

O dilema no diálogo *Hippias Menor*: quem é melhor, Aquiles ou Odisseu?¹

Izabela Bocayuva²

Resumo

Explorarei primeiramente, a partir do diálogo *Hippias Menor*, diferentes interpretações de Homero, uma, por parte da sofística a qual acompanha o senso comum, outra, por parte da Filosofia. A personagem Ulisses, o *polýtropos*, é o ponto crucial nessas interpretações. Veremos posteriormente que no mito de Er do final da *República*, será corroborado o quanto a personagem Ulisses está, desde a perspectiva da Filosofia, associada diretamente ao filósofo.

Palavras chave

Hippias Menor; Platão; Homero; Odisseu

Abstract

I'll first explore, from the dialog *Hippias Minor*, different interpretations of Homer, one by the sophistry which accompanies common sense, another by the Philosophy. The character Odysseus, *polýtropos*, is the crucial point in these interpretations. We will see later that in the myth of Er at the end of the *Republic*, it will be confirmed how the character Odysseus is, from the perspective of Philosophy, directly associated with the philosopher.

Keywords

Hippias Minor; Plato; Homer; Odysseus

¹ Este artigo é a reescritura de um outro artigo também escrito por mim, intitulado “De como Platão reconhece em Ulisses um filósofo”, publicado no final de 2015 pela revista VISO. Essa reescritura tem como inédita uma investigação mais minuciosa do diálogo *Hippias Menor* de Platão.

² Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

No *Hípias Menor* Platão põe em cena uma interpretação diversa e ousada de Homero. O sofista Hípias confirma a visão do senso comum de que Aquiles é melhor do que Odisseu, alegando que isso é porque o primeiro é o mais simples e o mais verdadeiro (*haplóustatos te kai alethéstatos*)³, enquanto o segundo é o *polytropótatos*⁴, o mais multifacetado, o mais multiastuto.

Aquiles: o mais simples e verdadeiro, *melhor* que Odisseu: o mais multifacetado, o mais multiastuto? Sócrates, intrigado, quer, então, compreender o que Hípias está entendendo por: *polýtropos*. E escuta dele que Odisseu é um *pseudés*, que ele mente e que mentira é o oposto que verdade (*pseudés X alethés*) e que isso seria completamente inadmissível. Detectado pelo *páthos* filosófico, nasce um problema. Há algo decisivo aqui e que rompe com a interpretação de Homero que até agora vinha emergindo do senso comum, uma interpretação que poderíamos chamar moralista, que dicotomiza exclusivamente bem e mal, verdade e mentira.

Aparentemente Homero é deixado à parte por Sócrates para que se possa mergulhar na compreensão do sofista/senso comum acerca do que é ser verdadeiro e ser falso. Toda a argumentação socrática que se seguirá apresentará um entrelace inusitado entre *alethés* e *pseudés* no mesmo homem, o homem *agathós*, o homem bom, que sempre já é superlativo: *ho áristos*, o melhor. O *agathós* – ambos concordaram⁵ – é o que age sabendo o que faz, age voluntariamente, e ele age assim fazendo seja o que for. O que Sócrates sustenta parece insustentável a Hípias: que Odisseu seria melhor que Aquiles porque este mente involuntariamente enquanto aquele, o itácio, mente voluntariamente. Hípias levanta, indignado, a questão da justiça: como admitir que seja melhor cometer injustiça voluntariamente do que involuntariamente? Traz, então, o argumento da lei a qual costuma punir mais severamente aquele que é voluntariamente injusto⁶. A argumentação filosófica vem a tornar-se tão aparentemente absurda que Hípias quase desiste da discussão. Mas, Sócrates continua argumentando: os sentidos que operam mal (*kakà ergazoménas*) voluntariamente são melhores porque estão bem (*agathàs oúsas*)⁷; A alma melhor é a que voluntariamente (e não involuntariamente), por inteligência, é perversa e comete erros (*kakourgé te kai exhamartáne*)⁸. Hípias retorna indignado: terrível é se pensar em ser injusto voluntariamente! Sócrates se defende afirmando: eis o que é manifesto! E fala diretamente a respeito da *dikaiosýne*

³ 364e

⁴ 364c

⁵ 373c

⁶ 372a

⁷ 374d

⁸ 375d



articulando-a com as noções de *dýnamis tês psychés*, potência da alma, e de *epistême*, sabedoria. A alma mais potente (*dynatotéra*) e mais sábia (*sophotéra*) é a mais justa, a melhor e a mais capaz de ambos os caminhos: as coisas belas e as coisas vergonhosas, em todas as ações. Quando se trata do vergonhoso, essa alma do homem bom o realiza voluntariamente por sua potência (*dýnamis*) e sua arte (*téchnen*). Ela faz voluntariamente coisas vergonhosas e injustas (*aischrà kai ádika*). Hípias não consegue aceitar. Sócrates compartilha a perplexidade com ele para, por fim, constatar que eles dois não conseguem fazer cessar a errância do problema (*pausómetha tês plánes*)⁹.

O *Hípias Menor* costuma ser tido como diálogo aporético. Entendo que ele finaliza num silêncio. Com efeito, ele havia também começado num silêncio *sui generis*: “Por que te silencias, ó Sócrates?”¹⁰. A incompatibilidade entre a interpretação filosófica e de Hípias instaura e faz perdurar esse silêncio. Entretanto, o caráter exegético desse diálogo nos deixa entrever uma impressionante aproximação entre a Filosofia e a Poesia. Todo o seu desenvolvimento realiza, na verdade, a interpretação da personagem homérica Odisseu, o *polýtropos*, o multifacetado, o que mente voluntariamente, o que realiza, em momento oportuno, o belo e o vergonhoso. Em toda sua odisséia, Odisseu é aquele para quem o *aletheueîn* e o *pseúdesthai* são, ambos, sempre afirmativos e precisos, são, portanto, sempre belos e úteis na construção de um caminho nobre de repatriamento, de enraizamento. A partir dessa interpretação já não cabe qualquer postura moralista diante do *pseudés*, diante do ser falso, enganador.

E não seria o próprio Platão também um *pseudés*? E, enquanto *mimetés* que é, não seria ele também um *polýtropos*, um multifacetado? Sempre um autor oculto, ele deixa aparecerem inúmeras *páthe*, inúmeras fâcias decisivas para o desenvolvimento da trama de cada diálogo. Perdemos muito da conjuntura do pensamento platônico se nos prendemos meramente em conteúdos supostamente sistemáticos. Platão, contrariando a vontade de domínio dos eruditos epigonais, nunca escreveu um sistema, o que não significa que em cada diálogo não esteja em jogo o decisivo de seu pensamento.

Platão interpreta, no *Hípias menor*, o Odisseu *polýtropos* de Homero num sentido diverso da interpretação moralista e dicotomizante do senso comum. Se atentarmos bem para a *Odisséia*, Odisseu é apresentado exatamente como uma personagem que, em última instância, sabe a que momento, onde e com quem ser perverso, mentir ou mesmo em que situação cabe passar vergonha: tudo isso que o senso comum e Hípias, inclusive, costumavam ver como exclusivamente negativo.

⁹ 376c

¹⁰ 363a



Filosofia e Poesia estariam, portanto, sintonizadas no que diz respeito à exegese da existência – quando mentir não significa meramente o contrário do que dizer a verdade e quando a justiça, *dikaíosýne*, sendo o mesmo que potência (*dýnamis*) associada à sabedoria (*epistéme*)¹¹, pode, por isso mesmo, significar a força e possibilidade de saber quando, onde e com quem é justo ser “injusto”. Há, porém, uma diferença entre Platão e Homero: o poeta não tematiza ou, menos ainda, problematiza a própria exegese. A Filosofia platônica, no *Hípias Menor* questiona explicitamente a profundidade do exercício interpretativo, questiona, numa Atenas repleta de fingimento, o que significa fingir, o que significa mentir, e manda que olhemos para o Odisseu de Homero, não certamente para meramente seguir a interpretação corrente de Odisseu. Platão nos indica o caráter do Odisseu de Homero deixando acesa a interrogação acerca do ser verdadeiro e ser justo, o que, como vimos, nos reconduz a ele próprio, Platão, como multifacetado, multimasclado autor dramático que, ao mesmo tempo que declara abertamente a inconveniência do mentir¹², do *lógos* mal ou precipitadamente pensado, no mesmo diálogo *República*, tece longo e controverso comentário a respeito da muitas vezes necessária *bela* mentira¹³, favorecedora do bem, exclusivamente pertinente ao discurso ou atitude daqueles que são realmente e experimentadamente comprometidos com a verdade.

Assim, não só a partir do *Hípias Menor* se pode, na obra platônica, perceber de algum modo a interpretação filosófica associando-se à figura de Odisseu. A meu ver, ao final da *República* isso também acontece. Antes, porém, de irmos até esse diálogo, visitemos a *odisséia* do herói, com o intuito de lembrarmos alguns passos seus que possam ter sido inspiração para Platão. O primeiro passo que indicaremos não está na *Ilíada*, mas na tradição mitológica que envolve o contexto da guerra de Tróia e que ajuda a constituir/construir a personagem Odisseu.

Menis é a palavra que abre a *Ilíada*, Ira – dado o episódio em cena no início dessa obra: a disputa entre Aquiles e Agamemnon. Entretanto, bem mais poderia ser a palavra Eris – o verdadeiro princípio da estória/história do Ocidente: a divindade Discórdia, não tendo sido convidada para um festim no Olimpo, entra ali escondida e lança sobre a tábua um pomo de ouro no qual estava escrito: “*tê kallíste*”, “à mais bela”. Hera tenta se apropriar do fruto, mas Afrodite e Atena igualmente o reclamam, pedindo uma solução a Zeus, ele que é delas, respectivamente, marido, irmão e pai.

¹¹ 375d

¹² Por exemplo, no livro III 389c.

¹³ Por exemplo, no início do livro III, a partir de 389b e no final do mesmo livro III, com a apresentação do mito dos filhos da terra pelo chefe orientador da *Kallípolis*, a partir de 414d.

Impossível decidir... Ele resolve, então, passar a tarefa da difícil escolha para o belo pastor Paris, que se decide por Afrodite, depois que esta lhe promete o regalo que lhe pareceu o mais interessante: Helena, a grega, filha de Zeus, exuberante mortal, bela como uma deusa. Ora, os gregos mais importantes da época por ela se interessaram, e fizeram juramento de socorrer aquele dos pretendentes de Helena que, já casado com ela, fosse por acaso ultrajado. Assim, a partir do acontecimento de seu sequestro pelo estrangeiro Paris, era inevitável partirem agora juntos em guerra. Entretanto, nesse momento de fazer valer o juramento, Odisseu já estava casado com a bela Penélope e tinha um filho recém-nascido. Não queria, pois, se juntar aos outros, e por isso, para escapar à promessa, finge até mesmo estar louco: “atrelava a uma mesma charrua animais diferentes, arava a areia infecunda da praia e semeava sal em lugar de grãos de trigo”¹⁴. No entanto, Palamedes põe termo a seu ardil, colocando o bebê Telêmaco no caminho em que a charrua, fazendo o sulco na areia, iria passar. Odisseu desvia o arado do bebê, aviando-se, assim, inevitavelmente para a guerra que o afastaria da terra natal por 20 longos anos.

Uma característica marcante do herói homérico é seu relacionamento com os deuses. Na verdade, essa é uma caracterização dos heróis em geral. Assistimos, ao longo de toda a *Ilíada*, não só a presença dos deuses. Cada acontecimento tem neles seu impulso primeiro. Cada ânimo e cada arrefecimento de um herói tem sua origem num deus que o estimula ou que o abandona. Ora, se entre os homens que foram para a guerra de Troia, apenas vemos os heróis serem acompanhados de algum ou alguns deuses, entre os heróis há os menos e os mais queridos, o que é o caso de Odisseu, bisneto de Hermes, que teve a poderosa proteção de Atena. Não houve quem mais escutasse a voz divina. Nada mais adequado para um bisneto de Hermes, uma ascendência também significativa em sua habilidade multifacetada.

A *Odisseia* inicia com Atena e Zeus confabulando o retorno do itácio, ora preso na ilha da deusa Calipso, chorando copiosamente dia após dia enquanto sonhava com sua volta à longínqua terra natal. Ele não queria se tornar um imortal, como havia lhe proposto a belíssima deusa. Seu desejo, desde que deixou, a contragosto, Ítaca, sempre fora para lá retornar. Odisseu queria logo repatriar-se¹⁵.

¹⁴ MEUNIER. *Nova Mitologia Clássica. A Legenda Dourada*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: IBRASA, 1976, p. 273.

¹⁵ Em tempos modernos Novalis denominou a filosofia como “uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa”. Apud: HEIDEGGER. *Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 6ss

Mas a confabulação daqueles dois deuses no início da *Odisseia* pode fazer parecer que só de sorte divina e protetora vivia esse herói. Não é o caso. Os dez anos de pena e sofrimento, desde o fim da guerra de Tróia, enquanto lutava agora para voltar para casa, são fruto da intervenção do poderoso Poseidon. É que o herói era atravessado por uma *hýbris*, por um desejo desmedido de fama¹⁶. Sua *philotimía* fez que lhe fosse impossível manter escondido seu grande artil: quando se apresentou ao gigante filho de Poseidon, o Ciclope Polifemo, o qual ele e seus companheiros vieram a cegar, ele mentiu dizendo que seu nome era “Ninguém”. Se tivesse, ao ter conseguido finalmente partir, mantido, como sendo o seu, esse nome sabiamente formulado, como saberiam que foi ele o astuto cegador? Mas, ao zarpar, fez questão de revelar sua identidade, conquistando, com isso, juntamente com a fama, a fúria do poderoso deus dos mares, que vai persegui-lo até mesmo quando já estiver em cena o apoio de Atena e Zeus. Assim, Odisseu é um herói permanentemente em contato com os deuses de modo sempre intenso, seja a favor, seja contra.

Há em Odisseu a força do escutar. O episódio das sereias o revela. Para ouvir essas divindades mortíferas ele se faz amarrar no mastro de sua nau de modo tão cerrado quanto Parmênides encerra o *to eón* em si mesmo: o Ser inviolável, inamovível. Para essa semelhança nos alerta Barbara Cassin em seu livro de tradução e comentário do poema de Parmênides. Ela diz:

O palimpsesto superpõe, com efeito, a imobilidade de Odisseu ligado ao mastro por seus companheiros no episódio das Sirenes, e a imobilidade disso que será a esfera, retida por uma necessidade poderosa dentro dos liames do limite: um como o outro “permanecem aqui mesmo solidamente plantados no solo” (Od., XII, 161)¹⁷

Cassin, falando em palimpsesto, joga com a possibilidade de Parmênides ter raspado e escrito em cima do papiro da *Odisséia*. O Ser teria sido o herói de Parmênides, assim como Odisseu fora o herói de Homero. Há ainda outros passos do herói que contribuem para compor a articulação entre Odisseu e a Filosofia.

Tirando Orfeu, Odisseu foi o único mortal que penetrou, em vida, o mundo dos mortos. Mas a ida deles ao Hades tem características bem diferentes. Orfeu, com a intenção de buscar sua amada que havia morrido, consegue ter acesso às divindades íferas e se atém a esse encontro. Já o herói grego, não sem a orientação de uma

¹⁶ Desejo esse que em vida mesmo ele já viu realizado. Na terra dos Feaces ele ouviu, enquanto ainda era um hóspede anônimo, um aedo contando suas próprias façanhas.

¹⁷ CASSIN, Barbara. *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Éditions Du Seuil, 1998, p. 55 (tradução nossa do texto francês).

feiticeira, Circe, vive, vivo, a vida – ou será melhor dizer?, a morte –, dos mortos. Fala normalmente com o fantasma de sua mãe, de Aquiles e de outros companheiros, depois de ter tido o privilégio único de obter preciosas informações do vidente Tirésias, que mesmo depois de morto, era o único a não perder a lucidez relativamente aos caminhos ainda iluminados pelo sol, pela lua e as estrelas. Como já foi dito, a ida de Orfeu ao Hades implicou um pontual encontro com as divindades daquele lugar. Algo extremamente valioso, sem dúvida, mas que não inclui algo assim como uma convivência, ainda que entre fantasmas. Já a ida de Odisseu parece mais ser um evento. Claro que não podemos dizer que se trata de uma festa, porque não é realmente esse o caso, mas ele, dando de beber sangue aos fantasmas, faz com que, por ora, eles tenham alguma vitalidade, chegando até mesmo a expressar vontades, como é o caso de Aquiles, que, se pronunciando – pela tradução de Trajano Vieira –, chega a dizer ao itácio: “preferiria lavrar a terra de um ninguém depauperado, que quase nada tem do que comer, a ser o rei de todos os defuntos cadavéricos”¹⁸.

Poder ir, vivo, ao Hades, absolutamente não é algo de pouca monta. Simbolicamente isso significa sabedoria plena, significa ser um mortal que tem acesso à totalidade. No diálogo *Menon*, Sócrates, ao falar em *anámneseis* alude à condição de plena sabedoria: conhecer o que se passa no mundo sublunar e o que se passa no Hades¹⁹.

Com efeito, vou explorar agora um traço fundamental do herói itácio, traço esse já aludido acima, e que ajuda consideravelmente a aproximá-lo da Filosofia: o desejo de voltar às raízes, de voltar à pátria. Segundo a narrativa homérica, Odisseu sonhava desesperadamente conseguir voltar para os braços de Penélope. E ele, por fim, consegue que isso se torne realidade, não sem muito esforço, como o sabemos. Mas para conseguir se vingar da ousadia dos descarados pretendentes de Penélope, que a todo momento abusavam de abusar, ele, ajudado por Atena, traveste-se de mendigo até que, em momento oportuno, com força e estratégia únicos, consegue matá-los todos. Quando, porém, ainda transfigurado, quer ser reconhecido por sua própria mulher que nada assistira do episódio da matança, esta não se deixa facilmente convencer e, por precaução, usa de um stratagemata. Ela, como seu dileto marido, também era astuta e orienta a criada Eurínome, propositalmente na frente do herói, a preparar fora do quarto do casal a cama para o intruso que se apresentava como sendo seu marido. Era uma provocação, já que seria impossível mover aquela cama. Mas isso era um segredo que

¹⁸ HOMERO. *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011, XI, v. 489-491.

¹⁹ 81c



apenas Odisseu poderia conhecer. Ele mesmo tinha sido o autor do leito construído na base do tronco de uma imensa oliveira que conservava suas raízes fincadas no solo pátrio. Estupefato ele diz, na tradução de Vieira:

Quem removeu meu leito? Até a um ser hábilimo,
seria dura a faina, a menos que um dos deuses,
advindo, decidisse transferi-lo a um sítio
diverso, fácil. Nem o efebo que exubere
faria sem penas a remoção. Há um signo
distintivo na perfeição do leito: o fiz.
Crescia no recinto uma oliveira folhis-
sutil, pungente, flórea. O tronco, uma coluna.
A seu redor construí o quarto, arrematado
com pedras geminadas. Hábil recobri,
apus maciça porta com perfeito encaixe.
Podei a coma da oliveira folhitênue,
o tronco desbastei, acepilhei com bronze,
peritamente, usando fio de prumo. Obtendo
o pedestal do leito, o perfurei com trado,
base de onde erigi a cama, até concluí-la,
recamada em marfim, em ouro e prata. Tiras
de couro púrpura estiquei na parte interna.
Era esse o signo a revelar.
Ignoro se ele está em seu lugar, se alguém
cortou na base o tronco, o removendo algures.²⁰

Odisseu voltou afinal e voltou literalmente para a sua raiz. A terra/mulher agradece feliz.

Isso não passou despercebido por Platão. É da existência filosófica sempre estar a caminho, de volta para o originário, busca incessante da verdade. Todo grego conhecia de cor as andanças de Odisseu, mas não houve quem mais bem aproveitasse delas do que o filósofo da *República*, encontrando, nesta importante e decisiva obra, lugar privilegiado para o grande herói em questão. O mito de Er não teria existido sem Homero. Vou interpretar a interpretação feita ali, por Platão, da personagem trágica Odisseu. Desse modo, veremos ainda mais de perto porque cabe estarmos insistindo na

²⁰ HOMERO, *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011, XXIII, v. 184-204.



associação entre a personagem Odisseu, o multifacetado, e o filósofo. Entendo que quem primeiro faz isso é o próprio Platão.

Como se não bastasse mostrar o interior do Hades através da visita que nosso herói fez àquele lugar no canto XI da *Odisseia*, Homero nos faz ir até lá novamente no epílogo da obra, o canto XXIV. Desta vez não é através dos olhos e ouvidos de Odisseu que temos a oportunidade de ver e ouvir a fala dos mortos. Agora, haviam descido ao Hades, guiados naturalmente pelo deus Hermes, o condutor oficial das almas, os vários pretendentes de Penélope recém chacinados por Odisseu e seu filho Telêmaco, não sem a grande ajuda de Atena. O que é digno de atenção nesse momento da poesia homérica é a franca conversa dos mortos entre si. Os que chegam dão notícias do mundo sublunar: falam de graças como é o caso da notícia a respeito da vibrante fama de Aquiles e contam também suas desgraças. Os mortos já há mais tempo também dão informações que talvez os outros que chegam desconhecêssem. Agamemnon, por exemplo, depois de ter ouvido a alma de Anfimedonte, um dos pretendentes, narrando seus tamanhos revezes, lamenta sua própria má sorte de ter se casado com uma mulher traidora e assassina, Clitemnestra, comparando-se sofregamente com Odisseu, este sim bem aventurado de ter tido a fidelíssima Penélope como esposa.

No mito de Er, no final da *República*, tem lugar igualmente uma conversa amigável entre os mortos. É certo que há elementos no mito que Platão conta, que não são de influência homérica. Naquele mito, as almas recém chegadas ao Hades são julgadas e, em função desse julgamento, são distribuídas para o alto ou para baixo para viverem, respectivamente, delícias ou castigos. Em Homero não há julgamento de nenhum tipo para os mortos, porque, acreditava-se, já era castigo suficiente estar morto. Para vermos o quanto essa perspectiva era contundente no grego daquela época, é só lembrarmos a fala de Aquiles que citamos logo acima.

Guardadas as diferenças, Platão está numa tradição que recorre ao mito para atingir o imponderável. Em Platão, pode-se tranquilamente afirmar que o mito, por ele aproveitado ou mesmo inventado, tem inúmeras vezes caráter especulativo. É o caso do mito em questão neste momento, cujo conteúdo aponta para um comportamento ético ideal, conduzindo à boa ação, *eû práttein*, que corresponde sempre ao bem viver, *eû dzeîn*. Através do mito do fim da *República*, nós ficamos sabendo o que ocorre no Hades pelo testemunho do corajoso guerreiro Er que acorda depois de uma espécie de catalepsia e nos conta o que viu quando estava passageiramente morto. Viu primeiramente o julgamento de almas que acabavam de morrer. Posteriormente assiste

ao retorno de outras para o prado comum, tanto descendo da viagem de 1000 anos no alto, quanto voltando da torturante viagem no Tártaro. Nesse momento, as que se conheciam conversam, amigavelmente, contando ou suas agruras ou sua sorte, tal como vimos acontecer na *Odisseia*.

O que se passará no mito a partir de agora interessa sobretudo para o que estamos investigando. Há todo um belo cenário no Hades com suas luzes intensas e coloridas compondo a estrutura da roca da deusa Necessidade, além do belíssimo canto uníssono das Sereias. As Moiras, filhas da Necessidade também compõem a cena. Er as vê sentadas em círculo, cada uma em seu trono, cantando ao som da melodia das Sereias, *Láquesis*, o passado, *Cloto*, o presente e *Átropos*, o futuro.

Cloto, tocando com a mão direita o fuso, ajudava a fazer girar o círculo exterior, de tempos em tempos; Átropos, com a mão esquerda, procedia do mesmo modo com os círculos interiores; e Láquesis tocava sucessivamente nuns e noutros com cada uma das mãos.²¹

As almas, assim que nesse lugar chegavam, tinham de ir todas para junto de *Láquesis*, no colo de quem estavam lotes e modelos de vida que um profeta, depois de os ter recolhido, com eles nas mãos, passa a mensagear do alto de uma plataforma, falando assim:

Declaração da virgem *Láquesis*, filha da Necessidade. Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um *daimon* que vos escolherá, mas vós que escolhereis o *daimon*. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou em menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa.²²

Dizendo isso, atira os lotes a esmo, o que torna evidente a ordem da escolha. Depois, coloca aos pés de todos um número de modelos de vida bem maior do que o número de almas presentes e diz:

Mesmo para quem vier em último lugar, se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada. Nem o

²¹ *A República*. 617c-d

²² *Ibidem*, 617 d-e

primeiro escolha sem cuidado (*ameleíto*), nem o último sem coragem (*athymeíto*).²³

É extremamente importante essa fala do profeta mensageiro de Láquesis no mito de Er, para o que estou querendo alinhar desde algum tempo. Trata-se do “recado” de uma deusa. As almas estão à escuta. O mensageiro fala de um *daimon* a ser escolhido. Mas, do que poderia se tratar isso, que jamais é o mesmo para todos, e diz respeito a uma divindade à qual nos associamos indelivelmente desde o início? Entendo que o *daímon* ao qual cada um vai se ligar é aquilo que irá realmente caracterizar cada um como alguém que de fato *dá ouvidos*, ou não, à fala do deus – no caso, a mensagem que alerta para o cuidado e inteligência na escolha – e que, dando ouvidos a ela, tende à virtude, e, desse modo, a uma vida *eu-daimônica*, isto é, uma vida feliz, bem acompanhada do daímon, ou seja, tende a uma vida capaz de escuta. Escutar a divindade implica, pois, em já estar se fazendo acompanhar bem da divindade, o que proporciona a este que assim o faz, uma boa vida. A continuação da mensagem do profeta também é muito importante no sentido de reforçar que todos estão aptos a uma tal boa vida, a uma tal *eudaimonia*.

Platão passará a exemplificar, então, modos de escolha de modelos de vida lançando mão, na maioria das vezes, de já conhecidas personagens míticas para que nós, leitores, possamos experimentar com clareza o que ele quer sugerir em termos de uso cuidadoso da inteligência em relação à próxima vida, em relação, portanto, a cada próximo passo. O primeiro exemplo interessa muitíssimo, mesmo não sendo o caso de uma personagem mítica já conhecida. Trata-se do paradigma de uma má escolha, uma escolha, sobretudo, precipitada e que Platão propositalmente caracteriza como sendo a da alma a quem coube escolher em primeiro lugar. Aparentemente um homem de sorte... Mas muito pouco cuidadoso ou inteligente. Escolhera, por “insensatez e cobiça”, a vida de um tirano que iria chegar, por exemplo, a comer os próprios filhos e que passaria ainda por muitas outras desgraças. Platão faz questão de detalhar a causa de ele ter feito uma escolha tão infeliz. Ele teria vivido numa cidade bem governada em sua existência anterior e por isso, meramente por hábito, protocolarmente, teria vivido de modo virtuoso, de tal forma que quando, morto, foi julgado, mereceu subir e viver 1000 anos de delícias²⁴ antes de descer ao prado e fazer a peregrinação até o ponto em que mal ouviu o mensageiro de *Láquesis*; e agora, por sua negligência, falta de atenção, falha na escuta, estava fadado a futuramente, ter que baixar ao Tártaro. Platão é

²³ Ibidem, 619 b

²⁴ Prêmio pela virtude.



categórico quando fala dele: fora virtuoso por hábito e não por filosofia. Fora virtuoso não por experiência própria. Ele era *aneu philosophias*, sem filosofia. Não ouvira nada que o mensageiro anunciou, e isso de tal forma que responsabilizou justamente os deuses por sua desgraçada escolha. Coloca-se, pois, a ranger dentes, atitude que não mais vai abandoná-lo. Guardemos todos os detalhes dessa primeira escolha. Trata-se do contraponto necessário e importantíssimo àquela que será a escolha de Odisseu no final, escolha, a meu ver, da vida de filósofo.

Continuamos, ao longo do mito, a assistir a inúmeras escolhas de modos de vida futuros, a cada vez atrelados ao modo de vida anterior, sempre no sentido de procurar o bem viver. A má escolha do primeiro a escolher não deixa de ter sido algo feito nessa mesma direção. Apenas, ele, que era inconsequente e não verdadeiramente experiente, teria confundido, por cobiça e precipitação, o “melhor” modo de vida, com o modo de vida de um tirano.

Finalmente chegamos à alma de Odisseu. Platão, propositalmente, para ficar bem gritante o contraste com aquele que foi o primeiro a escolher, fez à alma de Odisseu cair a sorte de ser simplesmente, nada mais, nada menos, que a última a escolher a vida a levar futuramente. Quando é sua vez, avança, mas se lembrando sempre dos sofrimentos nas andanças anteriores, abdica do amor às honras (*philotimía*)²⁵, pois procura a vida de um *andròs idiòtou aprágmato*²⁶.

Descobriu-a a custo, jazente em qualquer canto, e desprezada pelos outros; ao vê-la, declarou que faria o mesmo se lhe tivesse cabido o primeiro lugar, e pegou-a contente (*asménen*).²⁷

O que seria a vida de um *anèr idiòtes aprágmton*? A tradução de Maria Helena da Rocha Pereira é “a vida de um particular tranquilo”. É imprescindível agora explorar um pouco esta tradução. *Anér* é termo que caracteriza o varão, o homem, por oposição à mulher²⁸. É o termo que dá origem à noção de coragem, algo desejável por si mesmo. *Idiòtes* é um substantivo que significa: simples particular, homem privado, por oposição a rei, homem público, de Estado, e ainda, todo homem de condição modesta, simples cidadão²⁹. Heráclito, por ter escolhido estar ao lado das crianças no templo de Artemis, tendo abdicado, em nome do irmão, de importante cargo político, era, portanto, um

²⁵ Ibidem, 620 c

²⁶ Idem

²⁷ Ibidem, 620 d

²⁸ BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950, p. 159.

²⁹ Ibidem, p. 958.



idiótes. Outro *idiótes* contumaz: Sócrates³⁰, e outro: o próprio Platão. *Aprágmon* é adjetivo que quer dizer: desocupado, que gosta da tranquilidade, que permanece estranho às tarefas públicas³¹. Segundo Platão, Odisseu, cuidadosamente e com a inteligência que lhe é característica, escolhe a vida de um homem comum e desocupado. Ora, essa seria uma existência de ócio. Mas não um ócio qualquer. Não se trata de uma vida meramente vazia de ocupações. Trata-se de um ócio peculiarmente ativo, cuidadosamente cultivado, ao qual Platão, no *Fédon*, chamou: *cultivar a morte*³², o *modus vivendi* de todo filósofo, segundo o pensador grego. Não é precisamente assim que é pintado o *modus vivendi* da personagem Sócrates? Então, segundo o mito, Odisseu escolhe sábia, prudente e alegremente uma vida de filósofo, aquela que teria sido a sua escolha, como ele mesmo abertamente declara, ainda que lhe tivesse cabido escolher em primeiro lugar, ou em segundo, ou em terceiro, etc. Ao contrário daquele primeiro que imprudentemente escolhera a vida de tirano e se irritara ressentidamente, por isso, com os deuses, Odisseu se alegra com sua escolha, mostrando precisamente sua *eudaimonía* por esse futuro *eu pratteîn*, por esse futuro bem agir que significa igualmente bem viver. Mas antes de avançar, cabe fazer uma importante consideração. Sem dúvida pode-se pôr em questão a identificação que faço do *anèr idiótes aprágmon*, com a figura do filósofo, pois, afinal, no livro V da própria *República* é proposto que o filósofo seja o rei, o homem público por excelência da *Kallípolis*. Eu defendo meu argumento considerando que o filósofo de quem fala Sócrates na *República* só deve ser o rei porque é, a princípio, um *idiótes aprágmon*, porque é, foi e sempre será diferente do homem público. É só lembrarmos o quanto Platão faz questão de frisar o quanto é próprio do verdadeiro filósofo não ser nada parecido a alguém que se candidataria ao cargo de rei, ou algo que o valha. Nesse sentido, quando se propõe ali que o filósofo seja o rei, há que se ter em vista o quanto está em jogo um inteiramente outro modo de ver a política. Pois, em se tratando da política vigente, cabe realmente um filósofo se manter afastado dela como é o caso da emblemática personagem Sócrates, e de tantos outros. Platão mesmo nos faz lembrar, no *Teeteto*, de Thales caindo num buraco por permanecer olhando o céu, estando totalmente alheio do mundo imediato, mundo esse que normalmente prende a atenção e exige os cuidados de um político comum.

Assim, de *philotimós*, o herói trágico Odisseu, por sagacidade e verdadeira experiência revelada ao longo de toda a *Odisséia*, supera-se, tornando-se *philosophós*. Mas é que ele já era um filósofo – por contraste àquela alma imprudente que vivera,

³⁰ Na sua última fala e fechamento do *Hípias Menor*, Sócrates se autodenomina um *idiótes* (376c).

³¹ *Ibidem*, p. 253.

³² Os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, *epitedeúousin è apothnéskein te kai tethnánai*. (64a)

anteriormente, sem filosofia, uma vida, portanto, apenas protocolarmente virtuosa, certamente apenas, no máximo, “moralmente virtuosa” porque “virtuosa” apenas de modo superficial. Estamos diante de um círculo vicioso? Para ter escolhido a vida de filósofo, Odisseu teria já sido virtuoso, com filosofia, anteriormente. Sim, como Homero nos deixa conhecer através de suas façanhas na *Odisséia*, a virtude de Odisseu nunca foi meramente não mentir, mas verdadeiramente saber fazer: inteligentemente falar e agir no tempo certo com precisão, o que sempre o tornou apto para, por exemplo, saber mentir oportunamente e com o mais fino senso de necessidade, de obediência à *alétheia*. Pois, em sua trajetória, mentir não é o contrário de dizer a verdade; dizer a verdade não é o contrário de mentir. Tudo é mais difícil do que isso. Pode fazer parte da virtude da justiça cometer injustiça. Quando lembramos da “merecida” chacina final da *Odisséia*, constatamos o quanto para Odisseu não cabe, por exemplo, o “não matarás”. Só para lembrar ainda outra passagem emblemática a esse mesmo respeito, passagem do início da *República*: caberia ser justo e devolver a um amigo, quando em estado de loucura, as suas próprias armas perigosas e letais? Não. Isso seria injusto. É, pois, decisivo estar com o pensamento ativo, vivo, quando é o caso de pôr em questão o que é ser verdadeiro e o que é ser falso.

Voltamos às questões principais do *Hípias Menor*. Mas também ao Platão enquanto dramaturgo oculto que apenas por duas vezes fala em seu próprio nome ao longo de toda a sua obra: uma, na *Apologia*, para acusar sua presença, e outra, no *Fédon*, para acusar sua ausência. Platão, mostrando, a quem quiser ver, o lusco fusco de sua presença/ ausência, brinca com sua própria interpretação da verdade que teima em se mostrar equivocadamente e assim, sempre escapando, ao mesmo tempo que, também sempre, continua nos convocando em sua direção.

Voltamos a Homero. Haveria uma verdadeira interpretação de Homero? Haveria uma verdadeira interpretação de Homero acerca do dizer a verdade? Haveria uma verdadeira interpretação do dizer à verdade e do dizer o falso? Dramatizando problemas insolúveis, Platão, por fim, no *Hípias Menor* não deixa que se estabeleça uma constatação doutrinária a esses respeitos, mas apenas dá indicações que instigam o pensamento, um pensamento que, por princípio, não dicotomiza, mas é capaz de compor harmonicamente os contrários.

Referências Bibliográficas

BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950.

CASSIN, Barbara. *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Éditions Du Seuil, 1998.

HEIDEGGER. *Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

_____. *Odisséia*. Trad. Trajano Vieira. Campinas: Editora 34, 2011.

MEUNIER. *Nova Mitologia Clássica. A Legenda Dourada*. Trad. Alcântara Silveira. São Paulo: IBRASA, 1976.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

_____. *Fédon*. Ed. Bilingue. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 2011.

PLATON. *Hippias Mineur*. Trad. Fronterotta. Paris: Flammarion, 2005.

_____. *Ménon*. Trad. Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion, 1993.