as armas de Aquiles. Ajax têm um acesso de loucura e se mata. Versões tardias trazem essa contenda a partir do debate jurídico, (como também ocorre com Palamedes). Assim é o que vemos na obra de Antístenes de Atenas.¹¹⁵

Já na obra *Ajax* de Sófocles o embate já havia sido decidido e as armas foram atribuídas a Odisseu. Ajax em um acesso de fúria quis exterminar diversos chefes aqueus, mas graças a Atena (*Ajax*, vv. 72-100) ele acabou sendo iludido pela deusa, e mata os animais do pasto, o gado conquistado pelos aqueus, pensando serem estes os chefes guerreiros. Ajax mata os animais, retorna à sua tenda, pensando ainda ter Odisseu como prisioneiro, e se mata. Apesar disso, Odisseu é aqui representado como uma figura de justiça e não, como em outros textos tardios, enquanto manipulador e injuriador. A morte injusta de Ajax até aqui poderia ser atribuída aos deuses já que, ao menos em Sófocles, pode-se entender que sua fúria teve origem divina, como diz o Coro (*Ajax*, vv. 182-185):

“οὐ ποτε γὰρ φρενόθεν γ’ ἐπ’ ἀριστερά,
παῖ Τελαμῶνος, ἔβας
τόσσον, ἐν ποιίμναις πίντων·
ἦκοι γὰρ ἂν θεία νόσος· ἀλλ’ ἀπερύκοι”

“Jamais, filho de Telamon, tu mesmo
Perderias o senso até chegar
ao ponto de atacar qualquer rebanho
Não! Foi um mal mandado pelo céu
Que desabou sobre tua cabeça!”¹¹⁶

De acordo com De la Vega (1981, p. 124): “A lição da tragédia destaca que, a partir da raiva e do gosto pelas disputas, os homens podem chegar a situações tão ruins quanto Ajax que, na esperança de ser o dono das armas, quando não as obteve, resolveu tirar a

¹¹⁵ *Os discursos de Ajax e Odisseu, que disputam as armas de Aquiles*. Ver tradução por LEMOS (2009, pp. 91-4).

¹¹⁶ Tradução por KURY (1993). Edição grega por STORR (1913). Por motivo de edição (pois KURY segue a edição de R. C. JEBB de 1896), escolha ou erro esse trecho aparece no texto de KURY somente entre os versos 256-260.

própria vida”. Dessa forma, tal lição indica que a morte de Ajax não foi, como se mostrou, totalmente injusta.

Por isso, consideremos uma dupla interpretação: ou a injustiça de tal morte é provocada pelos deuses, ou seja, por ter sido “uma loucura enviada pelos deuses” (*Aj.* v. 184, ἤκοι γὰρ ἄν θεία νόσος) ou, se levarmos em conta as fontes clássicas, fora uma morte causada pela ira de Ajax por ele ter perdido as armas de Odisseu através da persuasão e das maquinações contra o Telamônio, assim como Odisseu o fez com Palamedes.

De outro modo, sabemos que quem toma a decisão pelos julgamentos são os juízes e que no final da *Apologia* Sócrates se dirige diretamente a eles. Assim, mesmo considerando Odisseu como possível injuriador ou causador indireto das mortes de Palamedes e Ajax, no final das contas, são aos juízes e aos acusadores de Sócrates que tais menções se direcionam. Aliás, tal com na *Defesa de Palamedes* de Górgias, ou nos discursos de *Ajax e Odisseu* de Antístenes, suas defesas também condicionam um discurso sobre a verdade direcionada aos juízes, os que tomam as decisões, que aplicam as leis e os que fazem a interpretação do que seria a verdade.¹¹⁷ Então, quais são as conclusões que poderíamos tirar do desejo de Sócrates em encontrar os homens mortos injustamente, entre eles, Palamedes e Ajax (*Ap.* 41b)?

Primeiramente, vê-se uma crítica direta aos juízes, enfatizado por Leibowitz (2010, p. 173): “Sócrates conclui seu discurso falando indiretamente a seus condenadores, que por motivos compreensíveis provavelmente deixaram o tribunal (cf.39e1–5 e 41e1 com 41e2–3)”. Afinal, os juízes não possuem a capacidade de ver a verdade por si mesma, já que, como veremos mais adiante, mas que já é mencionada por Sócrates na *Apologia* e

¹¹⁷ Para um estudo comparativo entre as Apologias ou defesas da literatura clássica ver principalmente o artigo de COELHO (2013) que propõe um estudo comparativo entre os textos de Eurípides (*Hipólito*), Górgias (*Defesa de Palamedes*) e Platão (*Apologia de Sócrates*) mostrando seus traços comuns principalmente a partir do tema sobre a possibilidade de ter acesso ao conhecimento. Vejamos um interessante trecho que coloca a defesa de *Hipólito* em conexão aos textos posteriores: “Con questo tema in mente passerò, quindi, a fare alcune considerazioni sulla tragedia *Ippolito*. Secondo la mia interpretazione di questo dramma, che non è il caso di esporre qui, esiste una determinata concezione etica derivante da una posizione epistemologica, ossia una visione scettica in relazione alla possibilità di conoscere la realtà e, forse, perfino in relazione alla possibilità di supporre che ci sia una realtà da conoscere”. COELHO, 2013, p. 2015. Eis que a dúvida da possibilidade do conhecimento é tema também das aberturas (proêmios) da *Defesa de Palamedes* e da *Apologia de Sócrates*. Mesmo negando a possibilidade de dizer a verdade por si mesma, ambos os personagens não negam a necessidade de se defenderem, e acabam por utilizar tanto uma estrutura lógica, quanto certos recursos retóricos. Afinal, se a verdade pudesse convencer somente por si mesma, ela seria como uma das duas vozes proposta por Teseu (*Hip.* 925-931), aquela que diz somente justiça, sobrepondo-se sobre as demais vozes sem depender de belas palavras nem dos discursos bem elaborados.

no *Íon* (Casertano, 2010, p.22), a verdade não é uma coisa dos homens, mas sim dos deuses. Já os comentários de Platter e Miller ressaltam mais, como indicamos anteriormente, uma menção indireta a Odisseu:

41b2. Παλαμήδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος Palamedes e Ajax, filho de Telamon, foram ambos heróis vítimas do inescrupuloso Odisseu. Durante o cortejo de Helena, seus pretendentes juraram defendê-la contra o sequestro. Depois que ela foi carregada por Paris e a expedição da Guerra de Tróia estava se formando, Odisseu fingiu loucura para evitar o serviço. Seu truque foi descoberto por Palamedes, no entanto, ele foi forçado a cumprir seu juramento. Depois, Odisseu incriminou Palamedes sob a acusação de traição e o executou. Mais tarde na guerra, após a morte de Aquiles, surge uma disputa pela armadura do grande herói entre Ajax e Odisseu. Por meio de algumas maquinações dissimuladas, a armadura é concedida a Odisseu. Ajax é enlouquecido por Atena e acaba cometendo suicídio. Um dos grandes cenários de Górgias foi um discurso de defesa de Palamedes, e muitos estudiosos acreditam que a *Apologia* é em parte uma reação a ele. (MILLER. PLATTER, 2010, sv. 41b, p. 143. Tradução nossa).

Desse modo, o que tal trecho nos mostra, e que é crucial para nosso trabalho, é que, sejam diretos ou indiretamente mencionados, os principais heróis de Homero não são citados por Platão de modo acrítico, tal como mostrou anteriormente HPLH (p. 185).

Logo após a menção indireta a Odisseu na *Apologia*, vê-se o momento em que Sócrates - vendo as vantagens da morte, indicando os homens com quem poderá conversar no Hades - menciona o famoso herói da *Odisseia* diretamente (*Ap.* 41b-c):

“ἐπὶ πόσῳ δ’ ἂν τις, ὃ ἄνδρες δικασταί, δέξαιτο ἐξετάσαι τὸν ἐπὶ Τροίαν ἀγαγόντα τὴν πολλὴν στρατιάν ἢ Ὀδυσσεῖα ἢ Σίσυφον ἢ ἄλλους μυρίους ἂν τις εἴποι καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, οἷς ἐκεῖ διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας;”

“Quanto, varões jurados, qualquer um não aceitaria pagar para inspecionar aquele que conduziu até Troia numeroso exército, ou Odisseu, ou Sísifo – milhares de outros poderiam ser mencionados, homens e mulheres, com os quais dialogar, conviver, inspecionar, seria uma felicidade inconcebível!”

Eis o desejo de Sócrates, no Hades, conversar com grandes homens do passado e, principalmente, poder continuar inspecionando e, assim, continuar a praticar sua filosofia. Sócrates propõe então: por que não inspecionar aquele que conduziu o exército a Troia, Agamêmnon, ou Odisseu ou Sísifo. Sobre tal trecho Malta (2010, nota 124, p.109) ressalta:

Referência a Agamêmnon, líder das tropas gregas que foram a Troia para recuperar Helena; a Odisseu, herói astucioso, protagonista da *Odisseia*; e

a Sísifo, que recebeu como castigo, por sua impiedade, ver sempre rolar morro abaixo a rocha que tinha conduzido ao topo. Sócrates reúne aqui três figuras moralmente questionáveis.

Sócrates desejaria inspecionar Odisseu, o herói versátil, para assim descobrir o quão sábio seria o herói. A menção a Odisseu aqui, acaba, como nas outras menções aos heróis homéricos, possuindo dupla interpretação. No entanto, considerando o contexto, vemos que, como nos indicou Malta (2010) acima, mais do que uma menção positiva, o fato é que Odisseu é mencionado num momento em que Sócrates se mostra desejoso em inspecionar, quando chegar ao Hades, três personagens “moralmente questionáveis.”

Assim, num primeiro momento temos o fato que Sócrates deseja inspecionar Odisseu, herói que tivera planos engenhosos e que obtiveram sucesso. Mas se analisarmos com um pouco mais de profundidade o que percebemos é a desconfiança de Sócrates em relação à sabedoria que Odisseu parece possuir. Estilisticamente se constata que as menções a Palamedes e a Ajax, mortos injustamente, nos preparam para a menção direta a Odisseu ao lado de Agamêmnon e Sísifo:

O emparelhamento dos dois não é acidental. A perspectiva de Sócrates solidarizando-se com Ajax e Palamedes já nos prepara para um tratamento antipático a Odisseu. Isso não era inédito. Embora seu personagem seja celebrado na *Odisseia*, outras partes da tradição enfatizam sua duplicidade egoísta, entre elas o *Filoctetes* de Sófocles. No contexto ético que Sócrates desenvolve na *Apologia*, Ulisses é o paradigma para oradores que desejam soar bem sem realmente serem bons. Ele está apropriadamente ligado a Sísifo, que conseguiu sair do Hades por um tempo antes de ser designado para sua famosa rocha. Uma tradição separada, bem representada na antiguidade, tem Odisseu como filho ilegítimo de Sísifo. (MILLER. PLATTER, 2010, sv. 41b, p. 144. Tradução nossa).

Eis que se, por um lado, a menção não acrítica a Aquiles ocorre de forma sutil n’*Apologia de Sócrates*, sendo praticamente dependente de uma atenta crítica hermenêutica, por outro, Odisseu é mais diretamente atacado por Sócrates. Apesar de uma primeira interpretação positiva, indicando que inspecionar Odisseu seria de grande prazer a Sócrates, a segunda é mais verossímil, não só por que Odisseu é representado com desconfiança num contexto de crítica ética na *Apologia*, como nos mostra Miller e Platter (2010), mas também por este ser um dos principais heróis mencionados por Sócrates do qual ele deseja pôr no crivo de uma inspeção filosófica. Afinal, se Odisseu fora aquele que com o uso das palavras causou a morte de Palamedes e de Ajax, assim como os acusadores de Sócrates o fazem, também ele tinha sido o mesmo herói capaz de grandiosos planos engenhosos.

2.1.2 *Críton*

O diálogo socrático *Críton* se insere no âmbito dos diálogos chamados por TPL de juventude, quando a influência socrática sobre Platão é ainda mais perceptível. Normalmente o *Críton* é posto em evidência a partir de outros dois diálogos curtos que historicamente estariam associados aos momentos anteriores ao julgamento de Sócrates. Ao lado de *Eutífron* vemos as questões discutidas nestes dois diálogos: na primeira, em *Eutífron*, se vê a discussão de Sócrates com o personagem homônimo a respeito da questão da piedade e das coisas que seriam moralmente aceitas pelos deuses. *Eutífron* trata da cena anterior ao julgamento de Sócrates que, esperando ser chamado para o seu julgamento se encontra com o jovem que pretende denunciar o pai por este último ter prendido um escravo que cometeu homicídio e, que, por causa do cárcere, morreu de fome ou de asfixia. Segue-se assim um longo debate sobre a piedade no interior de um diálogo com questionamentos e refutações socráticas. No *Críton* temos o diálogo associado às questões do dever, debate que nos aprofundaremos a seguir.

O *Críton* é o diálogo que narra a conversa de Sócrates com um amigo, Críton, um senhor idoso, rico proprietário de terra que se encontra com Sócrates em sua prisão dois dias após seu julgamento. Críton espera Sócrates acordar, vendo o quanto Sócrates dorme tranquilamente. Após acordar, Sócrates pergunta à Críton sobre o porquê de ele não tê-lo acordado, eis que indiretamente a resposta de Críton apresenta um dos primeiros questionamentos a Sócrates (*Cr.* 43b):

“οὐ μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, οὐδ’ ἂν αὐτὸς ἤθελον ἐν τοσαύτῃ τε ἀγρυπνία καὶ λύπῃ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοῦ πάλαι θαυμάζω αισθανόμενος ὡς ἡδέως καθεύδεις· καὶ ἐπίτηδές σε οὐκ ἤγειρον ἵνα ὡς ἥδιστα διάγῃς. καὶ πολλακίς μὲν δὴ σε καὶ πρότερον ἐν παντὶ τῷ βίῳ ἠὺδαιμόνισα τοῦ τρόπου, πολὺ δὲ μάλιστα ἐν τῇ νῦν παρεστῶσιν συμφορᾷ, ὡς ῥαδίως αὐτὴν καὶ πράως φέρεις.”

“Não, por Zeus, Sócrates! Eu é que não queria estar com tamanha insônia e aflição. Mas também estou espantado, faz tempo, com você, percebendo como dorme docemente! E não o acordei de propósito, para que você leve a vida da maneira mais doce possível. Sim, já anteriormente, ao longo de toda a vida, eu inúmeras vezes o felicitei pelo seu modo de ser, mas muito mais no infortúnio que agora surgiu, por você levar isso de maneira fácil e suave...”

A tranquilidade de Sócrates diante de seu infortúnio é admirada por Críton, tal como o verbo θαυμάζω indica, um ‘espanto’ entendido enquanto ‘maravilhado’ por aquele que sente grande admiração pelo outro: “*honra, admire, adore* [...] Lat. nil admirari, Plu. 2.44b; tecnicamente, do atendimento de pequenos pássaros pela coruja, Arist. HA

609a15; θ. πρόσωπον para mostrar respeito a uma pessoa, ou seja, atender ao seu pedido [...]” (LSJ, *sv.* Θαυμάζω).

Mesmo ao demonstrar sua tranquilidade para aceitar seu destino, Sócrates acaba por escutar Críton mencionar planos para a sua fuga (*Cr.* 44b). Tal proposta faz com que Sócrates debata em todo diálogo com Críton sobre a questão do dever até que o filósofo apresente finalmente ao seu interlocutor a sua necessidade de cumprir com o que foi decidido pela cidade e, assim, abandonar quaisquer tentativas de fuga. Para isso, Sócrates mostra um discurso hipotético de alguém que o questionaria sobre a sua possível decisão pela fuga (*Cr.* 53a-c):

“σκόπει γὰρ δὴ, ταῦτα παραβὰς καὶ ἐξαμαρτάνων τι τούτων τί ἀγαθὸν ἐργάση σαυτὸν ἢ τοὺς ἐπιτηδείους τοὺς ἑαυτοῦ. ὅτι μὲν γὰρ κινδυνεύουσιν γέ σου οἱ ἐπιτηδίοι καὶ αὐτοὶ φεύγειν καὶ στερηθῆναι τῆς πόλεως ἢ τὴν οὐσίαν ἀπολέσαι, σχεδὸν τι δῆλον· αὐτὸς δὲ πρῶτον μὲν ἂν εἰς τῶν ἐγγύτατά τινα πόλεων ἔλθῃς, ἢ Θήβαζε ἢ Μέγαράδε — εὐνομοῦνται γὰρ ἀμφοτέραι — πολέμιος ἦξεις, ὃ Σώκρατες, τῇ τούτων πολιτείᾳ, καὶ ὅσοι περ κήδονται τῶν αὐτῶν πόλεων ὑποβλέψονται σε διαφθορέα ἡγούμενοι τῶν νόμων, καὶ βεβαιώσεις τοῖς δικασταῖς τὴν δόξαν, ὥστε δοκεῖν ὀρθῶς τὴν δίκην δικάσαι· ὅστις γὰρ νόμων διαφθορεὺς ἐστὶν σφόδρα πονηρὸς ὅστις δόξειεν ἂν νέων γε καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων διαφθορεὺς εἶναι.”

“Examine então: tendo cometido essas transgressões e incorrendo em alguma dessas faltas, o que você vai realizar de bom para si próprio e para seus colegas? Porque, que os seus colegas correrão eles mesmos o risco de serem exilados e privados de sua cidade, ou de perder seus haveres, está relativamente claro! Já você mesmo, se for, em primeiro lugar, para uma das cidades mais próximas – para Tebas ou Mégara (pois ambas são bem legisladas...) –, você lá chegará, Sócrates, como inimigo do regime deles, e todos que zelam por sua própria cidade vão o olhar torto, considerando-o um corruptor das leis; e você confirmará a opinião dos jurados, de maneira que vai parecer que julgaram corretamente sua causa, pois aquele que é corruptor das leis pode muito bem – presume-se – parecer corruptor de homens jovens e insensatos...”

Evidenciam-se assim os últimos argumentos de Sócrates que o asseguram enquanto aquele que deve obedecer às leis da cidade. O *Críton*, diálogo que narra o momento posterior a *Apologia de Sócrates*, momento o qual o filósofo é condenado, dá continuidade à apresentação dos aspectos nobres da atividade de Sócrates, sua coragem diante da morte e ainda, especialmente para essa pesquisa, a sua perspicaz referência a Aquiles, que é feita logo no início do diálogo.

Para nossa pesquisa a breve referência ao herói, apesar de parecer meramente ‘decorativa’, como se fosse uma breve referência literária, na verdade carrega significados

e prováveis interpretações que faz de tal trecho um importante argumento em prol da crescente crítica de Sócrates aos heróis homéricos.

Antes mesmo de iniciar o debate sobre a questão do dever, Sócrates, ao saber de Críton que a embarcação de Delos estava próxima de chegar - àquela que significaria a chegada de sua morte, pois enquanto estivesse navegando em missão sagrada Atenas deveria se manter pura, o que adiaria o cumprimento da pena de morte - informa que a embarcação só chegaria no dia seguinte. Críton questiona Sócrates sobre como ele saberia disso e é aí que o filósofo relata o sonho que tivera e que lhe indicava de, tal modo, o dia de sua morte (*Cr.* 44a-b):

“ἔδόκει τίς μοι γυνή προσελθοῦσα καλή καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· ὃ Σώκρατες, ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.”

“Me pareceu que uma mulher bela e formosa, vestindo um manto branco, veio até mim e, me chamando, disse: “Sócrates, *no terceiro dia chegas à fertilíssima Ftia*”.”¹¹⁸

A mulher que aparece no sonho de Sócrates faz referência a um trecho do primeiro discurso de Aquiles no canto IX da *Ilíada*, ou seja, durante o episódio da Embaixada a Aquiles. Dessa forma, esse trecho do sonho de Sócrates no *Críton* pode ser inicialmente analisado a partir de duas temáticas. Primeiramente a partir da concepção do sonho e da adivinhação em Platão e a segunda, a partir da própria referência indireta a Aquiles.

Para Paoli (2017, p. 27) o sonho de Sócrates revela uma comunhão entre poesia e profecia que tem em Homero sua grande referência e tradição: “nos encontramos diante de um dos mais complexos e belos usos que Platão faz da poesia homérica, explorando-a em todo o seu potencial, seja como modelo narrativo, seja como prenúncio de desígnios divinos”. Paoli (2017, p. 22) indica, ao citar Kramer (1988, pp. 193-197), que “para a maioria dos comentadores de Platão, a chave interpretativa para o sonho de Sócrates encontrar-se-ia no local mencionado no verso homérico”. Isso significaria que Platão faz referência à volta para a pátria, enquanto para Paoli, (2017, p. 23) o retorno remeteria a “uma metáfora para a morte”, ou ainda “um paralelo entre o dilema de Aquiles e o de

¹¹⁸ PAOLI (2017, p. 21) destaca o uso do verbo δοκέω (ἔδόκει... μοι) indicando que: “o uso, para descrever o conteúdo de um sonho, como ocorre aqui, dos verbos δοκέω mais infinitivo – com um dativo que designa o sonhador, aquele que vivencia o sonho – ou ὄραω mais infinitivo – com o sujeito do verbo designando o sonhador mais oração completiva de participio – é característico de outros autores do período clássico. Para Garrido & Lobo (2003, p. 83), essa construção sintática, inexistente em Homero, seria um sinal de um processo de interiorização da experiência onírica, visto que coloca em evidência o sujeito percipiente”.

Sócrates no *Crítion*, já que o filósofo enfrenta o dilema: fugir e viver ou ficar e morrer, mas conquistando igualmente uma glória imorredoura”.¹¹⁹

Na *Iliáda*, o momento em que Aquiles diz sobre Ftia e sobre o seu provável retorno ocorre principalmente na Embaixada realizada a ele. Após escutar as palavras de Odisseu sobre as ofertas de Agamêmnon, Aquiles discursa, recusa os presentes e indica que não pretende retornar ao campo de batalha depois de ter tido sua honra ultrajada pelo Atrida. Em meio ao seu discurso Aquiles diz sobre seu provável retorno a Ftia, passagem que é referenciada por Sócrates em seu sonho (*Il.* IX, 362-3):

“εἰ δέ κεν εὐπλοίην δώη κλυτὸς ἐννοσίγαιος
ἦματί κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοίμην.”

“E se Poseidon, que a terra sacode, nos der ventos prósperos,

No solo de fértil de Ftia estaremos no terceiro dia.”

Para HPLH (p. 186, tradução nossa) o paralelo entre a referência socrática e o trecho homérico poderia indicar que “intencionalmente ou não, a citação adaptada de Sócrates também sugere uma crítica ao discurso de Aquiles”. Tais críticas são apresentadas pela autora do seguinte modo:

Em primeiro lugar, há o ponto óbvio de que, para Aquiles, o lar é representado por estar vivo em solo grego; para Sócrates, é claro, o lar só pode ser alcançado na morte corporal. Mais sutilmente, é importante lembrar que os pensamentos de Aquiles no Livro 9 estão muito longe das declarações do Livro 18, que levaram Sócrates a invocar o exemplo de Aquiles na *Apologia*. No livro 9, Aquiles não sente nenhum desejo de agir nobremente a qualquer custo pessoal; pelo contrário, sua decisão de abandonar a Guerra de Tróia e conduzir seus seguidores de volta à Ftia é tomada durante um período de amarga desilusão e decorre de sua crença de que a preferência heróica pela morte gloriosa em vez de uma vida

¹¹⁹ A adivinhação é um tema recorrente nos diálogos de Platão. Na *Apologia Sócrates* além da indicação do filósofo sobre o oráculo de Delfos (*Ap.* 21a) temos também o presságio feito por Sócrates onde ele faz, de acordo com alguns estudiosos, referências indiretas aos presságios feitos por Pátroclo e Heitor antes de suas respectivas mortes (*Ap.* 39c): “Mas é o que está por vir que desejo profetizar (χρησιμωδῆσαι) para vocês, os que votaram contra mim, pois já estou naquele ponto em que os homens mais profetizam: quando estão prestes a morrer.” τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησιμωδῆσαι, ὃ καταψηφισάμενοί μου: καὶ γὰρ εἰμι ἤδη ἐνταῦθα ἐν ᾧ μάλιστα ἄνθρωποι χρησιμωδοῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀποθανεῖσθαι. Interessante perceber que Platão utiliza o verbo χρησιμωδέω que mais do que fazer uma profecia, significa ser inspirado por um deus, quando este último revela algo ao homem. Sócrates diz que deseja fazer uma profecia de algo que lhe foi revelado, e isso é de fato o que quer dizer χρησιμωδέω: “A. profere oráculos, profetiza, Hdt.7.6, Ar.Eq.818 (anap.), Pl.Cra.396d; τι X.Ap.30; τισι Pl.Ap.39c; “τὰ συμφέροντα” Epicur. Sent.Vat.29; “χ. ἐμμέτρως” Plu.2.623c:—Pass., “κεχρησιμωδήσθω” Pl.Lg.712a; “τὰ κεχρησιμωδημένα” Id.Ep.323c. Pl. Pass., ser inspirado, receber uma revelação divina, Ph.2.384” LSJ, sv. χρησιμωδέω. Outra importante passagem sobre a adivinhação é o que vemos no diálogo *Fedro* no momento em que Sócrates descreve a μανία do tipo profético (244a). Sobre o tema da adivinhação em Platão ver o capítulo 1 do livro de STRUCK (2016, pp. 37-91).

longa e inglória não ser mais uma opção [...]. (HPLH, p. 186. Tradução nossa).

Dessa forma, vê-se que a referência de Sócrates ao retorno do Pelida a Ftia indicaria três possíveis críticas do filósofo a Aquiles. A primeira demonstraria que, diferentemente de Sócrates que reconhece a chegada de sua morte como retorno ao lar, Aquiles considera o lar um local existente no mundo dos vivos. A segunda crítica mostra que o retorno de Aquiles significaria que o Pelida abriria mão de sua glória enquanto guerreiro, sendo isso também uma radical retirada de sua função social. Sócrates ao contrário aceita sua morte em prol da nobreza de sua atividade, demonstrando também respeito pelas leis da cidade, ou seja, pelas leis de todo corpo social que as compõem.

Enfim, a terceira crítica diante de tal paralelo mostra que Aquiles, no momento em que ele discursa, apresenta sua descrença na glória guerreira, e indica ser vão matar tantos homens, destruir cidades e arriscar a própria vida, tendo pouca honra e glória em troca de tal atividade. Sócrates, diferentemente, aceita sua morte e mostra que seu ato heroico pela filosofia é totalmente aceito e compreendido por ele. Sendo assim, a morada do filósofo só poderia, de fato, ser o lugar para onde todos os homens estão destinados, o mundo dos mortos.

Apesar de o teor profético ser também endossado pelos estudiosos e ser tema recorrente de análise desse trecho, para nós as possíveis críticas a Aquiles por Sócrates, assim como observados por HPLH, são as que merecem maior atenção. Afinal, aqui, diante de tais críticas, encontramos um dos breves paralelos entre Sócrates e Aquiles que, como ocorre na *Apologia*, demonstraria a crescente referência crítica de Platão aos heróis homéricos, especificamente, nesse caso, a Aquiles.

2.2 Estrutura, desenvolvimento e possíveis interpretações do *Hípias Menor*

A crítica ao herói e as referências a ele no *corpus* platônico possuem seu ápice no diálogo *Hípias Menor*. Como vimos na introdução desta pesquisa, o *Hípias Menor* é um curto diálogo de Platão em que o filósofo nos apresenta, a partir da caracterização de Aquiles e Odisseu, um embate entre Sócrates e o sofista Hípias acerca do tema sobre a verdade (ἀλήθεια) e a mentira (ψεῦδος), que acaba se desdobrando numa importante discussão acerca da ação voluntária e involuntária, assim como sobre a relação entre o conhecimento e o bem (Hunter, 2016, p.1).¹²⁰

Para nos dedicarmos às caracterizações dos heróis Aquiles e Odisseu e traçarmos um estudo comparativo de tais caracterizações e as noções de verdadeiro e falso no *Hípias Menor*, primeiramente, deve-se apresentar o desenvolvimento desse diálogo a partir das imagens de Aquiles e Odisseu que são formuladas por Hípias e Sócrates em alguns pontos específicos do diálogo. Assim, a seguir, para adentrarmos o diálogo com cuidado – ao considerar os argumentos gerais, as interpretações e os estudos realizados-, indicaremos uma exposição da estrutura do *Hípias Menor* dando maior ênfase à caracterização dos heróis.

Personagens:

Hípias (460-400 a.C.) – O sofista de Élis, dotado de diversos conhecimentos em retórica, filosofia, música e poesia foi, principalmente, um grande matemático contemporâneo de Sócrates. De acordo com Venturelli (2020, p. 15, tradução nossa) Hípias é um “exemplo característico do σοφός destinado a desmoronar sob os golpes da refutação socrática”.¹²¹

Êudico – Como descrito pelo próprio diálogo, Êudico era filho de Apemanto, o qual pouco sabemos. De acordo com Malta (2010, p. 55, n. 1.), Êudico “era provavelmente patrono dos sofistas”. Lampert (2002, p. 236, n. 12, tradução nossa) acrescenta ainda uma

¹²⁰ Sobre a associação do diálogo *Hípias Menor* com o tema da mentira, VENTURELLI destaca que: “Na tradição antiga, o tema do *Hípias menor* é indicado como περὶ τοῦ ψεύδους (Diog. Laert. 3.60), mas o subtítulo, como de fato acontece com frequência, explica apenas parcialmente seu conteúdo real.” VENTURELLI (2020, p. 9, tradução nossa).

¹²¹ As principais referências sobre Hípias se encontram em Platão: “que o menciona pela primeira vez na *Apologia* entre os sábios que ensinam a virtude mediante o pagamento de uma taxa, e depois o retrata, assim como no *Hípias Menor*, tendo admitido sua autenticidade, no *Hípias Maior*, também no *Protágoras*, onde ele está entre os sofistas que são hóspedes da casa de Cális e toma a palavra no interlúdio central, na tentativa de reconciliar Sócrates e Protágoras. No contexto da literatura socrática, ele também é encontrado como interlocutor de Sócrates nos *Memoráveis* de Xenofonte.”. VENTURELLI (2020, p. 15, tradução nossa).

observação sobre o nome de Êudico e de qual possível escola ele estudava: “Seu nome significa literalmente “boa justiça”. É razoável imaginá-lo como um jovem por causa do que Sócrates diz sobre seu pai, também porque ele parece ser um aluno da escola de Feidostratos já que o discurso de Hípias é dirigido a homens jovens”.

Sócrates (470 – 399 a.C.) – Antigo mestre de Platão e de diversos outros pensadores de Atenas do séc. V a.C. Foi conhecido, principalmente, por ter sido o principal protagonista e interlocutor de Platão em seus diálogos.¹²² Além de Platão, nossas mais antigas fontes do Sócrates histórico se encontram nas obras de Xenofonte (*O Banquete*, *Os Memoráveis* e *Apologia de Sócrates*) e nas comédias de Aristófanes (principalmente ao retrato cômico de Sócrates que nos é apresentado na peça *Nuvens*).

Estrutura do diálogo¹²³

(a) Distinção inicial entre o homem verdadeiro e o homem falso (363a–365d);

O diálogo se inicia logo após Hípias, o sofista, vencer os jogos das festividades de Olímpia, tendo demonstrado seu conhecimento sobre as características de cada um dos heróis homéricos. Daí, por fim, Hípias é questionado por Sócrates.

Ao término da exposição de Hípias sobre seus conhecimentos em Homero, Êudico incomodado com o silêncio de Sócrates acaba por fazer o papel de interlocutor, ao intermediar e assistir a conversa entre Sócrates e Hípias.

Vê-se assim, que Sócrates inicia o debate quando pergunta ao sofista a respeito de quem seria o melhor (ἀμείνω) dos heróis homéricos (364b):¹²⁴

“ἀτὰρ τί δὴ λέγεις ἡμῖν περὶ τοῦ Ἀχιλλέως τε καὶ τοῦ Ὀδυσσεώς· πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί φῆς εἶναι;”¹²⁵

“Mas então, o que você nos diz sobre Aquiles e Odisseu? Qual dos dois você afirma ser melhor, e em quê?”

¹²² Para estudos mais aprofundados na figura de Sócrates ver o livro de GOTTLIEB (2003) e o livro editado por AHBEL-RAPPE e KAMTEKAR (2006).

¹²³ Elaboramos essa divisão tendo como referência a estrutura proposta por STEFOU (2012, p. 1).

¹²⁴ A partir desse momento da dissertação todos os versos sem indicação da obra se referem ao diálogo *Hípias Menor*.

¹²⁵ *Hípias Menor* 364b. Edição grega por John Burnet, 1903. Tradução por MALTA (2005) com alterações minhas. Sobre esse trecho, MALTA em um artigo sobre esse mesmo diálogo esclarece: “Com o uso de “melhor” (*ameínon*, *áristos*, comparativo e superlativo, respectivamente, de *agathós*, que também aparece) – deslocado de seu sentido homérico original – também já fica indicada a visada moral que vai dominar o diálogo.” (MALTA, 2009, p. 280).

E, assim, Hípias responde (364c):

“φημί γὰρ Ὅμηρον πεποιηκέναι ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων, σοφώτατον Νέστορα, πολυτροπώτατον δὲ Ὀδυσσέα δὲ.”

“Pois afirmo que Homero fez de Aquiles o melhor homem dentre os que chegaram a Troia, de Nestor, o mais sábio, e de Odisseu o mais versátil.”

Hípias afirma que (364c): “Homero fez de Aquiles o melhor homem” (ἄριστον μὲν ἄνδρα) e para argumentar isso usa como referência o início do primeiro discurso de Aquiles no canto IX da *Ilíada* (*Il.* IX, 308-314). Dessa forma, Hípias (365a-b) apresenta Aquiles como o melhor (ἀμείνω) entre os aqueus por ser mais simples (ἀπλούστατος) e mais verdadeiro (ἀληθέστατος). Odisseu, por outro lado, é um homem πολύτροπος (‘versátil’). Assim, após Hípias esclarecer o que ele compreendia por homem ‘versátil’, trazendo à tona o epíteto de Odisseu πολυμήχανος (‘multi-inventivo’), Sócrates conclui (365c):

“νῦν ἤδη, ὦ Ἱππία, κινδυνεύω μανθάνειν ὃ λέγεις· τὸν πολύτροπον ψευδῆ λέγεις, ὡς γε φαίνεται”

“Agora, Hípias, já me arrisco a compreender o que você está dizendo. Ao que parece você está dizendo que o versátil é mentiroso.”

Vemos que é Hípias quem faz a relação entre o homem versátil e o homem falso, relação esta que é ressaltada por Sócrates. O verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος) é o melhor e o é por ser direto e simples ao máximo (ἀπλούστατος), sem delongas ou retoricidade. Já o falso é o versátil (πολύτροπος) e multitenhoso (πολυμήχανος).

(b) O mesmo homem é o verdadeiro e o falso (365d-369b);

Na segunda parte, vê-se que as respostas de Hípias a Sócrates acabam por indicar que os homens capazes de mentir são também sábios naquilo em que mentem (365e). Com isso, e após mais algumas questões, Sócrates recapitula os argumentos do sofista (366a):

“ἔχε δὴ ἀναμνησθῶμεν τί ἐστὶν ὃ λέγεις. τοὺς ψευδεῖς φῆς εἶναι δυνατοὺς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἅπερ ψευδεῖς;”

“Relembremos o que é que você está dizendo: você afirma que os mentirosos são capazes, e inteligentes, e conhecedores, e sábios naquilo em que mentem?”

A partir daí, Sócrates questiona Hípias sobre as próprias habilidades do sofista (366c-369a), e mostra que Hípias, por ser o melhor em diversas artes, também seria o melhor

em mentir sobre elas. No entanto, Hípias discorda de Sócrates quando este último conclui (367c) que, de acordo com as respostas do sofista, “uma mesma pessoa é mentirosa e verdadeira”.¹²⁶

(c) Interlúdio: Dialética e literatura (369b–373c);

Já na terceira parte do diálogo (369b–373c) Sócrates demonstra que Aquiles aparece no canto IX da *Iliada* enquanto homem versátil (πολύτροπος) e mentiroso (ψευδής). Hípias, por outro lado, defende os atos de Aquiles (370e e 371d-e) e ressalta que o herói mente involuntariamente, enquanto Odisseu diz o falso voluntariamente.

(d) Somente o homem bom erra voluntariamente (373c–376c).

Na última parte do diálogo (373c–376c), inicia-se um intenso debate sobre quem seriam os melhores (373c): “os que cometem faltas voluntariamente ou involuntariamente.”¹²⁷ A partir daí, ao considerar os argumentos elaborados pelo sofista, Sócrates constata e leva os argumentos de Hípias às últimas consequências, chegando à absurda conclusão de que aqueles que dizem falsidades são exatamente os mesmos que têm a capacidade de dizer verdades, sendo esse o bom (376b):

“ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἰππία, εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἶη ἢ ὁ ἀγαθός.”

“Aquele então que *voluntariamente* comete falhas e faz o que é vergonhoso e errado, Hípias, se esse alguém existe, não pode ser outro senão... o bom!”

Esse término aparentemente falacioso pode ser a causa das dificuldades interpretativas do diálogo ao longo de toda a sua recepção. Sobre isso, orientamo-nos nos seguintes comentários de Araújo (2010, p. 142):

Além disso, o *Hípias Menor* durante muito tempo foi considerado espúrio devido ao seu próprio conteúdo, sobretudo aos argumentos nele contidos. A conclusão falaciosa do argumento de Sócrates era vista por certos estudiosos como indício da não-autoria de Platão, desconsiderando absolutamente a possibilidade de se entender a função e o sentido da falácia no contexto argumentativo do diálogo.

De acordo com a autora, é o comentário de Aristóteles a esse diálogo (*Metafísica*, Δ 29,1025a 6-13) “que salvou o *Hípias Menor* da condição de espúrio” e que hoje é “amplamente aceita como garantia de autoria platônica” (Araújo, 2010, p.142). Hoje,

¹²⁶ Cf. ὁρᾷς οὖν ὅτι ὁ αὐτὸς ψευδής τε καὶ ἀληθής περὶ τούτων, [...].

¹²⁷ Cf. διασκεψασθαι τὸ νυνδὴ λεγόμενον, πότεροί ποτε ἀμείνους, οἱ ἐκόντες ἢ οἱ ἄκοντες ἀμαρτάνοντες.

apesar de o *Hípias Menor* fazer parte, de modo indubitável, do *corpus* platônico, percebe-se que foi somente nas últimas décadas que esse diálogo obteve, finalmente, a atenção devida dos estudiosos de Platão.

Em relação à estrutura do diálogo decidimos seguir a divisão proposta por Stefov (2012, pp. 35-60), mas com ênfase nas imagens dos heróis que foram construídas ao longo do debate. O autor ao propor tal estrutura decidiu por uma exposição do diálogo cujo debate principal parte da seguinte questão: tendo apresentado as questões sobre o homem falso e homem verdadeiro, indicando suas possíveis semelhanças, seria possível o homem verdadeiro mentir involuntariamente? Tal questão leva em conta uma concepção platônica de antemão, de que, como indicaria outros diálogos, o homem verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος), sendo também o homem virtuoso, agiria somente de acordo com aquilo que é advindo da virtude e que, por isso, não poderia, de forma alguma, mentir, ou seja, não poderia demonstrar-se como sendo oposto a si mesmo. Mas sendo ele o homem mais verdadeiro, como ele poderia ser ao mesmo tempo o homem falso (ψευδής)?

A questão é que tal estrutura nos apresenta justamente a exposição que leva em conta nosso objeto principal de investigação, ou seja, Aquiles e Odisseu e a interpretação de que o primeiro seria o homem verdadeiro ao máximo, que é a primeira imagem de Aquiles que nos é apresentada no diálogo.

Trabattoni, diferentemente, ao considerar os debates dialéticos propõe uma divisão em três partes. A primeira contém uma apresentação do ponto inicial do debate:

Questionado por Sócrates sobre qual dos dois é melhor, entre Odisseu e Aquiles, Hípias abraça resolutamente a posição tradicional, bastante favorável a este último: enquanto Odisseu, explica, é multifacetado (*polytropos*) e falso, Aquiles é verdadeiro e genuíno (ou "simples": 365b). (Trabattoni, 2017, p. 70. Tradução nossa).

A segunda parte corresponde, assim, ao primeiro movimento dialético do diálogo, quando Sócrates contesta a posição de Hípias ao mostrar que “o critério identificado por Hípias para distinguir Odisseu de Aquiles está errado, porque se Odisseu sabe dizer o falso significa que também pode dizer a verdade, e o inverso é verdadeiro para Aquiles (367c-d)”, Trabattoni (2017, p. 70, tradução nossa). Já a última parte, segundo momento dialético do diálogo, trataria, enfim, de “demonstrar que apesar das aparências as coisas são necessariamente assim; mesmo que o próprio Sócrates não pareça disposto a realmente acreditar (376b)” Trabattoni (2017, p. 70, tradução nossa).

Malta (2009) segue uma divisão muito próxima a essa proposta por Trabattoni, com a diferença de que o foco do autor é o de estabelecer uma análise sobre a interpretação socrática do texto homérico. Para Malta (2009, p. 280), assim como para Trabattoni a primeira parte é uma apresentação do debate que se inicia com a questão de Sócrates a Hípias sobre quem é o melhor herói, no momento em que “Aquiles é dito “o melhor” (*áristos*) dos que chegaram a Troia, Nestor, “o mais sábio” (*sophótatos*), e Odisseu, “o mais multiforme” (*polutropótatos*)”. Nessa parte Hípias apresenta seus argumentos em prol dessa apresentação ao citar o trecho do canto IX da *Ilíada* e, assim, representar Odisseu enquanto mentiroso (*ψευδής*) e versátil (*πολύτροπος*) e Aquiles como mais direto (*ἀπλούστατος*) e verdadeiro (*ἀληθέστατος*), Malta, 2009, p. 280.

Logo após a primeira parte, Malta (2009, p. 281) indica que os dois movimentos dialéticos fazem parte da refutação Socrática como um todo. Assim, o primeiro movimento corresponde ao momento em que: “Homero é (momentaneamente) deixado de lado, em favor de uma discussão que indica que a pessoa que mente é necessariamente sábia e capaz naquilo em que mente” (Malta, 2009, pp. 281-2). Eis um detalhe pertinente já que podemos compreender que no interior do diálogo há um duplo debate, um sobre a interpretação tradicional do texto homérico e outra sobre a concepção do que seria o homem verdadeiro ao máximo (*ἀληθέστατος*).

Já Venturelli, próxima à divisão proposta por Stefou indica ainda uma estrutura mais sofisticada e cadenciada do diálogo (Venturelli, 2020, p. 11, tradução nossa):

A estrutura apresenta-se essencialmente tripartida, com um breve prólogo seguido de duas fases dialéticas separadas por um monólogo central, dedicado à exegese homérica:

363a-365d Prólogo.

365d-369c Primeira fase dialética: a identidade do falso e do verdadeiro.

369d-371e Leitura de Homero: a superioridade de Ulisses sobre Aquiles.

372a-373c Intermezzo.

373c-376c Segunda fase dialética: a superioridade do erro voluntário.

Além dessa divisão, que estrutura os argumentos apresentados pelo diálogo, temos também as interpretações que são as mais comumente realizadas e que também apresentaremos aqui.

Baratieri (2019, p. 91) apresenta as seguintes possíveis interpretações, “dentre as quais duas consideram os argumentos de Sócrates incorretos (1) e duas não (2)”. Para as duas primeiras “uns defendem que o erro estaria na premissa que negaria o

intelectualismo” e “outros defendem que o erro estaria justamente na suposição de certo intelectualismo ou, dizendo o mesmo em outros termos, na passagem (indevida) da argumentação das técnicas e capacidades para o âmbito moral” Baratieri (2019, p. 91). Em relação aos dois posicionamentos dos que consideram os argumentos de Sócrates corretos têm os que não discordam com:

A imoralidade de suas conclusões, pois a filosofia seria realmente imoral (2.1), pelo menos aos olhos do senso comum, e há, de outro lado, quem rejeite que as conclusões do diálogo sejam imorais, uma vez que abarcariam tão-somente as capacidades dos agentes morais e não suas ações. (Baratieri, 2009, p. 91).

Junto a isso, vê-se que uma das interpretações possíveis para esse diálogo, que seguem a premissa dos “erros argumentativos de Sócrates” - que na verdade dizem respeito mais à demonstração retórica da própria incompreensão do sofista Hípias em lidar com problemas morais - e que apresentaremos aqui, é demonstrada, principalmente, por três estudiosos: Kahn (1996), Fronterotta (2014) e Trabattoni (2017).

Fronterotta (2014) ao comentar o *Hípias Menor* mostra que a resolução do problema sobre a virtude existente no diálogo, seja pela conclusão socrática das respostas de Hípias de que o mesmo é o verdadeiro e o falso, seja pela própria compreensão do sofista ao anunciar que o mais sábio é o mesmo capaz de mentir, deve-se a argumentos apresentados por outros diálogos.

Para tal resolução Fronterotta indica um trecho do diálogo platônico *Mênon* em que Sócrates afirma que a virtude é certa compreensão, trecho que adentraremos a seguir. Esse argumento mostrar-nos-ia que a falta de Hípias consistiria exatamente em não perceber que aquele que é possuidor de qualquer capacidade (*δύναμις*) técnica não poderia ter excelência se seu conhecimento fosse ausente de uma compreensão de virtude.¹²⁸

Ver apenas a afirmação explícita de *Mênon* 89a: *phrónesin phamèn aretén eînai* “nós dizíamos que a excelência é reflexão” (...). O exercício da virtude, quer dizer da excelência no que diz respeito à função que é própria a cada um ou a cada coisa, consiste no fim das contas no conhecimento do bem e do mal, pois é justamente ao distinguir o bem e o mal que se pode realizar a plenitude de seu ser, seu *bem-estar* (*bien-être*), ao se afastar em contrapartida aquilo que comporta a corrupção e o mal. De fato, se cada um busca e deseja sua felicidade, e se a *areté* reside

¹²⁸ Além disso, percebe-se também a crítica de Platão àqueles que através do poema homérico se dizem conhecedores da virtude (*ἀρετή*). Uma crítica de duplo alvo: o ensino dos sofistas e a incapacidade do poema homérico em educar o homem grego, o que também indica FRONTEROTTA (2014, p. 85).

precisamente nesta plena realização de si mesmo, compreende-se porquê e de que modo é preciso conhecer o bem para se chegar a ele (assim, a *areté* coincide com o conhecimento. Fronterotta (2014, nota 2, p. 88).

Kahn, assim como Fronterotta, também indica a existência de uma crítica platônica no diálogo, que é apresentada de forma indireta e que perpassa por certa relação entre a virtude e o conhecimento. Para Kahn o sofista também erra e tal erro seria resultado de sua confusão por tratar a virtude como se fosse uma técnica ordinária:

Se a virtude é uma *techné*, deve ser uma arte e uma ciência de um tipo bastante incomum, envolvendo a vontade ou desejo racional (*boulesthai*) de uma maneira bastante específica. [...] nas consequências desagradáveis de equiparar a justiça com uma habilidade ou capacidade ordinária, Platão deve estar nos alertando para a dificuldade de ver apenas esse tipo de conhecimento poderia garantir a virtude para seu possuidor. Nossa única pista é a sugestão fornecida pelo paradoxo, de que a forma correspondente de ignorância deve tornar a transgressão involuntária. O *Hípias Menor* não é formalmente aporético, mas nos deixa com um problema para outros diálogos resolverem. (Kahn, 1996, p. 118. Tradução nossa).

De acordo com Kahn, o tratamento da virtude como se fosse uma técnica (*τέχνη*) qualquer, assim como é retratado pelo sofista, implicaria afirmar que o homem é bom (*ἀγαθός*) de acordo com sua capacidade em executar qualquer uma de suas habilidades, independentemente se tal habilidade é guiada ou não pela virtude (*ἀρετή*).

Vemos que, de acordo com outros diálogos platônicos, o uso de qualquer habilidade não poderia ser ausente de virtude. Kahn (1996, p. 117, tradução nossa) sugere dois diálogos para resolução do *Hípias Menor*, “Se o Sócrates histórico identificou ou não a virtude como uma forma de conhecimento, essa é certamente uma tese que o Sócrates platônico endossará no *Mênon*, no *Protágoras* e em outros lugares”.

A partir dessas análises, vemos que o conhecimento não pode ser considerado ‘moralmente’ neutro se se pretende apresentá-lo através de uma ação virtuosa. Eis o que se constata ao levarmos em consideração as indicações de Fronterotta e de Kahn do diálogo *Mênon* (89c-d) como solução do problema ético do diálogo *Hípias Menor*:

“εἰ ἄρα ἀρετὴ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστὶν καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδὴ περ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ’ αὐτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερὰ ἐστὶν, προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερὰ τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ὠφέλιμόν γε οὔσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν’ εἶναι.”

“Se por conseguinte a virtude é alguma coisa entre as que estão na alma, e se lhe é necessário ser ‘algo’ proveitoso, é preciso que seja

compreensão, uma vez precisamente que todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a compreensão ou a incompreensão. Segundo esse argumento, sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja uma certa compreensão.”¹²⁹

Dessa forma, a virtude se apresenta como uma compreensão (φρόνησις). Sócrates percebe, por meio da argumentação desenvolvida ao longo do diálogo, que o conhecimento (ἐπιστήμη) é proveitoso aos homens quando ele é utilizado a partir da virtude que seria, portanto, uma compreensão (φρόνησις). Se os homens são aqueles que pretendem fazer o bem, não poderiam fazê-lo se seus conhecimentos não fossem orientados por essa compreensão.

Logo, se utilizarmos o diálogo *Mênon*, assim como indicado por Kahn e por Fronterotta, como o argumento que complementa a falta de *Hípias*, ver-se-ia que aquele que conhece nunca seria capaz de enganar. Sobre tal conclusão, o mesmo é argumentado por Trabattoni (2017, p. 73, tradução nossa):

Portanto, Platão, quando faz Sócrates dizer que a tese provocativa do diálogo lhe parece às vezes verdadeira e às vezes não, está evidentemente sinalizando ao leitor que aquela tese é falsa se entendida de forma incondicional (no entanto, não é verdadeira, absolutamente falando, que o bom é aquele que pode fazer o mal); é verdade se entendida de forma circunstancial (é verdade que a virtude é a técnica que produz a boa vida, que esta técnica necessita do conhecimento do bem e do mal, e por isso é verdade que 'o único que poderia em teoria fazer o mal é precisamente o sábio, ou seja, o bom).

Trabattoni (2017, p. 73, tradução nossa) evidencia que apesar de não ser “verdade, absolutamente falando, que o bom é aquele que pode fazer o mal” quando falamos de forma incondicional, em um modo ‘circunstanciado’ seria “verdade que a virtude é a técnica que produz a vida boa, e que esta técnica tem necessidade de conhecer o bem e o mal”, (Trabattoni, 2017, p. 73).

No entanto, sobre o diálogo, Trabattoni mostra que não seria objetivo de Platão deixar explícitas essas questões, pois o autor pretende ser discreto deixando sua intenção esclarecer-se pelo leitor: “Mas a ideia de que os diálogos platônicos, especialmente os de juventude, são muitas vezes alusivos e deixam ao leitor tirar conclusões, é agora uma trivialidade hermenêutica. Também porque o que é silenciado aqui em outro lugar é esclarecido.” (Trabattoni, 2017, p. 73, tradução nossa). Portanto, esclarecer as questões

¹²⁹ PLATÃO, *Mênon*, 89c-d. Tradução por Maura Iglésias, 2001. Edição grega por John Burnet, 1903.

envolvidas seria apresentar o diálogo através de uma ‘trivialidade hermenêutica’ e esse não parece ser o objetivo de Platão nesse diálogo.

Segue-se assim a seguinte argumentação: afirmar-se que para o *Hípias Menor* a principal questão a ser levantada é aquela referente às consequências que se seguem ao admitirmos o conhecimento (ἐπιστήμη) e a excelência (ἀρετή) como se fossem moralmente ‘neutras’.

Para reforçar essa leitura, seguindo os passos de vários estudiosos, tais como Fronterotta (2014) e Araújo (2010), vejamos a observação de Aristóteles sobre as implicações éticas do *Hípias Menor*, quando o estagirita, na tentativa de explicitar os erros argumentativos do diálogo, empreenderá uma concepção ética próxima da que foi formulada a partir da leitura de outros diálogos de Platão:

Mas, diz falso um homem que prefere e faz discursos falsos deliberadamente, só para dizer o falso, ou um homem que provoca nos outros noções falsas, assim como dizemos que são falsas as coisas que produzem uma imagem falsa. Por isso é falaz a argumentação do *Hípias*, segundo a qual o mesmo homem é, simultaneamente, verídico e falso: ela entende como falso aquele que é capaz de dizer o falso, e este se apresenta como sábio e prudente. Além disso, aquela argumentação afirma como melhor quem é voluntariamente falso; mas essa conclusão procede de uma falsa indução: quem coxeia voluntariamente é melhor do que quem coxeia involuntariamente, se no primeiro caso entendermos a imitação de quem coxeia; quem fosse coxo voluntariamente certamente seria pior; e o mesmo vale para o comportamento moral.¹³⁰

Para Aristóteles, uma contradição é o que se apresenta no diálogo do *Hípias Menor*. O estagirita afirma que os argumentos apresentados no diálogo torna o sábio e prudente aquele capaz de dizer o falso, o que não se segue no comportamento daquele que possui virtude.

De acordo com tais interpretações, vê-se que parte do erro de Hípias, evidenciado por Fronterotta, foi o de considerar que o conhecimento “é moralmente “neutro”, na

¹³⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ 29,1025a 6-13. Ante essa citação, vejamos o comentário de Oliveira (2018) no qual o autor apresenta o fato do comentário de Aristóteles ser uma referência, principalmente quanto à autenticidade do diálogo, sendo, assim, considerado de autoria platônica, tema do qual não trataremos aqui: “A ausência de um norte ético-moral no diálogo *Hípias Menor* rendeu a pensadores como Friedländer, Schleiermacher, Grote, entre outros, um debate acerca da autenticidade da obra como de autoria platônica, exatamente pelo distanciamento do discurso da comum intenção de justaposição do bem com o saber em detrimento da ignorância e do mal. Uma vez que aqui os conceitos se misturem, foi por um comentário de Aristóteles em sua *Metafísica* que pudemos abandonar as suspeitas. É o que fazem notar Araújo (nota 10, p. 147) e Fronterotta (p. 87)”. OLIVEIRA, 2018, nota 64, p. 42. Sobre o debate da autenticidade do diálogo *Hípias Menor* ver o artigo de ARAÚJO (2010, p. 137-144)

medida em que seus ‘modos de usar’ podem variar conforme o sujeito que os pratica, este conhecimento não poderá mais se identificar com a excelência moral.”¹³¹ O segundo erro, evidenciado por Kahn anteriormente foi o sofista considerar a virtude como sendo um conhecimento ordinário. Já a solução platônica para evitar tais erros e a conclusão aporética, como evidenciado por Fronterotta e Kahn, devem-se aos outros diálogos, estes capazes de mostrar o que de fato é a virtude. De certa forma, Aristóteles se aproxima e muito dessa mesma resolução.

Para além das interpretações apresentadas acima, nosso estudo perpassa, diferentemente, somente pelos argumentos apresentados no interior do diálogo em conjunto com as informações contextuais e culturais do período em que ele foi escrito. Evidenciamos, assim, uma análise comparativa e interpretativa que leva em conta as representações dos heróis homéricos que são apresentadas por Sócrates e Hípias durante o diálogo diante de duas importantes noções para a compreensão do que é o homem virtuoso.

Durante o diálogo evidencia-se por um lado Odisseu, sua representação enquanto mentiroso (*ψευδής*) e versátil (*πολύτροπος*). Por outro, vê-se Aquiles e sua representação enquanto homem maximamente direto (*ἀπλούστατος*) e verdadeiro (*ἀληθέστατος*). Daí se vê que o principal problema relacionado às características dos heróis que foram debatidas aqui é sobre reconhecer, ou melhor, explicar o que é o homem verdadeiro e o que é o falso.

Desse modo, ao estudarmos sobre a noção de verdade na antiguidade grega nos deparamos inicialmente com diversas abordagens. Isso se deve ao fato que a verdade enquanto temática pode ser explorada em diversos níveis, assim como quando nos deparamos com tal tema no *corpus* platônico.¹³²

¹³¹ FRONTEROTTA, 2014, p. 85.

¹³² Está claro que de modo geral o estudo sobre o conceito de verdade é algo que é realizado desde a antiguidade no pensamento dito Ocidental. Sobre isso, concordamos com SILVA ao ressaltar que: “As reflexões que se basearam numa tentativa de definição das possibilidades de conhecimento humano passam, para citarmos apenas alguns exemplos, pelas considerações de Platão, no *Teeteto*, e de Aristóteles, na *Metafísica*, atravessando a filosofia escolástica do período medieval e chegando aos filósofos modernos, como Descartes, com o *Discurso do método*. O tema continua imprescindível no debate contemporâneo, como se pode depreender da importância das considerações da hermenêutica filosófica”. (SILVA, 2014, pp. 186-7). Essa observação já nos informa o quão complexo e profundo é a ideia de se trabalhar com o tema da verdade. Ao levar isso em conta, aqui seguiremos com um recorte através de uma abordagem analítica, ou seja, demonstraremos o estudo da verdade em seu aspecto ético-político em nosso objeto de

Primeiramente, pode-se constatar que, “quando se pensa no conceito de verdade em Platão, pensa-se geralmente numa ideia fortemente delineada nas suas características semânticas, bem delimitada e clara nos seus aspectos lógicos, gnosiológicos e normativos, para não dizer até ontológicos” (Casertano, 2010, p. 17). Mas ao pensarmos nos diálogos que dão conta mais do comportamento, em que o que está em debate é mais o ato de se dizer ou não o verdadeiro do que os aspectos lógicos, gnosiológicos e ontológicos da verdade, logo, pode-se perceber outra importante abordagem para se tratar desse mesmo tema. Em relação ao *Hípias Menor* Casertano (2010, p. 32) indica esta dimensão de análise com a seguinte observação:

Isto é, em síntese, e no que diz respeito ao nosso problema, o diálogo. Como se vê, da dimensão lógica passamos, através da éticopolítica, à psicologia; mesmo não se podendo afirmar que elas tenham sido nitidamente distinguidas e separadas. Com efeito, aquilo que no *Hípias Menor* é posto em evidência é que, por um lado, o falso (ou melhor, a mentira) está ligado à vontade, por outro, ao saber. [...] A dimensão psicológica da vontade é essencial para que se dê o falso/mentira.

Vê-se que tratar da verdade ou da mentira/falso é também um exercício de compreensão ética, em que não só a sapiência, mas também a vontade se relaciona com o tema da verdade, ou melhor, com a vontade de dizer o verdadeiro. Assim, percebemos três modos diversos de abordagem sobre o falso e o verdadeiro, não somente em Platão, mas também para o estudo dessa mesma temática na literatura da antiga Grécia.

Temos assim as seguintes abordagens: 1. A análise da verdade em seu aspecto gnosiológico, que diz respeito principalmente à sapiência; 2. A verdade em seu aspecto ontológico que como descrito por Detienne (1988. p. 13) diz respeito à questão da verdade, “em dois níveis, por um lado, conformidade com alguns princípios lógicos, e, por outro, conformidade com o real, [...]”. Nessas duas abordagens, seja por meio do aspecto gnosiológico ou ontológico, podemos nos dispor de métodos diversos para se descobrir e diferenciar o discurso verdadeiro do falso; 3. A terceira abordagem, e é a que mais nos interessa aqui, é a análise ética que envolve o modo como os homens agem e se comprometem com a verdade. Dessa forma, para que possamos ter um recorte coeso para o estudo da verdade na antiguidade nos dedicaremos não ao tema da verdade enquanto

estudo que concerne em contrapor as caracterizações dos heróis homéricos Aquiles e Odisseu com a questão do verdadeiro e do falso no diálogo *Hípias Menor* de Platão.

conceito lógico ou ontológico, mas sim da apropriação dela no comportamento dos homens.

Além dessa abordagem, devemos destacar que para um estudo em Platão não basta sabermos as noções morais, os processos gnosiológicos e/ou ontológicos da verdade. Destarte, cabe a nós também compreendermos quem eram os antigos grandes mestres portadores da verdade desse período e que tipo de verdade eles diziam ter no mundo dos homens.

É a partir disso que vemos a atribuição da ἀλήθεια como única verdade primordial e existente no mundo dos deuses e dos homens. Detienne (1988) em seu estudo sobre os antigos mestres da verdade no período arcaico traça de modo preciso quem eram as antigas autoridades da verdade no período arcaico grego: os poetas, os sacerdotes (adivinhos e oráculos) e os reis (principalmente aqueles que possuem a autoridade divinatória e o poder da justiça). Primeiramente, vemos que a autoridade do poeta se justifica principalmente por seu prestígio como aquele que recebe diretamente das musas seu discurso:

Funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um “Mestre da Verdade”. Sua “Verdade” é uma “Verdade” assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz. “Verdade fundamental, diferente da nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância da preposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com os outros juízos; ela se opõe à “mentira”: não há o “verdadeiro” frente ao “falso”. A única oposição significativa é a de *Alétheia* e de *Léthe*. Nesse nível de pensamento, se o poeta está verdadeiramente inspirado, se seu verbo se funda sobre um dom de vidência, sua palavra tende a se identificar com a “Verdade”. (Detienne, 1988, p. 23).

Já a autoridade dos soberanos e dos sacerdotes se justifica de acordo com os três domínios distintos existentes no pensamento arcaico:

“[...] poesia, mântica e justiça, que correspondem a três funções sociais, nas quais a palavra desempenhou um papel importante antes que se tornasse uma realidade autônoma, antes de ser elaborada pela filosofia e pela sofística, uma problemática da linguagem. [...] Apesar de tudo, os três, o poeta, o adivinho e o rei de justiça revelam-se como mestres da palavra que se define através de uma mesma concepção de *Alétheia*.” (Detienne, 1988, p. 32).

São exatamente essas três autoridades, mais àquela da sofística, que Platão com sua filosofia põe em questão. Deve-se ressaltar como vimos ao longo de nosso primeiro capítulo, que as bases da ética e da moralidade da sociedade clássica, suas leis e sua

educação ainda se baseavam não só nas autoridades dos homens de palavra, como também nas fontes e nas referências utilizadas por eles. Assim, o retorno a Homero, pois não há dúvidas que sua poesia nesse período orientava e formava tanto os reis de justiça, quanto os adivinhos, os poetas e até mesmo os sofistas. A questão que se estabelece, enfim, é novamente em relação às críticas de Platão à cultura tradicional de sua época, que é constituída por todo o sistema hierárquico onde se encontram os antigos mestres da verdade, os sofistas e, além disso, as próprias referências morais de sua sociedade.

Se a verdade enquanto ação se define a partir das noções morais de uma determinada sociedade e é manifestada pelos soberanos da verdade, eis o que devemos questionar: tanto as referências dessas noções, quanto os homens que se dizem sábios. Somente com tal atividade de inspeção, como nos indica Platão através de Sócrates já na *Apologia*, poderemos verificar se a moral e os atos dos homens correspondem ao melhor modo de se viver e, além disso, saber se todo esse conjunto de valores possui correspondência, de fato, com o homem virtuoso e verdadeiro:

Antes de tudo, poetas e homens políticos eram para Platão importantes expoentes da cultura tradicional. Em diálogos como o *Górgias* ou *A República*, Platão expõe sua crítica de um modo direto, agindo no plano dos valores e dos conteúdos. Já na *Apologia*, no *Íon* e no *Menôn*, encontramos sinais de uma estratégia mais neutra [...]: Sem entrar o mérito dos produtos daquela cultura (sejam textos poéticos ou procedimentos políticos), e admitindo-se pelo menos provisoriamente que tais produtos são bons, Platão se limita a mostrar que os autores dessas coisas “boas” as teriam realizado sem ter o verdadeiro saber. (TPL, p. 39).

A crítica de Platão aos sofistas e aos “sábios” no *Hípias Menor* pode ser vista exatamente quando Sócrates conclui que “se vocês também vão andar à deriva – os sábios! –, isso sim é terrível para nós, nem vindo a vocês cessaremos de ir à deriva...” (*Hip. Men.* 376c).¹³³ Tal conclusão se dá, logo após Sócrates indicar que as respostas do sofista acabariam por concluir, mesmo que provisoriamente, que aquele que comete falhas voluntariamente só poderia ser o homem bom (376b).

Nosso método para analisar como tal crítica de Sócrates ao sofista teria chegado a tal conclusão, é o de analisar os discursos sobre as representações dos heróis desenvolvidas ao longo do diálogo que nos indique, dessa forma, caso seja possível, a

¹³³ Cf. εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί, τοῦτο ἤδη καὶ ἡμῖν δεινὸν εἰ μὴδὲ παρ’ ὑμᾶς ἀφικόμενοι παυσόμεθα τῆς πλάνης.

disposição moral de Aquiles e de Odisseu para com a verdade. Portanto, é por essa chave de leitura, que analisa a verdade em seu nível éticopolítico e pela comparação poética, que pretendemos, enfim, demonstrar como, de fato, os mais famosos heróis de Homero se conduzem diante da verdade, principalmente, a partir dos discursos de Hípias no diálogo homônimo.

No *Hípias Menor* de Platão podemos verificar a possibilidade de se analisar o tema sobre o verdadeiro a partir das noções morais que regem as ações dos indivíduos. Eis a chave que se abre para o estudo ético-político da verdade principalmente a partir de Casertano (2010, p. 32) e de Fronterotta (2014, p. 86).¹³⁴

Por fim, vê-se que a análise do comportamento humano nos mostra que os homens são na maior parte das vezes direcionados por suas vontades e por suas disposições morais. Como a verdade (ἀλήθεια) é a proposição negativa daquilo que está velado, ou seja, daquilo que se mostra ‘não-velado’ no discurso de quem sabe e que se ‘desvela’ para aquele que a escuta (Mantovaneli, 2013, pp. 100-101 e Detienne, 1988, p. 23), é de se pensar que o discurso do homem poder-se-ia ser verdadeiro a depender da sua disposição para com a verdade. Vê-se, além disso, que o discurso verdadeiro não é necessariamente o oposto, mas diverso do discurso do homem falso (ψευδής). Logo, o falso (ψευδής) é aquele que apresenta um discurso não-desvelante, que nada revela.

Assim, somente ao compreender as noções morais e qual é o tipo de sapiência dos heróis Aquiles e Odisseu, que poderemos elaborar uma análise crítica para saber se estes são ou não verdadeiros. A disposição e a sapiência de um determinado herói são, portanto, as noções que nos possibilitam saber se tal homem é, de fato, verdadeiro (ἀληθής) ou falso (ψευδής). Para isso, recorreremos ao estudo comparativo no qual, através de imagens e das representações poéticas, podemos analisar como certos personagens se dispõem diante do discurso verdadeiro.¹³⁵

¹³⁴ Como visto na página 136 desta dissertação (CASERTANO, 2010, p. 32). Já nas páginas 15 e 16 destacamos os argumentos de FRONTEROTTA (2014, p. 86).

¹³⁵ Em um estudo mais aprofundado poderíamos denominar com mais precisão o que seria a concepção de ‘disposição moral’ em Platão, principalmente se considerássemos os outros diálogos. Tal estudo provavelmente associaria a disposição moral à noção de capacidade (δύναμις) ou a certa noção de inteligência moral. Assim poderíamos indicar que o sábio, de acordo com Platão, é aquele que, além de possuir conhecimento, também sabe direcionar seus saberes por meio de uma excelência moral, ou seja, através da verdade e do bem. Como vimos anteriormente, FRONTEROTTA (2014) e KAHN (1996) analisam o *Hípias Menor* a partir de uma noção de inteligência moral, mais precisamente chamada de φρόνησις, que seria certa ‘compreensão’ que direciona as ações dos homens. Como nosso objetivo é

2.4 Aquiles e Odisseu no *Hípias Menor*

2.4.1 Primeira imagem de Aquiles e de Odisseu (*Hip. Men. 354c-369b*)

Ao analisarmos a representação de Aquiles e de Odisseu vemos como esses são apresentados através de três imagens poéticas distintas que são formadas ao longo de três debates (exegéticos e dialéticos) que ocorrem no interior do *Hípias Menor*. Importante frisar que nossa definição de imagem tem a ver com o conceito de caracterização que de modo geral representa a “descrição pormenorizada dos traços distintivos de personagens que integram a acção de uma peça literária de carácter narrativo ou dramático”.¹³⁶ Como vimos na introdução deste trabalho, a análise por meio de tal termo se justifica, principalmente pelo uso das personagens do verbo ποιέω ao mostrar que a caracterização de tais personagens é dada de acordo com o modo como Homero os “fez poeticamente”.

Dessa forma, vê-se que a primeira imagem dos heróis é composta, inicialmente, pela apresentação de Hípias (354c e 365a-b) sobre quem seria o melhor entre os heróis e se finaliza, de acordo com nosso recorte, após a primeira parte dialética do diálogo (365d-369b).¹³⁷

Com isso, vemos que o Pelida é apresentado como herói verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος) enquanto Odisseu nos aparece enquanto versátil (πολύτροπος) e mentiroso (ψευδής) pelo sofista Hípias (365a-b) quando este último cita e interpreta um trecho referente ao primeiro discurso de Aquiles no canto IX da *Ilíada* (*Il. IX, 309-314*). Vejamos novamente esse trecho comparando-o com os versos que nos foram legados da

analisar os problemas do diálogo *Hípias Menor* a partir de um estudo interpretativo de imagens poéticas, associando-as a uma concepção mais ampla de comportamento dos homens antigos, resolvemos dispor da análise das caracterizações dos heróis apenas pelo conceito contemporâneo de ‘disposição moral’ tal como apresentado por CASERTANO (2010), MANTOVANELI (2013) e DETIENNE (1988). Já para se pensar a disposição moral a partir da noção de capacidade (δύναμις) ver, principalmente a obra de DIXSAUT (2017).

¹³⁶ CEIA, 2018, s.v. caracterização.

¹³⁷ Considera-se que a primeira imagem dos heróis é construída entre a primeira (parte a) e a segunda parte (b) do diálogo que, como vimos, contém uma exegese sofisticada do poema homérico e a primeira parte dialética do *Hípias Menor*. Além de considerarmos tal recorte a partir de uma leitura hermenêutica e comparativa das conclusões socráticas que são baseadas nas respostas de Hípias, também devemos ressaltar a existência de uma mudança no modo como Sócrates utiliza certos termos, entre eles, verifica-se o modo diverso do uso de ἀρετή: “1– A semântica ambígua da noção de ἀρετή - Como se sabe, na semântica grega pré-platônica o termo e a noção de ἀρετή indicam principalmente uma excelência na realização de um ἔργον específico e apropriado. Isso implica evidentemente um distanciamento essencial da perspectiva moral: a virtude é própria de qualquer objeto, artefato ou natural, ou aplicável a qualquer capacidade humana; além disso, pode-se também ser excelente na execução de ações negativas. Embora a semântica moral provavelmente já esteja emergindo na era arcaica, ela ainda persiste inequivocamente na linguagem e na semântica de Platão” (PETRUCCI, 2012, p. 2).

Iliada homérica, versos que foram analisados anteriormente nesta dissertação entre as páginas 58 e 60.

Trecho em Homero (*Il.* IX, 308-314):

“διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν’ Ὀδυσσεῦ,
 χρὴ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν,
 ἢ περ δὴ κρανεὼ τε καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται,
 ὡς μὴ μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος·
 ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησιν,
 ὅς χ’ ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.
 αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὡς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.”

“Prole de Zeus, Laertíde, engenhoso Odisseu!
 Impõe-se que eu diga a minha palavra claramente,
 sem me importar com nada,
 como diz minha vontade e também tal como será
 realizado,
 para não murmurarmos, sentado cada um de um
 lado,
 pois me é odioso tal como quem no portão de Hades,
 uma coisa desejosa encobre seu ânimo, e outra diz.
 Pela minha parte, direi aquilo que me parece ser
 melhor.”

Trecho de Homero (*Il.* IX, 308-314) citado por
 Hípias no diálogo homônimo de Platão (365a-b):

“διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν’ Ὀδυσσεῦ,
 χρὴ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν,
 ὡς περ δὴ κρανεὼ τε καὶ ὡς τελέεσθαι οἶω·

 ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησιν
 ὅς χ’ ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.
 αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὡς καὶ τετελεσμένον ἔσται.”

“Prole de Zeus, Laertíde, engenhoso Odisseu!
 Impõe-se que eu diga a minha palavra claramente,
 sem me importar com nada,
 como diz minha vontade e também como suponho
 realizar,

 pois me é odioso tal como quem no portão de Hades,
 uma coisa desejosa encobre seu ânimo, e outra diz.
 Pela minha parte direi, aquilo como também será
 realizado.”¹³⁸

O que primeiramente nos chama atenção ao compararmos os dois textos é a omissão do verso 311 na citação de Hípias. Ao citar esse trecho ele afirma que, dessa forma, Homero teria descrito “como Aquiles, por um lado, era verdadeiro e direto, e Odisseu, por outro, multiforme e mentiroso – pois faz de Aquiles dizer a Odisseu esses versos”.¹³⁹

Como vimos, com a recepção moderna e contemporânea dessas primeiras falas de Aquiles a Odisseu, a crítica de Aquiles ao homem falso não necessariamente diz respeito a Odisseu, mas sim a Agamêmnon. No entanto, não podemos ter certeza se era ou não do conhecimento de Platão. Mas a omissão do verso 311 poderia nos indicar outra chave de leitura em relação à interpretação que Hípias deseja reforçar.

Vejamos novamente tal verso:

ὡς μὴ μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος·

para assim não murmurarmos, sentado cada um de um lado,

¹³⁸ Nos dois trechos utilizamos nossa tradução.

¹³⁹ Cf. ἐν τούτοις δηλοῖ τοῖς ἔπεσιν τὸν πρότον ἐκατέρων τοῦ ἀνδρός, ὡς ὁ μὲν Ἀχιλλεὺς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολὺπροπός τε καὶ ψευδής· ποιεῖ γὰρ τὸν Ἀχιλλεῖα εἰς τὸν Ὀδυσσεῖα λέγοντα ταῦτα τὰ ἔπη.

O verso 311 indica o fato de que Aquiles deseja ser mais sincero possível para que os dois possam falar de modo direto, sem que a conversa seja feita de sons baixos e murmúrios. O que Aquiles pretende, assim, é manter a claro os discursos ditos, colocando-se em igualdade com Odisseu, na clareza e na objetividade das palavras. Para Labarbe (1949, p. 50, tradução nossa) as explicações possíveis sobre a ausência de tal verso seriam:

1. O verso estava faltando na *Ilíada* que Platão conhecia.
2. Platão involuntariamente o deixou de fora.
3. Ele negligenciou de propósito.
4. São os copistas dos *Hípias* que devem ser incriminados.

Ao descartar a negligência, o erro involuntário de Platão ou a omissão (ou erro) dos copistas Labarbe aponta a possibilidade destes serem os versos que estavam disponíveis a Platão em sua época:¹⁴⁰

Acredito que, na ascendência da cópia estudada por Platão, um texto que já retratava ὄσπερ... [...] havia sido recopiado com descuido. [...].

A tradição da *Ilíada* oferece agora um caso semelhante em que um "retorno" inicial de extensão mínima foi suficiente para determinar - esporadicamente - a omissão de uma linha, ou mesmo duas. (Labarbe, 1949, p. 53. Tradução nossa).

Por outro lado, se considerarmos que o verso fora omitido por Hípias intencionalmente, ou seja, tendo sido propositalmente alterado por Platão, isso indicaria que o trecho teria sido utilizado para demonstrar de modo ainda mais direto que a crítica de Aquiles ao homem falso se direciona, de fato, a Odisseu. Contudo, independente da existência de uma suposta intencionalidade, a supressão do verso 311 possibilita deixar essas primeiras palavras de Aquiles mais coesas e claras, sem ambiguidades, sem a fala de que sem o discurso claro eles acabariam conversando por murmúrios ou, como nos indica Hainsworth (1993, p. 103), coaxariam como sapos. Ao comentar tal trecho também Hainsworth (1993, p. 103, tradução nossa) indica a supressão de tal verso no *Hípias Menor*:

311 Plato, *Hip. Men.* 365A cita 308-14, com variações triviais, mas sem o inorgânico v. 311. O diálogo também tem κρανέω em 310 para φρονέω, atestando a antiguidade daquele v. l. κρανέω pode muito bem estar certo, o pleonasma com τετελεσμένον ἔσται acrescentando solenidade às palavras de Aquiles. Τρῶζω ('coaxar', como sapos (ver Gow em Teócrito

¹⁴⁰ “A falha de memória ou a negligência são excluídas, ao que parece, pelas circunstâncias que presidiram à composição do *Hípias*. Veremos mais tarde que Platão deve ter copiado cuidadosamente em uma cópia da *Ilíada* a maioria dos hexâmetros que pontilham o diálogo.” (LABARBE, 1949, p. 51. Tradução nossa).

7.139), uma palavra eficaz) é principalmente um verbo poético helenístico e é encontrado apenas aqui em Homero, mas em outros aspectos o verso não é excepcional e, de fato, faz um ponto eficaz. Para a impopularidade de Aquiles, cf. 16.203-6.

Hainsworth mostra mudanças entre o poema épico e os versos homéricos apresentados no diálogo de Platão que são consideradas por ele desarmônicas com o texto homérico tal como a troca de κρᾶνέω por φρονέω. Mas por outro lado ele mostra que o uso do verbo τρύζω caberia mais à poesia helenística do que a homérica, mesmo que nesse contexto o verbo marque efetivamente o que se quer dizer.

Outras duas importantes divergências entre a citação de Hípias e o texto Homérico, podem ser vistas primeiramente no verso 310 no momento em que Hípias cita o discurso de Aquiles, mostrando que ele dirá coisas como ‘ele supõe realizar’, utilizando o infinitivo perfeito de τελέω “τελέεσθαι [όίω]” ao invés do mesmo verbo, como na versão da *Ilíada* que hoje seguimos, no particípio perfeito (ou futuro perfeito passivo) “τετελεσμένον [ἔσται]” que indica de forma mais direta e menos subjetiva que Aquiles “dirá o que tem vontade e como será realizado”.

Apesar de Lohse (1965, p. 255-56), tentar “explicar novamente a variante como uma alteração intencional de Platão” (Venturelli, 2020, p. 148, tradução nossa) vemos que, de acordo com Venturelli o mais provável é:

[...] que se trata antes uma troca entre as duas fórmulas, que são metricamente equivalentes: a oscilação ocorre dentro da tradição homérica também em *Il.* 1.204 (τελέεσθαι όίω vulg.: τετελεσμένον ἔσται Zen.), onde, no entanto, o τελέεσθαι όίω da vulgata é realmente apropriado ao contexto, em que Aquiles se dirige a Atena e, portanto, usa uma forma atenuada. Nesse caso, porém, a fórmula ός και τετελεσμένον ἔσται parece mais adequada justamente para o tom geral da fala de Aquiles. (Venturelli, 2020, p. 148. Tradução nossa).

Portanto, as duas possibilidades são legítimas no interior da transmissão do texto homérico. Daí, vemos as últimas divergências entre os textos que dizem respeito ao verso 314. Nesse momento, Hípias finaliza esta primeira parte do discurso de Aquiles com “ός και τετελεσμένον ἔσται” usando novamente o verbo τελέω, mas agora o utilizando no particípio perfeito, mostrando que Aquiles tem certeza sobre o futuro (“direi como também será realizado”). Em Homero diferentemente, Aquiles usa o verbo δοκέω na terceira pessoa do singular, imperfeito da voz ativa, que está em conformidade com o pronome possessivo μοι: “ἔρέω ός μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα”, ou seja, “direi aquilo que me parece ser melhor”.

Venturelli (2020, pp. 148-9, tradução nosta) ao citar Labarbe e outros importantes estudiosos faz o seguinte comentário sobre esse trecho e sobre as diferenças entre as versões apresentadas para o verso 314:

Já para κρανέω (*supra*, 365a3 = Il. 9.310), o texto oferecido pelos ms. platônicos (TWF), neste caso também no Ven. 189, provavelmente retém a leitura exata, confirmando a da vulgata impressa por West (1998) contra a variante ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα, que foi preferida por Allen (1920) e van Thiel (1996). De fato, esta segunda fórmula parece menos adequada ao contexto, pois geralmente é usada não para expressar um propósito, como aqui, mas para sugerir um conselho, na boca de uma figura autoritária (Il. 9.103, 12.215, 13.735; Od. 20.130): cf. Labarbe (1949), 64-65, segundo o qual a troca entre as duas fórmulas é causada, na tradição oral, pela identidade do primeiro hemístico (αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω) com Il. 9.103 e 13.735, onde é precisamente seguido pela fórmula ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.

Aqui Venturelli mostra que o uso de κρανέω no verso 310, tal como proposto por West parece ser mais exato. Pois diferentemente de exprimir o propósito de Aquiles, a variante ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα apresenta mais uma figura autoritária do que alguém que deseja expressar claramente o que se pretende fazer.

Apesar de parecer prudente afirmarmos que o texto fora assim transmitido por Platão, percebe-se como a fala de Aquiles aqui enfatiza a argumentação do sofista. Assim, considerando a versão homérica comumente aceita atualmente tal como a Willcock (1984) e a versão que temos para os mesmos versos citados por Hípias no diálogo, percebemos a existência de interpretações diversas. No entanto, a possibilidade de uma alteração proposital de Platão não pode ser comprovada.

Por conseguinte, ao considerarmos a diversidade das versões, percebemos que a partir da supressão do verso 311, da troca da conjugação do verbo τελέω no verso 310, e ainda com a utilização desse mesmo verbo no lugar do verbo δοκέω ('parecer', 'achar', 'postular') para o verso 314,¹⁴¹ Hípias impõe o discurso de Aquiles que evita quaisquer possíveis contradições ou incertezas do Pelida.¹⁴² De todo modo é com tal citação que Hípias conclui (*Hip. Men.* 365b):

¹⁴¹ LSJ, sv. δοκέω: I. *Aguardar* (Iterat. of δέκομαι, cf. δέχομαι II.3): *portanto, pense, suponha, imagine* (op. φρονέω, S.Aj.942 (lyr.), Ferecr.146.4).

¹⁴² Apesar de não comentar sobre as possíveis causas das diferentes versões para esses versos, MALTA faz a seguinte e importante observação, citando, além disso, um argumento de CAVALCANTE (1969): "Vale ressaltar que esse tipo de abertura tornou-se procedimento oratório comum, como podemos ver, por exemplo, na introdução da *Apologia*. Como diz José Cavalcante de Souza, a "premente necessidade faz com que suas primeiras palavras [do réu] sejam quase sempre uma advertência contra a falsidade dos seus

ἐν τούτοις δηλοῖ τοῖς ἔπεσιν τὸν τρόπον ἑκατεροῦ τοῦ ἀνδρός, ὡς ὁ μὲν Ἀχιλλεὺς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολύτροπος τε καὶ ψευδής· ποιεῖ γὰρ τὸν Ἀχιλλεῖα εἰς τὸν Ὀδυσσεῖα λέγοντα ταῦτα τὰ ἔπη.

Nesses versos ele evidencia a forma de ser de cada homem: como Aquiles, por um lado, era verdadeiro e direto, e Odisseu, por outro, multiforme e mentiroso – pois faz Aquiles dizer a Odisseu esses versos...

Logo após tal conclusão, vê-se que Sócrates foca especificamente no significado do que Hípias anuncia, deixando de lado qualquer oposição exegética ao que fora citado (365c):

ἐδόκει ἄρα, ὡς ἔοικεν, Ὀμήρω ἕτερος μὲν εἶναι ἀνὴρ ἀληθής, ἕτερος δὲ ψευδής, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός.

Parecia então a Homero, como era de se esperar, que o homem verdadeiro era um, e o mentiroso, outro – mas não a mesma pessoa...

A partir daí, Sócrates (365d) decide abandonar por um tempo a exegese homérica e começar um debate com Hípias para se compreender se os mentirosos, sendo eles versáteis, são capazes ou incapazes de fazer algo:

No primeiro movimento, Homero é (momentaneamente) deixado de lado, em favor de uma discussão que indica que a pessoa que mente é necessariamente sábia e capaz naquilo em que mente, e portanto apta a mentir quando quiser (e não sujeita a fazê-lo involuntariamente); sendo assim, é a mesma, por ser sábia e capaz, apta a dizer, quando quiser, também a verdade (e novamente não sujeita a fazê-lo involuntariamente); o próprio Hípias, perito em cálculo, geometria e astronomia, é o mais capaz de mentir e falar a verdade, sempre que quiser (e nunca involuntariamente, como acontece com o ignorante), sobre essas matérias. (Malta, 2009, pp. 281-2).

Como se pode constatar, Hípias indica que os mentirosos são capazes assim como os versáteis ou multiformes (como está na tradução de Malta, 2010). Eis o que vemos nas respostas de Hípias no seguinte trecho (*Hip. Men.* 365d-e):

Σωκράτης - τοὺς ψευδεῖς λέγεις οἷον ἀδυνάτους τι ποιεῖν, ὥσπερ τοὺς κάμνοντας, ἢ δυνατοὺς τι ποιεῖν;

Ἰππίας - δυνατοὺς ἔγωγε καὶ μάλα σφόδρα ἄλλα τε πολλὰ καὶ ἐξαπατᾶν ἀνθρώπους.

[Σωκράτης] - δυνατοὶ μὲν δὴ, ὡς ἔοικεν, εἰσὶ κατὰ τὸν σὸν λόγον καὶ πολύτροποι· ἦ γάρ;

[Ἰππίας] - ναί.

[Σωκράτης] - πολύτροποι δ' εἰσὶ καὶ ἀπατεῶνες ὑπὸ ἡλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης, ἢ ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεώς τινος;

[Ἰππίας] - ὑπὸ πανουργίας πάντων μάλιστα καὶ φρονήσεως.

[Σωκράτης] - φρόνιμοι μὲν ἄρα εἰσὶν, ὡς ἔοικεν.

[Ἰππίας] - ναὶ μὰ Δία, λίαν γε.

acusadores e um apelo à veracidade da sua própria explicação”. O fato é tão generalizado que a arte retórica o consagrou como um elemento de *captatio benevolentiae*”. (MALTA, 2009, p. 281, nota n. 7).

[Σωκράτης] - φρόνιμοι δὲ ὄντες οὐκ ἐπίστανται ὅτι ποιοῦσιν, ἢ ἐπίστανται;

[Ἱππίας] - καὶ μάλα σφόδρα ἐπίστανται· διὰ ταῦτα καὶ κακουργοῦσιν.

[Σωκράτης] - ἐπιστάμενοι δὲ ταῦτα ἃ ἐπίστανται πότερον ἀμαθεῖς εἰσιν ἢ σοφοί;

Ἱππίας - σοφοὶ μὲν οὖν αὐτὰ γε ταῦτα, (366a) ἐξαπατᾶν.¹⁴³

[Σόκρτες] - Você está dizendo que os mentirosos são, por exemplo, incapazes de fazer algo (como os doentes) ou capazes de fazer algo?

[Hípias] - Capazes – digo eu –, e como! Entre muitas outras coisas, de enganar os homens!

[Σόκρτες] - Capazes então – como é de se esperar – eles são (de acordo com seu discurso), e também multiformes, não é?

[Hípias] - Sim.

[Σόκρτες] - E multiformes eles são, e também enganadores, por estupidez e falta de inteligência, ou por malícia e certa inteligência?

[Hípias] - Por malícia, com toda certeza, e por inteligência!

[Σόκρτες] - Inteligentes eles portanto são, como é de se esperar...

[Hípias] - Sim, por Zeus, e muito!

[Σόκρτες] - E inteligentes que são, não sabem o que fazem, ou sabem?

[Hípias] - E como sabem! Por isso mesmo praticam o mal.

E assim Sócrates sintetiza qual seria a conclusão das respostas de Hípias (366b):

ὥς ἐν κεφαλαίῳ ἄρα εἰρησθαι, οἱ ψευδεῖς εἰσιν οἱ σοφοὶ τε καὶ δυνατοὶ ψεύδεσθαι.

Para dizer então de forma resumida: os mentirosos são os sábios e os capazes de mentir...

Sócrates dá continuidade ao debate questionando Hípias sobre o que significaria ser capaz (δυνατός) e, dessa forma, mostrando a relação entre o bom e aquele que é capaz de dizer o verdadeiro, ou seja, aquele que é sábio e que, por isso, de acordo com as resposta de Hípias é capaz de mentir. Eis a questão que entrelaça a descrição do homem falso e multiforme com a sabedoria e a capacidade do mesmo (366b-c):

δυνατὸς δὲ γ' ἐστὶν ἕκαστος ἄρα, ὃς ἂν ποιῇ τότε ὃ ἂν βούληται, ὅταν βούληται· οὐχ ὑπὸ νόσου λέγω ἐξειργόμενον οὐδὲ τῶν τοιούτων, ἀλλὰ ὥσπερ σὺ δυνατὸς εἶ γράψαι τοῦ μὸν ὄνομα ὅταν βούλη, οὕτω λέγω. ἢ οὐχ, ὃς ἂν οὕτως ἔχη, καλεῖς σὺ δυνατόν;

Mas capaz é todo aquele que faz o que quer, quando quer. Não estou falando daquele impedido por uma doença ou coisa do tipo, mas de como você é capaz de escrever meu nome quando quer – é disso que estou falando. Não é aquele que se comporta assim que você chama de capaz?

¹⁴³ Nos momentos que citamos trechos longos, principalmente, dos debates dialéticos, manteremos a indicação dos nomes atribuídos a cada fala de acordo com a versão para o grego de BURNET, 1903 e da tradução para o português de MALTA (2010).

Ao responder positivamente a tal pergunta, Sócrates questiona Hípias sobre as suas próprias habilidades (366c-369a), indicando que o sofista, por ser o melhor em diversas artes, também seria o melhor em mentir sobre elas. No entanto, Hípias discorda de Sócrates quando este último conclui (367c) que, de acordo com as respostas do sofista, “uma mesma pessoa é mentirosa e verdadeira”.¹⁴⁴

No entanto, a conclusão se torna plausível principalmente quando Sócrates questiona que se Hípias é o mais capaz de mentir e de dizer o verdadeiro sobre o cálculo, logo, sendo o mais capaz e o mais sábio, ele, portanto, seria o matemático bom. Eis o que vemos num curto trecho em que o homem capaz de dizer o falso e o verdadeiro o torna, ao mesmo tempo, o homem bom (367b-c):

[Σωκράτης] - οὐκοῦν ἄρτι ἐφάνης σὺ δυνατώτατος ὢν ψεύδεσθαι περὶ λογισμῶν;

[Ἰππίας] - ναί, ἐλέχθη γέ τοι καὶ τοῦτο.

[Σωκράτης] - ἄρ' οὖν καὶ δυνατώτατος εἶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν;

[Ἰππίας] - πάνυ γε.

[Σωκράτης] - οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατώτατος· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικός.

[Ἰππίας] - ναί.

[Σόκρᾱτης] - Ora, você há pouco não se mostrou o mais capaz de mentir sobre cálculo?

[Ἰππίας] - Sim, realmente, isso também foi dito...

[Σόκρᾱτης] - E você não é então também o mais capaz de falar a verdade sobre cálculo?

[Ἰππίας] - Com certeza!

[Σόκρᾱτης] - Ora, uma mesma pessoa não é capaz de falar a verdade e a mentira sobre cálculo? Esse é o que é bom nisso: o calculador.

[Ἰππίας] - Sim.

Percebe-se, assim, que o modo como Sócrates, através de suas questões e das respostas de Hípias, aproxima o homem verdadeiro do falso. Se o homem mais capaz é o que sabe o falso e o verdadeiro sobre uma determinada matéria, logo, ele deve ser o bom (ἀγαθός) naquilo que faz. A aproximação se dá principalmente porque há, na reflexão moral da sociedade clássica, uma natural conexão entre o sábio e o bom. No entanto aqui, sendo o bom (ἀγαθός) o mesmo capaz de dizer o verdadeiro e o falso, podemos ver que há um deslocamento da sabedoria em relação à virtude. Ou seja, apesar de ser ἀγαθός, a sabedoria de tal homem ainda está descolada do ἀγαθός que envolve a ação moral.

¹⁴⁴ Cf. ὁρᾷς οὖν ὅτι ὁ αὐτὸς ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς περὶ τούτων, [...].

O uso do adjetivo ἀγαθός nesse momento (367c) demonstra como aos poucos Sócrates desloca a questão do falso para a questão daquele que é capaz e sábio naquilo que mente e isso se dá exatamente pelo modo vago com o qual Hípias responde logo no início, sobre quem seria o melhor entre os heróis homéricos e por qual motivo. Como Hípias se posiciona a favor de Aquiles como o melhor por ser mais verdadeiro, enquanto Odisseu seria mentiroso e multiforme, Sócrates então se aprofunda na questão sobre o porquê do multiforme ser mentiroso, e sobre quais são as capacidades de tal homem. No entanto, como vimos, o homem falso acaba sendo admitido por Hípias enquanto homem sábio, o que faz com que o bom seja, assim, o homem que é capaz de dizer o falso e o verdadeiro e não aquele que necessariamente é o verdadeiro. Afinal, caso o homem capaz de dizer o falso seja o homem sábio, logo se deve concluir que o homem verdadeiro não seria sábio ou, ao menos, que ele não sabe se o que diz é verdadeiro ou falso.

Apesar de Hípias negar (367c), num primeiro momento, a possibilidade de o homem verdadeiro ser o mesmo que o homem falso, Sócrates insiste na análise sobre outras matérias. Depois de descrever todas as habilidades de Hípias, Sócrates mostra que ao ser o mais sábio em diversos conhecimentos ele, o sofista, também se torna o mais capaz de mentir sobre os mesmos (367c-369a). Segue-se daí, a repetição da conclusão de Sócrates, que retoma as representações dos heróis (369b):

νῦν οὖν αισθάνη ὅτι ἀναπέφανται ὁ αὐτὸς ὢν ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς, ὥστε εἰ ψευδῆς ὁ Ὀδυσσεὺς ἦν, καὶ ἀληθῆς γίγνεται, καὶ εἰ ἀληθῆς ὁ Ἀχιλλεύς, καὶ ψευδῆς, καὶ οὐ διάφοροι ἀλλήλων οἱ ἄνδρες οὐδ' ἐναντίοι, ἀλλ' ὅμοιοι;

Você não percebe então agora que está claro que uma mesma pessoa é mentirosa e verdadeira, de tal modo que, se Odisseu era mentiroso, torna-se agora também verdadeiro, e que se Aquiles era verdadeiro, torna-se agora também mentiroso, não sendo esses homens diferentes nem opostos entre si, mas semelhantes?

Eis, assim, a resposta de Hípias a tal conclusão, momento que termina a primeira parte dialética do diálogo e onde poderemos definir – levando em conta a exegese de Hípias de Homero e a primeira discussão dialética – uma primeira representação dos heróis Aquiles e Odisseu (369b-c):

ὦ Σώκρατες, αἰεὶ σύ τινας τοιούτους πλέκεις λόγους, καὶ ἀπολαμβάνων ὁ ἄν ἢ δυσχερέστατον τοῦ λόγου, τούτου ἔχη κατὰ σμικρὸν ἐφαπτόμενος, καὶ οὐχ ὄλῳ ἀγωνίζη τῷ πράγματι περὶ ὅτου ἄν ὁ λόγος ἦ• ἐπεὶ καὶ νῦν, ἐὰν βούλη, ἐπὶ πολλῶν τεκμηρίων ἀποδείξω σοι ἰκανῶ λόγῳ Ὅμηρον Ἀχιλλέα πεποικέναι ἀμείνω Ὀδυσσέως καὶ ἀψευδῆ, τὸν δὲ δολερόν τε καὶ πολλὰ ψευδόμενον καὶ χεῖρω Ἀχιλλέως. εἰ δὲ βούλει, σὺ αὖ

ἀντιπαράβαλλε λόγον παρὰ λόγον, ὡς ὁ ἕτερος ἀμείνων ἐστί· καὶ μᾶλλον εἴσονται οὗτοι ὀπότερος ἄμεινον λέγει.

Sócrates, você está sempre urdindo discursos desse tipo! Ao destacar o que é discutível em um discurso, você nisso se concentra, agarrando-se ao detalhe – e não combate o dado geral que o discurso aborda. Pois agora mesmo, se você quiser, vou lhe demonstrar por muitas provas, com um discurso suficiente, que Homero fez Aquiles melhor que Odisseu e sem mentiras, e fez este ardiloso, muito mentiroso e inferior a Aquiles. Se você quiser, na sua vez contraponha ao meu discurso o seu discurso de que o outro é melhor – e estes aqui saberão bem qual dos dois fala melhor...

Com tais conclusões podemos, enfim, apresentar a primeira imagem dos dois heróis homéricos, que de acordo com nosso recorte se dá na primeira parte dialética do diálogo, quando os personagens discutem sobre as características do homem versátil. As imagens se completam, dessa forma, com o fim de cada uma das partes do diálogo, onde certa caracterização das personagens homéricas se conclui.

Nesse contexto, percebe-se que Hípias, num primeiro momento (364c-365c), apresenta a contraposição entre Aquiles, “o melhor entre os homens que chegaram a Troia”¹⁴⁵ – sendo ele o melhor por ser o homem direto e verdadeiro (365b, “Ἀχιλλεὺς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς”) – e Odisseu, que é inferior a Aquiles por ser o homem versátil (πολύτροπος) e falso (365b, “Ὀδυσσεὺς πολύτροπός τε καὶ ψευδής”).¹⁴⁶

Já na primeira parte dialética (365d-369c) se pode evidenciar, de acordo com as respostas do sofista Hípias, que os homens mentirosos (ψευδεῖς) e versáteis (πολύτροποι) são capazes (δυνατοὶ) e inteligentes (φρόνιμοι). Daí se vê que (366b): “os mentirosos são os sábios e os capazes de mentir”.¹⁴⁷ Se o homem sábio (σόφος) é aquele que sabe a verdade e a mentira em diversas matérias, logo se vê, como no exemplo do mais capaz de mentir e de dizer a verdade sobre o cálculo, que esse só poderia ser o bom (ἀγαθός), sendo o mesmo homem capaz de mentir e de dizer a verdade a respeito desse conhecimento.¹⁴⁸

Além disso, Sócrates também conclui (369 b), a partir das respostas de Hípias, que os homens mentirosos (ψευδεῖς) e versáteis (πολύτροποι) são capazes (δυνατοὶ) e

¹⁴⁵ Cf. *Hip. Men.* 364ac “φημί γὰρ Ὅμηρον πεποιηκέναι ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων”.

¹⁴⁶ Cf. *Hip. Men.* 365 b “Ἀχιλλεὺς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολύτροπός τε καὶ ψευδής”.

¹⁴⁷ Cf. *Hip. Men.* 366b “οἱ ψευδεῖς εἰσιν οἱ σοφοί τε καὶ δυνατοὶ ψεύδεσθαι”.

¹⁴⁸ Cf. *Hip. Men.* 367c “οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατώτατος· οὗτος δ’ ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικός”.

inteligentes (φρόνιμοι), sendo sábios e capazes de mentir e de dizer a verdade sobre um determinado conhecimento.

Eis que todas essas atribuições recaem sobre Odisseu, mas, de certa forma, também sobre Aquiles, já que como foi dito por Hípias, Aquiles é o homem ἀληθής. Assim, não haveria distinção entre o homem verdadeiro e o falso já que (369b): “uma mesma pessoa é mentirosa e verdadeira, de tal modo que, se Odisseu era mentiroso, torna-se agora também verdadeiro, e que se Aquiles era verdadeiro, torna-se agora também mentiroso”,¹⁴⁹ conclusão essa que Hípias não concorda, convidando Sócrates a apresentar um argumento exegético para assegurar tal hipótese e ainda reafirmando (369c) que Aquiles é melhor do que Odisseu, um herói sem-mentiras (ἀψευδής), sendo o último, ardiloso (δολερός) e muito mentiroso (“πολλὰ ψευδόμενον”).¹⁵⁰

No entanto, a última representação elaborada por Hípias de cada um dos heróis já não se sustenta com os argumentos anteriores, que com seus desdobramentos acabaram impondo, até então, uma mesma imagem para os dois heróis.

Junto aos argumentos, as perguntas e as respostas dos dois personagens, ressalta-se ainda a mudança de Platão nesse diálogo no uso dos termos σόφος e ἀγαθός já que Sócrates a partir de seu debate com o sofista os utiliza de modo neutro, mostrando que tais homens não são, necessariamente, regidos por uma disposição moral. Se as habilidades e os conhecimentos dos homens são neutros em relação a sua disposição moral, torna-se, então, verdadeira a conclusão de que o homem sábio é capaz tanto de mentir quanto de dizer a verdade. O mesmo é observado por Fronterotta (2014, p. 85):

É esta afirmação que se choca de frente com a doutrina ética que Platão faz Sócrates professar em seus diálogos, doutrina segundo a qual a excelência, a virtude (a *areté*) não passa de uma forma de conhecimento ou de reflexão. Ora, se se sustenta que o conhecimento é moralmente “neutro”, na medida em que seus “modos de usar” podem variar conforme o sujeito que os pratica, este conhecimento não poderá mais se identificar com a excelência moral.

Com isso, evidencia-se o retrato dos dois heróis, que é apresentado da seguinte maneira: os homens mais capazes não são necessariamente regidos por uma disposição moral; afinal, estes possuem um conhecimento moralmente neutro. Ambos são, até então,

¹⁴⁹ Cf. *Hip. Men.* 369b “ὁ αὐτὸς ὄν ψευδής τε καὶ ἀληθής, ὥστε εἰ ψευδής ὁ Ὀδυσσεὺς ἦν, καὶ ἀληθής γίγνεται, καὶ εἰ ἀληθής ὁ Ἀχιλλεύς, καὶ ψευδής”.

¹⁵⁰ Cf. *Hip. Men.* 369c “Ὀμηρον Ἀχιλλέα πεποικέναι ἀμείνω Ὀδυσσεώς καὶ ἀψευδῆ, τὸν δὲ δολερόν τε καὶ πολλὰ ψευδόμενον καὶ χεῖρω Ἀχιλλέως.”

homens mentirosos (ψευδεῖς), versáteis (πολύτροποι), capazes (δυνατοί) e inteligentes (φρόνιμοι). Essa é a única imagem no *Hípias Menor* que pertence a ambos os heróis, Aquiles e Odisseu. Uma vez semelhantes, ambos os heróis são homens sábios, bons, capazes de dizer o verdadeiro e o falso.

Consequentemente, não seria possível, de acordo com tais representações (que na verdade se mostraram ser a mesma), sugerir quem, entre os heróis Aquiles e Odisseu, seria o melhor. Pelo contrário, vemos que em tal representação há a ausência de uma devida descrição sobre a disposição moral desses heróis. Se o homem verdadeiro e o falso são os mesmos e se estes homens também são identificados enquanto bons e sábios, - algo que se segue de acordo com a conclusão de Sócrates após ele questionar Hípias - logo, nenhuma dessas noções (verdadeiro, falso, sábio, bom) estariam associadas à disposição moral, mas somente estariam conectadas à técnica e ao conhecimento dissociado de qualquer ideia de virtude.

Dessa forma, até o fim dessa primeira fase dialética, constata-se que ao contrário do que foi dito por Hípias (354c) Aquiles não seria o melhor entre os aqueus que chegaram à Troia, mas é, na verdade, idêntico a Odisseu. Para reforçarmos tal conclusão se segue o seguinte comentário de Kahn (1996, pp. 114-5, tradução nossa) ao interpretar a primeira parte dialética do diálogo, mostrando que Sócrates:

[...] primeiro estabelece que o engano inteligente requer conhecimento do assunto (365 Eff.), e então mostra que a capacidade de mentir efetivamente é sempre encontrada junto com a capacidade de dizer a verdade. Por exemplo, em aritmética, [...]. A coincidência dessas duas capacidades é então ilustrada por uma elaborada série de exemplos das artes, todos eles destinados a mostrar que "a pessoa verdadeira não é melhor do que a falsa, visto que são a mesma" (367c 8). Portanto, esta não pode ser a distinção entre Aquiles e Ulisses (369B).

Não havendo distinção entre os dois heróis, logo, não há, portanto, uma possibilidade de se concluir qual deles seria o melhor. Interessa-nos ainda observar que, tal como aparece aqui, nas duas primeiras partes do diálogo *Hípias Menor*, também as outras duas partes do diálogo possuem uma exegese e uma construção de imagens dos heróis que fora elaborada de modo intencional por Platão. Se por um lado, há dúvidas sobre se versos de Homero interpretados por Hípias foram ou não alterados propositalmente, por outro, está claro para o leitor que o modo como os heróis são retratados no *Hípias Menor* faz parte de um recorte preciso de Platão de informações poéticas, culturais e interpretativas específicas sobre determinadas características desses dois heróis.

Como mostramos no primeiro capítulo desta dissertação, percebe-se que Platão, assim como os outros pensadores de sua época, teve acesso às mais diversas histórias, mitos, descrições e interpretações poéticas dos heróis e dos deuses gregos homéricos, dentre outros. Não à toa, é perceptível que, se por um lado, Aquiles é comparado a Sócrates pela sua coragem diante da morte (*Apol.* 28c-d), por outro, no *Hípias Menor* temos uma discussão exegética e dialética que esboça diversas imagens de Aquiles que foram construídas por Platão.¹⁵¹ Essa observação nos é valiosa, exatamente porque, apesar de parecer óbvio, ela nos possibilita perceber que certas imagens, argumentos ou mesmo noções, são construídas em determinado diálogo não sem propósito.

Se as respostas de Hípias às perguntas de Sócrates até aqui, invalidam os próprios argumentos apresentados pelo sofista, logo se percebe a existência de uma veraz crítica platônica aos conhecimentos sofísticos, seja à exegese homérica, seja sobre as noções de verdadeiro, de falso e de bom. Entende-se, assim, que, de fato, os heróis são retratados, como se vê em cada parte do diálogo, de um modo específico e proposital, representação que faz parte de uma lógica, de uma escolha crítica-filosófica do próprio autor. Essa crítica pode ser encontrada no interior do diálogo *Hípias Menor* e, como veremos, está conectada diretamente com a sua conclusão. Aliás, a figura de Hípias é apresentada de modo caricatural por Platão, enquanto representação do conhecimento sofístico e tradicional. Tal conclusão é observada por Venturelli (2020, p. 20, tradução nossa):

No *Hípias Menor*, em particular, seu personagem é caracterizado pela vaidade e autoconfiança excessiva, tal como emerge logo nos compassos iniciais em que ele se mostra incapaz de compreender a flagrante ironia do elogio de Sócrates à sua sabedoria (364a1-6; 364b1 -3), reiterando, de fato, que sua confiança em enfrentar as disputas olímpicas é completamente natural, pois nunca encontrou ninguém melhor do que ele em nenhum aspecto (ἐξ οὗ γὰρ ἤργμαι Ὀλυμπίασιν ἀγωνίζεσθαι, οὐδενὶ πώποτε κρείττονι εἰς οὐδὲν ἑμαυτοῦ ἐνέτυχον, 364a7-9).

Portanto, não só a representação dos heróis, mas, também Hípias é representado por Platão de um modo específico, proposital e com objetivos precisos.

2.4.2 Segunda imagem de Aquiles e de Odisseu (*Hip. Men.* 369c-373c)

A segunda imagem (representação) dos heróis homéricos que visamos a apresentar nesta dissertação é constituída pela exegese de Sócrates dos discursos de

¹⁵¹ Exegética, pois ao longo do diálogo há momentos em que os personagens apresentam certas interpretações dos poemas homéricos. Dialética, pois assim se denomina os debates socráticos onde uma determinada questão é analisada através de diversos objetos, exemplos e pontos de vista.

Aquiles do canto IX da *Iliáda* e, também, por parte da segunda parte dialética do diálogo, que diz respeito, especificamente, à temática sobre quem seriam os melhores, os que mentem voluntariamente ou aqueles que o fazem involuntariamente. As imagens (representações poéticas) aqui analisadas foram elaboradas a partir dos argumentos da terceira parte do diálogo (c) que, como indicamos anteriormente, diz respeito ao trecho que vai de 369c a 373c.

A partir daqui, Sócrates (369e-370e), diferentemente do sofista, utiliza a exegese homérica para argumentar a favor de sua conclusão, mostrando como os discursos de Aquiles, como veremos a seguir, apresentam o herói mais como um impostor (γόης)¹⁵² do que como o mais valoroso (ἄριστος) dos heróis homéricos. A seguir, vejamos essa longa passagem que é de suma importância para o desdobramento do debate (369e-370d):

“ἐπεὶ καὶ νῦν ἐννενόηκα σοῦ λέγοντος, ὅτι ἐν τοῖς ἔπεσιν οἷς σὺ ἄρτι ἔλεγες, ἐνδεικνύμενος τὸν Ἀχιλλεῖα εἰς τὸν Ὀδυσσεῖα λέγειν ὡς ἀλαζόνα ὄντα, ἄτοπόν μοι δοκεῖ εἶναι, εἰ σὺ ἀληθῆ λέγεις, ὅτι ὁ μὲν Ὀδυσσεὺς οὐδαμοῦ φαίνεται ψευδόμενος, ὁ πολύτροπος, ὁ δὲ Ἀχιλλεὺς πολύτροπός τις φαίνεται κατὰ τὸν σὸν λόγον· ψεύδεται γοῦν· προειπὼν γὰρ ταῦτα τὰ ἔπη, ἅπερ καὶ σὺ εἶπες ἄρτι -

“ἐχθρὸς γὰρ μοι κεῖνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησιν, ὅς χ’ ἕτερον μὲν κεῦθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.”¹⁵³

ὀλίγον ὕστερον λέγει ὡς οὗτ’ ἂν ἀναπεισθεῖη ὑπὸ τοῦ Ὀδυσσεῶς τε καὶ τοῦ Ἀγαμέμνονος οὔτε μένοι τὸ παράπαν ἐν τῇ Τροίᾳ, ἀλλ’ -

“αὔριον ἰρὰ Διὶ ῥέξας, φησί, καὶ πᾶσι θεοῖσιν, νηήσας εἶ νῆας, ἐπὴν ἄλαδε προερύσσω, ὄψεται, αἶ κ’ ἐθέλησθα καὶ αἶ κέν τοι τὰ μεμῆλη, ἦρι μάλ’ Ἑλλήσποντον ἐπ’ ἰχθυόεντα πλεούσας “νῆας ἐμάς, ἐν δ’ ἄνδρας ἐρεσσέμεναι μεμαῶτας· εἰ δέ κεν εὐπλοῖην δώη κλυτὸς Ἐννοσίγαιος, ἦματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἰκοίμην.”¹⁵⁴

ἔτι δὲ πρότερον τούτων πρὸς τὸν Ἀγαμέμνονα λοιδορούμενος εἶπεν -

“νῦν δ’ εἶμι Φθίηνδ’, ἐπεὶ ἡ πολὺ λωῖόν ἐστιν οἴκαδ’ ἴμεν σὺν νηυσὶ κορωνίσιν, οὐδέ σ’ οἶω ἐνθάδ’ ἄτιμος ἐὼν ἄφενος καὶ πλοῦτον ἀφύξειν.”¹⁵⁵

ταῦτα εἰπὼν τοτὲ μὲν ἐναντίον τῆς στρατιᾶς ἀπάσης, τοτὲ δὲ πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ ἐταίρους, οὐδαμοῦ φαίνεται οὔτε παρασκευασάμενος οὗτ’ ἐπιχειρήσας καθέλκειν τὰς ναῦς ὡς ἀποπλευσοῦμενος οἴκαδε, ἀλλὰ πάνυ γενναίως ὀλιγωρῶν τοῦ τάληθῆ λέγειν.”

“Pois agora mesmo pensei, enquanto você falava, que me parece estranho que você esteja dizendo a verdade em relação aos versos que você há pouco mencionava, para mostrar que Aquiles se dirige a Odisseu como a

¹⁵² Sobre o adjetivo γόης Cf. LSJ, sv. γόης: “2. malabarista, trapaceiro .LSJ, sv. γόης.

¹⁵³ Il. IX 312-313.

¹⁵⁴ Il. IX, 357-363.

¹⁵⁵ Il. I, 169-170.

um trapaceiro, porque Odisseu (370) em nenhum passo aparece mentindo – o multiforme –, enquanto Aquiles aparece sim como alguém multiforme (de acordo com seu discurso), pois ele mente! Porque dizendo primeiro estes versos, que você mesmo há pouco citava,

*pois pra mim é odioso como os portões do Hades o homem
que em seu espírito esconde uma coisa e afirma outra,*

um pouco depois diz que não seria persuadido por Odisseu nem por Agamênon, e que não permaneceria de modo algum em Troia, mas

*amanhã – o sacrifício feito a Zeus (diz) e aos deuses todos,
bem carregadas as naus depois de as puxar ao mar –
verás, se acaso quiseres, e se isso te interessar,
muito cedo as minhas naus sobre o piscoso Helesponto navegar, e nelas
homens desejosos por remar.
Se o célebre Treme-terra me der boa travessia,
no terceiro dia chego à fertilíssima Ftia.*

E antes disso ainda, ele dissera para Agamênon, atacando-o:

*Parto agora para a Ftia – decerto é muito melhor
ir pra casa nas curvadas naus: nem penso acumular
pra ti (sem honra que sou aqui) riqueza e recursos.*

Mesmo dizendo essas coisas – ora diante de todo o exército, ora para os próprios companheiros –, em nenhum passo ele aparece nem se preparando nem se pondo a puxar as naus para navegar de volta para casa, mas sim muito nobremente fazendo pouco caso do ato de falar a verdade!”

Considerando esse recorte, num primeiro momento, ressalta-se a primeira ocorrência - e provavelmente única nos diálogos de Platão - em que Sócrates, em detrimento de Aquiles, defende certa superioridade (moral) de Odisseu, momento em que o filósofo inverte por completo o ponto de vista sofístico. Além disso, deve-se destacar também a interpretação do sofista que mostra uma caracterização de Odisseu elaborada a partir de um lugar comum que, como vimos, faz parte da caracterização do homem versátil que fora moralmente degenerado pela cultura tradicional ateniense a partir do séc. V a.C. Com isso, ressaltamos o fato de que a representação de Odisseu não foi, dessa forma, apresentada por Sócrates, mas sim pelo sofista, o que torna a primeira caracterização de Odisseu menos crível, já que geralmente o que é posto em dúvida nos diálogos platônicos, são exatamente as concepções sofísticas da ética grega.

Junto às duas observações assinaladas acima, vemos que esse trecho (369e-370d) mostra a habilidade exegética de Sócrates e também seu conhecimento sobre a poesia de Homero. Esse trecho marca o início do argumento exegético de Sócrates que visa a demonstrar, pouco a pouco, as contradições existentes no interior da própria argumentação de Hípias sobre a superioridade de Aquiles. Além disso, verifica-se

também a existência de certa crítica de Sócrates a Hípias por este último ter escolhido justamente os discursos de Aquiles no canto IX da *Ilíada* para defender tal herói enquanto homem verdadeiro. Sobre isso, importa-nos a seguinte observação de Venturelli (2020, p. 192, tradução nossa):

Enquanto Hípias havia citado uma única passagem em apoio ao seu julgamento sobre Aquiles e Odisseu (365a1-b2 = *Il.* 9.308-10 + 312-14), considerando-a um exemplo do caráter de ambos os heróis (cf. 365b3-6), Sócrates expande agora a análise de todo o episódio da *Λιταί* (*Ilíada* IX) e mais geralmente da *Ilíada* como um todo, destacando o que é de fato uma aparente contradição no comportamento de Aquiles, que, em boas duas ocasiões (*Il.* 9.357-63, como já antes em *Il.* 1.169-71), ele ameaça retornar à Ftia, sem que essa intenção tenha então qualquer seguimento concreto.

Como indica a autora, Sócrates amplia a análise do discurso de Aquiles. Enquanto Hípias cita cerca de seis versos sobre determinado trecho do discurso de Aquiles (*Il.* IX, 308-314), Sócrates inicia sua análise exegética apresentando mais dois outros trechos: sete versos do primeiro discurso de Aquiles que indicam seu desejo de retornar a Ftia (*Il.* IX, 357-363) e três versos de uma fala do Pelida do primeiro canto (*Il.* I, 169-171).¹⁵⁶

No entanto, para defender Aquiles dos argumentos exegéticos de Sócrates, Hípias acrescenta outra noção, a questão do ato involuntário (ἀέκων 370e):

“οὐ γὰρ καλῶς σκοπεῖς, ὦ Σώκρατες. ἃ μὲν γὰρ ὁ Ἀχιλλεὺς ψεύδεται, οὐκ ἐξ ἐπιβουλῆς φαίνεται ψευδόμενος ἀλλ’ ἀέκων, διὰ τὴν συμφορὰν τὴν τοῦ στρατοπέδου ἀναγκασθεὶς καταμεῖναι καὶ βοηθησαί. ἃ δὲ ὁ Ὀδυσσεύς, ἐκῶν τε καὶ ἐξ ἐπιβουλῆς.”

“Pois você não está examinando bem, Sócrates. As mentiras que Aquiles diz, ele não aparece dizendo em função de um plano, mas involuntariamente, porque foi forçado a ficar e a prestar socorro em razão da dificuldade do exército. Já as que Odisseu diz, diz voluntariamente e em função de um plano.”

¹⁵⁶ Apesar de Sócrates ampliar a análise exegética – mostrando-se não ser tão ignorante em relação a tal matéria, observa-se que ele, ironicamente, mantém-se numa posição de inferioridade. Sócrates faz com que Hípias siga acreditando no quanto ele é sábio em diversos tipos de conhecimento, mostrando que é Sócrates que precisa dele para entender as motivações e as representações dos heróis homéricos. Em relação a isso se segue também a observação de STEFOU (2012, p. 48, tradução nossa): “A crença apaixonada de Hípias na verdade de suas palavras é moderada pela confissão de ignorância de Sócrates, que praticamente equivale a uma justificativa de sua dialética como atividade centrada no conhecimento visando o bem. Guiado pelo resultado do raciocínio anterior, Sócrates adotou a visão de que aqueles que prejudicam as pessoas, fazem coisas erradas, falam falsamente, enganam e erram voluntariamente são melhores do que aqueles que o fazem involuntariamente. No entanto, ao professar ignorância, ele deixa claro que busca o maior bem que o sofista pode lhe oferecer, sua sabedoria no assunto em questão, como uma cura para sua alma”.

Essa defesa de Aquiles é imediatamente rebatida por Sócrates com mais uma análise exegética de Homero (371b-c). Nesse momento Sócrates acusa diretamente o sofista de estar mentindo para ele tal como Odisseu (370e):

ἐξαπατᾷς με, ὃ φίλτατε Ἱππία, καὶ αὐτὸς τὸν Ὀδυσσεῖα μιμῆ.

Você está me enganando, Hípias, e imitando Odisseu ...

Sócrates se coloca assim no lugar de Aquiles enquanto homem ignorante que não é capaz de dizer o falso voluntariamente. E o desacordo de Hípias sobre isso não indica que ele não concorda com o fato de que Odisseu mente, mas assinala a questão de que, de acordo com o sofista, ele não imita Odisseu. Dito isso, Sócrates rebate o que é dito por Hípias e indica como Aquiles se apresenta “tão engabelador e planejador de trapaça, que mostra ser mais esperto que o próprio Odisseu” (*Hip. Men.* 371a), e fala ao sofista sobre a existência de uma contradição entre o primeiro e terceiro discursos de Aquiles, presentes no canto IX da *Ilíada*.¹⁵⁷

Nesse momento Sócrates cita (371b-c) seis versos referentes ao terceiro discurso de Aquiles, discurso esse dirigido a Ajax (*Il.* IX, 650-655). Se no primeiro, de acordo com Sócrates (371b), Aquiles teria “dito a Ulisses que se faria à vela com a aurora,” no terceiro e último discurso o Pelida “vai em seguida ter com Ajax, declarando-lhe uma coisa diferente: que não se fará à vela!”.¹⁵⁸

Percebe-se que Sócrates defende uma interpretação razoável ao indicar a inteligência de Aquiles, mostrando que o Pelida enquanto jovem e por ter tido uma excelente educação seria, como esperado, mais hábil que Odisseu, sendo capaz de superá-lo inclusive em artifícios e mentiras (371d). No entanto, a insistência de Hípias no argumento sobre o ato involuntário acaba tornando Aquiles nem superior, nem semelhante, mas inferior a Odisseu (371d-e).¹⁵⁹

¹⁵⁷ Cf. *Hip. Men.* 371a “ὅς ἦν οὕτω γόης καὶ ἐπιβουλὸς πρὸς τῇ ἀλαζονείᾳ, ὡς πεποίηκεν Ὀμηρος, ὥστε καὶ τοῦ Ὀδυσσεύος τοσοῦτον φαίνεται φρονεῖν πλέον πρὸς τὸ ῥαδίως λανθάνειν αὐτὸν ἀλαζονεύομενος.”

¹⁵⁸ Cf. *Hip. Men.* 371b “οὐκ οἶσθα ὅτι λέγων ὕστερον ἢ ὡς πρὸς τὸν Ὀδυσσεῖα ἔφη ἅμα τῇ ἡοῖ ἀποπλευσεῖσθαι, πρὸς τὸν Αἴαντα οὐκ αὖ φησιν ἀποπλευσεῖσθαι, ἀλλὰ ἄλλα λέγει.”

¹⁵⁹ KAHN (1996, p. 115) faz uma descrição precisa e clara sobre o desdobramento do debate aqui e sobre como Sócrates acaba por dismantlar o discurso e a defesa de Hípias sobre Aquiles: “Assim termina a primeira seção do diálogo. Hípias não está convencido e se oferece para fazer um discurso provando a superioridade de Aquiles e o engano de Odisseu. Em vez disso, Sócrates faz seu próprio discurso, com três citações da *Ilíada* para mostrar que é Aquiles, e não Odisseu, quem diz o que é falso. Hípias responde afirmando que Aquiles fala falsamente “não por premeditação, mas involuntariamente (*akon*)”, enquanto Odisseu o faz “voluntária e deliberadamente” (370E). A visão de Hípias representa fielmente a impressão que a maioria de nós tem ao ler Homero. Mas Sócrates agora argumenta, com brilhante perversidade, que

“οὐκ οὖν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ καὶ αὐτὰ ταῦτα ὑπὸ εὐνοίας ἀναπεισθεῖς πρὸς τὸν Αἴαντα ἄλλα εἶπεν ἢ πρὸς τὸν Ὀδυσσεύα· ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς ἅ τε ἀληθῆ λέγει, ἐπιβουλεύσας αἰεὶ λέγει, καὶ ὅσα ψεύδεται, ὡσαύτως.”

“Ora, me parece que não, Sócrates! Também essas coisas mesmas – foi movido por sua boa índole que ele as disse de um modo a Ajax e de outro a Odisseu. Já Odisseu, o que diz de verdadeiro, diz sempre planejando, e o quanto diz de mentiroso, do mesmo jeito...”

Apesar de tentar indicar a superioridade de Aquiles, mostrando que o herói possui ‘boa vontade’, ‘boa índole’ (εὐνοια),¹⁶⁰ Hípias acaba por ressaltar o conhecimento de Odisseu, ao mostrar que ele sempre diz a verdade ou a mentira por antes ter planejado (ἐπιβουλεύω). Assim, Hípias, aparentemente sem o saber, indica a superioridade de Odisseu enquanto mais sábio, sendo bom naquilo que mente e que, por isso, é melhor que o homem ignorante, que diz a mentira involuntariamente, tal como Aquiles. Ao comparar as duas conclusões socráticas sobre o homem sábio e capaz de mentir Stefou (2012, p. 47, tradução nossa) faz a seguinte observação:

Combinando a conclusão anterior tirada no final da seção II, a saber, que “aquele que é sábio (σοφός) em um determinado ofício, ou seja, bom (ἀγαθός) nele, é capaz (δυνατός) de falar verdadeira e falsamente sobre assuntos relacionados a ele”, e a premissa II (“sempre que Odisseu fala, verdadeira ou falsamente, ele sempre fala com desígnio”), Sócrates conclui em favor de Odisseu: Odisseu é melhor (ἀμείνων) do que Aquiles porque aqueles que voluntariamente falam falsamente (οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι) foram considerados melhores do que aqueles que o fazem involuntariamente (ἄκοντες) (371e7–8). Claro, aqueles que falam falsamente de modo voluntário, como mostrado anteriormente, também são capazes de falar verdadeiramente voluntariamente; assim, Sócrates aponta mais uma vez para a estreita conexão entre ἐκὼν e conhecimento, por um lado, e ἄκων e ignorância, por outro.

Nesse comentário, vemos o autor recorrer a um cálculo lógico de sentenças quando Sócrates, ao ter constatado que o sábio é o mais capaz em uma determinada arte e que, por isso, é bom (ἀγαθός) e capaz em falar sobre tais matérias, acrescenta um segundo dado dito por Hípias de que Odisseu fala o falso de modo voluntário (ἐκὼν), enquanto

Aquiles enganou deliberadamente Odisseu na cena da embaixada do Livro IX da *Ilíada*.” (KAHN, 1996, p. 115. Tradução nossa).

¹⁶⁰ LSJ, sv. εὐνοια: “Ion. εὐνοίη (εὐνοίαν is f.l. in Hdt.3.36), poet. εὐνοῖη IG14.815: (εὐνοῦς): A. *boa vontade, favor* (dist. fr. φιλία, Arist. EN1155b33, 1166b30), [...]. II. presente ou presente em sinal de boa vontade, D.19.282: pl., *benevolences*, Id.8.25. [εὐνοια as dactyl, *Arc.Pap.1.220* (duas vezes, ii B.C.)].” A partir disso, é importante ressaltar que, apesar de não se referir a uma virtude, esse termo (εὐνοια) é de grande importância para esta dissertação. Afinal, essa palavra é um dos poucos adjetivos utilizados por Hípias que indica, de certa forma, uma concepção ética sobre um determinado personagem. No entanto, ainda assim, ele falha, mostrando que apesar de possuir uma boa inclinação, Aquiles é, na verdade, ignorante em relação a Odisseu.

Aquiles o faz de modo involuntário (ἀέκων). Logo, Odisseu é melhor do que Aquiles. Lampert (2002, p. 246, tradução nossa) demonstra tal raciocínio de modo ainda mais direto sem recorrer a uma formalização lógica, ou seja, sem fazer uso da lógica indutiva:

Quando Hípias agora insiste que Aquiles é sincero, enquanto Odisseu "sempre fala de propósito", Sócrates simplesmente tira a conclusão que combina as duas partes do primeiro argumento (o melhor contador da verdade - o conhecedor - é o melhor mentiroso; Odisseu, mas não Aquiles é um mentiroso conhecido).

Doravante, o mesmo fora constatado anteriormente quando Sócrates pergunta a Hípias sobre o bom calculador ser aquele que conhece e que, por isso, é o mais capaz de dizer o verdadeiro e o falso sobre o cálculo (367c). Eis, assim, a conclusão de Sócrates e o desacordo entre ele e Hípias, momento em que, de acordo com nossa divisão de estrutura do *Hípias Menor*, termina a terceira parte do diálogo:

[Σωκράτης] - ἀμείνων ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ Ὀδυσσεὺς Ἀχιλλέως.

[Ἱπίας] - ἥκιστα γε δήπου, ὦ Σώκρατες.

[Σωκράτης] - τί δέ; οὐκ ἄρτι ἐφάνησαν οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες;

[Ἱπίας] - καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες, οἱ ἐκόντες ἀδικοῦντες καὶ ἐκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι βελτίους ἄν εἶεν τῶν ἀκόντων, οἷς πολλὴ δοκεῖ συγγνώμη εἶναι, ἐὰν μὴ εἰδῶς τις ἀδικήσῃ ἢ ψεύσῃται ἢ ἄλλο τι κακὸν ποιήσῃ; καὶ οἱ νόμοι δήπου πολὺ χαλεπώτεροί εἰσι τοῖς ἐκοῦσι κακὰ ἐργαζομένοις καὶ ψευδομένοις ἢ τοῖς ἄκουσιν.

[Σόκρῃτης] - É melhor então – como é de se esperar – Odisseu do que Aquiles...

[Ἱπίας] - Nem um pouco, com certeza, Sócrates!

[Σόκρῃτης] - Mas os que mentem voluntariamente não se mostraram há pouco superiores aos que o fazem involuntariamente?

[Ἱπίας] - Mas como, Sócrates, os que voluntariamente agem errado e voluntariamente planejam (372) e praticam o mal poderiam ser superiores àqueles que o fazem involuntariamente – e para os quais parece haver muita condescendência no caso de, sem conhecimento, agirem errado ou mentirem ou fazerem algum outro mal? Até as leis são com certeza muito mais severas com os que voluntariamente praticam o mal e mentem do que com os que o fazem involuntariamente! (Platão, *Hip. Men.* 371c-372a).

Observa-se, assim, que é a própria interpretação do sofista que demonstra, enfim, a inferioridade de Aquiles em relação a Odisseu. Hípias acaba por apresentar o Pelida enquanto um herói ignorante, que mente involuntariamente.¹⁶¹ Apesar disso, Hípias não

¹⁶¹ Tal conclusão é ainda mais evidente quando Sócrates faz o seguinte comentário a Hípias (367a): “ἢ ὁ μὲν ἀμαθὴς πολλάκις ἄν βουλόμενος ψευδῆ λέγειν τάληθῆ ἄν εἴποι ἄκων, εἰ τύχοι, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι, σὺ δὲ ὁ σοφός, εἴπερ βούλοιο ψεύδεσθαι, αἰεὶ ἄν κατὰ τὰ αὐτὰ ψεύδοιο;” (“O ignorante, querendo dizer mentiras, poderia muitas vezes dizer involuntariamente a verdade – por um acaso, pelo fato de não saber, enquanto você, o sábio, se quisesse mentir, poderia mentir sempre sobre as mesmas coisas, não?”). Assim, vê-se o

concorda com a segunda conclusão de Sócrates de que, anteriormente, havia sido provado que os que mentem voluntariamente são melhores do que os que mentem involuntariamente.

Ainda assim, o que se segue aqui é o fato de que outras imagens dos dois heróis são formadas, sendo estas imagens diversas da primeira, na qual os heróis pareciam idênticos enquanto sábios, multiformes, capazes de dizer o verdadeiro e o falso e, por isso, bons no que fazem. De acordo com Hípias, indo à contramão das interpretações exegéticas do poema homérico realizado por Sócrates, a imagem de Aquiles agora reformulada é a do herói que apesar de ter ‘boa índole’ (εὐνοία) não conhece as matérias daquilo que fala, e que acaba dizendo o falso de modo involuntário (ἀέκων). De acordo com Malta (2009, p. 186):

Essa ação involuntária, nos termos com que estamos trabalhando, implicaria uma ausência de conhecimento por parte de Aquiles, semelhante àquela apresentada por Agamênon no Canto 1, e portanto impugnaria sua tentativa de discernir verdade e mentira, por falta de capacidade.

Logo, mesmo a “boa índole” (εὐνοία) não pode ser posta de modo válido na lógica das sentenças que se seguiram até então para denominar o que é o homem bom. Afinal, tal homem, como se constatou anteriormente, seria, de acordo com Hípias, o mesmo que o homem sábio, e por ser sábio sabe dizer tanto sobre o falso, quanto sobre o verdadeiro. Por outro lado, a εὐνοία de Aquiles se fosse somada com a interpretação exegética de Sócrates poderia ter direcionado o debate por outro caminho. Mas, vemos que Hípias não consegue ou não deseja associar a capacidade de dizer o falso com a disposição moral do herói e nem consegue conceber tal disposição moral ao homem sábio.

Já Odisseu se redefine como herói multiforme, sábio em diversas matérias, capaz de mentir e de dizer o verdadeiro de modo voluntário (ἐκόν), falando sempre com um plano previamente determinado. No entanto, tanto na primeira quanto nessa segunda imagem, a não ser pela breve referência à εὐνοία de Aquiles, em nenhum momento vemos

momento em que Sócrates acaba contrapondo o sofista ao ignorante. Essa contraposição é, no mínimo, desconcertante, já que ela é elaborada a partir de uma representação de Aquiles que se, por um lado, é defendida por Hípias enquanto o melhor dos heróis, por outro, também se mostra contrária à figura do próprio sofista.

a descrição ou o debate sobre quais seriam os valores ou qual seria a disposição de cada herói em relação à verdade.

Vê-se que o final dessa segunda parte se finaliza com um breve desentendimento que leva Sócrates novamente a pedir ajuda a Hípias para que se possa compreender sobre o porquê de Aquiles ser o melhor entre os aqueus, iniciando a última parte do diálogo com a reformulação da pergunta sobre os homens que mentem involuntariamente.

2.4.3 Terceira imagem de Aquiles e de Odisseu (*Hip. Men. 373c-376c*)

Para iniciarmos o estudo da terceira imagem de Aquiles e de Odisseu, vejamos o seguinte comentário de Stefou (2012, p. 48, tradução nossa) sobre a última parte do diálogo:

A última parte do diálogo dá um exemplo de raciocínio indutivo, no qual Sócrates procura encontrar uma solução satisfatória para a questão de saber se aqueles que erram voluntariamente ou involuntariamente são melhores.

Dessa forma, a parte final do diálogo nos apresenta conclusões lógicas ainda mais bem formuladas do que as primeiras.

Nessa parte vemos que, logo após a resolução do desentendimento entre Hípias e Sócrates, com a intermediação de Êudico (372a-373c), Sócrates volta a ressaltar a questão sobre o ato voluntário e involuntário indo direto para os exemplos de certas atividades, primeiro físicas e depois mentais (373c-374a):

[Σωκράτης] - καὶ μὴν σφόδρα γε ἐπιθυμῶ, ὦ Ἰππία, διασκέψασθαι τὸ νυνδὴ λεγόμενον, πότεροί ποτε ἀμείνους, οἱ ἐκόντες ἢ οἱ ἄκοντες ἀμαρτάνοντες, οἷμαι οὖν ἐπὶ τὴν σκέψιν ὀρθότατ' ἂν ὧδε ἐλθεῖν. ἀλλ' ἀπόκριναι· καλεῖς τινα δρομέα ἀγαθόν;

[...]

[Σωκράτης] - οὐκοῦν ἀγαθὸς μὲν ὁ εὖ θέων, κακὸς δὲ ὁ κακῶς;

[Ἰππίας] - ναί.

[Σωκράτης] - οὐκοῦν ὁ βραδέως θέων κακῶς θεῖ, ὁ δὲ ταχέως εὖ;

[Ἰππίας] - ναί.

[Σωκράτης] - ἐν δρόμῳ μὲν ἄρα καὶ τῷ θεῖν τάχος μὲν ἀγαθόν, βραδυτῆς δὲ κακόν;

[Ἰππίας] - ἀλλὰ τί μέλλει;

[Σωκράτης] - πότερος οὖν ἀμείνων δρομεύς, ὁ ἐκὼν βραδέως θέων ἢ ὁ ἄκων;

[Ἰππίας] - ὁ ἐκὼν.

[...]

[Σωκράτης] - οὐκοῦν ὁ μὲν ἀγαθὸς δρομεύς ἐκὼν τὸ κακὸν τοῦτο ἐργάζεται καὶ τὸ αἰσχρόν, ὁ δὲ κακὸς ἄκων;

[Ἰππίας] - ἔοικέν γε.

[Σωκράτης] - ἐν δρόμῳ μὲν ἄρα πονηρότερος ὁ ἄκων κακὰ ἐργαζόμενος ἢ ὁ ἐκὼν;

[Ἰππίας] - ἐν δρόμῳ γε.

[Σόκρτες] - Na realidade, como desejo examinar a fundo, Hípias, o que se disse agora há pouco! Quais são melhores, os que cometem faltas voluntária ou involuntariamente? Acho apenas que seria mais correto fazer o exame do seguinte modo: me responda, você chama algum corredor de bom?

[...]

[Σόκρτες] - Ora, bom não é o que corre bem, e mau o que mal?

[Hίπις] - Sim.

[Σόκρᾱτες] - Ora, o que corre devagar não corre mal, e o que corre rápido, bem?

[Hίπιᾱς] - Sim.

[Σόκρᾱτες] - Na corrida, então, e no ato de correr, o rápido é bom, e o vagaroso é mau?

[Hίπιᾱς] - O que mais haveria de ser?!

[Σόκρᾱτες] - Mas é melhor corredor o que corre devagar voluntária ou involuntariamente?

[Hίπιᾱς] - Voluntariamente.

[...]

[Σόκρᾱτες] - Ora, o bom corredor não pratica voluntariamente isso que é mau e vergonhoso, enquanto o mau, involuntariamente?

[Hίπιᾱς] - É de se esperar.

[Σόκρᾱτες] - Na corrida, então, o que pratica o mal involuntariamente é mais sofrível do que aquele que o faz voluntariamente?

[Hίπιᾱς] - Na corrida, sim.

Assim, logo após perguntar sobre a questão do erro voluntário, Sócrates sintetiza e indica quais seriam as consequências das respostas de Hίπιᾱς, mostrando que quem erra voluntariamente é o melhor. Mesmo concordando, Hίπιᾱς se resume a responder que aquele que erra voluntariamente é o melhor, mas somente no que diz respeito à corrida. Esse adendo de Hίπιᾱς é o que faz com que Sócrates percorra, com a mesma questão, outras atividades para ver se a mesma conclusão que fora aplicada à corrida também seria aplicável para os outros atos.

Com isso, vemos que o mesmo acaba sendo aplicável à luta (374a), ao corpo e à má postura (374b-c), à voz que desafina voluntariamente (374c), aos que coxeam os pés voluntariamente (374c), em relação aos olhos, àquilo que diz respeito ao discurso (374d), ao uso de instrumentos: com o leme, “com o arco, com a lira, com as flautas e com os outros instrumentos” (374e).¹⁶² Com as respostas de Hίπιᾱς, observa-se que em relação a todas essas atividades o que erra voluntariamente é melhor do que o que erra involuntariamente. No entanto, em 375a Sócrates altera a questão sobre a relação entre as atividades técnicas e o erro voluntário e dessa vez pergunta sobre o ânimo (alma) de um cavalo, momento esse em que resposta positiva de Hίπιᾱς faz Sócrates chegar a uma problemática e absurda conclusão (375a-b):

[Σωκράτης] - τῆ ἀμείνωνι ἄρα ψυχῆ ἵππου τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα ταύτης τὰ πονηρὰ ἐκουσίως ἂν ποιοῖ, τῆ δὲ τῆς πονηρᾶς ἀκουσίως;

[Ἰππίας] - πάνυ γε.

[Σωκράτης] - οὐκοῦν καὶ κυνὸς καὶ τῶν ἄλλων ζῴων πάντων;

[Ἰππίας] - ναί.

¹⁶² Cf. *Hip. Men.* 374e. “τί δέ; ὀργάνων ποτέρων βελτίων ἢ κοινωνία, οἷς ἐκὼν τις κακὰ ἐργάζεται ἢ οἷς ἄκων; οἷον πηδάλιον ᾗ ἄκων κακῶς τις κυβερνήσει βέλτιον ἢ ᾗ ἐκὼν;”.

[Σωκράτης] - τί δὲ δὴ; ἀνθρώπου ψυχὴν ἐκτῆσθαι τοξότου ἄμεινόν ἐστιν, ἥτις ἐκουσίως ἀμαρτάνει τοῦ σκοποῦ, ἢ ἥτις ἀκουσίως;

[Ἰππίας] - ἥτις ἐκουσίως.

[Σόκρτες] - Com a alma de um cavalo melhor se poderia então voluntariamente executar as ações mais sofríveis dessa alma, e com a de um mais sofrível, involuntariamente?

[Hípias] - Com certeza.

[Σόκρτες] - Ora, não é também o caso do cachorro e dos outros animais todos?

[Hípias] - Sim.

[Σόκρτες] - Mas e a alma de um homem que é arqueiro – é melhor possuir aquela que voluntariamente erra o alvo, ou a que involuntariamente?

[Hípias] - A que voluntariamente.

Chega-se, enfim, à alma do homem, mas ainda aplicada a uma atividade. Depois de perguntar o mesmo sobre outras atividades - a medicina e a citarística e aulética (375b) - Sócrates finalmente retoma, por analogia, a questão sobre a alma mesma do homem (375c-d):

[Σωκράτης] - ἀλλὰ μὴν που τάς γε τῶν δούλων ψυχὰς κεκτῆσθαι δεξαίμεθ' ἂν μᾶλλον τὰς ἐκουσίως ἢ τὰς ἀκουσίως ἀμαρτανούσας τε καὶ κακουρούσας, ὡς ἀμείνους οὐσας εἰς ταῦτα.

[Ἰππίας] - ναί.

[Σωκράτης] - τί δέ; τὴν ἡμετέραν αὐτῶν οὐ βουλοίμεθ' ἂν ὡς βελτίστην ἐκτῆσθαι;

[Ἰππίας] - ναί.

[Σωκράτης] - οὐκοῦν βελτίων ἔσται, ἐὰν ἐκοῦσα κακουργῇ τε καὶ ἐξαμαρτάνῃ, ἢ ἐὰν ἄκουσα;

[Ἰππίας] - δεινὸν μὲν τὰν εἶη, ὃ Σώκρατες, εἰ οἱ ἐκόντες ἀδικοῦντες βελτίους ἔσονται ἢ οἱ ἄκοντες.

[Σωκράτης] - ἀλλὰ μὴν φαίνονται γε ἐκ τῶν εἰρημένων.

[Σόκρτες] - E escolheríamos, eu presumo, possuir almas de escravos que antes voluntariamente cometessem faltas e praticassem o mal do que involuntariamente, por serem melhores para tal função...

[Hípias] - Sim.

[Σόκρτες] - Mas e a nossa própria alma – não gostaríamos de possuir a mais superior possível?

[Hípias] - Sim.

[Σόκρτες] - Ora, se voluntariamente praticar o mal e cometer faltas, ela não será superior à que o fizer involuntariamente?

[Hípias] - Mas seria terrível, Sócrates, se os que voluntariamente agem errado viessem a ser superiores àqueles que o fazem involuntariamente!

[Σόκρτες] - Entretanto é o que parece pelo que foi dito...

Novamente Hípias volta a discordar da conclusão de Sócrates. Apesar disso, vemos que a questão sobre o melhor para o sofista, de fato, é entrelaçada à capacidade técnica. Como o sofista não consegue ou não percebe a necessidade de associar a capacidade técnica a uma disposição moral, a única conclusão possível é demonstrar que o melhor homem é aquele que sabe mais sobre determinada matéria e que, por isso, é também o mais capaz

de errar voluntariamente. Assim, ao compararmos somente a questão do erro voluntário ao erro involuntário, a única conclusão possível é a demonstração da superioridade do primeiro. Sobre a interpretação dessa parte, vejamos o seguinte comentário de Venturelli (2020, pp. 237-8, tradução nossa):

Da posse e da utilização de órgãos físicos e instrumentos materiais passamos agora à da alma, dos animais ou das pessoas, consideradas, neste último caso, em relação à sua atividade de domínios técnicos específicos; em todos os casos, confirma-se a superioridade daqueles que voluntariamente erram. No final, porém, Sócrates tenta a extensão analógica dos resultados para outro caso, o da nossa própria alma (τὴν ἡμετέραν αὐτῶν, 375c6-7), ou a alma do homem como tal. A falta de ὁμολογία por Hípias (375d3-4), que repete a oposição já expressa anteriormente (371e9 adiante) de que os resultados alcançados anteriormente não podem agora ser aplicados: o caso de nossa alma, e do δικαιοσύνη que será considerado imediatamente depois (375d7 ss.), representa uma situação diferente, na qual a superioridade do erro voluntário não é mais permissível.

Venturelli enfatiza a falta de ὁμολογία ('reconhecimento, 'acordo'), que se compreende aqui como certo 'acordo' desenvolvido através da capacidade de se raciocinar sobre objetos semelhantes.¹⁶³ A falta de 'acordo' impede Hípias de compreender como Sócrates desenvolve seu argumento a partir de objetos análogos e, por isso, sua dificuldade de apreender como as suas respostas acabam se desencadeando nas conseqüentes questões de Sócrates. Apesar disso, Hípias sempre discorda das resoluções que surgem a partir de sua própria concepção de melhor, de capacidade e de erro voluntário.

Mais adiante, Sócrates, para se certificar da superioridade do homem que erra voluntariamente de acordo com Hípias, acaba direcionando seu questionamento para o tema da justiça, e sobre qual alma é a mais justa, associando assim o homem que possui

¹⁶³ LSJ, *sv.* ὁμολογία: “ὁμολογ-ία, Ion. ὁμολογ-ίη, ἢ, *acordo*, Pl.Smp.187b,al. ; αἱ τῶν ὀνομάτων ὁ *consistência verbal*, Id.Tht.164c. 2. *consentimento, admissão, concessão*, τῶν ἐπικαλουμένων Isoc.11.44, cf. Pl.Grg.461b, al.; κατὰ τὴν ἐμὴν ὁ. *por minha admissão*, Id.Prt.350e; ἢ ὑπέρ τινος ὁ. Id.T.169e; ἐξ ὁ. διαλέγεσθαι *argumentam a partir de premissas acordadas ou concedidas*, Arist.Top. 110a33. 3. *acordo, compacto*, συνθήκη καὶ ὁ. Pl.Cra.384d; ἐμμένειν τῇ ὁ. Id.Tht.145c, Lg.840e: pl., ὁμολογίας παραβαίνειν, διαλύειν, Id.Tht.183d, Isoc.4.175; τὰς ὁ. διαφυλάττειν Id.9.44; κατὰ τὰς ὁ. Pl.R.443a; παρὰ τὰς ὁ. Id.Cri.52d”De modo geral, o termo ὁμολογία, principalmente ao se considerar os textos filosóficos que vão de Empédocles a Plotino, trata-se de um acordo que depende de um processo cognitivo de reconhecimento de objetos semelhantes que são assim compreendidos por uma capacidade de analogia. De acordo com ABBAGNANO (2007, p. 517, *sv.* Homologia): “Para os estóicos, este era o termo técnico para designar a conformidade com a natureza como norma fundamental de conduta (J. STOBEO, *Ecl.*, II, 76, 3); termo que Cícero traduziu por *convenientia* (*De finibus*, III, 6, 21). 2. Hoje, H. é um conceito científico que tem várias definições nas diferentes disciplinas”. Em Platão homologia se trata de um processo importante para o pensamento dialético, já que é por meio da analogia de objetos análogos que nosso pensamento é capaz de compreender e, assim, de desenvolver vários discursos sobre um mesmo tema ou concepção.

conhecimento e capacidade de errar voluntariamente à alma mais justa, momento final do diálogo (375e-376b):

[Σωκράτης] - οὐκοῦν εἰ μὲν δύναμις ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ δικαιοσύνη, ἢ δυνατωτέρα ψυχῆ δικαιοτέρα ἐστὶ; βελτίων γάρ που ἡμῖν ἐφάνη, ὃ ἄριστε, ἢ τοιαύτη.

[Ἰππίας] - ἐφάνη γάρ.

[Σωκράτης] - τί δ' εἰ ἐπιστήμη; οὐχ ἢ σοφωτέρα ψυχῆ δικαιοτέρα, ἢ δὲ ἀμαθεστέρα ἀδικωτέρα;

[Ἰππίας] - ναί. [...] (376a)

[Σωκράτης] - οὐκοῦν ἢ δυνατωτέρα καὶ ἀμείνων ψυχῆ, ὅταν περ ἀδικῆ, ἐκοῦσα ἀδικήσῃ, ἢ δὲ πονηρὰ ἄκουσα;

[Ἰππίας] - φαίνεται. (376b)

[Σωκράτης] - οὐκοῦν ἀγαθὸς ἀνὴρ ὁ τὴν ἀγαθὴν ψυχὴν ἔχων, κακὸς δὲ ὁ τὴν κακὴν;

[Ἰππίας] - ναί.

[Σωκράτης] - ἀγαθοῦ μὲν ἄρα ἀνδρὸς ἐστὶν ἐκόντα ἀδικεῖν, κακοῦ δὲ ἄκοντα, εἴπερ ὁ ἀγαθὸς ἀγαθὴν ψυχὴν ἔχει.

[Ἰππίας] - ἀλλὰ μὴν ἔχει γε.

[Σωκράτης] - ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχροῦ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἰππία, εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.

[Sócrates] - Ora, se a justiça é uma capacidade da alma, quanto mais capaz a alma, mais justa ela não é? Pois foi a desse tipo, eu presumo, que para nós se mostrou superior, ótimo homem...

[Hípias] - Mostrou-se, realmente.

[Sócrates] - Mas e se a justiça é um conhecimento? Quanto mais sábia a alma, mais justa ela não é? E quanto mais ignorante, mais injusta?

[Hípias] - Sim.

[...]

[Sócrates] - Ora, a alma mais capaz e melhor, quando age errado, não age errado voluntariamente, e a mais sofrível, involuntariamente?

[Hípias] - Parece que sim.

[Sócrates] - Ora, o homem bom não é o que tem alma boa, e o mau, má?

[Hípias] - Sim.

[Sócrates] - É próprio então do homem bom agir errado voluntariamente, e do mau, involuntariamente, se é o bom que tem alma boa...

[Hípias] - Mas é, realmente...

[Sócrates] - Aquele então que voluntariamente comete faltas e faz o que é vergonhoso e errado, Hípias, se esse alguém existe, não pode ser outro senão... o bom!

Acima vemos o último momento dialético do diálogo, momento no qual Sócrates, através de diversos objetos análogos, entrelaça as principais respostas e conclusões do diálogo à questão da alma justa. O diálogo adentra a mais problemática das conclusões, quando Sócrates conclui que a alma que erra voluntariamente só poderia ser a alma do que é bom.

Contudo, vemos que se a justiça é um conhecimento (ἐπιστήμη), então, teria faltado a Hípias esclarecer que tipo de conhecimento seria. Pois a justiça, sendo uma concepção que revela a inclinação da alma do homem de se fazer o bem deve ser um tipo

de conhecimento diverso de quaisquer conhecimentos técnicos. Mas, se não há diferença, e se a justiça é um tipo de conhecimento tal como é a corrida ou a medicina, logo, se concluiria que o homem mais sábio e mais capaz de errar voluntariamente é melhor do que aquele que comete injustiças involuntariamente.

De fato, uma primeira resolução dessa questão pode ser vista a partir da própria descrença que Sócrates demonstra da existência de um homem que é justo e que é capaz de ser voluntariamente injusto. Afinal, a última afirmação de Sócrates é construída com a seguinte condição: “εἴπερ τις ἔστιν οὗτος”, ou seja, “se esse alguém existe” - aquele que comete falhas voluntariamente -, logo, esse só poderia ser o bom. Sócrates não demonstra acreditar na possibilidade dessa condição, o que leva a entender que ela só se tornou possível através de uma leitura sofística dos heróis homéricos. Assim, a conclusão do diálogo indica que caso fosse possível existir tal pessoa que erra involuntariamente, então, de acordo com Lampert (2002, p. 252, tradução nossa) essa pessoa seria Odisseu:

[...] um homem melhor do que Aquiles porque faz o que é vergonhoso e injusto aos olhos de Aquiles; Odisseu que falou sobre as consequências e cujo gênio enganoso permitiu aos helenos vencer a guerra contra os troianos e lhe rendeu o retorno ao lar, apesar de sua oposição por Poseidon. Sócrates deu a seus ouvintes todo o encorajamento para acreditar que ele próprio não pode realmente acreditar em sua surpreendente conclusão. Vacilante, dominado por um ataque, afirmando "Não posso concordar comigo mesmo", Sócrates constrói a impressão de que deve compartilhar a objeção de Hípias.

Com tal interpretação, Lampert indica, assim, que o homem que erra voluntariamente, se ele existe, ele só poderia ser Sócrates, o versátil, ou mesmo Odisseu.¹⁶⁴ Por outro lado, ao indicarmos a descrença de Sócrates na condição da existência de tal pessoa vemos, de acordo com Venturelli (2020, pp.249-250, tradução nossa), que: “Esta passagem tem sido geralmente identificada como a chave para a solução da aporia, pois a dúvida implicaria uma alusão ao conhecido princípio socrático cujo o qual uma pessoa que voluntariamente comete o mal não existe”.

No entanto, essa pessoa não poderia existir pelo fato de que o homem que conhece a justiça agiria de acordo com ela e, assim, não poderia ser considerado sábio se seu conhecimento prático fosse ausente de tal disposição moral.

¹⁶⁴ “Mas o assunto de seu debate é a politropia, e mentira engenhosa. Fiel ao seu assunto, Sócrates significa o que parece que ele não pode realmente significar. Existe tal pessoa? Sim, Odisseu é politrópico. Sim, Sócrates é politrópico.” (LAMPERT, 2002, p. 252. Tradução nossa).

Enfim, segue-se a conclusão do diálogo, onde, apesar de a questão do homem que comete falhas voluntárias continuar em aberto, temos, de fato, um desfecho e uma crítica direta de Sócrates aos homens que se dizem sábios (376 c):

[Ἱπίας] - οὐκ ἔχω ὅπως σοι συγχωρήσω, ὦ Σώκρατες, ταῦτα.
 [Σωκράτης] - οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὦ Ἱπία· ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου. ὅπερ μέντοι πάλαι ἔλεγον, ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι καὶ οὐδέποτε ταῦτά μοι δοκεῖ. καὶ ἐμὲ μὲν οὐδὲν θαυμαστὸν πλανᾶσθαι οὐδὲ ἄλλον ἰδιώτην· εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς πλανήσεσθε οἱ σοφοί, τοῦτο ἤδη καὶ ἡμῖν δεινὸν εἰ μὴδὲ παρ' ὑμᾶς ἀφικόμενοι παυσόμεθα τῆς πλάνης.

[Ἱπίας] - Nisso não tenho como concordar com você, Sócrates!
 [Σωκράτης] - Pois nem eu consigo, Ἱπίας! Mas, pelo discurso, é forçoso que assim se mostre agora a nós. Como eu dizia antes, porém, ando à deriva a esse respeito – para cima e para baixo – e nunca me parece a mesma coisa... Que eu ande à deriva, ou outro homem simples, não é nada admirável, mas se vocês também vão andar à deriva – os sábios! –, isso sim é terrível para nós: nem vindo a vocês cessaremos de ir à deriva...

Independentemente da solução sobre o homem falso, Sócrates indica que o que é terrível (δεινός) é o fato de os sábios estarem à deriva, pois, não são capazes de mostrar quem seria o melhor homem e por qual motivo.¹⁶⁵

Se os que se dizem sábios não conseguem orientar as almas de outros homens isso demonstraria que nem mesmo os sábios sabem sobre a virtude, sobre o bom, ou mesmo sobre a disposição necessária para que um homem seja considerado verdadeiro. A conclusão do diálogo mostra que o *Hípias Menor* não é formalmente um diálogo aporético, mas que se finaliza com uma crítica voraz e direta de Platão aos homens considerados sábios pela cultura tradicional de seu tempo:¹⁶⁶

Apesar da rejeição final de Ἱπίας à visão de Sócrates e da profissão de ignorância deste último, o diálogo chega a uma conclusão final e definitiva. Isso invalida a aparente perícia de Ἱπίας em Homero, indicando sua ignorância sobre o assunto em questão. Além de despojar

¹⁶⁵ “A figura de δεινός, que Ἱπίας usou várias vezes durante o diálogo (cf. 363c7 e segs. E notas ad loc.; 364d3ss.; ver. também 375d3-4), aparece agora pela primeira vez na boca de Sócrates, assumindo um matiz irônico, conforme Blundell (1992), 137 n. 24: enquanto Ἱπίας de fato recorria a ela para assegurar-se de que era capaz de responder a qualquer pergunta, Sócrates agora a utiliza precisamente para questionar a verdadeira sabedoria do sofista.” (VENTURELLI, 2020, p. 252. Tradução nossa).

¹⁶⁶ Não é aporético, pois não é um diálogo que termina com uma dúvida ou um impasse de compreensão, mas ao contrário, esse é um diálogo que possui uma conclusão, onde a discordância entre as personagens sobre determinado assunto é o pano de fundo para que Platão chegue a determinado objetivo. Diferentemente é o que ocorre com os diálogos aporéticos, onde a dúvida é de suma importância para o desenvolvimento e para a conclusão do diálogo. De acordo com PETERS (1974, sv. aporia) “Quer a *aporia* quer o seu concomitante espanto podem encontrar paralelo nos frequentes protestos que Sócrates faz da sua própria ignorância (v. g. *Ménon*, 80d, *Soph.* 244a) e no *nolle contendere* surgido da sua própria interrogação deliberada (*elenchos*)”.

Hípias de sua aparente sabedoria, Platão dirige sua crítica às formas tradicionais de educação e seus herdeiros, levantando a questão de que tipo de pessoas elas realmente produzem. O principal problema reside no fato de que os padrões ou valores morais tradicionais disseminados através do estudo de Homero são de fato aceitos acriticamente como desejáveis em si mesmos. Eles têm força obrigatória para aqueles por quem são aceitos, mas não são aceitos criticamente. A crítica de Platão visa os valores tradicionais por meio de seu representante, ressaltando seu endosso irrefletido a eles.¹⁶⁷

De todo modo, a conclusão do diálogo nos indica uma terceira representação distinta e bem determinada de cada um dos dois heróis, Aquiles e Odisseu.

Aquiles e Odisseu, enfim, são retratados como figuras opostas. De acordo com Hípias, Aquiles é o homem simples e direto que, apesar de ter boa vontade, não é capaz de dizer nem o falso e nem o verdadeiro de forma voluntária. Odisseu, por outro lado, é sábio, capaz de dizer o falso e o verdadeiro em diversas matérias do conhecimento. Ele é o homem versátil e multiengenhoso. Assim, Odisseu é superior a Aquiles, independentemente da possibilidade de existir um homem sábio que é capaz de errar voluntariamente.

Tabela VI. Imagens de Aquiles e de Odisseu no *Hípias Menor*

Contexto no diálogo <i>Hípias Menor</i>	Descrição	Raciocínio que permite tal imagem
Aquiles e Odisseu descritos por Hípias no início do diálogo (364c)	“Homero fez de Aquiles o melhor homem dentre os que chegaram a Troia, de Nestor, o mais sábio, e de Odisseu, o mais multiforme.” (364c).	De acordo com seu próprio conhecimento em Homero.
Primeira descrição do homem multiforme (365a-b) e de Aquiles por Hípias	Odisseu é o mais versátil (πολύτροπος - πολυτροπώτατον), multiengenhoso (πολυμήχανος), e, por isso, mentiroso (ψευδής). Aquiles – Verdadeiro (ἀληθέστατος - ἀληθής) e direto (ἀπλούστατος - ἀπλοῦς) ao máximo.	Exegese do sofista de Homero do início do primeiro discurso de Aquiles no canto IX, vv. 308-14 da <i>Iliada</i> .
Aquiles e Odisseu com a primeira conclusão socrática da primeira parte dialética (365d-369b)	Ambos são homens mentirosos (ψευδεῖς), versáteis (πολύτροποι), capazes (δυνατοί) e inteligentes (φρόνιμοι).	Como Aquiles é o homem verdadeiro, logo, ele é também capaz de dizer mentiras, pois sendo verdadeiro ele conhece as matérias das quais fala, mostrando-se também sábio e, por isso, capaz de dizer o falso e o verdadeiro.

¹⁶⁷ STEFOU, p. 2012, p. 59. Tradução nossa. O mesmo pode ser concluído de acordo com LAMPERT (2012, p. 254), apesar do autor defender a ideia de um Sócrates astuto que vence Hípias, mas deixando-o honrado: “Sócrates derrota Hípias, mas o faz de uma forma que honra Hípias: o vencedor nesta disputa verbal empregou, ao que parece, argumentos meramente sofistas para derrotar um sofista nobre o suficiente para se manter firme em dizer a verdade, mesmo que ele não saiba como defender sua convicção contra um dialético astuto”. (LAMPERT, 2012, p. 254. Tradução nossa).

<p>Aquiles de acordo com a exegese socrática de Homero (369e-370d e 371b-c)</p>	<p>Aquiles se apresenta “tão engambelador e planejador de trapaça, que mostra ser mais esperto que o próprio Odisseu”. (371a).</p> <p>Tendo uma excelente educação seria, como esperado, mais hábil que Odisseu, sendo capaz de superá-lo inclusive em artifícios e mentiras (371d).</p>	<p>Sócrates mostra a existência de uma contradição entre o primeiro e terceiro discursos de Aquiles, presentes no canto IX da <i>Iliada</i>.</p> <p>Sócrates cita (371b-c), seis versos referentes ao terceiro discurso de Aquiles, dirigido a Ajax (<i>Il. IX</i>, 650-655). Se no primeiro, de acordo com Sócrates (371b), Aquiles teria “dito a Ulisses que se faria à vela com a aurora,” no terceiro e último discurso o Pelida “vai em seguida ter com Ajax, declarando-lhe uma coisa diferente: que não se fará à vela!”.</p>
<p>Aquiles e Odisseu com o argumento de Hípias sobre o ato involuntário (371d-e)</p>	<p>Aquiles diz o falso somente de modo involuntário (ἀέκων).</p> <p>Já Odisseu se redefine como herói multiforme, sábio em diversas matérias, capaz de mentir e de dizer o verdadeiro de modo voluntário (ἐκών), falando sempre com um plano previamente determinado.</p>	<p>A imagem de Aquiles agora reformulada é a do herói que apesar de ter ‘boa índole’ (εὐνοια) não conhece sobre as matérias daquilo que fala, e que acaba dizendo o falso de modo involuntário (ἀέκων).</p>
<p>Aquiles e Odisseu após conclusão do diálogo</p>	<p>Aquiles – Verdadeiro (ἀληθέστατος - ἀληθής) e direto (ἀπλούστατος - ἀπλοῦς) ao máximo, só diz o verdadeiro ou o falso de modo involuntário (ἀέκων).</p> <p>Odisseu, o herói multiforme, é sábio em diversas matérias, capaz de mentir e de dizer o verdadeiro de modo voluntário (ἐκών), superior a Aquiles.</p>	<p>Com a condição de que o homem sábio é aquele que conhece independentemente se suas ações são regidas por uma disposição moral. O homem sábio é superior ao ignorante, sem uma disposição moral, ele é capaz, no entanto, tanto de acertar ou falhar voluntariamente de acordo com seus próprios planos.</p>

Conclusão

A partir do nosso estudo duas conclusões sobre o *Hípias Menor* e uma terceira sobre a apresentação dos heróis no *corpus* platônico nos são possíveis. A primeira, além de ser um epílogo de nossas conclusões, diz respeito à ausência de uma exposição (no interior do diálogo) sobre a inclinação moral dos homens. A segunda, conseqüentemente, indica os possíveis objetivos de Platão no *Hípias Menor* principalmente com a elaboração das imagens poéticas dos heróis homéricos, Aquiles e Odisseu.

Enfim, deflagra-se uma conclusão tal como um posfácio no qual se ressalta como diferentes interpretações que comparam Aquiles e Odisseu a Sócrates emergem a partir das mais diversas análises realizadas pelos estudiosos e intérpretes de Platão.

a) A ausência de disposição moral no *Hípias Menor* e o homem verdadeiro de Platão

Como analisado, a figura do herói, principalmente a de Hércules, de Aquiles e de Odisseu, foi muito celebrada e considerada símbolo representativo de certos valores da sociedade grega antiga. Mesmo no período clássico, Aquiles e Hércules ainda se configuram como heróis e personagens míticos que representam os principais valores celebrados pelos atenienses. Platão, atento ao modo como a poesia homérica e, conseqüentemente, os seus deuses e heróis ainda influenciavam a educação, as leis e o comportamento dos homens de seu tempo, dirige parte de suas críticas à cultura tradicional ao apresentar Sócrates no *Hípias Menor* como refutador voraz dos exemplos homéricos e, principalmente, da interpretação de Homero realizada pelos homens que eram considerados sábios, conhecedores da virtude e da justiça.

Ao adentrar os curtos diálogos socráticos de Platão se torna perceptível o modo como sua crítica aos heróis e aos conhecedores de Homero se torna cada vez mais comum e direta, tendo seu ápice, principalmente no *Hípias Menor* diálogo em que ocorre o maior número de referências a Odisseu e a Aquiles em todo *corpus* platônico.

A partir das fontes e das representações dos heróis homéricos que eram conhecidas pelos antigos, vê-se que Platão escolhe de modo proposital uma representação específica dos heróis Aquiles e Odisseu que são retratados a partir das respostas do sofista Hípias às perguntas de Sócrates. Contudo, em nenhum momento se discute a disposição moral de cada um dos heróis. Nem mesmo os valores que ditam suas ações são discutidos. Desse modo, a falha mesma da análise do *Hípias Menor* que leva em conta a verdade em seus aspectos analíticos (ontológicos, gnosiológico e ético), demonstra – principalmente,

através da ausência de um debate sobre a concepção ética da verdade, - o modo como Platão constrói sua crítica ao saber ético de sua época.

Como se pode perceber Platão desenvolve o diálogo *Hípias Menor* a partir das respostas do próprio sofista. As características e os adjetivos atribuídos aos heróis são primeiramente apresentados e utilizados por Hípias. Sócrates, ao contrário, elabora grande parte de suas questões a partir de um adjetivo abstrato, ou melhor, por meio de um termo que normalmente possui uma ampla gama de significados. Esses adjetivos são utilizados enquanto conceitos ou noções filosóficas. Ademais, nos diálogos de Platão, normalmente, quase por diálogos inteiros, o que são postas em questão são exatamente certas noções abstratas que geralmente possuem um vasto significado ético.

Eis o que vemos no início do diálogo com o uso do termo ἀμείνων.¹⁶⁸ A primeira questão de Sócrates inclui o questionamento sobre o que significaria ser o melhor não só entre os heróis homéricos quando ele pergunta (*Hip. Men.* 364b) “Qual das alternativas você afirma ser melhor, e em quê?” (“πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί φῆς εἶναι;”), mas também no interior do próprio termo, algo que é perceptível quando em sua pergunta ele adiciona (364c): “Como você os distinguiria?” (“πῶς διέκρινες αὐτούς;”).

No entanto, Hípias se resume a responder somente que Aquiles é o melhor (ἄριστος), pois (*Hip. Men.* 365b), “por um lado, era verdadeiro e direto, e Odisseu, por outro, multiforme e mentiroso” (“Ἀχιλλεὺς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολύτροπος τε καὶ ψευδής;”). Em uma só passagem o termo ἀμείνων e ἄριστος se tornam sinônimas, o que é compreensível já que tais palavras são “comparativo e superlativo, respectivamente, de *agathós*” (MALTA, 2009, p. 280). No entanto, ao utilizar o termo ἄριστος, que revela o melhor em excelência técnica e moral, Hípias se mostra incapaz de defender o homem verdadeiro, já que o homem mentiroso seria o mais capaz e, por isso, sábio. Ora, se o homem sábio e mais capaz é o mentiroso esse só poderia ser então o excelente (ἄριστος), tal como Sócrates conclui em diversos momentos do diálogo.

¹⁶⁸ LSJ, *sv.* ἀμείνων: “[...] ἀμείνονες the better sort, Pl. Lg.627a.”

Dessa forma, vê-se que o diálogo, ao ser elaborado a partir das respostas sofisticadas, faz com que diversos termos - que em outros diálogos são debatidos com o objetivo de se entender seus significados - percam seu sentido ético-político.¹⁶⁹

Isso nos leva a concluir que o diálogo *Hípias Menor* nos apresenta um debate em que Hípias, um famoso sofista, outrora considerado sábio pelos antigos gregos, se mostra incapaz de argumentar em prol do homem verdadeiro. No diálogo, Hípias é um homem com limitados conhecimentos sobre a virtude, e que compreende que o homem mais capaz é sábio independentemente de sua disposição moral para com suas próprias capacidades. Essa ausência de critério para definir o que é o homem virtuoso é o que marca não só a representação do sofista, como também todo o *Hípias Menor*.

Vemos assim, pelas implicações morais dos argumentos apresentados no desfecho do diálogo, que o problema do debate sobre a virtude e sobre a verdade não estaria corretamente elaborado ao partirmos de uma característica ou outra. Mas dever-se-ia iniciar a partir de uma pesquisa que vise a reconhecer como a virtude deve orientar o uso do conhecimento.

Se por um lado, a representação do sábio sofista no diálogo *Hípias Menor* demonstra que o conhecimento é neutro de qualquer disposição moral, por outro, vemos que para Platão, principalmente ao considerarmos os estudos de Kahn (1996), Fronterotta (2014) e Trabattoni (2014), o conhecimento é considerado algo bom e virtuoso somente se ele for regido por certas disposições morais. A partir disso, pode-se verificar que o homem ‘versátil’, por exemplo, seria um homem sem excelência e, por isso, sem virtude, somente caso sua arte (técnica) não fosse guiada por uma compreensão de virtude.

Contudo, o homem verdadeiro só poderia ser aquele que, além de ser sábio naquilo que conhece, possui também uma compreensão de virtude ou (ao considerarmos outras interpretações) uma capacidade que faz com que a alma de tal homem tenha certa inclinação ou disposição moral para com o bem e, conseqüentemente, para com a verdade.

b) Possíveis objetivos de Platão no *Hípias Menor* e o papel de Sócrates

Evidenciar tanto o modo como um sofista caracteriza a virtude a partir de Homero e, com isso, como os homens poderosos (representantes da cultura tradicional) debatiam

¹⁶⁹ Ressaltam-se algumas palavras e noções que perdem seu sentido moral mais amplo ao longo do diálogo: os adjetivos ἀμείνων, ἄριστος, ἀληθής e σοφός e as noções de δύναμις, de ἐπιστήμη e de ἀρετή.

tal temática parece ser um dos principais objetivos de Platão no *Hípias Menor*. Tal objetivo se verifica também ao considerarmos que o *Hípias Menor* é um diálogo que, como vimos nessa pesquisa, possui uma dupla crítica platônica. A primeira diz respeito à cultura tradicional e sofisticada de sua época, que tinham o texto homérico como umas de suas principais referências e o utilizavam na tentativa de trazer à tona uma ética que, como vimos, é incapaz de lidar com a questão da virtude. A segunda diz respeito ao modelo homérico de virtude, incorporado principalmente pelos heróis Aquiles e Odisseu.

Esta dupla crítica é o que se pode concluir tanto através do comentário de HPLH sobre Sócrates e os heróis de Homero, quanto pela interpretação de Venturelli, ao indicar a contraposição existente no *Hípias Menor* entre a educação socrática e a educação tradicional:

Platão está bem ciente de que, se se deseja estabelecer Sócrates como um novo ideal, ele terá a concorrência em suas mãos. No entanto, os modelos mais influentes não foram nem os operadores políticos impiedosos promovidos por alguns dos sofistas, nem os próprios sofistas; eles eram, ainda, os heróis e reis-guerreiros dos antigos mitos e lendas e, acima de tudo, eram aqueles heróis descritos em Homero. (HPLH, pág. 175. Tradução nossa).

Através disso, pode-se evidenciar que, além da dupla crítica à cultura tradicional e aos heróis homéricos, há também um duplo papel desempenhado por Sócrates na filosofia de Platão e no diálogo *Hípias Menor*:

Um papel não menos importante é descoberto neste contexto pela leitura e interpretação dos poemas homéricos, que oferecem o ponto de partida para a investigação socrática através dos exemplos dos dois heróis principais, Aquiles e Odisseu, além de constituírem em si um importante campo de confronto entre a educação socrática, por um lado, e a tradicional e sofisticada, por outro. (Venturelli, 2020, p. 15. Tradução nossa).

A junção dessas duas análises nos mostra que Sócrates possui um duplo papel tanto na filosofia de Platão, quanto (e principalmente) no *Hípias Menor*. Sócrates não só é o personagem de Platão que incorpora a atividade filosófica, ou seja, aquele que representa o ideal de filósofo. Mas também é aquele que incorpora uma educação socrático-platônica que se diferencia daquela sofisticada e tradicional de Atenas do início do séc. IV a.C. Em um mesmo diálogo se evidencia, por um lado, a crítica à cultura tradicional e ao modelo homérico e, por outro, o objetivo de Platão em tornar Sócrates a referência de excelência moral e a filosofia socrático-platônica um melhor modo de se educar o cidadão da *pólis*.

As três imagens dos heróis apresentadas no último capítulo deste trabalho evidencia ainda mais o modo como o conhecimento sofisticado e tradicional é criticado por Platão. Como vimos, a primeira imagem advinda da primeira conclusão de Sócrates após o prólogo e a primeira parte dialética do diálogo mostra que os heróis são idênticos, já que, de acordo com as respostas de Hípias, os homens falsos e verdadeiros são os mesmos. Essa imagem poética consiste em mostrar que ambos os heróis são homens mentirosos (*ψευδεῖς*), versáteis (*πολύτροποι*) e inteligentes (*φρόνιμοι*), sendo, por isso, capazes de dizer a mentira e a verdade. Com tal imagem se verifica assim, tanto a ausência de uma análise sobre a disposição moral dos heróis, quanto à dificuldade do conhecimento sofisticado em lidar com a questão da verdade e da mentira.

A segunda imagem apresentada por Hípias em defesa a Aquiles e em resposta à exegese de Homero realizada por Sócrates acaba por apresentar o Pelida enquanto um herói ignorante, que mente involuntariamente. Já Odisseu é apresentado como herói multiforme, sábio em diversas matérias, capaz de mentir e de dizer o verdadeiro de modo voluntário. Dessa forma, a segunda imagem apresentada se configura tanto em relação ao limitado conhecimento exegético de Hípias, quanto tem como por consequência a demonstração de certa inferioridade de Aquiles em relação a Odisseu.

Enfim na terceira imagem, Aquiles e Odisseu são retratados como figuras opostas. De acordo com Hípias, Aquiles é o homem simples e direto que, apesar de ter boa vontade, não é capaz de dizer nem o falso e nem o verdadeiro de forma voluntária. Já Odisseu é sábio, capaz de dizer o falso e o verdadeiro em diversas matérias do conhecimento. Assim, junto com a incapacidade de defender Aquiles como o melhor, Hípias também demonstra a dificuldade para lidar com as questões que envolvem os atos voluntários e involuntários, principalmente, ao acreditar que a capacidade de errar voluntariamente caberia ao melhor homem já que a capacidade do erro advém somente da capacidade técnica e não por causa de uma capacidade que é identificada enquanto certa inclinação ou disposição moral dos homens para agirem de um modo ou de outro, o que impossibilitaria a afirmação de que seria possível ao homem bom errar voluntariamente.

c) Usos e importâncias dos heróis homéricos nos diálogo de Platão

Vê-se, contudo, que o uso dos heróis homéricos por Platão também reforça certos valores ou habilidades consideradas importantes para a sua filosofia. Doravante, outras

análises das referências homéricas nos diálogos de Platão podem evidenciar outros diversos aspectos da caracterização de Aquiles e de Odisseu, principalmente, em relação a Sócrates. Entre as contraposições de Odisseu e Aquiles a Sócrates, podemos verificar uma em que Sócrates mais se assemelha a Aquiles e menos a Odisseu. Sobre isso, vejamos a seguinte análise de Assunção (2003, p. 104) ao contemplar a questão da morte e da glória em relação a esses dois heróis e Sócrates:

Justamente esta adesão incondicional do Aquiles iliádico ao desejo de vingança ou de glória, sem nenhuma consideração pelo risco de perder a própria existência, o que será usado como modelo de comportamento pelo Sócrates platônico na *Apologia de Sócrates*, incidindo talvez sobre toda uma tradição de leitura da *Iliada* segundo a ótica problematizadamente trágica de seu principal protagonista. Mas uma mínima apreciação positiva do fato mesmo de estar vivo, ainda que não implique em princípio em uma desistência covarde do afrontamento da própria morte em combate, pode orientar um comportamento mais flexível que, como o de Ulisses e de outros heróis iliádicos mais “prudentes”, leva em consideração as circunstâncias concretas e particulares da ação guerreira, desaconselhando o confronto quando, por exemplo, um deus torna explicitamente manifesto o seu favorecimento do inimigo. A *Odisseia*, porém, celebra em seu conjunto um herói cuja capacidade básica é a de evitar — por sua astúcia e flexibilidade, ainda que não covardemente — a própria morte, conservando-se em vida e podendo então dar continuidade às sofridas aventuras que se tornarão matéria do canto épico.

Assunção enfatiza uma possível contraposição entre o Sócrates da *Apologia* platônica e o Odisseu dos poemas homéricos. Recordar-se que a *Apologia de Sócrates* trata do julgamento do filósofo que, num último momento, recorre a não pedir exílio, aceitando a condenação de morte. Sócrates dirá: “corre-se o risco de que isso que acaba de se passar comigo seja um bem, e não há como estarmos supondo corretamente, todos que pensamos que morrer é um mal” (*Apologia de Sócrates*, 40b-c). Antes disso, ao afirmar não temer a morte Sócrates utiliza o próprio Aquiles como exemplo de coragem. Esse mesmo trecho também é citado por Assunção para ilustrar essa relação entre Sócrates-Aquiles, contrapondo-os a Odisseu.

Na *Apologia*, a referência a Aquiles, mostra certa valorização da coragem para agir mesmo sabendo que encontrará a morte. Esse argumento ilustra brevemente uma possível contraposição entre a exaltação da morte do Sócrates platônico (através de uma caracterização de Aquiles), e a exaltação da vida que é incorporada pela capacidade de Odisseu, o homem *πολύτροπος*, de se conservar em vida.

Já em outra leitura, verifica-se também certas semelhanças que revelam certa aprovação moral do ‘homem versátil’. Para isso, veremos os argumentos de Trabattoni que, por meio de Antístenes, indica que mais do que uma diferença, a tradição homérica e a obra platônica compartilham a concepção de que o homem *πολύτροπος*, na verdade, é aquele capaz de exprimir o mesmo pensamento de modos diversos. Tal concepção, conseqüentemente, representaria uma habilidade necessária para o conhecimento e para arte dialética:

Ulisses é *sophos* antes de tudo, justamente porque graças a essa habilidade ele sabe (*epistato*) lidar com as pessoas de maneiras diferentes. De fato, os sábios não são apenas aqueles que possuem habilidade dialética (*deinoi eisi dialegesthai*), mas também aqueles que são capazes de expressar o mesmo pensamento de muitas maneiras (*tropoi*), ... Ora, a característica essencial da *sophia* está justamente na sua capacidade de encontrar em que consiste este útil/próprio para cada um. E como as pessoas são todas diferentes umas das outras, o objetivo único e comum só pode ser alcançado por meios diferentes, caso a caso. Portanto, o caráter politrópico da sabedoria não tem por objetivo, como poderia ser por exemplo em *Protágoras*, corresponder à relatividade dos fins, mas sim realizar a unidade na multiplicidade, de modo que no final a politropia se transforme em monotropia.

(...) Não é difícil reconhecer neste retrato algumas características importantes que os nossos testemunhos, e sobretudo o de Platão, atribuem a Sócrates. (Trabattoni, 2017, p.78. Tradução nossa).

A capacidade (*δύναμις*) do *πολύτροπος* para lidar com as diferentes pessoas se demonstra, assim, ser necessária para todo sábio que pretende lidar com todos e os mais diversos seres humanos. Deve-se compreender, dessa forma, que mais do que uma contraposição, Platão compreende e se mantém conectado à tradição retórica daqueles que se dispõem a dizer as mesmas coisas de modos diversos. Não é de se estranhar que tanto Platão, quanto boa parte da tradição grega tenha em Odisseu o exemplo do homem ‘versátil’.

Assim, depois de traçarmos todo o panorama sobre os heróis Aquiles e Odisseu no período arcaico, indicamos também como eles foram muito retratados no período clássico, nas tragédias, na poesia lírica e nas obras retóricas. Já na filosofia do séc. IV vemos que os heróis homéricos, ainda representantes de certos valores e celebrados pela sociedade ateniense, continuam a ser muito referenciados principalmente nos diálogos de Platão. A importância da primeira parte deste trabalho se torna clara ao percebermos que todas as informações e histórias dos heróis foram provavelmente ainda mais conhecidas pelos pensadores gregos antigos. Isso por si só nos abre a possibilidade de compreendermos qual era o provável conhecimento de Platão desses heróis e como ele

decidiu representá-los de acordo com um objetivo específico nos diálogos socráticos, principalmente no diálogo *Hípias Menor*. Todo esse material somado à nossa análise das representações dos heróis ao longo de todo o diálogo *Hípias Menor* e a nossa falha em analisar analiticamente a verdade em seu sentido ético-político nos abre mais uma das chaves interpretativas possíveis para esse rico e complexo diálogo que há muito fora, infelizmente, negligenciado pelos estudiosos de Platão.

Enfim, ao frisar novamente o objetivo assinalado em nossa epígrafe, esperamos que este trabalho seja e tenha sido (num futuro próximo) de alguma utilidade para os pesquisadores que se dedicam tanto ao estudo do diálogo *Hípias Menor*, quanto (e principalmente) ao estudo dos heróis homéricos no interior dos diálogos de Platão.

Bibliografia

Bibliografia Primária

ANTÍSTENES. *Os discursos de Ajax e Odisseu, que disputam as armas de Aquiles*. Tradução por Carlos de Almeida Lemos. Em: *ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA*, vol. 3 n° 5, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição brasileira da tradução por Giovanni Reale. Edições Loyola, São Paulo, 2002.

_____. *Aristotelis Mephysics*. Ed. Ross, W.D. Oxford: Clarendon Press, 1950, Repr. 1966 (1st edn. corr.).

_____. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. Ed. 34, São Paulo, 2017.

CÍCERO, Marcus Tullius. *De Divinatione*. Texto em português na dissertação: *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. GRATTI, Beatris Ribeiro. Unicamp, 2009.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução por Jaa Torrano. Editora Ilumnuras, São Paulo, 1995.

HOMER, *Iliad*. Edited with notes by M. M. Willcock. London: St. Martin's Press, 1984, 2 vol.

_____. *Odyssey*. Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press. London, William Heinemann, Ltd. 1919.

_____. *Iliada*. Trad. por Frederico Lourenço. São Paulo. Penguin Companhia, 2005.

_____. *Iliada*. Trad. por Carlos Alberto Nunes. Nova Fronteira, São Paulo, 2015;

_____. *Odisseia*. Trad. por Chistian Werner. Cosac Naify, São Paulo, 2014.

PAUSÂNIAS. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig, Teubner. 1903.

PLATÃO. *Hípias Menor*. Trad. por José Colen. Em: *Gaudium Sciendi*, n. 4, Julho, 2013, pp. 160-189.

_____. *Hípias Menor*. Tradução por André Malta. Coleção L&PM Pocket. LP&M, Porto Alegre, 2010.

_____. *Apologia de Sócrates*. Trad. por André Malta. LP&M, Porto Alegre, 2010.

_____. *Apologia de Sócrates*. Trad. por Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Críton*. Trad. por André Malta. LP&M, Porto Alegre, 2010.

_____. *Mênon*. Trad. por Maura Iglésias. Edições Loyola, São Paulo, 2001.

_____. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 7. Ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Ed. John Burnet. Clarendon Press, 1977.

_____. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Introdução, tradução e notas por Roosevelt Rocha. Kotter Editorial, Curitiba, 2018.

_____. *Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th edn. Ed. Maehler, H (post B. Snell). Leipzig: teubner, 1971.

SOPHOCLES. *Sophocles. Vol 2: Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes*. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 21. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1913.

_____. *Ájax*. Em: A tragédia Grega: Prometeu acorrentado/Ésquilo. *Ájax/Sófocles*. Alceste/Eurípedes. Tradução do grego, introdução e notas por Mário da Gama Kury. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1993.

_____. *Tragédias*. Introducción de José S. Lasso De La Veja, Traducción y notas de Assela Alamillo. Editorial Gredos, Madrid, 1981.

STRABO. *The Geography of Strabo*. Ed. H. L. Jones. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1924.

Bibliografia Secundária

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. Martins Fontes, São Paulo, 2007.

ABBOT, Evelyn. *A Subject-Index to the dialogues of Plato*. Clarendon Press, Oxford, 1875.

AHBEL-RAPPE, Sara. KAMTEKAR, Rachana (Eds.) *A Companion to Socrates*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

ANTONACCIO, Carla M. *Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult and Epic in Early Greece*. *American Journal of Archaeology* Vol. 98 (1994) pp. 389-410.

ARAÚJO, Carolina. *O poder do falso no Hípias Menor de Platão*. Em: *Kléos*, 2005/06.

ASSUNÇÃO, Teodoro. *A Philotes de Aquiles e Pátroclo na Ilíada*. Em: <https://www.researchgate.net/publication/332625211_A_philotes_de_Aquiles_e_Patroclo_na_Ilíada>. Acesso em: 24 de junho. 2022.

_____. *Nota Crítica à “bela morte” vernantiana*. Em: *Classica*, São Paulo, 7/8; 53-62, 1994/1995.

AUERBACH, Erich, *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. trad. S. F. Sperber. Perspectiva, São Paulo, 1971.

BOAS, Evert Van Emde. Albert Rijksbaron. Luuk Huitink. Matthieu De Bakker. *Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge University Press, 2019.

BELFIORE, Elizabeth. *The Image of Achilles in Plato's Symposium*. In: *Plato and the Power of Images*. Ed. Pierre Destrée and Radcliffe G. Redmonds III. pp. 29-46. BRILL, Boston, 2017.

- BERNABÉ, A. *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*. Editorial Gredos. Madrid, 1999.
- BRELICH, Angelo. *Gli eroi greci – Um problema storico-religioso*. Università di Roma, Pubblicazioni della Scuola di Studi Storico-religiosi, 1958.
- BURGESS, Jonathan S. *The death and the afterlife of Achilles*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008.
- BUZELLI, José L. S. (Ed. e Trad.). BERNABÉ, Alberto (Prefácio). *Fragmentos de Poesia Épica e Cômica da Grécia Antiga & Vidas de Homero*. Editora Odysseus. São Paulo, 2019.
- BRITANNICA, The Editors of *Encyclopaedia*. s.v. "exegesis". *Encyclopedia Britannica*. Link de Acesso: <https://www.britannica.com/topic/exegesis>. Consulta realizada no dia 23, Dezembro, 2021.
- BUARQUE, Luísa. *Notas sobre o exemplo de Aquiles na Apologia de Sócrates (28c) e na República (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte*. In: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 11 nº 21, 2017.
- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Ed. Loyola, São Paulo, 2010.
- CAVALCANTE, G. *Górgias. Defesa de Palamedes*. Em: *Archai*, 2016, n.º 17, may-aug., p. 201-218.
- CEIA, Carlos (Org.). *E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)*. s.v. "caracterização". Link acessado < <https://edtl.fcsh.unl.pt/>>, consultado em 16-12-2021.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Éditions Klincksieck, Paris, 1968.
- COLONELLI, Marco Valério Classe. *A imagem de Aquiles na Apologia de Sócrates (28b-29a)*. Periódicos Unifap, Macapá, v. 10, n. 2, 1º sem., 2020, pp. 7-15.
- CORRÊA, Paula da Cunha. *Armas e varões: a guerra na lírica de Arquíloco*. Editora UNESP, São Paulo, 1998.
- DEBATIN, Gabriel. *ΑΙΘΡΕΙΑ como desvelamento: Heidegger sobre o conceito de verdade em Platão e consequente crítica*. Em: *Synesis*, v. 10, n. 1, p. 59-74, jan/jul 2018.
- DEMGOL. *Dicionário Etimológico da Mitologia Grega*. Link de acesso www.demgol.units.it. Versão de 25/04/2013.
- DIXSAUT, Monique. *Platão – A questão da Alma*. Paulus, São Paulo, 2017.
- DOVER, K. J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* – Basil Blackwell, Bristol, 1974.
- DOURADO-LOPES, A. O. *Palavras falsas e o portão de Hades: a mentira como transgressão em Homero*. Em: *Série Humanitas Supplementum*, 2014, p. 27-58.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Zahar, Rio de Janeiro, 2010.
- _____. *Mito e realidade*. 6. ed. Perspectiva, São Paulo, 2002.

- FACHIN, Odília. *Fundamentos de Metodologia*. Ed. Saraiva, São Paulo, 2006.
- FINKELBERG, Magalit. *The Homer Encyclopedia*, Vol. I-III. Blackwell Publishing, London, 2011.
- FRONTEROTTA, Francesco. *Virtude, engano e conhecimento no Hípias Menor de Platão*. In: *Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*. Nº 12 (2014).
- GARRIDO, R. F. & LOBO, M. A. V. *La terminología griega para 'sueño' y 'soñar'*. Cuadernos de Filología Clásica, 13, 2003, pp. 69-104.
- GATTI, Ícaro Francesconi. *A Crestomatia de Proclo: tradução integral, notas e estudo da composição do códice 239 da Biblioteca de Fócio*. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. Universidade de São Paulo, 2012.
- GOMES, Vanessa Araújo. *Hípias Menor de Platão: tradução, estudo e comentário crítico*. Em: *Codex*, v.2, n.1, 2010, p.137-144.
- GOTTLIEB, Anthony. *Sócrates – O Mártir da Filosofia*. Tradução de Irley Fernandes Franco. Editora UNESP, 2003.
- GRIFFIN, Jasper. *Homer: Iliad book IX*. Edited with an introduction and commentary by Jasper Griffin. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- GORDON, Gleen. *Odysseus, Uthuze and Utnapishtim*. In: Blog Paleoglot, 2009. Link de Acesso: <http://paleoglot.blogspot.com/2009/11/odysseus-uthuze-and-utnapishtim.html>.
- HAINSWORTH, B. *The Iliad: a commentary*. III: books 9-12. General editor G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University, 1993.
- HEDREEN, G. *The Cult of Achilles in the Euxine*. IN: *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 60 (3), 1991, pp. 313–330.
- HEIDEN, Bruce. *Os Três Movimentos da Ilíada*. Tradução de Leonardo Teixeira de Oliveira (2006) do texto de HEIDEN, Bruce. *The three movements of the Iliad, Greek, Roman and Byzantines Studies*, No. 37, 1, (Spring, 1996), 5-22.
- HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Vozes; Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- HUNTER, Richard. *The Hippias Minor and the traditions of Homeric criticism*. In: *The Cambridge Classical Journal*, 30 de novembro de 2006.
- HOBBS, Angela. *Plato and the Hero - Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge University Press 2000.
- HOLLAND, G.B. *The name of Achilles: a revised etymology.* *Glotta*, 1993 71:17–27.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- KAISER, C. L. *FLAVII PHILOSTRATI OPERA*. Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1871.
- KRAMER, S. *Socrates' Dream: Crito 44a-b*. *The Classical Journal*, 83 (3), 1988, pp. 193-197.
- LABARBE, J. *L'Homère de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- LAMPERT, Laurence. *Socrates' Defense of Polytopic Odysseus: Lying and Wrongdoing in Plato's Lesser Hippias*. In: *The Review of Politics* 64 (2002), 231-59.
- LEVET, J.P. *Le vrai et la faux dans la pensée grecque archaïque, étude de vocabulaire. Tome I - Présentation générale: le vrai et la faux dans les épopées homériques*. Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- LEIBOWITZ, David M. *The Ironic Defense of Socrates - Plato's Apology*. Cambridge University Press, New York, 2010.
- LIDDELL, Henry George. Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. Oxford. Clarendon Press. 1940.
- LOHSE, G. *Untersuchungen über Homerzitate bei Platon*. In: *Helikon* 4 (1964), 3-28; II: *Helikon* 5 (1965), 248-95; III: *Helikon* 7 (1967), 23-31.
- LOWESTAM, Steve. *The death of Patroklos*. A study in typology. Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 133. Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain, 1981.
- MALTA, André. *Aquiles X Odisseu: A Ilíada à luz do Hípias Menor*. Em: *Revista Hypnos*, São Paulo, número 23, 2º semestre 2009, p. 278-289.
- MANTOVANELI, Luiz Otávio de Figueiredo. *Hesíodo e a conquista do discurso humano: Alethéa e Etétyma, os dois modos de dizer a verdade*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ, 2013.
- MARQUES, Marcelo P. *Mito e Filosofia*. Depto. de Filosofia, FAFICH – UFMG, 1994.
- MICHELAKIS, Pantelis. *Achilles in Greek Tragedy*. Cambridge University Press, 2002.
- MILLER, Paul Allen. PLATTER, Charles. *Plato's Apology of Socrates - A Commentary*. University of Oklahoma Press: Norman, 2010.
- NAGY, G. *The Best of Achaeans*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
- _____. *Homer The Classic*. Hellenic Studies Series 36. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2008.
- _____. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- _____. *O Herói Homérico*. Trad. de Félix Jácome Neto. Coimbra University Press, 2017.
- NIGHINGALE, A. W. *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

- NISSINEN, Martti. *Prophecy and Omen Divination: Two Sides of the Same Coin*. In: ANNUS, Amar (ed.) *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Chicago: The University of Chicago, p. 341-351, 2010.
- NORTON, P.R. Coleman. *Odysseus in the Iliad*. *The Classical Weekly*, Vol. 21, No. 10 (Dec. 19, 1927), pp. 73-78.
- NÜNLIST, R. *The ancient critic at work: terms and concepts of literary criticism in Greek scholia*. Cambridge, 2009.
- PAOLI, Beatriz. *Um sonho homérico no Críton de Platão*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, edição v. 11, n. 21, 2017.
- PETERS, F. E. *Greek Philosophical terms: A Historical Lexicon*. New York University Press, New York, 1967.
- PETRUCCI, Frederico M. *Sulle tracce della virtù nell' Ippia minore tra semantica prestazionale e prospettiva epistêmica*. In: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Bd. 36, 2012.
- PFEIFFER, R. *Callimachus Vol. 1: Fragmenta*. Oxford, 1949.
- PRIOR, W. J. *The Concept of Παράδειγμα in Plato's Theory of Forms*. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. 17, n. 1, p. 33-42, jun. 1983.
- PUCCI, Pietro. *Odysseus Polutropos - Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*. Cornell University Press. Ithaca and London, 1987.
- QUINN, Amy. *The 'Hero Cult' and the 'Tomb Cult' in Early Greek Society*. In: *The Trinity College Dublin Histories and Humanities Journal*, pp. 119-126, 2011.
- RADT, S. (ed.). *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Volumes 3-4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- REDFIELD, James M. *La tragedia de Héctor: Naturaleza y cultura en la Ilíada*. Barcelona: Destino/Ensayos, 1992.
- ROBBINS, Emmet. *ROBBINS: The Education of Achilles*. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, Vol. 45, No. 3 (1993), pp. 7-20.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford Press, 1953.
- ROSA, Alexandre. *A areté na aristocracia homérica*. Em: *Calíope: Presença Clássica* | 2016. 2. Ano XXXIII, Número 32.
- RUTHERFORD, R. B. *Tragic Form and Feeling in the Iliad*. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 102 (1982), pp. 145-160.
- SAETA, Túlio. *"O começo e a metade de tudo": Telemaquia, rito de passagem e herança cultural*. Em: *Estudos Clássicos IV*, pp. 309-333 (Ed. Gabriele Cornelli e Luciano Coutinho). Cátedra UNESCO Archai, Universidade de Brasília, 2018.
- SANTORO, F. *Parmênides e Xenófanés, fragmentos*. Hexis, Rio de Janeiro 2001.
- SCODEL, Ruth. *The Word of Achilles*. In: *Classical Philology*, 1989, 84: 91-99.

SHOREY, Paul. *Plato's Ethics*. In: *Plato - A Collection of Critical Essays. II: Ethics, Politics, and Philosophy of art and Religion*, Ed. por Gregory Vlastos. pp. 7-34. The Macmillan Press, London, 1971.

SCHÜLER, Donaldo. *Aspectos estruturais na Ilíada*. UFGS. Porto Alegre, 1972.

SMYTH, Herbert Weir. *A Greek Grammar for colleges*. American Book Company, Harvard University, 1920.

STANFORD, W. B. *STUDIES IN THE CHARACTERIZATION OF ULYSSES — II. Reasons for the Denigration of Odysseus*. In: *Hermathena*, No. 74, November, 1949, pp. 41-56.

STEFOU, Konstatinos. *Does the god man do justice involuntarily? In defense of Plato's Lesser Hippias*. In: *Let. Cláss.*, São Paulo, n. 16, p. 35-60, 2012.

STRUCK, Peters T. *Divination and Human Nature - A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*. Princeton University Press, New Jersey, 2016.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Anablume, São Paulo, 2010.

_____. *Odisseo e Achille nell' Ippia minore: esempi di un dibattito morale*. Em: *Anais de Filosofia Clássica* vol. 11 n°21, 2017.

TRZASKOMA, Stephen M. SMITH, R. Scott. BRUNET. *Anthology of Classical Myth – Primary Sources In Translation*. Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge. 2004.

VAN BROCK, Nadia. *Substitution rituelle*. *Revue Hittite et Asianique*, v.65, p. 117-146, 1959.

VEGETTI, Mario. *Etica degli Antichi*. Editora Laterza. Roma, 1996.

VENTURELLI, Silvia. *Platone, Ippia Minore*. Academia Verlag, Baden-Baden, 2020.

VENTRIS, Michael. CHADWICK, John. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge University Press, 1959, London.

VERNANT, Jean-Pierre. *A bela morte e o Cadáver ultrajado*. Trad. por Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen. Ed. Ciências Humanas, n. 9, pp. 31-62. São Paulo, 1978.

VERNANT, Jean Pierre. DETIENNE, Marcel. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. University of Chicago Press, 1991.

WEST, Martin L. *The Making of the Iliad - Disquisition and Analytical Commentary*. Oxford University Press. London, 2011.

_____. (ed.). *Iambi et elegi Graeci, vol 1*. Oxford: Clarendon Press 1972.

Anexo 1. Algumas imagens de Aquiles e de Odisseu na arte antiga

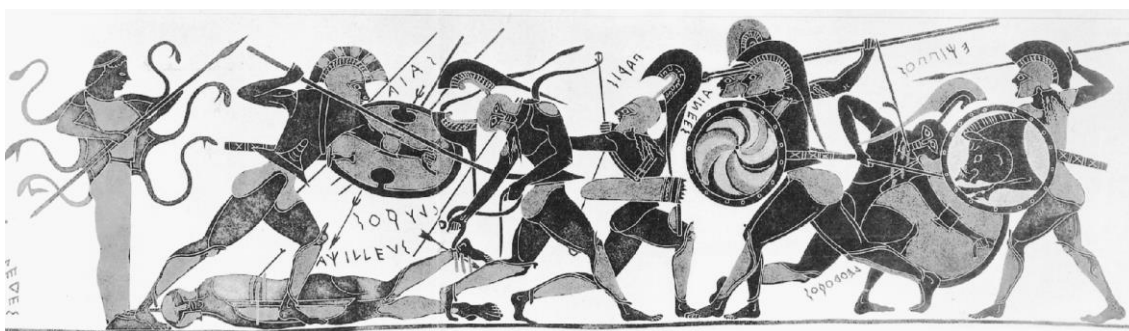
a) Aquiles

Figura 1 - *Sarcófago de Polixena*



Sarcófago de Polixena. In: *Wikipedia, Polixena Sarcophagus.* Link de acesso: https://en.wikipedia.org/wiki/Polyxena_sarcophagus. Sarcófago do final do século VI a.C. da Frígia Helespontina. Como descrito anteriormente, esse sarcófago possui figuras de baixo relevo que, de acordo com os estudiosos, descreve o sacrifício feito pelo filho de Aquiles, Neoptólemo, da filha de Príamo, Polixena. Tal representação indicaria a possível existência de um culto do herói Aquiles (Burgess, 2009, p. 114).

Figura 2 - *Corpo de Aquiles no campo de batalha*



Corpo de Aquiles no campo de batalha. Ânfora Calcidiana, obra perdida, metade do século VI a.C. Foto por Brian Boyle (Burgess, 2009, p. 12).

Figura 3 – Ânfora de Exequias. Aquiles e Ajax engajados num jogo



Ânfora de Exequias. Aquiles e Ajax engajados num jogo. Em: Wiki Art - Visual Art Enciclopedia. Link de acesso: <https://www.wikiart.org/en/ancient-greek-pottery/exekias-amphora-achilles-and-ajax-engaged-in-a-game--530>. 540-530 a.C. Ânfora de terracotta. Museu do Vaticano, Roma.

Figura 4 - Mergulho do infante Aquiles no Estige



Mergulho do infante Aquiles no Estige. Prato de prata do séc. IV a.C. Museu de Kaiseraugst. Imagem em Burgess (2009 p. 10).

Figura 5 - *Quíron ensinando Aquiles a tocar lira*



Quíron ensinando Aquiles a tocar lira, afresco romano de Herculano, século I d.C. Wikipedia. Link de acesso: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Achilleus_Lyra.jpg. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.

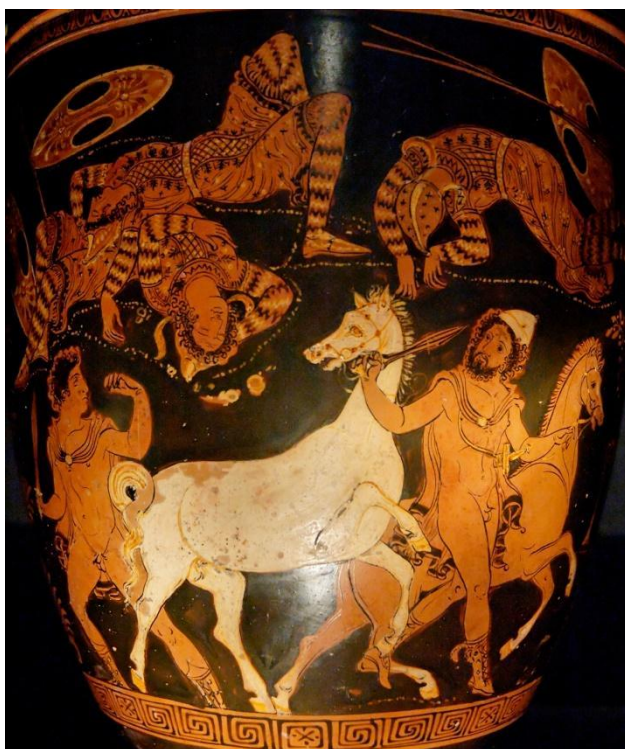
b) Odisseu

Figura 6 - *Disputa entre Ajax e Ulisses pela armadura de Aquiles*



Disputa entre Ajax e Ulisses pela armadura de Aquiles. Figuras negras áticas oinochoe, 520 a.C. Kalós inscrição. Taleídes. Museu do Louvre, França. Departamento de antiguidades gregas, etruscas e romanas . Link de acesso: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odysseus_Ajax_Louvre_F340.jpg

Figura 7 - *Ulisses e Diomedes roubando os cavalos do rei trácio Rhesos que acabaram de matar*



Ulisses e Diomedes roubando os cavalos do rei trácio Rhesos que acabaram de matar. Figura vermelha Apuliana de Ruvo, 360 a.C. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Link de acesso: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Rhesos_MNA_Naples.jpg.

Figura 8 – Roubo do paládio



Roubo do paládio. Afresco, Pompeia. Odisseu (chapéu de pileu) carregando o paládio de Troia, com a ajuda de Diomedes, contra a resistência de Cassandra e outros troianos, terceiro estilo de pintura mural pompeiana, séc. I d.C. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles. Link de acesso: [https://en.wikipedia.org/wiki/Odysseus#/media/File:Wall_painting_-_rape_of_the_palladion_-_Pompeii_\(I_2_26\)_-_Napoli_MAN_109751_-_02.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Odysseus#/media/File:Wall_painting_-_rape_of_the_palladion_-_Pompeii_(I_2_26)_-_Napoli_MAN_109751_-_02.jpg).

Anexo 2. Índice: Homero, Aquiles, Odisseu e outros heróis no corpus platônico¹⁷⁰

Aquiles, o filho de Tétis, *Apol.* 28c; *Hip. Men.* 371d; ataca Escamandro, *Protág.* 340a; melhor que Odisseu, *Hip. Men.* 363b, e, 364b, e, d, 365b, 369b, c, 371d; ataca Heitor, *Íon*, 535b; sua dor, *Rep.* 3. 388a; sua avareza, *ib.* 390e; filho de Peleu, *ib.* 391 C; enviado para as ilhas dos bem-aventurados, *Banq.* 17e, 180a, b; morre por Pátroclo, *ib.* 208b; Comparado com Brasidas, *ib.* 221 C; ensinado por Quíron, *Hip. Men.* 371d; seu mestre Fênix, *Rep.* 3. 390e; seu discurso para Ájax (*Il.* IX. 644), *Crát.* 428c.

Enéias, seus cavalos (*Il.* V. 223, VIII. 108), *Laques*, 191b.

Agamêmnon, e Aquiles, *Hip. Men.* 370c; significado do seu nome, *Crát.* 395a e b; sua excelência, *Banq.* 174c; reprovado nas tragédias por Palamedes, *Rep.* 7. 522d; censurado por Odisseu, *Leis* 4. 706d; sua alma se tornou uma águia, *Rep.* 10, 620b; seu sonho, *ib.* 3. 383a; seus presentes para Aquiles, *ib.* 390e; sua raiva contra Crises, *ib.* 392e.

Ájax o filho de Telamônio, *Apol.* 41 A; Ájax e Odisseu, *Hip. Men.* 371b, d, e; Ájax e Aquiles (*Il.* IX. 644), *Crát.* 428c; a recompensa de sua bravura, *Rep.* 5. 468d; sua alma se transforma em um leão, *ib.* 10. 620b; para não ser ferido por aço, *Banq.* 219e.

Amintor, Pai de Fênix, *Leis*, 2. 931b.

Antíloco, *Íon*, 537a.¹⁷¹

Diomedes, seu comando para os gregos, (*Il.* IV. 412); *Rep.* 3. 389e.

Eurípilo, tratamento dos feridos, *Rep.* 3. 405e, 408a.

Heitor, significado do nome, *Crát.* 393a, 394b; atacado por Aquiles, *Íon* 535b; *Apol.* 28c; *Banq.* 180a; matou Pátroclo, *Leis* 12. 944a; arrastado por Aquiles ao redor da tumba de Pátroclo, *Rep.* 3. 391b.

Heróis, origem dos, *Crát.* 398; não lamentar, *Rep.* 3. 387, 388; ser recompensado, *Rep.* 5. 468; após a morte, *ib.*, *Leis* 4. 717; orações a, *Leis* 7.801 (e 5. 738).

Macaón, ferido e atendido por Hecamede, *Íon*, 538b.

Menelau e Proteu, *Eutid.* 288c; o ‘guerreiro de coração suave’, *Banq.* 174c; seu tratamento quando ferido, *Rep.* 3. 408a.

Nestor, homens excelentes em palavras e temperança, *Leis* 4. 711e; mais sábio dos gregos, *Hip. Men.* 364c; como Péricles, *Banq.* 221 c; his rhetoric, *Fedro*, 261e; seu conselho a Antíloco, *Íon*, 537a; sua concubina, *ib.* 558e.

Menécio, pai de Pátroclo, *Rep.* 3. 388c; *Leis* 12. 944a.

¹⁷⁰ Nosso índice segue o exemplar de Evelyn Abbott (1875) com adições nossas. Todas as nossas adições serão identificadas com notas de referência. No que concerne à obra de Abbot, no geral, traduzimos o texto originalmente em inglês para o português, modicamos a indicação dos versos nos diálogos de Platão, trocando as letras maiúsculas pelas minúsculas, e colocamos seus respectivos nomes em itálico.

¹⁷¹ Seguem em ordem alfabética também os seguintes nomes que não são necessariamente citados pelo texto homérico: Atreu, seu nome, *Crat.* 395b; querela de Atreu e Tiestes, *Pol.* 268e. Atrida, *Rep.* 3. 393a. Quíron, professor de Aquiles, *Hip. Men.* 371c; *Rep.* 3. 391c.

Odisseu, *Apol.* 41c; *Fédon*, 94d, *Fedro*, 261b e 261c; *Hip. Men.* (16x) 363b, 364b, 364c, 364e (linhas 2 e 10), 365b, 365c, 369a, 369c, 369e, 370b, 370e, 371a, 371b, 371d, 371e; *Íon*, 535b; *Rep.* 334b, 620c.¹⁷²

Pândaro, autor da violação dos juramentos, *Rep.* 2. 379e; feriu Menelau, *ib.* 3. 408a.¹⁷³

Pátroclo, *Apol.* 28c; corrida de cavalos em honra de, *Íon*, 537a (também em *Rep.* 3. 388c); tumba de, *Rep.* 3. 391b (também em *Leis* 12. 944a); Pátroclo e Aquiles, *Banq.* 179e, 208a.

Peleus, presente nupcial de armas para, *Leis* 12. 944a; o mais gentil dos homens, *Rep.* 3. 391c.

Fênix, tutor de Aquiles, *Rep.* 3. 390e; amaldiçoado por Amintor, seu pai, *Leis* n. 931b.

Polidamas, pancratiasta, *Rep.* 1. 338c.

Príamo, Delineação de Homero condenada, *Rep.* 3. 388b; suas tristezas, *Íon* 535b.

Sarpédon, *Rep.* 3. 388c.

Telamônio, *Apol.* 41b; *Rep.* 10. 620b; *Crát.* 428c. Ver Ájax.

Telêmaco, *Leis* 7. 804a.

Outros personagens homéricos e Rapsodos¹⁷⁴

Astíanax, significado do nome, *Crát.* 392d.

Crises, o sacerdote de Apolo (*Il.* I. 11. adiante), *Rep.* 3. 392e adiante.

Hecamede, a concubina de Nestor, *Íon*, 538c.

Hécuba, suas tristezas, *Íon*, 535b.

Helena insultada por Estesícoro, *Fedro.* 243a; nunca foi a Tróia, *Rep.* 9. 586c.

Niobe, *Timeu* 22a; sofrimentos de (na poesia trágica), *Rep.* 2. 380a.

Penélope, teia de, *Fédon*, 84a.

Rapsodos, *Leis* 2. 658; 8. 834; *ib.* concursos de, *Íon* 530; inspirado, *ib.* 533 adiante; movidos por suas próprias histórias, 535, são pagos, *ibid.*; seus conhecimentos *ib.* - elevação das artes, 537 adiante; arte de, em *ib.* Homero, 541; tem dourado *ib.* coroas, 535, 541; rapsodos *ib.* e gerais, 541. *ib.*

Tirésias, só tem entendimento entre os mortos, (*Od.* X. 495), *Mênnon* 100a; *Rep.* 3. 386e.

Tersites, posto sobre a forma de um macaco, *Rep.* 10. 620c.

¹⁷² Adição nossa.

¹⁷³ Após Peleu, seguindo a ordem alfabética, temos: Palamedes, interesse de conversar com, *Apol.* 41b; o Palamedes eleático (Zeus), *Fedro*, 261c, d; Palamedes e Agamêmnon no jogo, *Rep.* 7. 522d; antiguidade de suas descobertas, *Leis* 3. 677d.

¹⁷⁴ Excluímos aqui as referências aos deuses e às musas já que o foco é nos personagens conhecidos principalmente a partir de Homero.

Xanto, um rio de Troia (= Escamandro), *Crát.* 391e.

Homero em Platão

Homero, e poesia trágica, *Rep.* 10. 595b, 598d, e; não é um legislador, *ib.* 599e; ou um general, *ib.* 600a; ou inventor, *ibid.*; ou professor, *ibid.*; nem educador, *ib.* 606e, 607b; seu conhecimento das artes, *Íon* 537a adiante; único estudo dos rapsodos, *ib.* 531a; assuntos de sua poesia, *ib.* c; como um anel magnético, *ib.* 536 a, b; algumas passagens marcantes citadas, *ib.* frustração de, 538c.; sua corrente de ouro, *Teet.* 153c; não lido pelos cretenses, *Leis* 3. 680b; um jônico, *ib.* c; uma testemunha do início da vida, *ib.* d; não muito estimado em sua vida, *Rep.* 10. 600b adiante; passou como um rapsodo, *ibid.*; citações sobre os nomes, *Crát.* 391d; em apoio à teoria de que a justiça é uma ladra, *Rep.* 1. 334b; suas histórias não aprovadas para jovens, *ib.* 2. 377d adiante; Apócrifos homéricos citados, *Fédro*, 252b; seu modo de narração, *Rep.* 3. 393a adiante; seus heróis, *ib.* 404c; O sentimento de reverência de Sócrates por ele, *ib.* 10. 595c; seus poemas agradáveis à idade, *Leis* 2. 658e; não teve inteligência para descobrir por que ele era cego, *Fedro*, 243a. Passagens citadas ou referidas:¹⁷⁵

***Ilíada* I.**

11 adiante, *Rep.* 3. 392e e adiante.

131, *ib.* 6. 501b.

169 adiante *Hip. Men.* 370d.

225, *Rep.* 3. 389e.

343, *Crát.* 428d.

590 adiante, *Rep.* 2. 378.

599 adiante, *ib.* 3. 389.

***Ilíada* II.**

365, *Fedro*, 260a.

408, *Banq.* 174c.

547, 1 *Alceb.* 132a.

623, *Rep.* 6. 501c.

813, *Crát.* 392a.

851, *Teet.* 194d.

¹⁷⁵ O primeiro número é respectivo ao verso do livro que é referenciado. O que é traduzido por ‘adiante’ é a abreviatura de ‘follow’; ‘foll.’.

Ilíada III.

8, *Rep.* 3. 389e.

109, *Crat.* 428d.

172, *Teet.* 183e.

Ilíada V.

50 adelante, *Rep.* 2. 379e.

218, *ib.* 3. 408a.

412, *ib.* 3. 389e.

431, *ibid.*

453, *Fil.* 62d.

Ilíada V.

221, *Crát.* 407d.

223 *Laques* 191a.

845, *Rep.* 10. 612b.

Ilíada VI.

211, *Soph.* 268d.

265, *Crát.* 415a.

402, *ib.* 392b.

403, *ib.* 392e.

Ilíada VII.

321, *Rep.* 5. 468d.

Ilíada VIII.

13, *Fédon* 112a.

19, *Teet.* 153d.

108, *Laques* 191a.

162, *Rep.* 5. 468e.

Ilíada IX.

‘Súplicas,’ *Hip. Men.* 364e *Crát.* 428b.

308 adelante, *Hipp. min.* 370a.

312 adelante, *ib.* 370b.

357 adelante, *ib.* 370b.

363, *Críton* 44b.

441, *Górg.* 485d.

447, *Leis* 11. 931 b.

497 adiante, *Rep.* 2. 364d.

500, *Leis* 10. 906d.

5 3 adiante, *Rep.* 3. 390e.

644 adiante, *Crát.* 428b.

650 adiante, *Hip. Men.* 371b.

Ilíada X.

244, *Protág.* 348c.

482, *Banq.* 179a.

Ilíada XI.

514, *Banq.* 214b.

576, *Rep.* 3. 405e.

624, *ibid.*

638, 630, *Íon* 538c.

844, *Rep.* 3. 406a.

Ilíada XII.

‘Batalha nos Muros’, *Íon* 539a.

200 adiante. *ibid.*

311, *Rep.* 5. 468e.

Ilíada XIV.

96, *Leis* 4. 706e.

201, *Teet.* 152e (e *Crát.* 402b).

291, *Crát.* 392a.

294 adiante, *Rep.* 3. 390c.

302, *Teet.*, 152e (e *Crát.* 402b).

Ilíada XV.

187 adiante, *Górg.* 523a.

262, *Banq.* 179a.

Ilíada XVI.

433, *Rep.* 3. 388 C.

554, *Teet.* 194d.

776, *Rep.* 8. 566d.

865 adiante, *Rep.* 3. 386e.

Ilíada XVIII.

23 adiante, *Rep.* 3. 388a.

54, *ib.* 388b.

84 adelante, *Leis* 12. 944a.

96 adelante, *Apol.* 28c.

108 adelante, *Fil.* 47e.

Ilíada XIX.

92 adelante, *Banq.* 195d.

278 adelante, *Rep.* 3. 390d.

Ilíada XX.

4 adelante, *Rep.* 2. 379e.

64 adelante, *ib.* 3. 386c.

74 adelante, *Crát.* 391e.

216 adelante, *Leis* 3. 681e.

Ilíada XXI.

222 adelante, *Rep.* 3. 391b.

308, *Protág.* 340a.

Ilíada XXII.

15, 20, *Rep.* 3. 391a.

168 adelante, *ib.* 388c.

362 adelante, *ib.* 386e.

414, *ib.* 388b.

507, *Crát.* 392e.

Ilíada XXIII.

100 adelante, *Rep.* 3. 387a.

103 adelante, *ib.* 386d.

157, *ib.* 391b.

175, *ibid.*

335, *Íon* 537 A.

Ilíada XXIV.

10 adelante, *Rep.* 3. 388a.

80 adelante, *Íon* 538d.

348, *Protág.* 309a.

527, *Rep.* 2. 379d.

Odisseia I.

351 adiante, *Rep.* 4. 424b.

Odisseia III.

26 adiante *Leis* 7, 803e.

Odisseia IV.

252, *Banq.* 220c.

Odisseia V.

193, *Fedro*, 266b.

Odisseia VIII.

22, *Teet.* 183 E.

266 adiante, *Rep.* 3. 390d.

Odisseia IX.

9 adiante, *Rep.* 3. 390b.

91 adiante, *Rep.* 8. 560e.

112 adiante, *Leis* 3. 680b.

Odisseia X.

279, *Protág.* 309a.

495, *Rep.* 3. 386e.

Odisseia XI.

489 adiante, *Rep.* 3.386c,7. 516d.

569, *Górg.* 526d.

576 adiante, *Górg.* 525e.

582, *Protág.* 315d.

601, *ib.* b.

633 adiante, *Banq.* 198c.

Odisseia XII.

342, *Rep.* 3. 390b.

Odisseia XIV.

234, *Teet.* 183e.

Odisseia XVII.

21 8. *Lísis*, 214a.

322 *Leis* 6. 777a.

347 *Cárm.* 16 1 A; *Laques* 201b.

383 adiante., *Rep.* 3. 389d.

485 adiante *ib.* 2. 381d.

Odisseia XIX.

43, *Leis* 10. 904e.

109 adiante, *Rep.* 2. 363b.

163, *Apol.* 34d.

174 adiante *Leis* 1. 624b.

395, *Rep.* 1. 334b.

563, *Cárm.* 173b.

Odisseia XX.

17, *Rep.* 3. 390d, 4. 441 B; *Fédon* 94e.

351 adiante, *Íon* 539a.

Odisseia XXIV.

6, *Rep.* 3. 387a.

40, *ib.* 8. 566d.

Citado por Homero, *Eutid.* 288b; *Íon* 535 b; *Fédon*, 95b; *Banq.* 179e; *ib.* 180a; *ib.* 216a; *Fédon*, 275c; *Rep.* 1. 328e, 2. 381d, 3. 390e, 8. 544d; *Teet.* 194c; *Sof.* 216b.

Apócrifo Homérico, citação, *Fedro.* 252b.

Homeridas, *Rep.* 10.599e; *Íon* 530e.

Ilíada, o estilo da Ilíada ilustrado, *Rep.* 3. 392e adiante; a *Ilíada* e a *Odisseia* mencionadas, *Rep.* 3. 393 A; *Hip. Men.* 363b; 1 *Alceb.* 112b.

Odisseia, *Hip. Men.* 363b; 1 *Alceb.* 112a; *Rep.* 3. 393a; *Íon.* 539d: ver Homero.