

AQUILES X ODISSEU: A *ILÍADA* À LUZ DO *HÍPIAS MENOR*

ACHILLES X ODYSSEUS: THE *Iliad* IN THE LIGHT OF THE *Hippias Minor*

ANDRÉ MALTA*

Resumo: O objetivo deste artigo é buscar, na discussão sobre a *Ilíada* travada por Sócrates e Hípias no diálogo platônico *Hípias Menor*, elementos que possam ajudar a entender a caracterização dos personagens Aquiles, Agamênon e Odisseu no poema e a indicar uma possível linha de interpretação para seus comportamentos na narrativa.

Palavras-chave: Platão, Homero, *Ilíada*, interpretação.

Abstract: The aim of this paper is to search out, in Socrates' and Hippias' discussion of the *Iliad* in the dialogue *Hippias Minor*, elements that can help us understand the characterization of Achilles, Agamemnon and Odysseus in the poem, and to indicate a possible line of interpretation for their behavior in the narrative.

Keywords: Plato, Homer, *Iliad*, interpretation.

É conhecido dos estudiosos da literatura grega o desinteresse de Platão pela interpretação da poesia homérica. Essa recusa em acolher a *Ilíada* e a *Odisséia* como porta-vozes de algum tipo de conhecimento parece ser algo tão certo, que uma obra como *Homer's ancient readers*, publicada dezessete anos atrás, julgou desnecessário dedicar um capítulo a uma possível exegese platônica de Homero¹. A opção é em certa medida compreensível, porque Platão não quer mesmo, em nenhum momento, fazer uma interpretação direta desses textos, muito menos se servir do tradicional método da alegoria física ou moral, que, em razão de sua arbitrariedade, mais de uma vez despreza;

* André Malta é professor de língua e literatura grega na Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: andremal@uol.com.br

¹ Ver LAMBERTON, R.; KEANEY, J. (Org.). *Homer's ancient readers*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Do Capítulo 1, que trata de "leituras" da épica no próprio Homero, passamos diretamente a Aristóteles, no Capítulo 2.

não há, para ele, necessidade de defender Homero ou dele se apropriar como veículo de um novo saber².

Por outro lado, sabemos que as referências ao poeta nos diálogos são tão pervasivas, que se torna praticamente inevitável uma leitura sua, ainda que uma leitura oblíqua de quem não quer ler a obra, mas que, de qualquer modo, tem de se haver com ela; como no poema de João Cabral, poderíamos pensar “se o evitá-la, o não falar/ é forma de falar da coisa”³. Dos exemplos que temos, talvez o mais interessante seja o do *Hípias Menor*, por ser o que chega mais perto de uma tentativa de crítica literária. Essa pequena obra, efetivamente, mostra Sócrates e Hípias, o sofista, às voltas com a caracterização moral de Aquiles e Odisseu, para cuja discussão se apóiam, primeiro, num passo fundamental do Canto 9 da *Iliáda*, e, depois, em outras duas passagens desse mesmo canto e uma do Canto 1. O foco, naturalmente, não é Homero; Homero é apenas, na cena montada por Platão, o ponto de partida, pois Hípias acabara de tratar, numa conferência durante as Olimpíadas, exatamente da caracterização de alguns heróis homéricos. A partir disso, Sócrates vai conduzindo seu interlocutor por uma discussão mais ampla e propriamente filosófica, que combina, de modo desconcertante, mentira e erro com conhecimento e vontade.

Meu objetivo aqui não é investigar essas questões, que devem ficar a cargo do especialista em filosofia, mas apontar como a leitura que Sócrates faz de Homero pode ter desdobramentos interessantes para a interpretação da *Iliáda*, ou pelo menos para o passo da *Iliáda* em destaque no diálogo⁴. Por esse motivo, vou deixar de lado o terço final do *Hípias* (372a-376c) e me concentrar no debate literário, presente na outra parte (de 363a-371e;

² Essa é uma postura ousada, corajosa e impopular – dar as costas ao sábio Homero e contestar sua autoridade. Seria certamente muito mais cômodo para Platão integrar Homero de alguma maneira à sua filosofia. O desprezo pela interpretação homérica, vemos aqui mesmo no *Hípias Menor*, quando diz que não é possível interrogar Homero sobre o que tinha em mente ao compor seus versos (365d). É o contrário do que pensavam os sofistas, que consideravam apontar e explicar o que estava belamente dito pelos poetas parte principal da educação. Ver *Protágoras*, 338e-339a.

³ *Dúvidas apócrifas de Marianne Morre*, em *Agrestes*, 1985.

⁴ Segundo James Leake, “todos os argumentos [do *Hípias Menor*] têm alguma relevância para a *Iliáda* e a *Odisséia*. O diálogo é pródigo em observações a cuja luz se podem fazer descobertas fascinantes para a leitura de ambos os épicos”. Apud PANGLE, Thomas (Org.). *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca: Cornell University Press, 1987, p. 301-302.

mais especificamente, se contarmos uma pequena digressão, de 363a-365d e de 369b-371e)⁵.

O princípio do diálogo já nos mostra sucintamente, com a fala de abertura de Êudico (um entusiasta dos sofistas) e a seguinte de Sócrates, duas situações que eram lugares-comuns na Grécia clássica: primeiro, a apropriação de Homero pelos chamados sábios, com fins instrutivos variados, e depois a suposta superioridade da *Ilíada* em relação à *Odisséia*, por conta de ser Aquiles melhor que Odisseu. 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.

O sofista Hípias, na obra, encarna essas duas tradições contra as quais Sócrates vai se insurgir: a de se fornecer lições com base em Homero e a de se opinar pela superioridade de Aquiles sobre Odisseu. Antes, porém, do início da refutação, Sócrates – como é típico – obtém a concordância de Hípias em responder com paciência às suas perguntas e faz o louvor de sua grande sabedoria. Na caracterização feita então novamente por Hípias, retomando agora em ambiente privado o que dissera em público, para uma “grande multidão”, Aquiles é dito “o melhor” (*áristos*) dos que chegaram a Tróia, Nestor, “o mais sábio” (*sophótatos*), e Odisseu, “o mais multiforme” (*polutropótatos*)⁶.

Sócrates concorda com as caracterizações de Aquiles e Nestor, mas diz não entender por que Homero teria feito Odisseu “o mais multiforme”; e, logo em seguida, retomando a oposição Aquiles/Odisseu, pergunta se o poeta não teria feito também Aquiles “multiforme”. A resposta de Hípias, ao evocar o famoso passo do Canto 9 da *Ilíada*, justamente uma fala de Aquiles

⁵ O diálogo traz outras implicações que não vou explorar aqui. A possibilidade de a *Odisséia* ser superior à *Ilíada* (sendo Odisseu superior a Aquiles) é uma delas. Outra – mais importante – diz respeito a como a oposição/identificação entre Odisseu e Aquiles pode se desdobrar em uma oposição/identificação entre Hípias (sofista, retórico, multiforme e errante, mas ingênuo e ignorante) e Sócrates (sábio e manipulador, mas verdadeiro e filósofo da filosofia, e que se compara a Aquiles na *Apologia*), e, no limite, entre Platão e Homero. Ver BOUVIER, David. *Homère chez Platon: citations et construction d'un silence*. In: DARBO-PESCHANSKI, Catherine (Org.). *La Citation dans l'Antiquité*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2004. Segundo ele, o que temos é um tipo de antagonismo que estava no centro da cultura grega.

⁶ Esse adjetivo, *polútropos*, qualifica Odisseu positivamente logo no primeiro verso da *Odisséia*, e é em geral traduzido por “versátil”. Com “multiforme”, tentamos ficar mais próximos da sua formação original e de uma possível “abertura” de sentido, importante no diálogo. Cito sempre minha tradução, tirada de PLATÃO. *Sobre a Inspiração Poética (Íon) e Sobre a Mentira (Hípias Menor)*. Trad. de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2007.

dirigida a Odisseu em que se tematizam verdade e mentira, visa a explicitar a diferenciação moral entre os heróis:

Laercida divogênito, multiengenheiro Odisseu,
devo dizer sem reservas então este meu discurso -
o que realizarei, tal qual penso que será.

Pois pra mim é odioso como os portões do Hades o homem
que em seu espírito esconde uma coisa e afirma outra;
eu, porém, direi conforme ainda acontecerá. (*Il.* 9, 308-314)⁷.

Por esse trecho, diz Hípias (365b), fica claro o modo de ser de cada um: Aquiles, por um lado, verdadeiro e direto/simples (*alethés, haploús*), e Odisseu, por outro, multiforme e mentiroso (*polútropos, pseudés*). Com essa sua fala, estabelece-se a correlação entre melhor e verdadeiro e, sobretudo, entre multiforme e mentiroso, que Sócrates dizia (ou fingia) não ter percebido. Mais importante que isso, estabelece-se a opinião, de Homero, de Hípias (verbo *dokéo*, presente duas vezes em 365c), de que, tal como na contraposição de Aquiles a Odisseu, o homem verdadeiro e o homem mentiroso não podem ser a mesma pessoa; a hipótese contrária, diz Hípias, seria “terrível” (*deinós*)⁸.

A refutação, a partir daí, vai se estruturar, na parte do diálogo que nos interessa, em dois movimentos, ambos com o intuito de abalar essa opinião e esse tipo de interpretação: primeiro, num movimento de identificação entre o homem verdadeiro e o homem mentiroso, e portanto entre Aquiles e Odisseu; e depois num movimento de inversão, pelo qual Odisseu surgirá como melhor que Aquiles.

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 verda-

⁷ O verso 311 da vulgata é omitido, e há variações nos versos 310 e 314. 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 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*”. Ver CAVALCANTE DE SOUZA, José. *Caracterização dos Sofistas nos Primeiros Diálogos Platônicos*. (Tese). São Paulo: FFLCH-USP, 1969, p. 17.

⁸ O adjetivo será retomado por Sócrates na última fala do diálogo, quando dirá que “terrível” é não se poder contar com a sabedoria de homens como Hípias.

de (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. O melhor em algo é também o mais capaz de mentir a seu respeito: esses dois homens não se contrapõem.⁹ A conclusão é então aplicada por Sócrates a Aquiles e Odisseu, para indignação de Hípias:

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? (369b).

O segundo movimento tem início já nesse ponto. Sócrates, refletindo melhor sobre o passo citado da *Ilíada*, diz que Odisseu, na realidade, não aparece mentindo em nenhum momento, enquanto Aquiles mente duas vezes, no Canto 1 (v. 169-171) e nesse mesmo Canto 9 (357-363), ao dizer para Agamênon e Odisseu, respectivamente, que vai partir e não partir. Além disso, o fato de falar para Ajax, depois, ainda no Canto 9 (650-655), que iria permanecer em Tróia, seria um sinal claro de que antes mentia para Odisseu. Hípias, por sua vez, defende o herói dizendo que este mentia involuntariamente, porque forçado a ficar e prestar socorro, enquanto Odisseu o fazia voluntariamente, de forma planejada. Diante disso, a conclusão lógica de Sócrates é de que Odisseu é melhor do que Aquiles, porque já tinham mostrado que os que mentem voluntariamente são superiores aos que o fazem involuntariamente! É essa conclusão que vai orientar a parte final do diálogo, já desligada de qualquer contexto literário, e conduzir os interlocutores ao paradoxo e à aporia de que é o homem bom que voluntariamente comete faltas e faz o que é vergonhoso e errado.

Mas, vejamos as implicações dessa leitura para a compreensão da *Ilíada*, ou que efeito teriam essa reabilitação de Odisseu e esse rebaixamento de Aquiles. Antes, porém, é preciso enfatizar de novo que a intenção primeira de Platão, pelo menos nos diálogos, não é fazer uma crítica abrangente do texto homérico, mesmo que indiretamente. É importante lembrar que na Antigüidade, mesmo os que se propunham a ler Homero o faziam de forma parcial e fragmentária, sem abordar o todo. No caso específico de Platão, em

⁹ Veja-se, na mesma direção, a afirmação de Sócrates no *Críton*: “Quem me dera, Críton, que a maioria tivesse condições de realizar os maiores males, para assim realizar também os maiores bens – e que belo seria!” (44d).

que a proposta não é séria nem conseqüente (como poderíamos imaginar a princípio), o objetivo parece ser antes o de criticar o trabalho sofisticado, mostrando sua total arbitrariedade, na medida em que se pode muito facilmente defender o contrário do que dizem¹⁰.

Por outro lado, a escolha desse passo crucial do Canto 9 – o princípio do discurso de Aquiles a Odisseu – e a menção à dificuldade de se entender a distância entre o que Aquiles diz e o que faz apontam para uma vontade (não sabemos se originalmente platônica) de rever a posição tradicional e sugerir problemas interpretativos pertinentes. Trata-se de uma possibilidade apenas indicada, porque aqui essas questões estão a serviço de uma questão moral maior, mas essa indicação basta para reabrimos o debate, nos termos de Platão, sobre a “Embaixada a Aquiles”.

A impressão que tenho é de que a maioria dos leitores partilha da visão de Hípias – de que Aquiles se mostra “verdadeiro” nesse Canto 9, ou de que, se erra ou mente, é por um “excesso de retidão”, como diz Bryan Hainsworth em seu comentário¹¹. O que fazemos, na verdade, é simplesmente aceitar as palavras do herói: trata-se de um homem franco, e não de alguém que gosta de iludir ou dissimular. Platão, no entanto, descortina para nós um outro tipo de abordagem, que vai além da mera intenção e implica também uma capacidade.

Ao observar as palavras de Aquiles no trecho citado por Hípias, podemos perceber inicialmente que o que ele faz é distinguir dois tipos de discurso: o verdadeiro e direto, que ele mesmo encarna, e o falso e traiçoeiro, aplicável a Odisseu e Agamênon. Os termos gregos correspondentes a verdadeiro e falso (*alethês* e *pseudês*), é verdade, não estão presentes no original, mas parecem indicados pela locução *apoeipeîn apelegéos*, “dizer sem reservas”, de um lado (literalmente, falar por completo e despreocupadamente; o primeiro *apó* intensifica a idéia de dizer, e o segundo nega a idéia de se preocupar); e pelo verbo *kéutho*, “esconder”, “encobrir”, de outro. Trata-se de uma oposição tradicional, que surge em circunstâncias variadas na literatura grega,

¹⁰ Há nesse segundo movimento, de inversão, uma contradição de Sócrates no diálogo, porque primeiro diz que Odisseu não aparece mentindo em nenhum passo (370a), para depois aceitar que ele mente voluntariamente (371e). Na verdade, no primeiro caso o exagero decorre da vontade de contrariar Hípias, para que este admita que *Aquiles* é mentiroso. Depois de admitido que Aquiles mente, mas involuntariamente, é conveniente para Sócrates aceitar que Odisseu minta voluntariamente, e ele o faz novamente para contrariar Hípias, pois com isso pode dizer que Odisseu é melhor que Aquiles.

¹¹ Ver KIRK, G. (Org.). *The Iliad: a commentary*. 6 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1993, v. 3, p. 57.

mas que encontra sua formulação mais famosa e contundente na “Epifania das Musas” da *Teogonia* de Hesíodo; nesse poema, depois de interpelarem Hesíodo como representante dos “pastores campestres”, qualificados de “vis infâmias, somente estômagos”, elas afirmam com autoridade: “sabemos dizer inúmeras falsidades verossímeis/ e sabemos, se queremos, verdades enunciar” (v. 27-28). O número de páginas gastas para decifrar o que se diz aí é inversamente proporcional ao número de versos com que é dito, e por isso não temos como entrar aqui nos detalhes dessa seara espinhosa.

Para o que nos interessa, basta prestarmos atenção na mesma relação que se estabelece, no *Hípias Menor* e na *Teogonia*, entre: 1) saber, conhecer; 2) querer, desejar; e 3) dizer mentiras e verdades. Na *Teogonia*, temos os verbos *oída*, *ethélo* e *légo/gerúo*, que, sintaticamente, se organizam de maneira simples, clara e direta. Platão por sua vez trabalha com a idéia de “capacidade” e “sabedoria” (por meio dos adjetivos *dunatós* e *sophós*, coordenados, por exemplo, em 366b-d) para se referir ao conhecimento; com o verbo *boúloomai* para expressar a idéia de vontade (366b-367a); e, para se referir ao “dizer verdades/mentiras”, com as formas *pseúdomai* e *alethê/pseudê eipeîn/légein* (366a-368b). Podemos formular essa visão análoga socrática extraindo as seguintes afirmações feitas sobre Hípias, grande perito em cálculo: “você poderia, se quisesse, dizer a verdade sobre isso (*ei bouúloio, àn eípois talethê perî touútou*, 366d)”; “você, o sábio, se quisesse mentir, poderia mentir sempre sobre as mesmas coisas” (*sù dê ho sophós, eíper bouúloio pseúdesthai, aeî àn katà tà autà pseúdoio*, 367a).

A formulação de Platão, porém, como se vê pela leitura do diálogo, se apóia na usual analogia com as artes humanas (*tékhnai*), com as habilidades em variadas áreas do saber (*epistémai*) – cálculo, geometria, astronomia, etc. É o domínio delas que possibilita, sempre que se quer, seu emprego negativo e positivo. Seu interesse, com isso, é apenas operar a aproximação entre Aquiles e Odisseu, como já vimos, porque mentira e verdade estarão presentes na mesma pessoa (o bom técnico), e portanto o capaz de dizer verdades não irá se contrapor ao capaz de dizer mentiras, como queria Hípias e talvez Homero.

Mas nós ficamos, de qualquer maneira, com uma dica preciosa de leitura: que grau de conhecimento têm Aquiles e Odisseu para dizerem, voluntariamente, mentiras e/ou verdades, no caso de os equiparmos? Ou, no caso de aceitarmos a inversão final operada por Sócrates, que superioridade de

conhecimento teria Odisseu sobre Aquiles, em razão de sua capacidade de mentir (e portanto também de dizer verdades) voluntariamente?

O que chama a nossa atenção, na fala de Aquiles, é sua certeza em discriminar verdade e mentira, como se dispusesse do mesmo poder atribuído às Musas. Os versos terceiro e final da citação evidenciam essa confiança excessiva: “o que realizarei, tal qual penso que será” (*bósp̄er dè kranéo te kaī hos teléesthai oío*, v. 310) e sobretudo “Eu, porém, direi conforme ainda acontecerá” (*autàr egòn eréo hos kaī tetelesménon estai*, v. 314)¹². Essa fórmula *tetelesménon estai*, “acontecerá”, aparece, por exemplo, na boca de Palas Atena no Canto 1 (v. 212), quando ela anuncia, justamente para Aquiles, a reparação material que receberá no futuro pela afronta de Agamênon. Ao contrário do que vemos em Platão, esse dom do conhecimento amplo é, em Homero, apanágio divino, e os homens só têm acesso a ele pela relação que estabelecem com os deuses. Nesse Canto 1, o herói, apoiado em Atena, tinha esse poder de discernimento do futuro, e ligado a ele o poder de distinguir seu comportamento verdadeiro do comportamento enganoso de Agamênon. Essa espécie de clarividência fica patente na sua fala aos enviados do rei, que vinham com a ingrata missão de tomar Briseida de Aquiles: “ele [Agamênon] não sabe ter em mente – juntos – o antes e o depois” (*oudé ti oíde noêsai háma próssō kaī opíssō*, v. 343). O verbo “saber” é o mesmo que aparece em Hesíodo, e o advérbio *háma*, “conjuntamente”, “ao mesmo tempo”, indica a abrangência e simultaneidade própria do verdadeiro conhecimento. O fato de Aquiles dizer que Agamênon não tem essa capacidade nos faz concluir que ele, Aquiles, a possui.

Por outro lado, no comportamento do rei, o que percebemos é a presença involuntária do engano – o que, nos termos de Platão, apontaria para sua falta de conhecimento ou sua ignorância (*amathía*, 367a). Suas palavras, sem que ele se dê conta disso, são falsas. No verso 175 do Canto 1, Agamênon confia receber a honra de outros, e sobretudo de Zeus, mas o deus está na realidade prestes a desonrá-lo e honrar Aquiles. No verso 291 essa ignorância fica ainda mais gritante, quando, através de uma pergunta retórica, diz que o fato de Aquiles ser grande guerreiro não faz com que tenha permissão divina para dizer insultos (*oneídea muthésasthai*): mas sabemos que Atena, no verso 211, recomendara a Aquiles que justamente insultasse o rei (*épesin mèn oneídison*). Invertendo os termos do *Hípias Menor*, mas mantendo a

¹² São justamente esses dois versos que diferem do texto da *Vulgata*, mas as variantes não alteram o sentido.

mesma linha de raciocínio, poderíamos dizer que “o ignorante, querendo dizer verdades, poderia muitas vezes dizer involuntariamente uma mentira” (367a)¹³.

Voltando então ao Canto 9, devemos investigar se é esse mesmo Aquiles “capaz” que encontramos nesse episódio do poema. Sabemos que esse é um momento crítico para o herói, momento em que deve fazer uma escolha que será decisiva na definição de seu destino. Isso fica indicado quando ele mesmo anuncia as duas possibilidades que tinha à disposição, segundo sua mãe: morrer jovem na guerra e permanecer vivo na memória coletiva, ou voltar para casa e viver sem glória até a velhice (v. 410-416). Essa escolha o herói acaba fazendo de forma enviesada e complexa, deixando-se ficar em Tróia ao mesmo tempo em que afirma que vai partir, contradição que não passa despercebida ao leitor e que permitiu a simplificação efetuada por Sócrates: Aquiles é na realidade um mentiroso, ainda que involuntário, como defende Hípias.

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. Ao querer ser franco e dizer verdades, Aquiles poderia estar involuntariamente enunciando uma fala repleta de enganos. Na realidade, o caso aqui é mais complexo, porque (sem entrar em detalhes), o que percebemos é que Aquiles continua trabalhando com as mesmas idéias, e até mesmo com os mesmos termos, que empregara no Canto 1, o que indicaria uma permanência de sua lucidez ou de seu conhecimento. Ocorre, porém, que nos cantos precedentes operou-se uma transformação na figura de Agamênon, decorrente da realização da promessa de Zeus feita a Tétis. A narrativa do poema, dessa maneira, se encaminharia para a reconciliação de Aquiles com o rei. Nesse contexto, a forma obstinada com que Aquiles insiste em ser vítima de um engano (idéia que aparece quatro vezes entre os versos 344 e 375 do Canto 9), quando o que se apresenta é, na visão de Fênix, uma reparação justa (v. 515-523), poderia nos indicar que é dele o engano, e portanto são as palavras dele que escondem ou deturpam a realidade. Em outros termos, o que Aquiles diz não corresponde à realidade, e essa falta de correspondência é involuntária. O ignorante, ao querer dizer verdades, pode dizer efetivamente mentiras. Ele não percebe que essa realidade está, de certa maneira, ultrapassada, e que é

¹³ Há também o passo, no Canto 2, em que o rei, querendo dizer mentiras, diz, de novo involuntariamente, a situação verdadeira em que se encontra, tomado que está pela *áte* (v. 110-118).

portanto agora mentirosa. A ironia é dupla, porque ele se engana afirmando uma realidade que de fato viveu, e se engana logo após mostrar certeza de que afirmaria o real.

É interessante notar, nessa inversão vivida por Aquiles – de sábio a ignorante –, como é Agamênon agora o herói previdente, porque a associação entre Aquiles e o Hades, por conta da rigidez (*ameílikbos* e *adámastos*), que o rei sugere no verso 158 ao final de sua fala, acaba se confirmando, e a associação que Aquiles faz entre os portões do Hades e o homem mentiroso, ambos detestáveis, que valeria para Agamênon ou Odisseu, acaba, sem que tenha consciência disso, valendo de certa maneira para si mesmo.

Por um lado, então, com base no diálogo platônico, podemos dizer que Aquiles demonstra no Canto 9 uma falta de controle sobre seu discurso, porque o que afirma não é verdade, quando julga que é. Isso então provocaria o seu rebaixamento, do ponto de vista do conhecimento. Devemos afirmar então que “a franqueza ingênua pode afinal não ser mais que o resultado de uma ignorância, de que pelo menos está livre a *dubiedade consciente*”¹⁴. Por outro lado, seguindo nessa mesma direção, teríamos ainda que investigar se acontece o contrário com Odisseu, isto é, se o que diz, seja verdade ou mentira, diz voluntariamente, o que o tornaria, do ponto de vista do conhecimento, melhor ou superior a Aquiles. Seu discurso, que precede o de Aquiles, desde a Antigüidade é alvo preferencial dos comentários retóricos, que se dedicaram a subdividi-lo e a classificar suas partes. Não é o caso de analisar aqui os recursos persuasivos que emprega, mas apenas destacar dois pontos.

O primeiro diz respeito à verdade geral do que diz: ao contrário do que Aquiles acredita, a proposta é sincera e real, e não há por trás dela nenhuma objetivo escuso. Ela apresenta, inclusive, aquele poder de prever de que já falamos, quando anuncia para Aquiles mal irremediável (v. 249 e 250) – verdade que o herói não pode acessar, mas que nós, leitores, já sabemos qual é. O outro ponto diz respeito a possíveis mentiras localizadas, notadas já pelos comentadores, e empregadas com o intuito de comover Aquiles. Tratam-se das afirmações que faz sobre o que os troianos – e Heitor em particular – dizem e sentem:

(...) e dizem
que não mais serão detidos, e cairão sobre as naus negras.
Para eles o Cronida Zeus, mostrando sinais destros,
relampeja; Heitor, com grande orgulho de seu vigor,
enlouquece com assombro, confiante em Zeus, e não honra

¹⁴ Ver CAVALCANTE DE SOUZA, op. cit., p. 49.

homens nem deuses: violenta é a raiva que o invade!
 E ora para que bem rápido a divina aurora raie,
 pois ameaça arrancar das naus os seus ornamentos,
 e as incendiar com fogo intenso, enquanto assassina
 junto delas os acaios, pela fumaça atordoados. (*Il.* 9, 234-243)

Esse exagero – não há como Odisseu saber disso, ou se há o poema não nos diz – constituiria uma arma importante em sua estratégia de demover Aquiles, e seria portanto uma “mentira verossímil” dita de maneira consciente por Odisseu. Ao contrário de Aquiles, ele saberia distinguir verdades e mentiras e dizê-las quando bem quisesse; Aquiles, por sua vez, além de não mostrar esse mesmo conhecimento em suas palavras, não é capaz de separar o que é verdade e o que é mentira nas palavras de Odisseu – que lhe surgem como inteiramente enganosas.

Sendo assim, esses heróis não se distinguiriam por dizerem mentiras ou verdades, porque ambos dizem mentiras e verdades, nem se distinguiriam pela simples intenção; a diferença estaria no grau de conhecimento com que dizem mentiras e verdades. Nesse sentido, a proposta feita por Sócrates no *Hípias Menor* coincidiria com uma leitura desse passo da *Ilíada* que aponta exatamente para a cegueira ou *áte* de Aquiles, ou para sua *apáte*, engano. O herói, nesse passo do poema ao menos, não é capaz de ter domínio sobre o que diz, embora, ironicamente, julgue ter no máximo grau esse domínio – o que só reforça seu engano.

Na narrativa, essa espécie de “suspensão do saber” que seria a *áte* é abordada, de forma clara, em relação a Aquiles, exatamente nesse Canto 9, no discurso de Fênix. De certa maneira, é como se o ancião, na fala seguinte à do herói, explicasse já o estado em que se encontra e o preparasse para as conseqüências – como se suas palavras sobre a *áte* fossem menos em tom de advertência do que de constatação. A possibilidade de entendermos assim esse passo central do poema, integrando-o aos cantos anteriores e nele vendo como já se constrói o desfecho trágico da *Ilíada*, é reforçada então por essa “leitura à revelia” de Platão, presente no *Hípias Menor*. Nessa estrutura trágica, a atitude contraditória de Aquiles – afirmar que retornaria para casa e não retornar – deve, sim, ser entendida como sinal de abrandamento da ira, que descarta as ameaças, como querem alguns comentadores, e como vontade de prestar socorro, como quer Hípias, mas deve sobretudo ser entendida como um voltar atrás que o herói escolhe para assim se concretizar a punição de seu excesso, segundo os desígnios de Zeus.

[recebido em fevereiro 2009; aceito em março 2009]

- BOUVIER, David. Homère chez Platon: citations e construction d'un silence. In: DARBO-PESCHANSKI, Catherine (Org.). *La Citation dans l'Antiquité*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2004.
- CAVALCANTE DE SOUZA, José. *Caracterização dos Sofistas nos Primeiros Diálogos Platônicos*. (Tese). São Paulo: FFLCH-USP, 1969.
- KIRK, G. (Org.). *The Iliad: a commentary*. 6 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1993, v. 3, p. 57.
- LAMBERTON, R.; KEANEY, J. (Org.). *Homer's ancient readers*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- PANGLE, Thomas (Org.). *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- PLATÃO. *Sobre a Inspiração Poética (Íon) e Sobre a Mentira (Hípias Menor)*. Trad. de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2007.