

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Rodrigo Santos Pinto de Oliveira**

**A mentira no *Hípias Menor* de Platão,  
na *Ilíada* de Homero e no *Filoctetes* de Sófocles**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Luisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro  
Agosto de 2018



**Rodrigo Santos Pinto de Oliveira**

**A mentira no *Hípias Menor* de Platão,  
na *Ilíada* de Homero e no *Filoctetes* de Sófocles**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof<sup>a</sup>. Luisa Severo Buarque de Holanda**  
Orientadora  
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho**  
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Cristiane Almeida de Azevedo**  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

**Prof<sup>a</sup>. Monah Winograd**  
Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 31 de agosto de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

### **Rodrigo Santos Pinto de Oliveira**

Graduou-se em Filosofia pela UFRRJ (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro) em 2014, cursando disciplinas complementares na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e na UBI (Universidade da Beira Interior – Covilhã/Portugal), por intercâmbio concedido pelo Santander Universidades, em 2012/2013. Atua como professor de Filosofia no Estado do Rio de Janeiro desde 2014. Possui experiência acadêmica voltada para a área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Filoctetes, tragédia grega, Sófocles e educação.

### Ficha Catalográfica

Oliveira, Rodrigo Santos Pinto de

A mentira no *Hípias Menor* de Platão, na *Ilíada* de Homero e no *Filoctetes* de Sófocles / Rodrigo Santos Pinto de Oliveira ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2018.

119 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Mentira. 3. Platão. 4. Homero. 5. Sófocles. 6. Filoctetes. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

Dedico este trabalho às mulheres que se fizeram presentes a minha volta e foram tão importantes em minha vida, mas especialmente as três seguintes: àquela que me deu o Ser e me protegeu como uma Gaia de um destino árduo junto de um Cronos voraz; à Pirra, que até aqui me acompanhou e ajudou a suportar e superar as dificuldades; e também à Mestra que me orientou na caminhada do conhecimento, e como uma Diotima, muito me inspirou durante minha caminhada. Sem estas, nada sei, com elas tudo aprendi, se não fosse por elas, talvez estivesse longe daqui.

## Agradecimentos

Agradeço aos amigos de ontem, de hoje e de sempre pelo companheirismo e por acreditarem em minha capacidade. Especialmente, Pedro Luz Baratieri e Matheus Dias Bastos, que por debates e indicações me entusiasmaram, sobretudo, neste último ano de pesquisa. Sou grato a Alcateia que me gerou e nutriu, grato por todo afeto. E muito agradecido pelos momentos que pude desfrutar do conhecimento de professores, mestres e doutores, assim como pelo fomento da Capes e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-RJ, que me permitiram dar prosseguimento a esta pesquisa.

## Resumo

Oliveira, Rodrigo Santos Pinto; Holanda, Luisa Severo Buarque de. **A mentira no *Hípias Menor* de Platão, na *Ilíada* de Homero e no *Filoctetes* de Sófocles: ὡς ὁ μὲν Ἀχιλλεὺς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολὺπροπός τε καὶ ψευδής (*Aquiles, como verdadeiro e simples, e Odisseu, multifacetado e mentiroso*)**. Rio de Janeiro, 2018. 119p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Tendo como princípio a inquietação causada pelo questionamento de Sócrates no *Hípias Menor* de Platão (363a-364c): *Qual personagem, entre Aquiles e Odisseu, seria superior (ἀμείνων)?* A presente dissertação leva em consideração o direcionamento do diálogo acerca do que seja a mentira (*ψευδής*) segundo a ótica platônica, e dedica-se especificamente a descobrir quem destes poderia ser compreendido como um mentiroso: entre Aquiles e Odisseu, quem estaria mentindo? Primeiramente a pesquisa deseja averiguar as definições que sejam provenientes do diálogo platônico, para em seguida retornar para a cena da epopeia homérica em que seja possível definir para qual herói caberia a alcunha de mentiroso. Abalizado pelos critérios extraídos do diálogo entre Sócrates e Hípias, a busca pela cena que atenda às definições necessárias para a mentira se direciona às tragédias, onde o *Filoctetes* de Sófocles se sobressai entre as demais remanescentes, por atender aos critérios e nos permitir examinar a mentira de modo a justapor definições e critérios à cena que melhor exemplifica o caso. Em suma, metodologicamente tenta-se conjecturar para além do que se vê no diálogo *Hípias Menor*, buscando exemplo mais oportuno do que aquele dado pelo sofista a Sócrates, contudo, sem deixar de atentar para os argumentos e definições expostas, deseja-se chegar mais próximo de uma compreensão menos aporética deste diálogo, lançando mão do exemplo como um recurso didático que pode ajudar concomitantemente na compreensão do que seja a mentira, ao mesmo passo que se observe quem seja um mentiroso.

## Palavras-chave

*Hípias Menor*; Platão; *Ilíada*; Homero; *Filoctetes*; Sófocles; Mentira.

## Abstract

Oliveira, Rodrigo Santos Pinto; Holanda, Luisa Severo Buarque de (Advisor). **Lie in the perspective of Plato's *Lesser Hippias*, Homer's *Iliad* and Sophocles' *Philoctetes*: ὡς ὁ μὲν Ἀχιλλεύς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς, ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πολύτροπός τε καὶ ψευδής** (*Achilles, as true and simple, and Odysseus, multifaceted and false*). Rio de Janeiro, 2018. 119p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Taking as a principle the uneasiness caused by Socrates' questioning in Plato's *Hippias Minor* (363a-364c): which character, between Achilles and Odysseus, would be superior (ἀμείνων)? This dissertation takes into account the direction of the dialogue about the lie (ψευδής) according to the Platonic perspective, and is dedicated specifically to discover who could be understood as a liar: between Achilles and Odysseus, who would be lying? First, the research wants to ascertain the definitions that come from the Platonic dialogue, and then return to the scene of the Homeric epic where is possible to define which hero would be named as the liar. By the assignments taken as criteria drawn from the dialogue between Socrates and Hippias, the search for the scene that meets the necessary definitions for the lie is targeted to the tragedies, where the Sophocle's *Philoctetes* excels among the plays remaining fully, to reveal the criteria and allowing us to examine the lie in order to juxtapose definitions and criteria to the scene that best exemplifies the case. In sum, this dissertation tries methodologically to conjecture for beyond what is seen in *Hippias Minor*, seeking a more opportune example than that given by the Sophist to Socrates, yet without neglecting the arguments and definitions set forth, it is desired to get closer to a complete understanding of this dialogue, using example as a didactic resource that can help concomitantly in the understanding of what is the lie, at the same time as observing who could be a liar.

## Keywords

*Lesser Hippias*; Plato; *Iliad*; Homer; *Philoctetes*; Sophocles; Lie

# Sumário

<b>1. Introdução</b>	<b>10</b>
<b>2. A dúvida de Hípias - A aporia: <i>Hípias Menor</i>, primeiras impressões</b>	<b>16</b>
2.1. Introdução à mentira no <i>Hípias Menor</i> de Platão, segundo F. Fronterotta	24
2.1.1. A mentira e suas camadas, desenvolvendo o tema à luz do artigo	28
2.1.2. O saber e a ignorância, a verdade e a falsidade, a mentira e o engano, e suas relações com a <i>Δύναμις</i> : poder, capacidade ou eficácia	32
2.1.3. Conclusões para o fim da aporia	35
2.2. O saber e o poder: justificação socrática para além do pressuposto ético-moral	<b>39</b>
2.2.1. Realocando o debate no <i>Hípias Menor</i> : abandonando pontos de vista para uma melhor compreensão do diálogo	42
2.2.2. Qual é o <i>Poder do Falso</i> ? Para uma compreensão da importância do <i>Hípias Menor</i> no <i>corpus platonicum</i>	50
2.2.3. Questões persistentes: para além das causas do <i>Poder do Falso</i>	56
2.3. Afinal, quem estava mentindo no Canto IX da <i>Ilíada</i> ?	57
<b>3. Outra perspectiva - Calendário histórico-dramático, biografia e bibliografia de Sófocles: pontos relevantes para a escolha do <i>Filoctetes</i></b>	<b>62</b>
<b>4. O <i>Filoctetes</i> de Sófocles</b>	<b>67</b>
4.1. Sobre os mitos de <i>Filoctetes</i>	67
4.2. O <i>Filoctetes</i> de Sófocles	71
4.3. Apontamentos sobre <i>Filoctetes</i> : o arquétipo de Aquiles	84
4.4. Educação no <i>Filoctetes</i> : encenando o exemplo	88
4.5. O autor por detrás da cortina: motivações para cunhar um <i>Filoctetes</i>	91
<b>5. Uma última análise</b>	<b>95</b>
5.1. O mentiroso confesso: nossa conclusão à luz do <i>Filoctetes</i> de Sófocles	100
5.2. Considerações finais	106
<b>6. Referências bibliográficas</b>	<b>110</b>



*[...]*  
*Um dia pretendo tentar descobrir*  
*Porque é mais forte quem sabe mentir*  
*Não quero lembrar que eu minto também*  
*[...]*

*Eu sei, Legião Urbana, Álbum: Que país é esse.*

## 1. Introdução

A presente pesquisa nasce da admiração pelas epopeias de Homero, suas personagens e suas tramas, que desde o primeiro contato nos encantam, assim como aos leitores de todo o mundo. E parece falar por si, toda a arte de descrever e ilustrar nossos semelhantes, sejam aqueles que se igualem a nós, que nos superem ou mesmo os que se encontrem aquém de nós mesmos, sejam em atos ou palavras, mas que conosco, espectadores, possam ajudar a fazer reflexão proveitosa sobre nós mesmos e nossas atitudes, mais do que a eles próprios, personagens fictícios, sejam provenientes de obras ancestrais e antológicas ou heróis de nosso tempo. Como vemos através da história, há algo que emerge entre os homens de cada época e que ilustra toda sorte de situações com a qual indivíduos ou grupos de indivíduos se identifiquem. A nós, surpreendeu a longevidade das epopeias do divino aedo e sua possibilidade de nos comunicarmos tão bem com estas.

Cientes do arrebatamento com o qual a literatura clássica nos acomete, nos chegam não só pelas epopeias, como pelos demais desdobramentos com os quais os mitos puderam se immortalizar e sobrevivendo à força do tempo, em forma de dramatizações que um dia tomaram os palcos das grandes cidades de toda Hélade como peças teatrais que fizeram rir e chorar inúmeros homens daquelas cidades, mas que hoje sendo apenas livros não perdem sua vitalidade. Encontramos uma possível continuidade daquilo que um dia foi semeado pelas palavras de Homero, já florescendo entre as tragédias da antiguidade. Os mitos e os heróis daquele tempo, daquele povo, daquela cultura tão cara a nós, encontraram forma e nos chegam ainda com força o bastante para nos fazer vergar sobre nossa própria condição e conduta, sem muito se afastar da realidade do nosso tempo, visto que ainda sejamos humanos. A grandiosidade dessas obras nos serviu como chama sempre viva mantendo acesa a admiração que nos direcionou para esta pesquisa.

Mas é de pensar que tal admiração fosse apenas um efeito da literatura clássica sobre leitores e espectadores da poesia épica, um *páthos* corriqueiro aos homens modernos que seguem olhando o passado, romantizando e problematizando aquela realidade de maneira tresloucada. Porém, parece comum à nossa admiração àquela mesma com a qual Platão descreveu em suas obras problematizações, dúvidas e fascínio acerca da condição humana, como também o

fizeram outros pensadores contemporâneos do mestre da Academia ateniense, pois o poder que emana da poesia homérica nos afeta semelhantemente, tanto aos homens do século V a.C., como homens do século XXI d.C., sejam filósofos, poetas, ou a massa dos comuns, tamanha a profundidade das questões que ali vão ser abarcadas. Questões intrínsecas a todos nós.

Tão logo, se faz visível que para Platão, Homero e sua obra, assim como os heróis que foram delineados pelo aedo, são temas relevantes e muito caros ao filósofo. Dado a quantidade de vezes em que nos deparamos com exemplos e citações que remetem aos cenários construídos pelo divino poeta, que sem enumerar ou contabilizá-las, vemos surgir no *Protágoras*<sup>1</sup>, no *Banquete*<sup>2</sup>, na *Apologia*<sup>3</sup>, no *Hípias Menor* e no *Íon*, que se dedicam quase que em totalidade à temática da poesia homérica, e mesmo na *República*, de maneira dispersa em seus dez volumes, como ainda em outras vemos comparecer Homero e sua importante contribuição por meras alusões.

A conexão entre a mitologia que vai servir aos poetas e ao filósofo não se entrecruza sem eixo, sem um norte, e é o próprio Platão que assim define a direção ao fazer Sócrates declarar que

Por conseguinte, ó Gláucon, quando encontrares encomiastas de Homero, a dizerem que esse poeta foi o educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e a **educação** humana, para **aprender** com ele a regular toda a nossa vida, deves beijá-los e saudá-los como sendo as melhores pessoas que é possível, e concordar com eles em que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos **tragediógrafos**, mas reconhecer que, quanto à poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais. Se, porém, acolheres a Musa aprazível na lírica ou na epopeia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor.<sup>4</sup>

São observações como essa que desde o princípio nos trouxeram a curiosidade pela *paidéia*, cientes de que exista um diálogo comum entre Platão e

<sup>1</sup> *Prot.*, Platão. 309a.

<sup>2</sup> *Banquete*, Platão. 279e.

<sup>3</sup> *Apologia de Sócrates*, Platão. 28c.

<sup>4</sup> *República*, Platão. 606e. Os grifos são nossos.

οὐκοῦν, εἶπον, ὃ Γλαῦκων, ὅταν Ὅμηρου ἐπαινέταις ἐντύχης λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητής καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ **παιδείαν** τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιος ἀναλαβόντι **μανθάνειν** τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν, φιλεῖν μὲν χρῆ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν **τραγωδοποιῶν**, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν: εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονὴ σοὶ καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσεται ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῆ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου.

Homero, que consecutivamente se dirige aos poetas trágicos, acerca da educação. Daí, compreendemos que seria conveniente caminharmos juntamente do pensamento de Jaeger<sup>5</sup> para fomentarmos nossa pesquisa. Mas algo se mostrou anterior às críticas do âmbito educacional.

A mudança de foco não se deve só pelas dificuldades inerentes à educação e a amplitude que tal assunto abranja, seja a educação contemporânea como aquela da antiguidade clássica, mas pelos próprios moldes e exemplos disponíveis naquele tempo, estes que Homero nos legou através de Aquiles e Odisseu. Mas principalmente por atender para o que possa estar anteposto ao debate sobre a própria *paidéia*, que é o profundo conhecimento da mitologia grega. Ou seja, a clara compreensão acerca da poesia homérica e os mitos com os quais possam estar relacionadas as personagens centrais do ilustre aedo. É isto que se mostrou para nós anterior ao tema da educação, e foi este que aqui foi tomado como objeto de nosso trabalho. Pois enquanto julgamos complexas as concepções acerca da educação, sejam aquelas postas em diálogo quer por parte dos filósofos ou dos poetas, tentamos observar se já estão devidamente esclarecidas as nuances acerca das cenas, situações e personagens que poetas e filósofos venham a utilizar para tratar, cada um a seu modo, sobre assuntos em comum.

Qualquer predileção de uma personagem por outra – Aquiles por Odisseu ou Odisseu por Aquiles - que possa ser demonstrada comum entre Platão e Homero poderia ser desconhecida por nós, assim como os motivos para tal, daí que seja um objetivo muito particular nosso essa curiosidade. Mas no desenvolvimento da pesquisa foi refinada a questão: será que nós, enquanto leitores e estudiosos de Platão, entre tantos outros que se debruçam sobre a filosofia antiga, estamos cientes da importância da mitologia para termos clareza daquilo que intencionavam os filósofos antigos quando davam seus exemplos através da mitologia?

Assim, já distantes do que serviu de pontapé para a pesquisa, o presente trabalho tomou da relevância da compreensão dos heróis homéricos e da mitologia como sendo pressuposto útil, se não for estritamente necessário, para a compreensão dos apontamentos platônicos. Por conta disso, nos foi uma preferência óbvia o *Hípias Menor*, onde o diálogo tem seu princípio pelos

---

<sup>5</sup> *Paidéia, a formação do homem grego*. W.Jaeger.

comentários com os quais Sócrates entrega ao sofista Hípias uma oportunidade de esclarecer algumas dúvidas que o velho e sábio ateniense mantém consigo a respeito da poesia homérica e de suas personagens centrais.

A cena no *Hípias Menor* vai diretamente dialogar sobre a mentira (*pseudés*) como sendo característica dos heróis homéricos e fica em questão a qual deles o atributo pareça mais coerente, se Aquiles ou Odisseu. Para endossar o debate, Sócrates ataca Hípias até que o sofista recite e interprete passagem comprobatória de seu posicionamento, e é então que surge a cena do Canto IX da *Ilíada*, chamada *As Preces*. Com isso Hípias crê ter comprovado que Odisseu seja um mentiroso, não somente para si como para o próprio aedo Homero. A discussão entre Sócrates e o sofista se norteia então por definir o que seja a mentira no intuito de determinar quem seja um mentiroso entre os dois heróis, mas apesar de todo esforço, Hípias se vê intrigado com as conclusões que Sócrates lhe entrega através de sua astuta retórica, pois no mesmo passo, quando chegam à forçosa conclusão de que quem mente ou erra intencionalmente é bom, Sócrates conclui que

Nem eu, Hípias, a mim mesmo [poderia estar de acordo com tal conclusão]; mas é o que necessariamente se conclui de nosso raciocínio. Porém, como te dizia há pouco, nesses assuntos eu vivo sempre a oscilar de um lado para o outro, sem deter-me nunca numa opinião segura. Não é de admirar, porém, que eu e as demais pessoas indoutas revelemos tão pouca resistência. Mas, se vós outros, os sábios, também vos mostrais vacilantes, isso é que é terrível para todos, pois nem com nos aproximarmos de vós poremos remate a nossas divagações.<sup>6</sup>

O que de tal conclusão se aduz enluta a obra através da história, legando ao *Hípias Menor* o caráter apócrifo, dado o grau de contraste com outros diálogos e o forte teor sofisticado que emana de toda ironia com a qual Sócrates conduz Hípias no debate. Assim, pouco se entende da mentira como um artifício humano sob a concepção platônica, onde se cruzam concepções ético-morais com questões epistemológicas, e parecem obscuras quais suas causas, efeitos e importância, e ainda menos se chega a perceber qual dos heróis seja um mentiroso.

<sup>6</sup> *Hípias Menor*, Platão. 376b. Na tradução de Nunes, C.A., pela Ed.UFPA, de 2016, que será usada por nós na maioria das vezes, o acréscimo é nosso.

οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὃ Ἰππία: ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου. ὅπερ μέντοι πάλαί ἔλεγον, ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανᾶμαι 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.

O que muito nos chama a atenção é, que quando Sócrates conclui isso que citamos, o filósofo também parece confirmar que não pode estar de acordo com o que necessariamente se conclui com tal raciocínio, que Odisseu, mesmo sendo um mentiroso – conforme a afirmação de Hípias – ainda é um homem bom, mediante a análise. A dificuldade parece aumentar conforme os exemplos ficam escassos, talvez fosse propício abordar o assunto justamente através do mito que cerca os heróis, principalmente quando se está a dialogar com um profundo entendedor de poesia homérica, como Hípias.

É nesse intuito que buscamos pelos descendentes e herdeiros de Homero, que foi o primeiro dos tragediógrafos, e encontrar entre os grandes tragediógrafos gregos temática que se relacione com o drama dos guerreiros em Ílion não é difícil. Buscamos entre Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, em obras que não só abarcassem o contexto troiano, mas que refletissem de maneira metodicamente coerente com o que se vê no Canto IX da *Ilíada*, um embate entre Aquiles e Odisseu. Nesse ínterim, retomamos o *Filoctetes* de Sófocles, obra muito cara a nós, visto seus inúmeros comentários dedicados à educação que vão sendo apontados pelos seus admiradores e estudiosos. Mas aqui, a tragédia do eremita exilado em Lemnos será útil quando em contraste com Odisseu, retomando da cena de *Ilíada*, dando termo *Às Preces*, e arrematando como exemplo peremptório a problemática do *Hípias Menor*, não por definir o que seja a mentira segundo a ótica platônica, mas por dizer-nos o aquilo que outrora Hípias não foi capaz: quem entre Aquiles e Odisseu é o mentiroso.

Nos apoiamos na crença de que seria de extrema importância o exemplo, sendo este o recurso metodológico mais eficaz para que não decaíamos em aporia como aquela a que Hípias chega diante de Sócrates. Do mesmo modo, estamos supondo que se Hípias fosse de fato sabedor da poesia homérica e dos mitos que envolvem esses dois heróis gregos, compreenderia toda a ironia, não cairia nas armadilhas e talvez pudesse chegar em melhores conclusões acerca do que seja a mentira. De todo modo, é nosso intuito dissertar sobre a necessidade ainda viva de mantermo-nos aptos a fazer de maneira simples representações alegóricas, metafóricas e lúdicas – essas todas, tão comuns ao próprio Platão – representações daquilo que seja o suprassumo dos assuntos filosóficos de alta monta, pois do contrário, nós (pretensos) filósofos do século XXI seríamos mais semelhantes ao Hípias do que podemos supor, ou ainda, ficaríamos pela metade, respondendo por

ironia aquilo que de fato não sabemos e fingimos ocultar, como faz esse Sócrates do *Hípias Menor*.

Sendo assim, dedicaremos os próximos passos à análise do que seja a mentira, respeitando metodologicamente e atendendo aos entraves científicos de uma dissertação, trazendo o que comentadores portentosos nos legam sobre o tema do diálogo platônico, buscando embasar teoricamente o que seja um estado da arte acerca do tema em seu caráter mais teórico, e, na medida do possível, contribuindo e asseverando nosso ponto de vista. Logo em seguida, tomamos aquilo que mais nos interessa, o exemplo útil que faltou a *Hípias*, e perscrutando Sófocles em seu *Filoctetes* tentaremos encontrar através do exemplo uma contribuição que esclareça primeiro quem seja o mentiroso, para daí definir o que seja a mentira, como em um caminho inverso. Ademais, a expectativa é por uma conclusão que assevere a importância e utilidade de saber mitologia quando se lê Platão. Porém, em nada obsta uma conclusão negativa, pois ainda assim nos será proveitosa a oportunidade de que – no caso em que a mitologia se mostre inútil – apresentaremos as causas que nos levaram a tal conclusão como encerro plausível para nossa pesquisa.

## 2. A dúvida de Hípias

### A aporia: Hípias Menor, primeiras impressões

Sobre a inquietação causada por Sócrates ao sofista Hípias no diálogo platônico *Hípias Menor*, propomos uma retomada do Canto IX da *Ilíada*. Com isto, temos o intuito de apurar a questão levantada entre o sofista e o filósofo, pois agora iremos na fonte primária do debate.

Quando Hípias é questionado pelo irônico Sócrates sobre aquilo que, na percepção de Hípias, faz um dos heróis homéricos ser superior ao outro, Hípias não se demora em determinar por adjetivos as personagens que figuram nas epopeias, atribuindo a cada personagem uma característica. Ao trazer para Odisseu a “astúcia” (*πολύτροπος*), Hípias acaba por concebê-lo também como “mentiroso” (*ψευδής*). E é aqui que nós nos perguntamos: Qual seria a mentira que permitiu a Hípias acusar Odisseu?

Em retomada das passagens da *Ilíada* citadas no *Hípias Menor*, adentramos o Canto IX, onde nos deparamos com a cena em que uma embaixada tentará intermediar a reconciliação entre Agamêmnon e Aquiles. Aquiles escuta naquele momento a três chefes gregos e dá a cada um uma resposta. Mas, de todas as possíveis respostas que o pelida apresentou, somente uma é revelada a Agamêmnon por esta embaixada, e é o cefalênio o porta-voz da má notícia.

Se Odisseu omite ou mente para Agamêmnon, o cefalênio o faz deliberadamente? Se omite, o faz com que intenções e por quais motivos? Se mente deliberadamente, o que intenta com o embuste? Se mente sem assim querer, o faz por ignorância, e se engana enquanto pensa enganar aos atridas? Sabemos que a inteligência de Odisseu é sua característica marcante, e por certo não cabe atribuir à personagem atitudes de ignorância. Resta aqui debatermos sobre onde Odisseu realmente deseja chegar com as voltas que dá se assim quisermos saber se de fato ele mente.

A questão levantada por Sócrates no *Hípias Menor* e que dá abertura ao diálogo com este sofista é conhecida e pode ser tomada, grosso modo, por: qual das epopeias homéricas é a mais bela, enquanto consideramos os heróis que nelas figuram centralmente<sup>7</sup>. O problema a ser observado pontualmente são as

---

<sup>7</sup> *Hípias Menor*, Platão (363a-b).



interpretações dadas por Sócrates e Hípias sobre qual dos heróis dessas obras homéricas estaria a lançar mão da mentira, como o faz, por qual motivo o faz e se, a este ou àquele podemos conceder maior beleza<sup>8</sup>, conquanto seja esta a sua atitude. Do mesmo modo, Hípias e Sócrates questionam-se quanto à natureza das obras que a estes heróis aludem como uma relação direta: se é belo o herói, assim também é a obra.

É assim que Sócrates convida Hípias, por intervenção de Êudico, para uma *micrologia* aporética. Em três passos, apenas três, adentramos naquilo que se colocará a ser debatido até o desfecho da obra: a astúcia, o que seja e quem a detém. Mas obsevemos os passos que Sócrates dá para alcançar o ponto que interessa aqui ser analisado: a) “[...] Já ouvi de teu pai, Apemanto, que a *Íliada* de Homero é um poema de maior beleza do que a *Odisseia*, na mesma proporção em que Aquiles é superior a Odisseu. [...]”<sup>9</sup>; e logo a questão se torna mais apurada, b) “[...] Porém, que nos dizes acerca de Aquiles e de Odisseu? Qual dos dois, e por que motivo, consideras superior? [...]”<sup>10</sup>. Apoiado na resposta de Hípias, onde o sofista atribui a Odisseu a astúcia, Sócrates se lança com ironia na questão, c) “[...] Explica-mo, então, para ver se desse modo eu compreendo melhor. Aquiles não nos é apresentado por Homero como astucioso?”<sup>11</sup>. E é aqui que já aflito por responder a Sócrates, Hípias, por vaidade, entrega o tema a Sócrates. Hípias recita

<sup>8</sup> O termo grego que exprõe a contenda seria (*καλός*), mas o que fica em questão é a superioridade (*ἀμείνω*) dessas personagens, pois, uma vez que se põe de modo comparativo, ocorre que daqui por diante seja relativa a superioridade que não se restringirá mais ao belo, mas será dita e compreendida de diversos modos.

*Sócrates - Realmente, Êudico; de bom grado interrogaria Hípias sobre o que ele acabou de dizer de Homero. Já ouvi de teu pai, Apemanto, que a Íliada de Homero é um poema de maior beleza que a Odisseia, na mesma proporção em que Aquiles é superior a Odisseu. Cada um dos poemas apresenta uma figura central; a da Íliada é Aquiles, e a da Odisseia, Odisseu. É sobre isso que eu desejaria interrogar Hípias, no caso de concordar ele em dizer-nos o que pensa dessas duas personagens, e qual, a seu ver, é superior, já que se explanou em tantas e tão variadas considerações a respeito de Homero e de outros poetas.*

*Σωκράτης - καὶ μὴν, ὃ Ἐὐδίκει, ἔστι γε ἂν ἡδέως ἂν πρῶτον Ἰππίου ὃν νυνδὴ ἔλεγεν περὶ Ὀμήρου. καὶ γὰρ τοῦ σοῦ πατρὸς Ἀπημάντου ἤκουον ὅτι ἡ Ἰλιάς κάλλιον εἶη ποίημα τῷ Ὀμήρῳ ἢ ἡ Ὀδύσεια, τοσοῦτα δὲ κάλλιον, ὅσῳ ἀμείνων Ἀχιλλεὺς Ὀδυσσεύος εἶη: ἐκάτερον γὰρ τούτων τὸ μὲν εἰς Ὀδυσσεῖα ἔφη πεποιῆσθαι, τὸ δ' εἰς Ἀχιλλεῖα. περὶ ἐκείνου οὖν ἡδέως ἂν, εἰ βουλομένῳ ἔστιν Ἰππία, ἀναπρῶτον ὅπως αὐτῷ δοκεῖ περὶ τοῦ ἀνδρῶν τούτων, πότερον ἀμείνω φησὶν εἶναι, ἐπειδὴ καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ παντοδαπὰ ἡμῖν ἐπιδέδεικται καὶ περὶ ποιητῶν τε ἄλλων καὶ περὶ Ὀμήρου.*

<sup>9</sup> *Hípias Menor*, Platão (363b). Vale notar que o uso do termo *belo* (*κάλλιον*) nesta passagem é tomado aqui por *superior*.

<sup>10</sup> *Hípias Menor*, Platão (364b). O termo grego que será mantido será (*ἀμείνω*).

<sup>11</sup> *Hípias Menor*, Platão (364e).

Homero como prova de seu conhecimento acerca do assunto, com sutil acuidade profere as mesmas palavras que Aquiles dirige a Odisseu:

Filho de Laerte, de origem divina, Odisseu engenhoso,  
 é necessário dizer-vos, agora, com toda clareza,  
 meu pensamento e a intenção em que me acho de em prática pô-lo,  
 para evitar que aturdir não me venham de todos os lados.  
 Tal como do Hades as portas, repulsa me causa a pessoa  
 que na alma esconde o que pensa e outra coisa na voz manifesta.<sup>12</sup>

O trecho trazido à baila pelo sofista Hípias é parte do Canto IX da *Ilíada* de Homero, e a passagem retrata na fala do pelida a causa mor do que se põe como contraste entre Odisseu e Aquiles, ou mesmo como aquilo que justifica a contenda que entre estes heróis vai se dando no cenário criado por Homero, e se estende entre a *Ilíada* e a *Odisséia*. Quando Hípias cita a fala de Aquiles, a deixa para retomarmos o canto nono da *Ilíada* é dada, e o que por lá encontramos parece em primeiro momento esclarecedor à problemática que Sócrates tenta apontar para o sofista no *Hípias Menor*.

A *Ilíada* retrata neste canto o momento em que Agamêmnon, por conselho de Nestor, forma uma embaixada com três chefes gregos para levar a Aquiles as desculpas, restituir-lhe os pertences e prêmios em dobro, e, com isso, devolver aos campos de batalha aquele que com os pés velozes assombrava os guerreiros troianos. São eles: Ájax (Telamônio), Fênix e Odisseu, os arautos que têm por meta convencer o pelida ressentido. Cada um a seu modo vem retratar a Aquiles o motivo que os levou a ter com este herói magoado no intuito de reparar a injustiça perpetrada por Agamêmnon, e aí entregam ao pelida as razões pelas quais Aquiles deveria reconsiderar o pedido e retornar ao campo de batalha.

Odisseu é o primeiro a falar. Ele inicia pela grandiosidade que se reconhece em Aquiles<sup>13</sup>, retoma o peso do ensejo divino, alude ao trauma e medo que começa a se espalhar diante das muralhas troianas nos corações dos guerreiros gregos e à possibilidade de se ter uma irreparável perda diante dos grandes heróis troianos que faziam frente aos gregos e seus navios. Em certo momento, Odisseu retoma as falas de Peleu, faz notar a gravidade da postura de Aquiles diante da consideração que o pai do herói havia feito ao próprio herói<sup>14</sup>, até que Odisseu

<sup>12</sup> Apud. *Hípias Menor* (365a). Em Homero, *Ilíada*, Canto IX (vv.308).

<sup>13</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.205).

<sup>14</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.252).

apresenta o pedido de Agamêmnon e recita todos os prêmios prometidos em nome da reconsideração de Aquiles diante da postura faltosa que Agamêmnon teve no caso acerca das filhas do sacerdote Crises<sup>15</sup>. Odisseu conclui a fala ao apontar a glória que se alcançará ao consentir o retorno à batalha e vai enaltecendo Heitor no intuito de incitar em Aquiles o desejo pela disputa com este príncipe troiano.

Eis aqui a passagem citada anteriormente, aquela que o próprio Hípias recitou meticulosamente ao questionador Sócrates, onde Aquiles dá resposta a Odisseu e sua fala<sup>16</sup>. Em continuidade com a aludida contenda direta entre Odisseu e Aquiles, este assume em suas falas a indiferença pelos prêmios que possa angariar, pois uma vez que não haja a justiça, na partilha dos espólios, na glória, no esforço da batalha e na compreensão de igualdade dos sentimentos que movem todos os gregos e os motivam a vencer diante dos muros troianos, de nada vale o esforço, o pedido de desculpas e a restituição dos espólios, pois não há glória na vitória. Mesmo que se duele com Heitor, o maior dos guerreiros troianos, quando não se batalha por uma causa consistente, a vitória consistirá em um resultado vazio, e melhor seria o retorno à casa que qualquer dos prêmios e a glória que resulta de tal vitória. É isso que Aquiles define aqui como seu futuro breve<sup>17</sup> e aos demais gregos propõe que o mesmo seja feito<sup>18</sup>, asseverando por fim que não repensará e não cederá nesta conduta, nem a imporá aos demais que discordem de si<sup>19</sup>.

Com a dura resposta, já em lágrimas, Fênix<sup>20</sup> é o próximo a dirigir seu discurso ao pelida. Este inicia por suscitar a piedade e a clemência no seu discurso e a sua tentativa é de fazer ceder o herói que deu palavras duras ao discurso de Odisseu, com o intuito de reacender no pelida a bondade que lhe é nata. Por um relato biográfico, Fênix remete à história comum que há entre ele e Aquiles e todas as causas que lhe permitiriam supor que Aquiles não seja da dura opinião que acabara de proferir<sup>21</sup>. Assim, a escolha iracunda e desmesurada do pelida resultará em desgraça para todos aqueles que pelejavam diante dos muros de

<sup>15</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.264-298).

<sup>16</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.308).

<sup>17</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.356).

<sup>18</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.417).

<sup>19</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.426-29).

<sup>20</sup> Para esclarecer dúvidas acerca da personagem, cf. *Fênix I* (p.168b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

<sup>21</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.434).

Tróia. Enlaçado a Aquiles desde que este era infante, Fênix se aproveita deste seu poder sobre o guerreiro para dissuadi-lo de sua teimosia e, por meio da força que da história se propaga, Fênix alude aos heróis ancestrais e remonta com isso à relação entre causa e efeito, apontando as escolhas feitas e os resultados obtidos quando se age imprudentemente. O discurso se encerra quando Fênix aponta que para além de todas as anteriores ocorrências injustas que sobre Aquiles recaíram, piores seriam as sinceras alegações que por causa deste, e somente por sua ausência na batalha, todo um povo seria derrotado<sup>22</sup>.

A este comovido discurso, Aquiles responde duramente ao mesmo passo que é dócil ao seu caro companheiro Fênix: lamentos não podem ser as causas que mudam as opiniões e ações, e os sentimentos por Fênix são os melhores ainda que discordes sejam acerca do que Agamêmnon diga, pois parece cabível responder com dureza a quem o interpele deste modo. Com efeito, Aquiles não parece atentar ou mesmo preocupar-se com os resultados que decorram da escolha que ali tomará. Mas, por fim, reforça o convite para que Fênix ali passe a noite e com ele tenha para além desse debate ainda outro que decida se pela manhã haverá partida ou a permanência<sup>23</sup>.

E o último a falar, o gigante amigo de poucas palavras, Ájax Telamônio profere discurso entrecortado da diversidade de assuntos dos quais os anteriores já trataram, sem recorrer à piedade que toma de sentimentalismo e das lágrimas e sem persuadir ou adular o guerreiro ressentido, este, tomado pelo dever, dá linearidade às suas palavras que ali devem cumprir o mando que lhe foi dado. “Informar e ser informado” é o que deve fazer, se Aquiles escolhe abandonar o consórcio e os consócios por ressentir-se com premiações e cativas advindas da guerra, sem que lhe causem qualquer influência as palavras destes que se fazem presentes, retornar e levar a mensagem é o que cabe a esta embaixada. Uma vez que sejam amigos os que ali se fizeram reunidos, de nada vale entrar em contenda quando sob as tendas de Aquiles se encontram bem recebidos. É a justeza das poucas palavras que Ájax traz em seu discurso<sup>24</sup>.

Em resposta ao grande amigo, Aquiles reforça que não há valor em posse de Agamêmnon que mais interesse ao pelida do que aqueles que provêm das

<sup>22</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.605).

<sup>23</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.607-619).

<sup>24</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.624-642).

ações e das palavras, pois de nada interessam os haveres, posses e pertences angariados pela guerra. Mas faz notar que não tomará iniciativa enquanto Heitor não for o problema maior aos gregos, pois o pelida duvida que o herói tenha audácia suficiente, e neste caso, pede que Ajax avise a Agamêmnon que Aquiles estará disposto a duelar quando Heitor se fizer entre as tendas gregas<sup>25</sup>.

Fênix aceita o convite de Aquiles e se junta ao pelida e a Pátroclo naquela noite. Retornam apenas Ajax e Odisseu para o convívio com os demais guerreiros e se conduzem à tenda de Agamêmnon para entregar-lhe aquilo que de Aquiles obtiveram. Assim chegados, logo são arguidos por Agamêmnon sobre as primícias obtidas. Odisseu se faz primeiro e único na fala, em síntese retrata a negativa por parte do pelida, nada de presentes, nada de retorno ou auxílio. Adverte a possível partida iminente de Aquiles, bem como o convite feito a Fênix e o conselho estendido aos demais gregos que nos campos ainda se encontrassem, uma vez que aquela guerra parecia mesmo contrariar a vontade divina. É com pesar que Agamêmnon e os demais chefes gregos recebem a resposta do pelida. Neste momento, Diomedes pondera quanto se faz irrelevante a resposta dada por Aquiles, pois de muito mais valia é a conduta do próprio Agamêmnon na manhã seguinte diante das tropas.

Após revisitar a *Ilíada*, em retorno ao *Hípias Menor*, nos deparamos com a colocação de Hípias acerca de Odisseu e Aquiles, logo subsequente à citação das falas do pelida no canto nono da *Ilíada*, onde o sofista atribui mais características aos heróis, pois compreende que o próprio Homero, por meio das palavras de Aquiles, esteja a definir Odisseu como “astuto e mentiroso”<sup>26</sup>. E é aqui onde Sócrates e Hípias confirmam que, pelo entendimento de Hípias, o indivíduo astucioso é o mesmo que mente, como se a mentira fosse ato que deriva da astúcia, ou ainda que possam ser o mesmo. As definições possíveis levantadas aqui são encurtadas para caber no recorte, mas a questão que nos interessa é saber quem estaria mentindo: Aquiles mentiu para aquela embaixada enviada a ele no intuito de obter o perdão dos atos de Agamêmnon? Ou, Odisseu mentiu para Agamêmnon e os chefes gregos acerca do que respondeu Aquiles?

<sup>25</sup> *Ilíada*, Homero. Canto IX (vv.644-655).

<sup>26</sup> *Hípias Menor*, Platão (365b). O termo aqui é Ὀδυσσεὺς πολὺπροπός τε καὶ ψευδής.

Observando as respostas dadas pelo pelida de pés velozes, podemos reparar em uma mudança gradual e sutil mediante as condições impostas pelo herói ressentido. Tais respostas sobre seu possível retorno à guerra mudam concomitantemente com uma linearidade subjacente a todo seu discurso que repetidamente toma distância de tudo que materialmente pode ser aceito como valioso e remete que valores maiores se encontram nos atos e palavras daqueles homens, sendo estes os que realmente interessam a Aquiles.

É isto que desde o início o pelida parece dizer quando principia sua réplica a Odisseu e quer esclarecer os motivos que estão por detrás dos atos que dali por diante tomará. Prefere, neste primeiro momento, o retorno à casa que a luta com Heitor. Mas, com Fênix, concede que se tenha ainda mais diálogo sobre sua iminente partida ou a improvável permanência. Aquiles vai cedendo ao diálogo ao mesmo tempo em que continua rechaçando qualquer responsabilização que sobre ele recaia e qualquer atitude que se tome mediante os sentimentos e lamúrias, bem como qualquer mudança de opinião que advenha destarte. Até que por fim, retruca a Ajax, reiterando em uma condicional bem definida que somente com a presença beligerante do grande Heitor entre a brigada grega, a guerra retomaria, pois parece conceber-se como o último bastião daquele exército e como o único que poderia fazer frente ao maior de todos os troianos. Reforça seu desinteresse pelos prêmios todos como quem contrabalança o valor que nele há, e não pode ser dele tomado, visto que mesmo Heitor tal valor reconhece, enquanto não se faz presente entre as tendas e naus gregas.

Direcionando nosso olhar sobre Odisseu, e mais diretamente no que tange à resposta entregue por ele aos chefes gregos que aguardavam assentimento de Aquiles, encontramos um resumo, uma síntese, que poderia conceder aos que ali se fizeram presentes uma gama de detalhes, mas que não são relatados pelo cefalênio. Por que motivos haveria Odisseu de omitir tais dados? Será que se faziam relevantes de fato? Será que tal omissão foi intencional? E na intencional omissão podemos compreender que Odisseu estaria mentindo? Mas o que Odisseu estaria desejando com a prossecução deste embuste? O que quer o itacense com a manutenção da contenda de Agamêmnon e Aquiles? O que ganha o cefalênio com a ausência de Aquiles nos campos de batalha?

Atentemos ainda na resposta de Odisseu, onde ele alega uma possível partida de Aquiles, mas restaria ainda alguma esperança aos gregos, visto que

entre os mirmidones dormia Fênix, último remanescente que ainda poderia dialogar no intuito de refrear Aquiles em suas decisões. Mas Odisseu não esclarece a Agamêmnon que seria mais efetivo, trazer Heitor às tendas com o intuito de pôr Aquiles de volta na guerra. Assim como também não faz notar a importância que Aquiles concebe, todo tempo, aos discursos que fez sobre valores, valores diversos, valores para além daqueles que se atribuem aos bens materiais e concretos que da guerra provenham, e se põem exageradamente em maior grau de relevância que os atos, palavras e intenções.

Reparemos que no *Hípias Menor*, enquanto Sócrates e o sofista se põem a analisar se Aquiles ou Odisseu mentem, Sócrates faz notar que uma vez que Aquiles adverte a todos que retornará ao reino de Peleu, o herói não põe as naus no mar<sup>27</sup>, e Hípias não dá aqui para Sócrates a resposta cabal de que antes que a partida se desse, infortúnios outros ocorrem, e o retorno de Aquiles aos campos muito é devido à morte de Pátroclo. Deste modo, Sócrates segue apontando uma mudança entre as respostas obtidas pelos heróis que formavam a embaixada<sup>28</sup>, e ele alude à mudança de opinião e à determinação de condicionais específicas feitas por parte de Aquiles como uma artimanha intencional que visa um propósito escuso para além daquilo que está posto em debate, como se estivesse a tratar de questão sobre a qual os demais interlocutores ali não tivessem qualquer forma de antever e se precaver. Nada é dito sobre Odisseu e a omissão que se põe no discurso que este entrega a Agamêmnon, acerca da intencionalidade que pode haver ou não neste ato e a natureza de sua intenção. Hípias não consegue dar resposta cabível aos questionamentos, mas não consegue abandonar a opinião que tem acerca dos dois heróis em questão.

Talvez Hípias não tenha sido capaz de fazer o que aqui tentamos, esta retomada do Canto IX da *Ilíada*, onde com tal esforço e atenção pudemos notar que o motivo de Sócrates acabrunhá-lo com certa facilidade quando debate tal tema se deva à ignorância inocente de Hípias, muito semelha àquela que Hípias reconhece em Aquiles<sup>29</sup>. Mas vale retornar aos passos anteriores<sup>30</sup>, pois é

<sup>27</sup> *Hípias Menor*, Platão (369d-370e).

<sup>28</sup> *Hípias Menor*, Platão (371a-e).

<sup>29</sup> É o que será visto adiante em Fronteorta e Araújo. As questões acerca de um intelectualismo posto em debate no *Hípias Menor* de Platão são também discutidas por Baratieri, com quem pude divergir ao analisar bibliografia comum, e as colocações deste também serão observadas aqui em nossa pesquisa.

conclusivo que na complexa relação entre os astuciosos que mentem encontra-se uma capacidade<sup>31</sup> de dizer verdade ou mentira acerca daquilo que conhecem e sabem, porém, quando escolhem deliberadamente mentir, escolhem deliberadamente, e nisto, seus intuitos verdadeiros se mantêm ocultados. Cabe aqui ressaltar que não parece prudente confirmar nada para além de uma omissão feita por parte de Odisseu a Agamêmnon e aos chefes gregos, mas se em sua omissão encontram-se propósitos premeditados, fica a questão: quais seriam?

Tentemos fugir da ignorância ingênua de Hípias, tentemos superar a arrogante vaidade de Hípias, abandonemos a postura que supõe que já compreendemos a grandiosidade da mente industriosa de Odisseu, e retomemos a humildade socrática, para assumirmos que ainda não sabemos as reais intenções de Odisseu, nem o que o motiva em passagens profundas como o Canto IX da *Iliada*, ou o que motiva filósofos e sofistas no debate. Seguimos buscando por visões que nos auxiliem.

## 2.1. Introdução à mentira no *Hípias Menor* de Platão, segundo F. Fronterotta

O artigo intitulado *Virtude, engano e conhecimento no Hípias Menor de Platão*<sup>32</sup> nos apresenta um posicionamento coeso à questão lançada até aqui, posto que seja uma hipótese comum entre nós e Fronterotta que a mentira seja o mote central deste diálogo platônico, dito aporético<sup>33</sup>. Uma vez que Fronterotta possa nos atentar para as sutilezas que distinguem a mentira do engano, o saber da ignorância e o acerto do erro na teoria platônica, poderemos mais cuidadosamente retomar a análise da cena homérica que serve de exemplo na discussão entre Hípias e Sócrates.

À luz deste artigo e com uma leitura mais profunda do *Hípias Menor*, destaca-se o problema sobre a mentira. E nossa suspeita é que a melhor maneira

<sup>30</sup> *Hípias Menor*, Platão (365d-369a).

<sup>31</sup> *Hípias Menor*, Platão (366b). O termo aqui empregado é δυνατός (δύναμις).

<sup>32</sup> *Virtude, engano e conhecimento no Hípias Menor de Platão*. Fronterotta, F. (trad.: Bacelar, A.) 2013

<sup>33</sup> Como será repetidamente dito, até que apresentemos a conclusão de Fronterotta sobre essa caracterização do diálogo platônico. Até então, entenda-se que para o autor deste artigo não é uma aporia, isso só comparece em alguns pontos de vista específicos que ele citará em sua conclusão, o que também aludiremos aqui.



de compreender o caso seja através da obra Homérica, tomando-a como exemplo. Para tal, parece necessário atentarmos ao espaço que o *Hípias Menor* ocupa no *corpus platonicum*, uma vez que este diálogo trate de Homero e suas obras, assunto caro ao filósofo. Tomando a perspectiva de Fronterotta, assumimos que “*Neste aspecto, o diálogo é uma das manifestações mais completas que existem da leitura platônica do poema homérico.*”<sup>34</sup>. Tal afirmação remete à abrangência que Homero resguarda em suas obras, da cultura grega e até mesmo da sua prossecução através da educação, posto que seja através destas epopeias que se mantenham vivas as questões ancestrais, por meio da voz que ressoa repetidamente desde o próprio aedo ilustre. Deste modo, não poderia ficar de fora a questão da mentira: mesmo que distante de uma definição proveniente de Homero, os efeitos do uso deste artifício acaba por estar representado nas epopeias. Tudo isso ressalta a importância do pequeno debate ocorrido ali entre o sofista Hípias e Sócrates, e nos faz ainda mais desejosos por adentrar todos os diversos assuntos que pareçam pertinentes dentro dessa pequena obra, plural em temáticas.

Porém, mesmo que a análise da obra homérica seja nuclear ao *Hípias Menor*, ainda cabe dizer que não há aqui uma abordagem que vise à forma, a métrica poética utilizada, ou qualquer crítica à narração interpretativa, comum aos rapsodos que recitavam Homero. Muito antes, é exposto o interesse por suas personagens e as ações gerais que ali no poema são descritas, bem como a intenção que cada personagem tem quando fala e age dentro do contexto em que se encontram no poema homérico.

Segundo o que vai sendo notado por Fronterotta em seu artigo, o recorte acerca da mentira e seu caráter dúbio, entre a ética e o conhecimento (como veremos adiante), avança do exemplo que se dá na obra homérica e recai sobre os ombros de Hípias e seu interlocutor. Ou seja, Platão parece brincar com a nossa

---

<sup>34</sup> **Fronterotta, F.** p.85.

Críticas posteriores sobre tal afirmação compareceriam ao tomamos passagens d’A *República* (377d-398b e 595a-608b), como em outras que poderiam ser aqui citadas como no *Índice de Assuntos Principais*, que se vê na tradução canônica de Maria Helena da Rocha Pereira (p.508-9), mas devemos atentar para o foco dado por Platão para o que se quer debater quando alude à obra homérica em outros diálogos, i.e., não estamos dizendo que não encontremos alusões e citações de Homero feitas nas obras Platônicas, mas que aqui tenhamos uma crítica muito peculiar que não visa à forma, métrica ou assunto, conforme se vê nem tais pontos d’A *República*. Aqui o diálogo de Sócrates e Hípias navega na cena construída tentando entendê-la melhor, indiferentemente a pretensas sugestões e modificações da mesma.

percepção sobre o assunto, fazendo com que Sócrates dê um salto ao dialogar com Hípias, e transite daquilo que (a) as personagens do poema homérico intencionavam, para (b) o que o próprio Homero desejaria expressar ao compor a obra e as personagens daquele determinado modo. Ao encontrar entraves, Sócrates redireciona o debate até que vá encontrar pouso exatamente naquilo (c) que o próprio Hípias tem como intenções suas e o que desejava expressar por meio de suas próprias ações e palavras, e Hípias por vezes se assemelha a Odisseu, por vezes a Aquiles e até sugere que o faça em semelhança ao próprio Homero.

Em uma tentativa de sermos mais claros e diretos sobre o que se deseja entender neste momento: (a) o que queriam Odisseu e Aquiles com tais discursos? (b) o que quis Homero ao compor sua obra e apresentar tais falas e ações através de suas personagens? e por fim, (c) o que Hípias pretendia defender ao se posicionar diante das personagens homéricas e defender suas causas? Diretamente neste passo, para responder as questões acima, buscamos entender primeiro o que seja, para Sócrates, a mentira, para saber se alguém estava mentindo, o motivo e o modo como o fez. É acerca disso que Fronterotta demonstra pontos que parecem relevantes para o nosso debate.

Parece pertinente que se assuma, desde já, a dificuldade em determinar *como*<sup>35</sup> penetrar o assunto (se trata de método, propriamente do modo de operar), uma vez que o próprio *Hípias Menor* pareça ser um tanto quanto hermético na sua abordagem dos textos homéricos, contemplando a naturalidade de um diálogo curto, direto e vivaz entre seus interlocutores, ao tratar de Homero e o uso que o poeta faz das personagens. Platão faz Hípias e Sócrates dialogarem sem se importar com quem os lê e com o nível de conhecimento que os observadores à volta tenham do assunto, como o próprio Êudico, talvez. Por conta desta característica atribuída por Platão para tal diálogo, uma vez que estejamos começando a sabê-lo profundo, podemos sempre supor que vão escondidas sutilezas e nuances que ficam debaixo das muitas camadas que o diálogo parece ter, e talvez passem mesmo despercebidas em um primeiro olhar desatento. Sendo vivo para Homero, como para Hípias, Sócrates e Platão, o assunto é sempre

---

<sup>35</sup> “O *Hípias Menor* não é, todavia, um ataque metódico a um fragmento da poesia homérica.” Fronterotta, F. p.85.

contemporâneo a quem o debate é truncado por ter de lidar com diversas questões que compõem concomitantemente e se mostram inextricáveis.

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 objetivo 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, ao mesmo tempo em que se dedica, de modo altamente cômico, à demonstração pelo ridículo da ignorância de Hípias.<sup>36</sup>

Parafraseando Fronterotta, assumimos que além de não ter um método muito bem determinado, o diálogo ainda tem um caráter bastante holístico, já que é possível problematizarmos a partir deste a relação entre os sofistas e suas interpretações dos textos homéricos, dos sofistas e suas definições morais para com o posicionamento evidenciado nos textos homéricos, as concepções sobre a mentira para os sofistas e sua representação em Homero, dentre diversas outras coisas. Para tratar da mentira, tal obra vai tomando exemplos do cotidiano grego para compará-los com as cenas poéticas e vice-versa, até chegar a um impasse entre a ética e o conhecimento, trazendo a nós a sensação de que o tema seja de natureza aporética, e quando são colocados por Sócrates acabam tomando um caráter sofístico, pois permutam entre si sem a devida cautela.

No intuito de não nos enredarmos no problema e acabarmos como Hípias, parece necessário tentarmos contemplar de modo mais sistemático cada parte do assunto, tendo em auxílio artigos como o de Fronterotta. E o que se propõe é que seja feita aqui uma primeira análise da complexidade que há na relação entre ética e conhecimento, uma vez que no diálogo um assunto parece ser intrínseco ao outro, mas sem deixar clara a definição da relação entre estes. Ou seja, dedicaremos aqui o devido espaço para analisar até onde o debate é sobre ética e onde ele passa a ter caráter epistemológico. Ou seja: mentir é uma demanda que pode ser determinada pelo âmbito ético ou está mais relacionado às capacidades epistêmicas do sujeito que mente?

---

<sup>36</sup> Fronterotta, F. p.86.

### 2.1.1. A mentira e suas camadas, desenvolvendo o tema à luz do artigo

Se Hípias, ao confrontar Sócrates neste diálogo, quer ser tomado como herdeiro do poeta Homero e supõe ser seu maior exegeta<sup>37</sup>, este mesmo terá de lidar com um problema que talvez não incomodasse o poeta: a demanda ético-epistemológica. É esta a questão que parece estar no horizonte de eventos daquela discussão retratada no *Hípias Menor*, onde o sofista vem com suas elucubrações a lotar as fileiras e esgotar os ingressos disputados pelos cidadãos desejosos por ouvi-los em todos os cantos da Grécia<sup>38</sup> que não se apercebem do seguinte problema: admitir que quem engana é sábio, e uma vez que o sábio seja o homem bom, conclui-se que ambos sejam um e o mesmo, quem engana e o homem bom.

Para tal problemática, Fronterotta nos atenta para “o jogo dialético, ou mais exatamente semântico, que Sócrates conduz ao explorar em detrimento do sofista a equivocidade dos termos ‘bom’ (ἀγαθός) e ‘(o) melhor’ (ἄριστος) em certo domínio”<sup>39</sup>, jogo ao qual ainda nos parece possível acrescentar o termo “superior” (ἀμείνω)<sup>40</sup> que desde o início do diálogo determina o impasse das duas personagens homéricas. Apesar de estarmos lidando com estes termos para comparar Aquiles e Odisseu, o que não fica claro é acerca de que, em específico, um deles venha a ser bom, em que um seja melhor que o outro ou em que quesito um possa ser dito superior ao outro.

É, como sabemos, logo de partida que Sócrates questiona Hípias expondo seu desejo por saber qual seja, entre Aquiles e Odisseu, superior. Mas Sócrates não define em quê, não diz se deseja saber sobre as artes ou o caráter das personagens, ou mesmo se em totalidade (como se fosse possível pôr tudo isto sob um crivo métrico qualquer). Diante da dificuldade em definir quem possa ser dito superior, Hípias atribui a característica de mentiroso a Odisseu, estando justaposta a astúcia muito reconhecida no héroi. Eis que diante do questionamento de Sócrates, Hípias resume a astúcia à mentira<sup>41</sup>, o diálogo segue no encalço do que seja a mentira, e distingui-la da verdade é o menor dos passos dados. Pois

<sup>37</sup> *Hípias Menor*, 363a-364c.

<sup>38</sup> *Hípias Menor*, 364b-c.

<sup>39</sup> Fronterotta, F. p.87.

<sup>40</sup> *Hípias Menor*, 363b-c.

<sup>41</sup> *Hípias Menor*, 365b-c.

rapidamente os interlocutores encaminham-se da mentira para outras artes de naturezas as mais diversas.

Uma grande parte do texto se dedica ao exame dos exemplos reciprocamente propostos (e opostos) pelos dois interlocutores no curso da discussão: primeiro a partir de Homero (364b-365d, 369a-371e), em seguida ao examinar os diversos saberes do sofista (366c-369a), as atividades do corpo (372a-375a) e as propriedades da alma (375a-376b).<sup>42</sup>

Ao adentrar os exemplos que examinam os saberes do polivalente Hípias, os termos “bom” (*ἀγαθός*) e “(o) melhor” (*ἄριστος*) passam a ser empregados, mas resguardam um significado tecnoprático restrito a uma arte ou domínio de natureza quase empírica. São utilizadas para exemplo as artes manuais que permitiram ao sofista confeccionar os haveres que trazia consigo e mesmo artes mais abstratas como a matemática (que apesar de ser menos concreta que as atividades do corpo, como a corrida, ainda demonstra clara exatidão sobre os processos com que procede). É aqui entre estas que começam a comparecer as propriedades da alma e os termos “bom” (*ἀγαθός*) e “(o) melhor” (*ἄριστος*) passam a ser empregados dentro de um diálogo que se estende à ética.

Fronterotta aproveita o espaço em que se entrecruzam os assuntos onde podem ser atribuídos o caráter ético e o epistemológico para reavivar nossas memórias, ao apontar um princípio fundamental em Platão, onde “a excelência moral coincide com o saber, e se ninguém faz o mal voluntariamente, mas apenas por ignorância, dificilmente se vê, do ponto de vista platônico, porque aquele que possui este saber que é a excelência moral escolheria não fazer uso dele”<sup>43</sup>. Admitir isso nos leva a uma implicação, ou melhor, uma determinação que em primeira instância, no âmbito do conhecimento, torna possível pensar que quem sabe faz o que sabe, e não teria motivos para querer fazer o contrário. Mas, em segunda instância, e com o que Fronterotta nos entrega aqui, importa perceber que o saber para Platão tem em si relação com a ética, que o conhecimento pressupõe fins ou efeitos morais já quando o saber ou o conhecimento se faz presente. É como se aqueles que sabem não pudessem simular o não saber, ainda que o soubessem simular, pois sentem-se constrangidos, não pela ausência de um conhecimento ou capacidade, mas pela presença de uma força ético-moral.

<sup>42</sup> Fronterotta, F. p.88.

<sup>43</sup> Fronterotta, F. p.87.

Mas, deslocando fortemente o foco do princípio platônico, o mesmo trecho, citado acima, sobre o princípio ético platônico, ainda nos força a perguntar: qual motivo faria com que aquele que possui a excelência moral escolhesse não fazer uso dela? Uma vez que abrir mão da excelência moral seja possível, sem comprometer-se, posto que seja lícito, e por fim, trazendo ainda algum proveito, privilégio ou vantagem ao seu agente, uma vez que tais ações possam encontrar-se entre os atos louváveis, passíveis de aplauso por alguns, ainda assim, o indivíduo agiria? Se ao saber matemática, ao estar em posse de tal excelência na lida com os números, segundo o princípio platônico, não estaríamos aptos a “errar intencionalmente” sobre tal matéria, ou seja, não somos capazes de mentir, como o fazemos?

A reflexão que se afasta do princípio da teoria platônica, trazida por Fronterotta, leva a pensar que o saber pode ter uma finalidade que não seja essencialmente o bem do interlocutor, do agente ou dos indivíduos que fazem uso desse saber, seja direta ou indiretamente, mesmo quando por uso de uma arte qualquer estes possam ser afetados. Estamos a pensar no bem da arte pela arte, da ciência ou técnica por ela mesma. O saber pode ser um bem, poder usufruir do saber também, e do mesmo modo, usar da arte e do saber do qual dispõem os homens parece ser necessariamente um bem, ainda que os frutos destas artes e destas ações não sejam necessariamente bons, posto que, ainda que por mera aparência não se assemelhem a um bem, segundo o ponto de vista humano. O que podemos supor aqui é que as artes e o saber possam ter um fim próprio que não se conecta diretamente ao bem dos homens, mas que por vezes possa ser-lhes, ou aparentar-lhes, um malefício<sup>44</sup>.

É esta última reflexão que ainda nos permite ver o quão clara é a afirmação que vai repetidamente dita por Sócrates de diversos modos, que quem é bom em correr saberá simular correr mal, e quem a matemática souber, muito bem saberá enganar nos cálculos, e isso nos parece patentemente inegável. Como decorre da demonstração que perpassa a pluralidade das artes elencadas no diálogo *Hípias*

---

<sup>44</sup> Poderíamos supor aqui, ainda que anacrônico, que a mecanização dos campos e modernização do trabalho “rouba” o espaço dos homens, até a revolução das máquinas, concepção ainda grosseira. Ainda como exemplo, se mais palpável e plausível, pensemos sobre os estudos acerca da energia nuclear. O bem da ciência por vezes aparenta ser um malefício aos homens, ao mesmo tempo que para o desenvolvimento da mesma, até alguns erros, dentre todos os passos dados, em sua grande maioria encaminhem-se à evolução.

*Menor*, sejam os saberes do sofista, as atividades do corpo ou propriedades da alma, em todos os casos, parece que a escolha dos usos e das ações são mera contingência que só dependem de uma questão epistemológica, i.e., sabendo tal arte o indivíduo pode optar pelo bom ou mau uso, seja na corrida, na matemática ou na justeza das palavras (quanto a dizer mentiras ou verdades). Nesta perspectiva, a disposição ético-moral, sendo a própria justiça, que se encontraria entre as propriedades da alma, parecerá muito mais uma arte, ciência ou saber de natureza prático-empírica bastante abstrata, que independentemente da definição, são seus usos e os efeitos que daí decorrem que se mostram a nós como aterradores e, além disso, contrários ao princípio platônico antevisto.

Porém, mais uma vez, Sócrates reconduz Hípias ao rigor de seu argumento: se a justiça é uma capacidade ou uma ciência da alma, é a alma mais capaz e mais sábia que será igualmente a mais justa; e já que se admitiu que a capacidade e o saber são requisitos da enganação, então, dever-se-ia admitir novamente que a alma mais justa será também a mais enganadora, quaisquer que sejam a opinião do sofista e o testemunho das leis.<sup>45</sup>

É esse distanciamento do princípio platônico, onde uma propriedade da alma se encontra em meio às demais atividades do corpo, que propicia um desarranjo ético-epistêmico e culmina no relativismo ético, na incoerência que aturde o próprio sofista Hípias, e no caráter aporético do diálogo. Quando usamos da matemática para dar provas da dimensão dos nossos conhecimentos e, no uso desta, capazes que somos em tal matéria, enganamos os que se deparam conosco e desejam medir-se no conhecimento acerca do assunto. Do mesmo modo se faz com a justeza das palavras, na retórica, e sobre o que quer que adentre o âmbito dessa propriedade da alma que é a justiça; no que diz respeito a dizer a mentira ou a verdade, sendo a arte ético-moral uma como qualquer outra, nada insta ou dista das inúmeras formas de uso de que podemos lançar mão, nada determina o uso que fazemos ou obriga-nos mesmo a fazer-lhe uso, pois “cabe ao sábio enganar, é ele quem, por possuir os conhecimentos, escolhe como fazer uso deles.”<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Fronterotta, F. p.87.

<sup>46</sup> Fronterotta, F. p.88.

2.1.2. *O saber e a ignorância, a verdade e a falsidade, a mentira e o engano, e suas relações com a Δύναμις: poder, capacidade ou eficácia*

Já em vias de conclusão, o artigo de Fronterotta ressalta mais um ponto interessante ao nosso debate, que determina uma relação intrínseca e corrobora o saber em detrimento das determinações ético-morais que refreariam as ações dos homens que sabem. A *dúnamis* é esse poder que se encontra disponível a quem seja apto em certa arte, seja tecnoprática, uma atividade do corpo ou uma capacidade da alma. Mas, segundo o fundamento platônico, o saber e a capacidade trariam consigo um impedimento para fazer mau uso da arte na qual está apto. Isto não significa usar mal a arte, mas usar a arte para o mal.

Convém deter-se um pouco nesta noção de *dúnamis*, sobre a qual se nota que ela é aí indissociável da noção de “saber”. Pois é em consequência do conhecimento em um certo domínio que se adquire a *dúnamis* de agir neste mesmo domínio: a “capacidade” não é outra coisa que o exercício ou a efetivação de um conhecimento, do mesmo modo que um conhecimento só pode se traduzir em uma aptidão para agir com competência. Mas, ao se admitir que o conhecimento de uma coisa coincide com o domínio do conjunto de suas propriedades, torna-se igualmente necessário admitir que este conhecimento é “neutro”, que seu emprego não está determinado a priori. Aquele que sabe tudo sobre uma certa coisa poderá se servir dela mais ou menos corretamente, para dizer a verdade ou para enganar.<sup>47</sup>

É o que sutilmente vai sendo afirmado enquanto Sócrates enreda Hípias em sua própria vaidade. Ao questionar se este consideraria que os enganadores sejam sábios e capazes, o sofista não somente confirma que assim compreende, como assente à definição de que os enganadores sejam sábios e capazes exatamente acerca do assunto sobre o qual mentem<sup>48</sup>. Porém, se nos voltarmos aos exemplos que são dados por Sócrates e Hípias, uma vez que tenhamos sido alertados por este artigo, poderíamos admitir que desde as artes mais rústicas e básicas, não poderíamos assumir tão prontamente a pressuposta relação do saber com a capacidade, pois não é sempre que estes ocorrem em concomitância, comparecendo necessariamente no mesmo indivíduo. Ou seja, o que desejamos apontar é que haverá casos em que os indivíduos que sabem, não estão aptos a realizar as ações, assim não sendo capazes. Do mesmo modo que o contrário também pode se dar, ao ver quem com maestria possa, em uma arte manual ou

<sup>47</sup> Fronterotta, F. p.88.

<sup>48</sup> *Hípias Menor*, 366a.



atividade do corpo, lidar com fluência e naturalidade de quem parece ter um conhecimento, mas se questionado acerca da matéria na qual labuta, sobressai seu desconhecimento, ora das causas, ora dos efeitos ou ainda dos motivos e da relevância de sua arte.

Devemos, para fazer jus ao que o artigo nos mostra e para ser coerentes com a conclusão para a qual este se direciona, observar que o homem que sabe, mas não está apto a agir mal, ainda terá primazia sobre o que é somente capaz. Visto que o conhecedor saberá das causas e efeitos que cercam sua ação mediante o uso de determinada arte, bem como compreenderá o motivo de fazê-la, eis o que em última instância poderá fazer o indivíduo compreender o bem ou o mal que daí resulta, e é isto o que permite a suposta predileção deste. Ainda podemos conjecturar, para pôr fim no caso, que quando nos direcionamos à magnitude que do saber emana, mas que no mero poder daquele que é apenas capaz não comparece, posto que aqueles que sabem buscarão na diversidade de seus múltiplos saberes meios para que sejam aptos à ação, formas de pôr em atividade os conhecimentos que permitem encontrar os resultados que buscam. Tal coisa não ocorre noutro caso, pois que os que são capazes só estão disponíveis quando na especificidade, e basta uma pequena mudança para que não possam mais, pois desconhecem meios de adequarem-se com suas aptidões no intuito de obterem o que anseiam.

Uma vez analisada a relação entre o conhecimento e o poder, seja em sua concomitância ou sua alternância, nos encontramos mais uma vez de acordo com Fronterotta quanto aos usos entre os quais aquele que sabe pode escolher. Mesmo enquanto resplandeça sobre nossas cabeças o princípio platônico, é difícil não conceber que o conhecimento seja como um *phármakon*, não sendo bom ou mau, enquanto quem o saiba possa enganar outrem, sem que deixe de saber, pois o que sabe verdadeiramente não engana a si. E o enganador não parece com isso tornar-se mais ignorante acerca da matéria na qual está a mentir. Cabe agora relacionar este poder à mentira, como nos interessa.

Retomando as conclusões que Hípias acaba por admitir a Sócrates, sabemos que os mentirosos são sábios, inteligentes, conscientes e capazes de mentir, podendo assim fazer se o quiserem; enquanto os ignorantes sejam alheios a todas

essas características<sup>49</sup>. Ou seja, para efetivar o ato de mentir, aquele que mente terá como pré-requisito o saber e, junto a isto, a verdade, pois sem estas duas não seria capaz de mentir. Em contraponto ao que mente parece estar o que se engana, sendo este o mesmo que erra, e assim o faz pois se encontra distante do saber, e sendo um ignorante não está mais perto do falso ou da mentira, mas está completamente indiferente à distinção do que seja a verdade ou a falsidade, gerando consigo, não exatamente a mentira, mas sim o engano.

O que mais pontualmente poderia nos fazer compreender a distinção sutil entre o engano e a mentira, sendo um o resultado da ação do ignorante e o outro, do mentiroso; é que a mentira consiste na premeditação, na antecipação dos resultados que é buscada por meio da manipulação da verdade, i.e., o mentiroso é aquele que com o saber que tem acerca de uma arte busca atingir um fim, mas o meio pelo qual o faz oculta a verdade que advém do saber que tem, ou ainda, dispõe o conhecimento em uma reorganização que não permite aos seus interlocutores perceberem lacunas, falhas e a ausência de relações estreitas entre as premissas dispostas para se chegar a uma conclusão. No arrebatamento de quem tem de lidar com um mentiroso desta natureza, acabará por assumir que o tal sabe, mas não conceberá que aquele que sabe, sabe tanto o verdadeiro quanto o falso acerca do assunto.

Neste quesito Fronterotta torna claro não somente o que estamos a supor, acerca do que mente e do que engana, mas determina mesmo que um seja, respectivamente, um fazer voluntário, enquanto que o outro, coagido, acidental, fruto de uma insuficiência física ou psíquica; uma vez que o enganador, propriamente dito, como aquele que se engana, venha a ser atingido pelo seu engano e com isto prejudicado. E é aqui que retomamos a relação do bem e do mal para com o saber e a ignorância, a verdade e a falsidade, o engano e a mentira, e de todos estes com a *dúnamis*.

Posto que prejudicar-se seja um mal para si, ninguém assim professará querer fazer o mal a si próprio em sã consciência<sup>50</sup>. Mas na busca de um bem para

<sup>49</sup> *Hípias Menor*, 366a-b.

<sup>50</sup> **Fronterotta, F.** p.89. Como faz em nota<sup>3</sup>, trazemos aqui.

É preciso lembrar a esse respeito as sentenças do *Górgias* 509e: “Ninguém comete injustiça voluntariamente” (*medéna boulómenon adikeîn*); do *Ménon* 78a “ninguém quer o mal” (*oudeîs bouletai tà kaká*); ou, por fim, do *Protágoras* 345d: “ninguém erra deliberadamente” (*oudéna hekónta examartánein*). Trata-se de um corolário imediato do princípio evocado na nota

si, poderíamos facilmente supor que alguém se sujeite a usar de artifícios, ainda que seja um mal para outrem, como mentir. Sendo então o mentiroso aquele que sabe, e sabendo pode discernir a verdade e falsidade das coisas, e tendo o poder é capaz de fazer uso, pois escolhe, e quando escolhe o faz conscientemente (*φρόνιμος*); é o mentiroso o mesmo que não quer fazer o bem, que retira conscientemente do rol de opções o bem alheio, permitindo-se, enquanto vislumbre no fim um bem para si, fazer voluntariamente o mal ao outro. E ao escolher esse meio, está consciente de que mentir é um mal para o outro.

Pensemos então, rapidamente, enquanto a cena ainda parece presente diante dos olhos, aquela mesma sobre a qual se debruçavam Hípias e Sócrates, no *Hípias Menor*, o canto IX da *Ilíada*: Qual é o caso de Aquiles, e qual é o de Odisseu? Sabia o pelida que sua partida nunca ocorreria, e consciente disso, estava mentindo para Odisseu, Ájax e Fênix, ou se enganava acerca disto? O cefalênio, por sua vez, tendo ciência das respostas dadas por Aquiles a cada interlocutor, tinha qualquer motivação para ocultar os argumentos, manipulando a verdade intencionalmente? E quem ganha o que com isso? Quem lucra com a mentira? Por certo, ninguém lucra com o engano.

### 2.1.3. Conclusões para o fim da aporia

Eis o que deve nos levar a reconsiderar o caráter “aporético” do diálogo. Pois, do ponto de vista do conteúdo da discussão e do desenvolvimento dos argumentos, a conclusão do *Hípias Menor* pode ser julgada aporética, se o que se busca (em vão) é a formulação explícita e positiva da solução do problema lógico e ético da natureza da enganação e do estatuto do enganador; mas ela certamente não o é ao se considerar que os paradoxos aí levantados são imediatamente dissipados, como vimos, ao se admitir as teses éticas platônicas.<sup>51</sup>

O diálogo *Hípias Menor* conduz o leitor na observação de uma complexa situação em que o saber se defronta com a ética, duas frentes que entrecortam a maior parte, senão a totalidade, das ações humanas, seguindo desde as atividades

---

precedente e da doutrina ética que o acompanha: se a *areté* é uma forma de reflexão que supõe o conhecimento do bem e do mal, e se ninguém pode desejar nada além de seu bem-estar, então a prática da *areté*, que consiste no exercício de um conhecimento, só pode implicar a vontade do bem e a recusa do mal, em quaisquer circunstâncias. À coerência lógica do princípio da “virtude-ciência”, associa-se, pois, aqui, a força da vontade do agente, para dar lugar a uma ética capaz de reunir a necessidade do critério universal e a liberdade da ação individual.

<sup>51</sup> Fronterotta, F. p.90.

mais corriqueiras e cotidianas até os feitos heroicos narrados por Homero. É este último caso o exemplo que Hípias e Sócrates se dão a analisar, mas não é a ação inalcançável para os demais mortais que está em questão, visto que estejam mais focados nas palavras empreendidas pelos dois maiores heróis gregos que dialogam entre si no Canto IX da *Ilíada*. Nas breves páginas do diálogo platônico, a questão que nos causa curiosidade por princípio é saber, ao menos, se alguém mentiu. Segue-se daí um corolário: se alguém mentiu, quem teria sido? Qual foi a mentira? E qual sua motivação? Mas distanciando-se de tudo isso, o diálogo toma outro rumo, direcionando-se mais para saber o que seja a mentira e qual seja a natureza do homem que mente. De qualquer modo, parece inegável que todas essas questões estejam muito próximas entre si, e como afirma Fronterotta, o diálogo tem como objeto central o engano e a mentira. Diante das inúmeras exemplificações que provêm da cena homérica, o caráter aporético parece uma posição muito aceita pelos leitores.

À primeira vista, o Hípias Menor termina, assim, com uma constatação de fracasso (376b-c): Sócrates e Hípias não podem admitir que cabe ao homem bom fazer a escolha da enganação e do mal voluntário, mas eles não chegam a corrigir o argumento. Esta saída aporética é um fracasso? Pode-se duvidar. Sem dúvida, é necessário ler de outro modo o curso da conversa e prestar uma atenção bem particular à maneira pela qual a conversa consegue ou não contrariar a tese ética segundo a qual a excelência ética é uma forma de conhecimento.<sup>52</sup>

Segundo essa conclusão do artigo, nem tudo está perdido. Mas para acompanharmos o argumento parece que devemos reorganizar a disposição em que se encontra a excelência ética e os demais conhecimentos. Sem incorrer, é claro, no erro de simplesmente alocar o saber ético-moral entre as artes ou as atividades do corpo, pois resultaria nos problemas antevistos, mas também não poderíamos distanciar esta e as demais propriedades da alma, uma vez que seja simples concluirmos que alguns desses saberes permeiam os demais, afinal, é daí que advém toda a dificuldade com a qual Fronterotta nos auxiliou na análise feita até aqui. O que nos foi mostrado com isto é que há uma contradição em assumir que quem engana seja sábio, e uma vez que o sábio seja o homem bom, conclui-se que o que engana e o homem bom são um e o mesmo indivíduo; isto se mantém sendo extremamente contraditório, avivando o caráter aporético percebido quando

---

<sup>52</sup> Fronterotta, F. p.89.

lemos o diálogo com o olhar do sofista, este ponto de vista que mantém em separação os saberes.

Pois, com toda evidência, a demonstração do Hípias Menor põe à prova uma certa ideia do saber (*sophía*), entendido como posse neutra de um certo número de conhecimentos teóricos, que se traduzem em competências técnicas e em capacidades práticas. Esta concepção do saber é característica da doutrina epistemológica e ética dos sofistas, ao menos tal como Platão a retrata e a refuta. Sob esta perspectiva sofística, o “saber” conduz, de fato, a um “saber-fazer”, em si mesmo indiferente ao bem e ao mal, e a escolha do bem ou do mal, desligada do conhecimento, cabe à apreciação do agente. Ao defender uma compreensão do saber e da ação como esta, só se pode cair nos paradoxos e nas absurdidades confrontados pelo diálogo, e que o próprio Hípias se recusa a assumir.<sup>53</sup>

Tamanho é o absurdo que, quer seja por um brutal relativismo moral ou por uma falta de lógica, o próprio Hípias se recusa veementemente a assumir em totalidade qualquer uma das posições que durante o diálogo são expostas, mas em nenhum momento compreende a complexidade do que parece interligado e se dá em concomitância. Ou seja, *“ele se recusa ainda assim a admitir sua conclusão, como se, finalmente, ele não suportasse representar até o fim seu papel de imoralista, nem assumir todas as consequências deste papel.”*<sup>54</sup> Ou ainda por não conceber-se inepto ao ponto de constatar um erro simples de silogismo muito básico e assumi-lo. Seja qual for o caso, quer pela perspectiva lógica, que uma vez mal fundamentada, a arte dará ao sofista funesto destino nos negócios, ou pelo âmbito ético relativista, comum em seu nicho, que nos leva a ressaltar o amplo risco que aí se abriga, quando “não somente do ponto de vista da ética platônica, mas de toda e qualquer ética, pois é a própria possibilidade de se fundamentar uma ética que estaria deste modo sendo questionada.”<sup>55</sup> Hípias e seu pequeno conhecimento sofisticado devem ser deixados de lado, uma vez que no primeiro contato com a aporia, não se sustentam, mas também não se reinventam no intuito de tentar compreender o que está diante de todos nós.

A questão é, então, a seguinte: a competência e a capacidade que permitem dizer a verdade ou enganar, que permitem distinguir e, em seguida, praticar o verdadeiro ou o falso exercendo uma livre escolha, será que elas supõem da parte do agente uma real indiferença quanto ao bem e o mal? Ou ainda, para dizê-lo de outra forma, “saber” e “poder” fazer o mal implicam necessariamente que se o faça? O saber que leva a fazer o mal é um verdadeiro saber?<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Fronterotta, F. p.90.

<sup>54</sup> Fronterotta, F. p.89.

<sup>55</sup> Fronterotta, F. p.89.

<sup>56</sup> Fronterotta, F. p.89.

É sem abrir mão do princípio platônico, que já abordamos aqui, aquele em que fica dito que *ninguém faz o mal voluntariamente, mas por ignorância*<sup>57</sup>, princípio este que se reformulado pode também nos dizer que, quem sabe o bem, faz o bem, com o qual devemos rematar a aporia, tendo em vista o horizonte que Platão vislumbrava. O princípio tem nesta segunda formulação um caráter determinista que parece saltar sobre toda a elucubração feita até aqui por nós e por Fronterotta, acerca do saber e da capacidade daquele que sabe em dar fins aos seus saberes segundo seu querer, mas não, nada precisa ser deixado de lado. Pois ao respondermos que quando um indivíduo faz sua livre escolha, ele sempre a faz consciente do bem e do mal, e que este mesmo é sabedor capacitado a fazer o mal (mas sem que o faça), que chegamos à conclusão que o saber que leva a fazer o mal não é um saber, mas a ausência de um saber pleno e verdadeiro.

[...] trata-se da doutrina ética platônica da excelência como conhecimento. Pois o conhecimento que coincide com a excelência consiste, segundo Platão, na posse de um saber que compreende em si mesmo seu bem (agathón), quer dizer o elemento que dirige e orienta a vontade do agente e sua escolha. É preciso admitir que todo saber implica o conhecimento do bem e do mal (quanto a seus objetos e quanto à sua eventual efetivação), de sorte que não existe saber que seja neutro, nem, conseqüentemente, nenhum querer que seja indiferente ao bem e ao mal. Ninguém pode querer outra coisa que seu bem, muito embora o ignorante possa se enganar sobre sua natureza. Mas, quando se engana, e quando se faz portanto o mal, só poderia ser por ignorância, já que a escolha do bem e do mal, de certa forma, só coincide com o saber ou com sua ausência. Os “sábios e capazes” (sophoi kai dunatoi), que deveriam enganar voluntariamente de acordo com Hípias, se encontram, assim, privados do saber verdadeiro: se eles escolhem enganar em plena consciência, o saber deles carece do conhecimento indispensável da distinção do bem e do mal, e deixa, portanto, de ser um saber verdadeiro. Se, pelo contrário, eles enganam sem o querer e por erro, será apenas e mais uma vez, evidentemente, por ignorância do bem.<sup>58</sup>

Redundantemente, em consonância com Fronterotta e com Platão, concebemos que quem faz o mal seja um ignorante, e se este o faz supondo que aquilo que faz seja um bem, em boa parte, tal indivíduo desconhece o bem, e faz o mal como que por desespero diante da sua própria ignorância e incapacidade, o que podemos dizer que seja em si a ação de quem “não sabe fazer melhor”.

Contudo, devemos lembrar que o princípio platônico que atrela a ética ao saber, este fundamento que norteia através da moralidade aquele que tem o

<sup>57</sup> Fronterotta, F. p.87.

<sup>58</sup> Fronterotta, F. p.90.

conhecimento e a capacidade, não comparece diretamente neste diálogo. Como o autor deste artigo nos aponta, isso é o que podemos compreender quando ampliamos o escopo e deixamos o entendimento abarcar aquilo que vem da obra de Platão em sua totalidade. Tal espaço em branco deixa abertura para discutirmos mais pesadamente o que seja a mentira, segundo Platão, antes de retomar o canto IX da *Ilíada*.

## 2.2. O saber e o poder: justificação socrática para além do pressuposto ético-moral

Com o artigo de Carolina Araújo, *O poder do falso no Hípias Menor de Platão*, adentramos mais profundamente na questão da *dúnamis*, já apontada por Fronterotta, como relevante para a compreensão do debate que comparece no diálogo platônico. Porém, o artigo de Araújo é mais focado nas relações entre o saber e a *dúnamis* em detrimento da perspectiva ética, tendo consideração pela ausência de um princípio que norteie o diálogo deste modo, tornando, assim, a verdade como uma característica que comparece naquele que sabe. Pois na sua concepção, não é relevante quando a verdade comparece naquele que, por conta de qualquer valor ético-moral, se restringe ou constrange diante de algum saber ou fundamento que justifique o agir ou não-agir de tal maneira.

A preocupação de Araújo com o espaço que o *Hípias Menor* ocupa no *corpus platonicum* é central segundo o que se apresenta em seu artigo. Fazendo uma proposta de leitura que discuta com as suposições que outrora atribuíram o caráter inautêntico do diálogo, e que só o fizeram apoiando-se em uma postura de imoralidade da personagem de Sócrates, sem atentar para o que, segundo a pesquisadora, é componente relevante da filosofia platônica e essencial para um debate ético-moral no nível do pensador: o conhecimento.

O objetivo deste trabalho é discutir a imoralidade tradicionalmente atribuída ao *Hípias Menor* de Platão oferecendo uma interpretação alternativa de sua primeira conclusão: o homem falso e o verdadeiro são o mesmo. *Hípias* oferece uma noção de verdade baseada na sinceridade, entendida como dizer o que se pensa, e nossa tentativa é de mostrar que todo o diálogo trata da recusa socrática a essa noção em nome de uma verdade baseada no poder e no conhecimento.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> C. Araujo p.162.

Contrapondo o discurso socrático ao de Hípias, chegaríamos facilmente a admitir que por mera picuinha oratória, só pelo prazer de discordar e debater com o sofista, Sócrates se permite fazer rodeios que nos causem algum estranhamento. Mas Araújo se dispõe a mostrar que por debaixo do que pareceria incoerente com qualquer princípio acerca da relação do bem com o saber comum ao pensamento platônico, subjaz uma justificativa. A leitura da pesquisadora aponta para um horizonte semelhante ao que observamos em Fronterotta, mas sua sutileza nos ajuda a compreender de outros modos a questão. Ela reinterpreta pontos que já abordamos e nos quais concordamos com o pesquisador, mas é precisa ao trazer exemplos. Pois se já começamos a compreender que exista uma relação para com a verdade, o saber e a *dúnamis* de onde pode nascer a mentira, Araújo conclui também que não é exatamente da ausência da verdade, do saber e da *dúnamis* que provenha a mentira; que é o que se observa na máxima defendida por Hípias, quando refutada por Sócrates.

Se assim podemos ler o argumento, o que ele pretende mostrar é que, se, como diz a sua conclusão, o verdadeiro e o falso são o mesmo, está aí suposto do verdadeiro que ele não aja por inocência e inércia (*ὑπὸ ἡλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης*), mas por capacidade e inteligência (*ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεώς*). Se Hípias caracterizava Aquiles como verdadeiro apenas por sua, digamos, sinceridade, ou seja, pela clara demonstração em palavras de seus propósitos, isso, ao ver de Sócrates, não é suficiente para lhe atribuir o adjetivo “verdadeiro”. Para ser verdadeiro – assim como para ser falso – é preciso não só dizer o que se vai fazer, mas saber o que se vai fazer.<sup>60</sup>

Araújo nos remete assim ao que pode ser uma contribuição relevante, ao trazer o termo sinceridade<sup>61</sup> e atribuí-lo a Aquiles, pois é o que faz o sofista ao contrapô-lo à personagem de Odisseu. Ela nos remete a pensar se Aquiles e Odisseu são o mesmo ou o contrário um do outro, e é daí por diante que se vai discutir quem seja bom (*ἀγαθός*), melhor (*ἄριστος*) ou superior (*ἀμείνω*). Mas o que também se deflagra é uma análise que se dá por pares, na averiguação dos contrários, seja na contraposição das personagens homéricas, platônicas, ou

<sup>60</sup> C. Araujo p.151.

<sup>61</sup> Cf. nota 24, C. Araujo p.151.

Utilizamos o termo “sinceridade”, que não encontra correspondente no texto, como referência a alguns dos termos que seriam característicos do tipo de caráter verdadeiro que Hípias atribui a Aquiles: dizer o seu propósito, sem nada ocultar (*ὅς γ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη. αὐτὰρ ἐγὼν ἔρέω, ὡς καὶ τετελεσμένον ἔσται.* - 365b), ser simples (*ὁ μὲν Ἀχιλλεὺς εἶη ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς* - 365b), inocente e inepto (*ὑπὸ ἡλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης* - 365e) e mudar de opinião por ingenuidade (*ὑπὸ εὐνοίας ἀναπεισθεῖς* - 371e).



mesmo nas posições defendidas e hipóteses levantadas por estas. Desta forma o diálogo é cortado em suas várias camadas.

Se levamos em conta, como sugere Hoerber, que o diálogo como um todo se constrói segundo duplas, a mudança de opinião atrelada à ingenuidade (*ὑπὸ εὐνοίας ἀναπεισθεῖς*), que, pelos critérios de Hípias, define a superioridade de Aquiles, deve agora corresponder à superioridade de Sócrates, ao passo que Odisseu multifacetado se torna, também pelos critérios do próprio Hípias, a figura inferior do multi-habilidoso.<sup>62</sup>

Tendo em vista a situação de Hípias e Sócrates, uma vez que a cena homérica sirva de exemplo, conclui-se que o mesmo que ocorre entre Aquiles e Odisseu se dá entre Sócrates e Hípias, respectivamente. Ter de aceitar a relação entre a cena homérica e seu debate com Sócrates pode demolir aquilo que se mostra como principal intuito de Hípias, pois o coloca em uma posição inferior a Sócrates. Como Araújo aponta, em reforço ao que já tomamos como hipótese, o sofista tem um fim premeditado para toda essa discussão, e para atingi-lo trabalha seus argumentos de modo quase aleatório, onde a conclusão e as premissas não mostram coesão ou coerência entre si, portanto, ele se acredita mentindo para Sócrates.

Não podendo apartar a si mesmo da definição de poder – que, por sinal, já envolve a de conhecimento na referência a todos os campos nos quais Hípias se destaca –, o propósito mesmo de Hípias, desde o início da refutação socrática, é o de vincular justiça, conhecimento e poder, garantindo a si, talvez mais do que a Aquiles, o atributo de justo.<sup>63</sup>

Em resumo a esta pequena introdução do que Araújo pode contribuir conosco, é possível dizer que já não está em questão quem sabe mais, mas quem sabe menos. Posto que a este último, que sabe menos, esteja vetado o bem, a verdade e o poder, e conseqüentemente também estará vetada a falsidade, a mentira e o mal. Parece ser este o poder do sabedor. O que se assevera muito claramente neste trabalho da pesquisadora, é que no encontro das personagens do *Hípias Menor* vai se medir o grau de ignorância que permite a alguém ser enganado.

---

<sup>62</sup> C. Araujo p.156.

<sup>63</sup> C. Araujo p.158.

### 2.2.1. Realocando o debate no *Hípias Menor*: abandonando pontos de vista para uma melhor compreensão do diálogo

Pelo que vai sendo proposto no artigo de Araújo se faz de primeira necessidade uma reorganização dos argumentos, para que sejam separados aqueles que se mostram centrais no diálogo entre Sócrates e o sofista. Como admitimos anteriormente, ao analisarmos as concepções de Fronterotta, o diálogo permite diversas abordagens e se apresenta de modo dinâmico o bastante para deixar perplexos até os leitores mais atentos, o que se agrava ainda mais quando não se tem conhecimentos profundos sobre a obra homérica e as personagens de Aquiles e Odisseu. Não sendo exegetas natos, muito provavelmente reconheceríamos nesta obra platônica um caráter sofisticado que tende à derrocada dos projetos éticos-morais que se reconhecem nas demais obras de Platão<sup>64</sup>.

Ao nos apontar o *Poder do falso*, Araújo é sistemática ao descartar aquilo que não é central, mantendo o foco apenas àquilo que se apresenta no diálogo, evitando lançar mão das concepções contidas nas demais obras do *corpus platonicum*. Nós, pelo foco de nossa pesquisa acompanharemos a pesquisadora e seu artigo, mas faremos pequenos adendos, contrastando com alguns pontos já antevistos por Fronterotta, tudo em busca de compreender se um dos heróis pode ser nomeadamente um mentiroso, como Sócrates e Hípias se põem a debater. Mas para tal, atentemos mais uma vez no que consiste a mentira e como se faz um mentiroso, como Araújo deseja mostrar.

Logo de partida, no artigo *O Poder do Falso*, são levantadas hipóteses e questões que serão descartadas por suas respostas pontuais, como (a) as intenções de Homero em sua composição da obra e das personagens; (b) o jogo semântico dos termos que se mostram polissêmicos e os usos deles por Sócrates e Hípias; e por fim, (c) a análise profunda dos *trópoi*<sup>65</sup> de Aquiles e Odisseu através da história que envolve as personagens. Algumas dessas questões se mostram cabais

<sup>64</sup> 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<sup>10</sup>, p.147) e Fronterotta (p.87).

<sup>65</sup> Termo apontado por Mulhern para designar o caráter e o comportamento típico das personagens, de que Araújo também faz uso (nota<sup>14</sup>, p.148).

e indiscutíveis, outras, mesmo parecendo desinteressantes à pesquisadora, aparentam ser relevantes quando observamos a conclusão de seu artigo, quando o defrontamos com os apontamentos de Fronterotta e com as aspirações que movem a nossa pesquisa.

O primeiro de todos os questionamentos que vão ser retirados do rol de assuntos em debate no *Hípias Menor*, segundo a pesquisadora, é o que perfaz o caminho das intenções mais profundas de Homero ao compor o Canto IX da *Ilíada*, bem como da totalidade de suas epopeias, e, consecutivamente, a caracterização das personagens centrais dessas obras. É apoiada no passo 365c-d do *Hípias Menor* que Araújo, muito rapidamente, abre e fecha a questão. Pois Sócrates mesmo levanta a dúvida sobre o que desejava Homero com a sua obra<sup>66</sup>, mas em seguida, além de permitir a Hípias uma resposta sua que seja concomitantemente proveniente do sofista e do aedo, deixa claro que não podemos saber exatamente o que o poeta pensava, mas somente o que cada um dos apreciadores dessas obras tem como suspeitas. “A poesia pode ser objeto de diálogo entre seus intérpretes na referência a um campo linguístico criado pelo poeta que pode ser compreendido e justificado por seus ouvintes/leitores.”<sup>67</sup> É aparentemente neste âmbito que discutimos, a saber, sobre o que suspeitamos que Homero desejasse apontar.

Neste mesmo âmbito, das concepções que podemos inferir, encontram-se ainda questionamentos que remetem ao que seja uma contradição para o poeta. “A ser assim, Homero teria definido uma regra da construção dos personagens, segundo a qual o adjetivo atribuído a alguém tem que se fazer presente em todas as suas ações.”<sup>68</sup> O que também Hípias, Sócrates ou mesmo nós não podemos assumir prontamente. Pois parece possível supor com isso que o diálogo entre Sócrates e Hípias pudesse se basear nessa regra para mais facilmente responder-nos quem estava a mentir todo o tempo. “Ora, se não é esse o argumento que primeiramente refuta Homero, nos vemos na necessidade de descartar o problema da unidade do caráter e ter que supor uma outra via de interpretação dos critérios homéricos refutados por Sócrates.”<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> *Hípias Menor*, 364e.

<sup>67</sup> C. Araújo p.147.

<sup>68</sup> C. Araújo p.148.

<sup>69</sup> C. Araújo p.149.

Por conseguinte, a pesquisadora se lança em um tópico já aludido aqui pelo artigo de Fronterotta, a resignificação dos termos “bom” (*ἀγαθός*), “(o) melhor” (*ἄριστος*) e “superior” (*ἀμείνω*). Juntamente a esses adjetivos, encontram-se em debate os termos “simples” (*ἀπλούστατος*) e “multifacetado” (*πολύπροπός*), em uma relação direta, respectivamente, com os termos “verdadeiro” (*ἀληθέστατος*) e “mentiroso” (*ψευδής*)<sup>70</sup>. Todos esses termos vão ser discutidos por Sócrates e Hípias, porém, na concepção de Araújo, uma leitura que se atenha apenas a esses critérios filológicos e semânticos recairá no paradoxo que faz de Aquiles e Odisseu um único e mesmo tipo de indivíduo, o que conseqüentemente culminará na aporia que desfecha o diálogo. Isso se não cair ainda na questão antevista sobre as reais intenções de Homero em delinear personagens que seguem uma regra na sua construção, fazendo com que sejam unilaterais e rasas com atitudes muito previsíveis, quando pelo contrário, sejam talvez personagens complexas e profundas, tendo em situações diferentes atuações as mais diversas e inesperadas. Sobre tal situação, refreamos qualquer suposição, pois concordamos com a pesquisadora e com Sócrates: “Então, vamos deixar Homero de lado, mesmo porque é impossível interrogá-lo sobre qual era a sua intenção, quando compôs essa passagem.”<sup>71</sup>.

Por cair em paradoxos e contradições, Araújo afasta o jogo de palavras, mas nós não conseguimos deixar de perceber que seja esse desconforto causado pela incompatibilidade entre termos e personagens discutidas por Sócrates e Hípias, que nos sirva como a porta de entrada, o próprio convite de nossa admiração pelo diálogo. Daí, supostamente, não poder abandonar tal ponto, ainda que ele não seja central na obra. É do uso irrestrito dos termos, esses mesmos que outrora serviram para descrever Aquiles e Odisseu, que Sócrates se servirá agora para designar as habilidades do sofista, quer sejam atividades do corpo ou propriedades da alma, e que pelas palavras de Hoerber, Araújo reconhece a relevância deste aspecto filológico do diálogo.

Em referência às conseqüências dessa passagem para a argumentação futura, Hoerber diagnostica que “as últimas páginas, que propõem que o erro voluntário é superior ao engano involuntário, apresentam confusão adicional ao não fazerem uma distinção evidente entre *τέχνη* e *ἐπιστήμη* (375b8-c1)” (HOERBER, 1962, p.

<sup>70</sup> Para tratar de Aquiles *ἀπλούστατος καὶ ἀληθέστατος* enquanto que para Odisseu *πολύπροπός τε καὶ ψευδής*, em *Hípias Menor*, 364e-365b.

<sup>71</sup> *Hípias Menor*, 365c-d.

126). Essa distinção, o comentador a considera feita na passagem em questão, precisamente em 368b, onde ἐπιστῆμαι “se referem à aritmética, à geometria e à astronomia, que ele acaba de discutir” e τέχναι “compreenderiam as artes de Hípias, que Sócrates passará a mencionar”. Não nos parece, contudo, haver qualquer motivo para supor no diálogo uma diferença conceitual entre artes e conhecimentos, até porque os dois termos serão tratados de modo equivalente ao final, no que Hoerber considera ser uma confusão: “a distinção terminológica socrática aparentemente não causou nenhuma impressão em Hípias e os dois termos ocorrem posteriormente (375b8-c1) sem que se note nenhuma distinção”. (HOERBER, 1962, p. 126).<sup>72</sup>

É desta nota extraída do artigo de Araújo que atentamos para o que será desenvolvido adiante. Consiste no caráter do ato voluntário ou involuntário do erro a distinção entre mentira ou engano, respectivamente. Do mesmo modo, mediante o querer, um acerto voluntário pode revelar a verdade enquanto um acerto involuntário, que por mero acaso revele a verdade, mesmo que a desconheça, consistirá em um feliz engano, pois é um acerto fortuito, mas não é estritamente preciso, pois não provém necessariamente do saber. Em sua abordagem a esta resignificação dos termos já apontados, tendo em vista uma atitude voluntária ou involuntária, i.e., uma atitude mediante a vontade do agente ou não, o artigo nos atentarà minuciosamente para a “sinceridade” que Hípias atribui a Aquiles.

Mas não é esse o único escopo do argumento do poder. O próprio Hípias é nele enredado ao se apresentar como alguém dotado de poder em vários campos de conhecimento. Sagaz em matemática, geometria, astronomia, poesia, prosa, música, gramática, mnemotécnica, etc., Hípias não pode deixar de reconhecer que falar a verdade em todos esses campos requer poder, entendido como um vínculo da sua vontade com critérios de eficiência como a rapidez e a qualidade da resposta. O verdadeiro, portanto, se desvincula da sinceridade para vincular-se a um modo melhor de dizer, a uma eficiência da resposta: verdade requer arte, conhecimento e poder.<sup>73</sup>

É desta abordagem que quase foi descartada, dessa complexidade que gira em torno de tais termos, que chegamos a perguntar se Aquiles foi “sincero”, como Araújo determina, ou mesmo “simples” (ἀπλούστατος) e “verdadeiro” (ἀληθέστατος) por ter conhecimento e poder, e tudo fez voluntariamente, ou se o fez por inépcia. Para a pesquisadora, ao debater “acerca do verdadeiro e do falso

<sup>72</sup> Nota<sup>29</sup>. C. Araújo p.152.

<sup>73</sup> C. Araújo p.152-3.

em Homero, é preciso lembrar que é menos Homero do que o próprio Hípias que está em jogo aqui, [...]”<sup>74</sup>.

Como último ponto a ser tratado entre aqueles que a pesquisadora afasta da análise que faz do *Hípias Menor*, encontra-se o viés que aborda a biografia das personagens homéricas em uma análise cronológica linear, contemplando suas características que vão sendo apresentadas mediante os acontecimentos que o aedo nos revela a cada passo de suas epopeias.

iii) Em Homero, a atribuição do adjetivo “verdadeiro” é incompatível com a atribuição do adjetivo “falso” a um mesmo homem, não por uma impossibilidade de ordem linguística, mas por uma questão histórica que diz respeito ao conjunto de todas as ações desse homem, agora não mais entendido como um substantivo, mas como um sujeito. Teríamos assim uma variante de ii [hipótese que observa a atribuição paradoxal dos termos “verdadeiro” e “falso” como adjetivos que comparecem concomitantemente em um mesmo personagem], que proporia que, para se atribuir o adjetivo “verdadeiro” a um sujeito é preciso investigar o seu comportamento ao longo do tempo e, se em algum momento ele demonstra que também o adjetivo “falso” pode lhe calhar, não se pode, por ser o mesmo sujeito, chamar-lhe mais de verdadeiro.

A ser assim, Homero teria definido uma regra da construção dos personagens, segundo a qual o adjetivo atribuído a alguém tem que se fazer presente em todas as suas ações. Essa regra, Mulhern a identifica como caráter (τρόπος), entendido como “comportamento típico”, terminologia que vamos provisoriamente adotar, com vistas a estabelecer um diálogo com a interpretação desse autor. Por consequência dessa terceira hipótese, teríamos como expectativa para a refutação socrática uma análise das ações de Aquiles – personagem cujo caráter está particularmente em questão para Sócrates – com vistas a mostrar se Homero é coerente na adequação das ações a ele atribuídas com o seu caráter simples e verdadeiro.<sup>75</sup>

Tal atribuição, que sai da mera adjetivação e se concebe como característica intrínseca das personagens, já não é uma discussão que vise ao significado que cada termo contempla na compreensão homérica segundo a interpretação de Hípias ou de Sócrates, ainda não é este o ponto central da abordagem dada por Araújo em seu artigo dedicado ao *Hípias Menor*. Por outro lado, consideramos lastimável o abandono tácito deste assunto, uma vez que desejamos aqui ter mais clareza sobre quem estava mentindo. Parece válido não deixar escapar o que a pesquisadora pode nos entregar.

E devemos separar um pouco mais os argumentos que comparecem subsequentemente nesta última passagem citada, pois ao afirmar que “Em

<sup>74</sup> C. Araújo p.153. [Complemento nosso].

<sup>75</sup> C. Araújo p.148-9.

Homero, a atribuição do adjetivo “verdadeiro” é incompatível com a atribuição do adjetivo “falso” a um mesmo homem”, do mesmo modo que Sócrates e Hípias o fazem<sup>76</sup>, teríamos de tomar cuidado ao analisar como a assertiva é apresentada. A exemplo do que poderíamos confirmar de maneira muito simples na assertiva “é verdade que ele mente!”, onde a “verdade” e a “mentira”, o “verdadeiro e o “falso” comparecem enunciados concomitantemente, mas se atribuem a objetos ou sujeitos distintos, ou ainda quando o enunciado for “é verdade que eu minto!”, pois mesmo que ambos os adjetivos “verdadeiro” e “falso” estejam direcionados a um mesmo sujeito ou objeto, a concomitante enunciação não especifica que a ocorrência do fato esteja se dando em um único e mesmo instante e trate da frase enunciada, é onde mora a possibilidade de acreditar no mentiroso que ali se denuncia.

Apesar de causar grande estranhamento, devemos atentar ao que foi chamado de “*uma regra da construção dos personagens*”, pois ao determinar que um *trópos* possa ser observado, se pode também concluir que um “*comportamento típico*” de uma personagem mentirosa credite veracidade, autenticidade para a obra e para o autor, i.e., quando uma personagem mentirosa mente não se promove uma fuga do seu *trópos*. E parece ser nesse íterim que se encontra o posicionamento de Hípias, quando toma a acusação de que Odisseu seja mentiroso, mas não consiga afirmar, por inépcia do próprio sofista que debate com Sócrates, que o caráter mentiroso de Odisseu seja veraz, autêntico, verdadeiro enquanto condizente com aquilo que se sabe da personagem. Do contrário, dizer que Aquiles seja falso ou mentiroso não condiz com o que sabem Sócrates e seu interlocutor. Sendo assim, cabe considerar que quando Odisseu, se de veras for um mentiroso, fala a verdade, entra em contradição com seu *trópos* e tudo aquilo que lhe é natural.

Mesmo que aturcidos e intrigados com a questão, resta atentar para os riscos de assumir, como Araújo apresenta, através de Mulhern, que exista “*uma regra da construção dos personagens*”, posto que tal regra possa causar um apequenamento das personagens e da própria obra homérica, pois, uma vez desvendada a regra, não existiria mais qualquer narrativa onde as personagens de Odisseu ou Aquiles compareçam e causem nos expectadores da obra qualquer

---

<sup>76</sup> *Hípias Menor*, 369e-370e.

efeito, posto que seja claro o que se pode esperar de cada um. Pelo contrário, o que se mostra em certos momentos parece ser a quebra dessa regra, e é exatamente isso que parece causar dúvidas ao sofista e permitir que Sócrates dê seguimento ao debate. Por mais que Aquiles e Odisseu estejam arquitetados como representantes destes *trópoi* ainda há espaço para sutilezas que fazem vivas as personagens.

Não satisfeitos com o recorte feito pela pesquisadora em seu artigo, mas suspeitando da relevância que há em promover uma pesquisa mais aprofundada na biografia das personagens, para, a partir daí, prosseguir na afirmação de que o *Hípias Menor* pode demonstrar o poder do falso no *corpus* platônico, encontramos ainda mais argumentos de Araújo que corroboram a hipótese, quando a vemos assumir que:

Nesse retorno à questão do caráter do herói homérico, a estratégia socrática é outra: a retomada dos versos homéricos citados por Hípias, para, como dizíamos sobre a hipótese iii) de leitura do início do primeiro argumento, apresentar como Aquiles de fato aparece ali como multifacetado. Como aponta Sócrates, o confronto entre o que declara Aquiles no primeiro canto da *Ilíada* – sua resolução de retornar à Ftia – e a sua postura de não tomar nenhuma atitude para tal nos cantos seguintes, além da incongruência entre seu discurso a Odisseu, nos versos 357 a 363 do canto IX, e o a Ajax, nos versos 650 a 655 do mesmo canto, indicam que o melhor dos heróis não é o caráter sincero considerado por Hípias, além de revelarem uma dissonância entre falar e pensar, típica do multifacetado. Aquiles não é simples e isso não apenas como uma possibilidade de sua ação, mas pelas suas ações mesmas, ou seja, é também falso. Resta então a Hípias a tentativa de justificar essas ações: elas não são deliberadas, mas forçadas pelas circunstâncias, em particular pela necessidade de permanecer e salvar o exército grego.

Essa será a ocasião para que Sócrates complete o que, do argumento anterior, ficou faltando ser demonstrado, a saber, o modo como a possibilidade de deliberação distingue o melhor do pior. Assim, se os melhores eram aqueles que podiam fazer o que quisessem quando quisessem, é possível sustentar que os que falseiam propositadamente são melhores do que os que o fazem a contragosto (οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες), tese contrária à de Hípias. Mas as conclusões não param por aí, porque, à medida que há uma relação direta entre propósito e poder, ao mesmo tempo em que entre constrangimento e impossibilidade, temos que a relação entre o que seria, nos termos de Mulhern, o caráter falso e o poder de ser multifacetado se daria pela ausência ou presença da possibilidade da deliberação.<sup>77</sup>

É exemplo claro o que vai apontado por Sócrates quando admite que Aquiles aja de maneira incoerente com seu desejo de partir, e ainda parece possível interpretar, pelo que nos mostra a pesquisadora, que o herói esteja

---

<sup>77</sup> C. Araújo p.154-5.



transitando de uma opinião divergente das ações posteriores dentro de um período determinado no tempo, que vai dos primeiros versos da *Ilíada* para os cantos que já passam do meio da obra<sup>78</sup>. Vale observar que não temos como provar que desde o princípio, quando Aquiles anuncia a partida, ele já estivesse ciente das atitudes que tomaria posteriormente. Isso é claramente “*uma dissonância entre falar e pensar, típica do multifacetado*”, mas que não permite compreendermos prontamente que ele seja mentiroso, pois ainda que não seja simples (*ἀπλούστατος*), não é falso. Aquiles expunha apenas o que era seu intento, e não uma descrição do futuro, como um vaticínio.

Em decorrência de uma comparação entre os dois heróis, para saber quem seja superior (*ἀμείνω*), fica em foco qual seja aquele que, mediante as restrições, “*constrangimento e impossibilidade*”, possa deliberar sobre suas ações. Ou seja, em boa parte, segundo a argumentação da pesquisadora, para Hípias e para Sócrates, ser capaz de deliberar é uma demonstração clara de poder (*δύναμις*)<sup>79</sup>. Mostra-se valioso o questionamento, ainda que não levemos ao termo da questão, se em qualquer dos casos, seja com Aquiles ou com Odisseu, ocorre uma situação onde os heróis se encontrem livres de impedimentos que lhes restrinjam as ações.

Uma vez que venhamos a assumir que, dentre as ações, aspirações e determinações de Aquiles, sejam apenas as atitudes deste herói que “*não são deliberadas, mas forçadas pelas circunstâncias, em particular pela necessidade de permanecer e salvar o exército grego*”, não se mostra que, sobre Odisseu, compareça a mesma obrigação obnubilando as escolhas? Ainda em reforço a essa problemática, enquanto Aquiles desconhecia o revés que se abateria sobre o jovem Pátroclo, Odisseu, por sua vez, segundo o mito que envolve a personagem, estava ciente da obrigatoriedade que o arrastava para os campos troianos, mas tentou fugir quando convocado<sup>80</sup>. Sendo assim, se ambos os heróis estão

<sup>78</sup> É o que se vê pelo Canto XVI da *Ilíada*, quando Aquiles cede aos pedidos de Pátroclo e lhe empresta a armadura para que este saia em auxílio aos gregos. Em seguida, no Canto XVIII, ao tomar ciência da morte de Pátroclo, Aquiles abandona sua tenda desarmado, movido pela dor e ódio, e completamente desarmado traz o terror e o medo que afasta os troianos. Mas é somente no Canto XIX, dez cantos depois deste que serve de base para a discussão de Sócrates e Hípias, que Aquiles com suas novas armas retorna à batalha, configurando em atuação o que seria o exato contrário do que o herói até então havia dito.

<sup>79</sup> *Hípias Menor*, 366c.

<sup>80</sup> Cf. *Ulisses* (p.459a) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

Parece forçoso perceber que para Aquiles, a causa que o retira do campo de batalha seja distinta e desconexa, visto que não haja prossecução necessária, dos fatores que impõem o seu retorno.

impedidos de deliberar sobre suas ações, qual se mostra superior? Seria aquele que reconhece seus entraves e resiste diante de tudo que prejudica e atrapalha a sua ação para atingir a meta, por vezes, determinada por terceiros? Ou será superior aquele que age indiferente às forças todas que delimitam seus atos, sejam causa ou efeitos, como se estivesse em plena suspensão ético-moral para tomar decisões?

A dificuldade em dar um desfecho ao assunto é deixada de lado por Araújo, como também será feito aqui, para não respondermos “por nós e por Homero”, como fez Hípias quando indagado por Sócrates. Mas não poderíamos deixar passar uma última observação que comparece no trecho supracitado, onde se nota que da parte de Aquiles haja uma “*incongruência entre seu discurso a Odisseu, nos versos 357 a 363 do canto IX, e o a Ajax, nos versos 650 a 655 do mesmo canto*”. E dito isto, levando em conta o que trouxemos até agora, se faz plausível a distinção oratória de Aquiles, somada aos argumentos que dirige a cada interlocutor presente na embaixada encaminhada por Agamêmnon, pois com cada um dos interlocutores havia uma relação diferente. Ainda que a exposição, mediante uma análise detalhada da cena, possa parecer conflitante, já que Aquiles opta prontamente pelo abandono da causa, passando às condicionais que chegam ao ponto de supor uma reflexão posterior, ainda recorremos a uma compreensão mais contextualizada que contemple as sutis relações entre cada um desses interlocutores com o pelida. Ou seja, existe uma incongruência entre os discursos, mas o *trópos* de Aquiles é autêntico e condizente com aquilo que o herói representa, mantendo sua oposição a Odisseu, mostrando-se compreensivo com o amigo Ajax e com as determinações que este lhe informa, e sendo compassivo com aqueles que tenham consigo laços fraternos, como com seu preceptor, Fênix.

### 2.2.2. *Qual é o poder do falso? Para uma compreensão da importância do Hípias Menor no corpus platonium*

O título do artigo de Araújo poderia ser meramente condizente com o que a pesquisadora propõe genericamente, mas mostrou-se mesmo como o cerne de toda a sua argumentação, pois os termos que utiliza estão já explicitados na ordem em que irão se relacionar, segundo a visão que ela apontará durante todo o artigo. Simplesmente, ao nomear o trabalho, já está aludida a capacidade e o poder

(*δύναμις*) daquele que é mentiroso ou falso (*ψευδής*), como fica dito no passo 365e do *Hípias Menor*, onde vai ser assumido que aqueles que mentem o fazem mediante a sua capacidade, isto é, mente quem tem poder para tal. Mas a pesquisadora já expõe claramente qual seja a causa de tal poder (*δύναμις*), que se encontra apoiado sobre o saber e o conhecimento, como se confirma em 366a.

**Sócrates** - Por mentiroso entendes os indivíduos incapazes de fazer alguma coisa, como seria o caso dos doentes, ou, ao invés disso, os que são capazes de fazer algo?

**Hípias** - Os capazes, penso, e até de muitas coisas mesmo, principalmente de enganar os outros.

**Sócrates** - Pelo que parece, ao que disseste, eles são a um tempo capazes e astuciosos, não é isso?

**Hípias** - Exatamente.

**Sócrates** - E serão astuciosos e enganadores em virtude de simplicidade muito própria e curteza de espírito, ou, pelo contrário, por astúcia e certa espécie de inteligência?

**Hípias** - Por astúcia e inteligência, sem dúvida.

**Sócrates** - Donde se conclui, então, que são inteligentes?

**Hípias** - Sim, por Zeus; e muito!

**Sócrates** - Sendo inteligentes, sabem ou não sabem o que fazem?

**Hípias** - Sabem-no muito bem; por isso mesmo, fazem mal aos outros.

**Sócrates** - E sabendo o que fazem, são ignorantes ou sábios?

**Hípias** - Sábios, decerto, nisso, justamente, em enganar os outros.

**Sócrates** - Para aí! Recapitulemos o que disseste. Os mentirosos, disseste, são capazes e inteligentes, e conscientes e sábios naquilo em que são mentirosos?

**Hípias** - Foi o que afirmei.<sup>81</sup>

Assim fica assumido o que seja *a falsidade, algo que teria requisitos específicos*.<sup>82</sup> E ainda que estes pré-requisitos não sejam um saber pleno, este suposto “entendimento” acerca do assunto que comparece no indivíduo que mente ainda é algum saber. Este saber (*σοφία*), inteligência (*φρόνησις*) e conhecimento

<sup>81</sup> *Hípias Menor*, 365d-366a.

**Σωκράτης** - τοὺς ψευδεῖς λέγεις οἷον ἀδυνάτους τι ποιεῖν, ὥσπερ τοὺς κάμνοντας, ἢ δυνατοὺς τι ποιεῖν;

**Ἱππίας** - 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;

**Ἱππίας** - ναί.

**Σωκράτης** - πολύτροποι δ' εἰσὶ καὶ ἀπατεῶνες ὑπὸ ἡλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης, ἢ ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεώς τινος;

**Ἱππίας** - ὑπὸ πανουργίας πάντων μάλιστα καὶ φρονήσεως.

**Σωκράτης** - φρόνιμοι μὲν ἄρα εἰσὶν, ὡς ἔοικεν.

**Ἱππίας** - ναὶ μὰ Δία, λίαν γε.

**Σωκράτης** - φρόνιμοι δὲ ὄντες οὐκ ἐπίστανται ὅτι ποιοῦσιν, ἢ ἐπίστανται;

**Ἱππίας** - καὶ μάλα σφόδρα ἐπίστανται: διὰ ταῦτα καὶ κακουργοῦσιν.

**Σωκράτης** - ἐπιστάμενοι δὲ ταῦτα ἂ ἐπίστανται πότερον ἀμαθεῖς εἰσὶν ἢ σοφοί;

**Ἱππίας** - σοφοὶ μὲν οὖν αὐτὰ γε ταῦτα,

**Σωκράτης** - ἔχε δὴ: ἀναμνησθῶμεν τί ἐστὶν ὃ λέγεις, τοὺς ψευδεῖς φησὶ εἶναι δυνατοὺς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἅπερ ψευδεῖς;

**Ἱππίας** - φημὶ γὰρ οὖν.

<sup>82</sup> C. Araújo p.149.

(ἐπιστήμη) vão sendo expressos no mesmo passo em que cada vez menos se mostra como um problema a situação de Odisseu ser multifacetado e astucioso (πολύπρόσς). Visto que há uma relação íntima entre aquele que é adjetivado como astuto e mentiroso, pois sob tal alcunha também se encontra o mesmo indivíduo que possa ser nomeadamente inteligente, sábio, conhecedor acerca deste ou daquele tema.

É aqui que a pesquisadora assevera o espaço relevante da obra platônica, antes dita como ilegítima, caso aqui antevisto por Fronterotta, tendo como sua maior causa o fato de propiciar-nos um sentido sofisticado que contradiz a célebre máxima ético-moral platônica. Em um só contraponto faz-se o giro de mesa, e, se atentarmos ao que Araújo nos aponta, veremos que no soerguimento da perspectiva platônica poderia estar um vácuo que permitiria chamar a teoria platônica de moralismo vazio, ou conceber sua proposta como um castelo de areia construído com base metafísica (no mais caduco uso do termo), que parte do bem visando um Bem, talvez inalcançável, aquele do “mundo das ideias”. É na contramão de tudo isso que o *Hípias Menor* mostra uma relação íntima do saber e do conhecimento com o Bem e a possibilidade de agir em conformidade com ele. Pois existe no jargão que grosseiramente retrata a teoria, “quem sabe o bem, faz o bem”, uma relação intrínseca, como a pesquisadora mostra, entre o saber e o bem, onde o saber é condição *sine qua non* do bem. Daí a relevância da obra e a causa do estranhamento dos que anteviram o bem como causa de si mesmo, atribuindo a Platão a postura de um entusiasta tomado por um εὐδαίμων todo o tempo, crendo que o pensador não viria a mostrar as causas mais concretas de sua formulação.

Deste modo, já não podemos mais seguir com a visão de Hípias, pois nós mesmos, com auxílio do que a pesquisadora mostrou, nos encontramos depois das afirmações todas que confirmam a sinceridade e simplicidade (ἀπλούστατος) como aquilo que não tem nenhum potencial de determinar um homem bom (ἀγαθός), melhor (ἄριστος) ou superior (ἀμείνω) ao outro. Encontramos-nos então depois de defrontar aquela mesma perplexidade de Hípias em 371e, onde o sofista se sente forçado a assumir que Odisseu, exatamente por sua astúcia e mentira, seja explicitamente superior a Aquiles. Eis que o artigo aponta que o intuito de Sócrates aqui seja de equiparar os heróis, pois não poderia de maneira alguma supor, posto que não faça sentido, o conhecimento antagonizar a ignorância e resultar disso o triunfo da ignorância. Para tanto, deve-se assumir que ambos,

Odisseu e Aquiles, sendo qualquer um deles o que mente ou que fala a verdade, como sendo o mesmo, sendo aquele que conhece, aquele que sabe.

Portanto, o que Sócrates faz, segundo a pesquisadora, é direcionar-se para um erro apontado por Hípias ao interpretar Aquiles como alguém que é bom por ser sincero e simples (*ἀπλούστατος*), e assim, alocando o herói entre os ignorantes e inaptos, para no fim concebê-lo como bom e até mesmo justo, e neste caso, Hípias muito deseja comparar-se ao péliba em matéria de justiça. Mas tão logo, o próprio Hípias que já havia demonstrado a pluralidade de saberes que lhe eram comuns, seria sábio, porém, multifacetado e cheio de astúcias. Por certo o sofista não desejava ser deixado no grupo contra o qual discursava, aquele mesmo onde se encontrava o multi habilidoso Odisseu, o grupo dos que mentem. Sócrates tenta elevar Aquiles como oponente à altura de Odisseu, pela visão de Araújo, elencando ambos ao patamar daqueles que sabem, mas é aqui que, por falta de memória, Hípias já não pode prosseguir argumentando. Não consegue definir o que está ocorrendo entre os discursos que se seguem na cena da embaixada enviada a Aquiles no Canto IX, menos ainda conectar tal cena aos fatos que antecedem e sucedem o passo, seja dentro ou fora da *Ilíada*.

Ao nos apontar as causas do poder do falso, Araújo não as deixa recair apenas sobre o saber, a inteligência e o conhecimento. Pois como vimos, em citações anteriores, a pesquisadora aponta a relevância da deliberação, ou melhor dizendo, da impossibilidade e do constrangimento (*ἄεκων*) que venha a inibir a livre deliberação e com isso pôr de lado o próprio poder e a capacidade (*δύναμις*) do indivíduo. Acrescentado ao saber, a essa excelência intelectual, está um estado de liberdade que permite ao indivíduo deliberar e atuar mediante o seu querer, sua vontade, voluntariosamente. Mas sem esse pleno consentimento volitivo, fica evidente para nós que cairá por terra toda e qualquer possibilidade de usufruir desse saber e, conseqüentemente, dispor de sua capacidade (*δύναμις*) que seria mentir. Ficam assim fortemente unidas a inteligência e o saber como causa da capacidade de mentir, como um pré-requisito, mas que só poderia se efetivar diante do comparecimento concomitante da livre deliberação, i.e., a total ausência de constrangimentos e coação que determinem as ações de um indivíduo.

Um último ponto que nos chama atenção, algo que vai comparecendo nas entrelinhas do artigo de Araújo, e mesmo em Fronterotta já comparecia sub-repticiamente, quando em observação à mentira, excluído todo caso de engano, ou

seja, situações onde a indução ao erro seja causada por alguém que nada sabe, não premedita, nem visa fins posteriores aos seus atos, palavras e omissões que lhe sejam fortuitos; foquemo-nos então apenas nestes que atendem aos critérios precisos de saber e querer mentir voluntariamente. Trata-se então da situação onde a mentira seja mero evento oportuno, proveniente do encontro do indivíduo que sabe mais com aquele que sabe menos. De maneira grosseira, “é o encontro de um otário com um malandro”, e tal situação não parece possível ser traduzida tão claramente por “um ignorante que se encontre com um sábio”, enquanto o sentido do que se deseja exprimir aqui possa ser modificado. Como se mostra em vários momentos, basta que um indivíduo abastado em certo assunto se encontre diante de alguém menos entendido que ele nesta matéria. Daí por diante, a situação é oportuna, e é possível então mentir:

**Sócrates** - Dize-me uma coisa, Hípias: és hábil em cálculo e em aritmética?

**Hípias** - Muito, Sócrates.

**Sócrates** - Portanto, se alguém te perguntasse quanto é três vezes setecentos, tu lhe darias, se quisesses, rapidamente a resposta certa?

**Hípias** - Sem dúvida.

**Sócrates** - Isso, naturalmente, por seres capacíssimo e muito hábil nessa matéria?

**Hípias** - Sim.

**Sócrates** - Mas é apenas o mais capaz e mais sábio, ou também o melhor na matéria em que és capaz e sábio, isto é, em aritmética?

**Hípias** - Sim, também o melhor, Sócrates.

**Sócrates** - Desse modo, serias o mais capaz de dizer a verdade sobre essa matéria, não é assim?

**Hípias** - Decerto.

**Sócrates** - E quanto a enganar a respeito do mesmo assunto? Responde-me como até aqui tens feito, Hípias, com igual nobreza e magnificência. Se alguém te perguntasse quanto é três vezes setecentos, não mentirias mais facilmente, se quisesses mentir e não dizer nunca a verdade, e não darias todas as vezes resposta errada, ou poderia o ignorante nessa matéria mentir melhor do que tu, se quisesse? Ou dar-se-ia o caso de muitas vezes, querendo mentir o ignorante, acertar involuntariamente com a verdade, justamente por ser ignorante, ao passo que tu, por seres sábio, se quisesses, mentirias sempre bem?

**Hípias** - Sim, nesse ponto tens toda a razão.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> *Hípias Menor*, 366c-367a.

**Σωκράτης** - λέγε δή μοι, ὦ Ἰππία, οὐ σὺ μέντοι ἔμπειρος εἶ λογισμῶν καὶ λογιστικῆς;

**Ἰππίας** - πάντων μάλιστα, ὦ Σώκρατες.

**Σωκράτης** - οὐκοῦν εἰ καὶ τίς σε ἔροιτο τὰ τρις ἑπτακόσια ὀπόσος ἐστὶν ἀριθμός, εἰ βούλοιο, πάντων τάχιστα καὶ μάλιστ' ἂν εἶποις τὰληθῆ περὶ τούτου;

**Ἰππίας** - πάνυ γε.

**Σωκράτης** - ἄρα ὅτι δυνατώτατός τε εἶ καὶ σοφώτατος κατὰ ταῦτα;

**Ἰππίας** - ναί.

**Σωκράτης** - πότερον οὖν σοφώτατός τε εἶ καὶ δυνατώτατος μόνον, ἢ καὶ ἄριστος ταῦτα ἄπερ δυνατώτατός τε καὶ σοφώτατος, τὰ λογιστικά;

Em última análise, não há mais um espaço para a compreensão de que todo erro, mentira ou engano que em Aquiles possa ser visto, venha a ser tomado como indulgente<sup>84</sup>. Muito antes do perdão que poderia provir da ignorância, da ausência de dolo, existe um espaço que propiciou todo o embuste: se não fosse pelos ignorantes, a mentira não se mostraria fortuita para os mentirosos. Esse desdobramento que vai sendo analisado por Sócrates e Hípias, enquanto observam as ações de Aquiles e Odisseu, neste exato ponto tem seu foco modificado e toma como objeto de análise, como exemplo, a discussão travada entre o sofista e o velho sábio de Atenas, como a pesquisadora faz notar, pois Hípias acabou de se deparar com alguém que sabe tanto quanto ele, ou mais do que ele. Daí, o que podemos notar pelo presente artigo, se resume em observar que não seja tarefa fácil mentir para quem seja tão apto quanto nós em determinada matéria ou assunto. Vale atentar que tenhamos talvez forçado sobremodo a interpretação de Araújo, mas acreditamos que as asserções da pesquisadora nos permitam chegar a tais conclusões, ou seja, ainda que não seja isto que ela mesma diga em seu artigo, tais argumentos servem de base também para nossas conclusões.<sup>85</sup>

---

**Ἱππίας** - καὶ ἄριστος δῆπου, ὃ Σώκρατες.

**Σωκράτης** - τὰ μὲν δὴ ἀληθῆ σὺ ἂν δυνατώτατα εἴποις περὶ τούτων: ἦ γάρ;

**Ἱππίας** - οἶμαι ἔγωγε.

**Σωκράτης** - τί δὲ τὰ ψευδῆ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων; καὶ μοι, ὅσπερ τὰ πρότερα, γενναίως καὶ μεγαλοπρεπῶς ἀποκρίναι, ὃ Ἱππία: εἰ τίς σε ἔροιτο τὰ τρεῖς ἑπτακόσια πόσα ἐστὶ, πότερον σὺ ἂν μάλιστα ψεύδοιο καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ψευδῆ λέγοις περὶ τούτων, βουλόμενος ψεύδεσθαι καὶ μηδέποτε ἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἢ ὁ ἀμαθῆς εἰς λογισμοὺς δύναιτ' ἂν σοῦ μᾶλλον ψεύδεσθαι βουλομένου; ἢ ὁ μὲν ἀμαθῆς πολλάκις ἂν βουλόμενος ψευδῆ λέγειν τὰληθῆ ἂν εἴποι ἄκων, εἰ τύχοι, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι, σὺ δὲ ὁ σοφός, εἴπερ βούλοιο ψεύδεσθαι, ἀεὶ ἂν κατὰ τὰ αὐτὰ ψεύδοιο;

**Ἱππίας** - ναί, οὕτως ἔχει ὡς σὺ λέγεις.

<sup>84</sup> C. Araújo p.155-6; 161. Como a pesquisadora faz referências em: *Hípias Menor*, 371e-372a; 373b.

<sup>85</sup> Ainda que possa haver uma arbitrariedade entre o que expressamos na passagem com o que esteja no artigo de Araújo, é inevitável apontar que nosso pensamento surge como que em paralelo ao que a pesquisadora nos aponta, pois servimo-nos dos argumentos dela como base. Sendo seu artigo o tronco, aqui estamos chagando em outros galhos e ramificações do assunto que partiram de raiz comum, mas não os mesmos galhos altos que Araújo chega. Há o que possa ser apontado como sendo oposto ao nosso pensamento, por quem quer que leia Araújo, em passagens como a seguinte enumeração (p.161)

v) *mostrar Sócrates como ignorante e privado de poder, privando-o de ser conhecedor e, em última análise, verdadeiro;*

vi) *definir a deliberação quanto à ação, tanto como a marca de superioridade entre dois homens, quanto como a relação entre poder e caráter;*

viii) *atribuir a Sócrates a indulgência por sua ignorância;*

ix) *demonstrar que, mesmo sem conhecer, i.e., mesmo sem ter definido o que é a justiça e a verdade, Sócrates pode indicar o caráter falso e injusto de Hípias.*

São estes, o saber e a deliberação, como vontade livre das determinações externas ao indivíduo, que de encontro com a ignorância alheia servem como as causas que, para Araújo, e para nós, se apresentam como o *Poder do Falso*.

### 2.2.3. *Questões persistentes: para além das causas do Poder do Falso*

Por mais que o sentimento e lógica da construção feita por Araújo, e mesmo daquela antevista em Fronterotta, pareça justificar toda a discussão do *Hípias Menor* e posicionar o diálogo diante das demais obras platônicas, dando-lhe função relevante e coerente com o restante do pensamento do filósofo, ainda ficam abertas algumas frestas na sua construção. Não desejamos tapar frestas aqui, mas talvez ver através delas, e até abrir verdadeiras janelas, sem deixar, é claro, ruir sobre nossas cabeças o arcabouço da análise já erguida.

Muito diretamente, tomando dos passos anteriores a certeza de que Aquiles é tão capaz quanto Odisseu e, ambos, sapientíssimos ao ponto de mentir e de dizer a verdade, se assim o quiserem; compreendendo que ambos sejam senhores de si, homens livres para fazer as escolhas entre o que mais aprouver a cada um; nos resta a dúvida: qual o motivo destes heróis escolherem, por diversas vezes, agir de maneiras antagônicas? Por que Aquiles e Odisseu, semelhantes em saber e

---

Nos justificamos ao assumir que O ponto V e VIII são características que compreendemos como parte comum ao jogo irônico com o qual Sócrates vai apanhar Hípias. Sócrates se guia na discussão para caber nesse espaço onde seja verdadeiro por ser simples e ao mesmo tempo indulgente por ser ignorante, o que deixa o sofista sem poder contra-atacar, visto que tais determinações partiram do próprio Hípias.

Quanto a *deliberar* como aquilo que pode conceder a um dos heróis a superioridade, cabe considerar que isso ocorra somente quando se tenha em perspectiva o Bem, sem esbarrar em contradições éticas que visem majoritariamente o poder e não contradigam o caráter do próprio herói em questão. Conforme VI, parece possível conceber que deliberar abandonando os contratos firmados e na contra-mão do contexto moral, jamais alçaria um herói sobre o outro como superior, só pelo *deliberar*. Não se trata de isenção de deveres, mais de mediar as ações diante dos entraves. E no caso IX, não se trata para nós de um desconhecimento por parte de Sócrates, mas de uma omissão intencional, ele sabe, mas finge não saber, pois arquitetou parecer néscio diante da vaidade de Hípias (conforme disse sobre V e VIII). Como tentarei trazer na conclusão a que desejo chegar: acusar alguém como injusto ou falso, enquanto não se saiba o que seja verdade e justiça, é o mesmo que dizer: *não tenho provas, mas tenho convicção!* Sócrates não o teria feito deste modo, mediante sua pura convicção.

Salientamos então que este nosso parágrafo seja aquilo que entendemos que Araújo interpretou sobre o *Hípias Menor*, e não parece haver problemas em estarmos diante de uma pequena contradição, posto que nosso trabalho não vá tomar um mesmo direcionamento que o da pesquisadora, pois as premissas que dão base aos argumentos dela ainda assim se mantêm sólidas e nos parecem úteis também a nossa empreitada.



liberdade, agem de maneira diametralmente oposta? Qual seria a causa dessa diferença?

Em seguida, supondo algumas poucas respostas que não encontramos até aqui entre os comentários abordados, seria fácil admitir que os heróis não se encontrassem deveras livres, mas no cumprimento de suas incumbências, seguindo ordens ou respeitando leis, tratados ou qualquer outra forma de limitação. E parece plausível, quando observamos que todos presentes em Ílion tenham se subordinado aos Átridas, pela causa grega. Se Aquiles abandona ou retorna ao campo de batalha, ou se Odisseu informa ou oculta fatos de seus superiores, voltemos à questão principal do *Hípias Menor*: qual destes heróis poderá ser dito como “bom” (ἀγαθός), “(o) melhor” (ἄριστος) ou “superior” (ἀμείνω) ao outro? Ambos mentem! Mas no refinamento da questão, reformulemos levando em consideração o que foi antevisto: qual destes heróis seria bom, melhor ou superior ao outro? Seria aquele que abandona a causa seguindo conscientemente apenas os seus desígnios, em uma plena suspensão ético-moral dos seus atos para com os demais, direcionando-se à liberdade e capacidade que tem? Ou o melhor seria aquele herói que reconhece suas limitações, e na observância e reconhecimento dos seus deveres ainda encontra o espaço para deliberar, aceitando a realidade dos fatos que a ele se mostram e o limitam?

Sobre estas questões, Fronterotta e Araújo não nos dão respostas claras. É daqui que, buscando por mais respostas, retomamos o debate. Juntemo-nos a Êudico, diante da discussão de Hípias e Sócrates no *Hípias Menor*, acerca do que se deu no canto IX da *Ilíada* de Homero.

### 2.3. Afinal, quem estava mentindo no Canto IX da *Ilíada*?

Retomando nossa questão central e levando em consideração os pontos abordados até aqui, auxiliados por Fronterotta e Araújo para compreender o que seria central ao debate visto no *Hípias Menor*, se mostrou bastante clara a existência de critérios para definir o que seja a mentira, antes mesmo de fazermos qualquer julgamento acerca dos heróis homéricos. Deixemos de lado, grosseiramente, todas as definições que mostram no *Hípias* uma importante base para a proposta ético-moral na filosofia platônica. Com auxílio de artigos como os

que trouxemos aqui, vimos que neste diálogo estão expostas questões relevantes que concedem à obra seu devido espaço dentro do *corpus platonicum*, ao mesmo tempo que lhe devolvem a autenticidade, pois enquanto relaciona intimamente o saber e o bem, o diálogo aponta em suas entrelinhas o quanto se faz relevante que o indivíduo tenha a certeza de uma boa ação e que aja conciente e deliberadamente toda vez que age; foquemo-nos então no que comparece em contrapartida e expõe a relação íntima do saber com a mentira como ato genuinamente proveniente do saber e da livre deliberação, e nunca sendo a mentira um fruto da ignorância.

Assim retomemos os pontos, visto que para ambos os pesquisadores a) a mentira é fruto do saber, mas não da ignorância, b) e está a ocorrer mediante a livre deliberação na maior parte do tempo, enquanto que do constrangimento e da coação os erros e enganos não possam ser imputados àqueles que agem ou falam sob pressão, c) chegando então à relação de causa e efeito como modo de operar premeditadamente, uma vez que quem é sábio e pode deliberar, quando quer tirar proveito, quando usa de seu saber e liberdade para que mediante as suas ações presentes encontre os fins que anseia, e, lucidamente esteja a fazer um mal para os demais que nunca concordariam em cooperar quando isso claramente resulte em um mal para si.

Deste modo, no recorte da *Ilíada* visto no *Hípias Menor*, especificamente no que foi contado no Canto IX, e levando em consideração apenas os dados que se vão justapondo ao diálogo de Sócrates e Hípias, para que não percamos os limites que o diálogo propõe, comparece uma dificuldade em observar quem esteja mentindo, se Aquiles ou Odisseu. Pois quando definido o que seja a mentira, quais seus pré-requisitos, não se mostra dentro desse recorte da *Ilíada* uma ação que corresponda a todos esses passos.

Seja por parte de Aquiles, seja por parte de Odisseu, ainda que semelhantes enquanto sejam sábios, e que possam deliberar livremente, não parece que estejam agindo por premeditação para encontrar seus anseios. Observando os pontos que foram colocados anteriormente, a) não poderia Odisseu ter antagonizado Aquiles, sendo um de caráter mentiroso, multifacetado e sábio e o outro verdadeiro, sincero e ignorante, pois o bem e o bem agir são frutos também da sabedoria, e não da ignorância; b) em ambos os casos, a atuação dos heróis não poderia ser tomada como plenamente livre ou como prontamente resultado de coação, pois ambos se

encontram sob jura e comando dos Atridas, em direção a uma mesma e única causa. Odisseu vai para guerra e até comparece nos aposentos de Aquiles por saber-se determinado pelo mando de Agamêmnon e Menelau, do mesmo modo que Aquiles sabe-se em falta, pois reconhece que lhe foi determinado lutar nesta batalha; e por fim, c) não parece claro que qualquer dos heróis possa estar agindo premeditadamente, pois Aquiles quando promete partir não tem conhecimento nem poder para controlar os infortúnios futuros, e não parece possível julgá-lo como ignorante ou compreendê-lo como impotente por não ser capaz de controlar os eventos futuros, e também não comparece claramente o que comprove a premeditação nas atitudes de Odisseu, seja quando este se dirige para a tenda de Aquiles junto da embaixada de heróis, seja quando ele dá respostas a Agamêmnon, posto que nenhum proveito teria Odisseu em manter Aquiles longe dos campos de batalha, atrasando a vitória e do retorno à casa.

Mas ainda há o que se observar sobre o tema, uma vez que a questão inconclusa possa ser fruto de um erro de Hípias e a argumentação que vai sendo fomentada por Sócrates, onde o filósofo, como vimos nos artigos, permitiu que o sofista se enredasse em sua própria trama para entender quão abjeta era a sua postura arrogante, dado que sem saber o seja a mentira, não se faz possível saber quem seja um mentiroso. O que chama a atenção e ainda nos mantém curiosos é o que no fundo gerou toda a discussão, pois a ideia de que Odisseu ou Aquiles estivessem mentindo não poderia ter surgido nas bocas de Hípias e Sócrates, e possivelmente não teria comparecido em Platão, sem que já não fosse algo vivo neste círculo mitológico que envolve a guerra em Ílion. É de suspeitar que sobre os heróis em questão já ocorresse tal posicionamento por parte daqueles aficionados pela famosa guerra lendária que marcou a toda a Hélade.

Acompanhando atentamente, em conformidade com os pesquisadores e as afirmações que nos entregam, por vezes, na sutileza das notas em seus artigos, com o intuito de responder se algum dos heróis mentia na ocasião ou, como asseverava Araújo na sua hipótese iii) onde ela expõe seu argumento sobre a análise da biografia de cada personagem para depois atribuir-lhes adjetivos, e

toma esta como uma regra pela qual Homero se pautou majoritariamente, de modo a não cair em contradição quando delineou Aquieles e Odisseu.<sup>86</sup>

Busquemos então as demais ações dessas personagens, mas tenhamos o cuidado de atender também ao que comparece nas palavras de Fronterotta

[...] Ao seguir à disputa que opõe Sócrates e Hípias, tem-se a medida do exame severo a que Platão pretende submeter a voz maior da cultura grega tradicional, a condenação do poeta que os contemporâneos de Platão consideravam como o “educador da Grécia” porque sua obra, transmitida oralmente, cantava e salvava do esquecimento todos os saberes e todas as competências dos ancestrais. [...] Há ainda mais, posto que Platão, como é o caso no Hípias Maior, também quer atingir este alvo bem mais recente que é o grupo dos sofistas. O exame do poema homérico é, de fato, apresentado por um dos mais famosos intelectuais “modernos”, o sofista Hípias, que vai tentar assumir no diálogo o duplo papel de herdeiro e de exegeta de Homero. Primeiro, o de herdeiro, já que os sofistas, na virada dos séculos V e IV, almejavam o título de “produtores” de cultura e querem que seus ensinamentos, por eles ministrados contra um salário, substituam a educação tradicional. Em seguida, o de exegeta, pois é o próprio Hípias quem declara possuir, no topo da lista de suas diversas competências, um conhecimento profundo da poesia épica que ele toma como tema de suas conferências, mas também como fonte de suas reflexões inovadoras em matéria de ética.<sup>87</sup>

Ou seja, procuremos por aqueles que possam ser herdeiros e exegetas relevantes de Homero. Talvez, aqueles que para além das interpretações sofisticadas e filosóficas, pudessem mesmo dar alguma continuidade ao trabalho do ilustre aedo, busquemos então aos demais poetas.

Mas sem delongas, não parece produtivo à questão e ao enfoque desta pesquisa nos lançarmos na diversidade de poemas que retratam toda a variedade de pontos de vista sobre o que se passou em Ílion, evidentemente. O importante será procuramos um texto que tenha sido não apenas confeccionado na época retratada por Platão em sua obra – mostrando, portanto, as mesmas preocupações temáticas que o filósofo mostrou - como que também tenha dado continuidade à trama deflagrada na *Ilíada*, com foco pontual na contenda entre Aquieles e Odisseu. Por conseguinte, buscamos por uma obra poética que contribua para respondermos a nossa questão, uma vez que Sócrates e Hípias já deixaram o ringue por incapacidade ou covardia de Hípias. Buscamos, em suma, uma obra que responda, não por Homero, mas no lugar dele e de modo coerente com a mitologia dessas personagens homéricas que, como já é de se supor, tragam-nos

<sup>86</sup> C. Araújo p.148. Passagen antevista neste trabalho, nota 75.

<sup>87</sup> **Fronterotta, F.** p.85-6.

motivos de sobra para Hípias, Sócrates e seus demais companheiros de versos argumentarem convulsivamente sobre o caráter de Aquiles e Odisseu. O fato de Platão e outros autores terem levado adiante, cada um a seu modo, essa discussão, gera também em nós a suspeita acerca dos heróis e mantém viva a chama da dúvida. Afinal, quem, para além do Canto IX da *Ilíada* de Homero, estaria mentindo? Aquiles ou Odisseu? Parece-nos, em poucas palavras, que a obra poética que melhor corresponde a esses critérios, ou seja, a obra onde comparecem tais personagens, bem como pontos de vista que nos respondam à pergunta sobre a mentira em Aquiles e em Odisseu, é o *Filoctetes*, de Sófocles, drama onde encontraremos uma versão poética dos mesmos problemas colocados por Platão no *Hípias Menor* a respeito da relação entre saber, mentira, engano, erro voluntário, educação etc.

### 3. Outra perspectiva

#### **Calendário histórico-dramático, biografia e bibliografia de Sófocles: pontos relevantes para a escolha do Filoctetes**

Sófocles, o tragediógrafo grego, nascido em Colono no ano 496 a.C., era filho de abastado mercador de armas e viveu durante o reinado de Péricles, apogeu da cultura Helênica. Compôs pouco mais de uma centena de poemas trágicos, alguns desses apresentados nos festivais da cidade de Atenas, com os quais teria ganho ao menos 24 dos 30 concursos nos quais competiu, e nunca teria ficado abaixo do segundo lugar. Foi ordenado sacerdote de Asclépio e ergueu altar a Esculápio, mas ainda assim, é considerado como um tragediógrafo irreverente, por sua indiferença com os deuses em muitas de suas peças. Presenciou a batalha de Salamina e a batalha contra Samos, tendo atuado como general durante as guerras e até como tesoureiro no período entre elas; foi eleito aos cargos tendo em conta a grandiloquência das suas composições apresentadas nos festins, mas não ficava de lado a relevância que tinha de nascença, seu dote financeiro, assim como sua educação sempre impecável. Em 413 a.C., já próximo de sua morte, atuou como comissário na guerra do Peloponeso. Morreu no ano 406 a.C.<sup>88</sup>.

Pode-se dizer que viveu durante a efervescência do pensamento grego, no ápice do advento da filosofia, e na virada dos filósofos pré-socráticos, sendo contemporâneo a Sócrates e estando diante dos embates travados por este com os sofistas. O tragediógrafo foi antecedido por Xenófanes, Parmênides, Anaximandro, Heráclito e Tales, nascendo coincidentemente no ano em que morreu Pitágoras, e foi contemporâneo de Zenão (490/485 a.C. – 430 a.C.) e Demócrito (460 a.C. – 370 a.C.), assim como de Sócrates (496/495 a.C. – 399 a.C.) e Platão (428/427 a.C. – 348/347 a.C.). Foi também contemporâneo dos sofistas Górgias (485 a.C. – 380 a.C.), Isócrates (436 a.C. – 338 a.C.) e Protágoras (480 a.C. – 410 a.C.), bem como do tirano Crítias (460 a.C. – 406 a.C.). Conviveu também com Ésquilo (525/524 a.C. – 456 a.C.), seu antecessor nos palcos, com

---

<sup>88</sup> Detalhes sobre a vida de Sófocles são relevantes no que diz respeito ao estudo do Filoctetes. Pois podemos observar relações que se apresentam entre a constituição da personagem central da peça, a marca da chaga incurável, e o fato de o autor já ter sido sacerdote de Asclépio. Assim, podemos também relacionar o fato de Sófocles já ter assistido ao abandono de um guerreiro por Atenas que foi depois resgatado para atuar em uma guerra, como ocorre com o Filoctetes (Vieira, T. 2009:185-6 / Santos, 2008: 17-55) .

Eurípides (485 a.C. – 406 a.C.), seu concorrente nos festins e com o comediógrafo Aristófanes (446 a.C. – 386 a.C. )<sup>89</sup>. Observando seus contemporâneos cabe supor que Sófocles ilustrou em suas peças, não somente passagens da Grécia heroica, mas também complementou a seu modo as epopeias de Homero (Séc. VIII a.C.), como sendo um herdeiro do aedo e *paideuta* da Hélade. Por vezes, o tragediógrafo também imiscuía no drama alusões sobre fatos e acontecimentos de seu tempo, assim como considerações pessoais que saltavam da boca de suas personagens, atingindo suas plateias com uma crítica que suscitava a reflexão<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> (Romilly, J. 2008:184-5 / Vieira, T. 2009:185-6 / Santos, F. 2008: 17-55 / Kirk; Raven, 1982).

<sup>90</sup> Prossegue da observação que foi feita sobre a postura crítica de Eurípides por Romilly, *A Tragédia Grega*:

*“Através destes temas patrióticos ou pacifistas já era possível verificar como as tragédias de Eurípides estão próximas da realidade de seu tempo. Também as suas personagens o estão. [...]”* (p.125)

*“O racionalismo crítico de Eurípides alia-se então aos arrebatamentos do fervor real; e a religião do poeta parece mesmo, como os motivos das suas personagens, ter-se tornado mais interior e ter-se enraizado no segredo da sensibilidade.*

*Mas esta mesma interiorização conduz a uma consequência: é que para ele os deuses não eram capazes de ser os responsáveis, sempre presentes, do que acontece no mundo.”* (p.144)

*“Ao mesmo tempo que é o marido de Cliteminestra, Agamémnon é o rei imprudente que empreendeu uma guerra por <<uma mulher que foi de muitos maridos>>; e ele também é aquele que deixou que a guerra se tornasse excessiva e sacrílega: deixou incendiar os santuários dos deuses. [...] E compreendemos que, em certos casos, esta condenação dos excessos da guerra se torne na condeção da própria guerra. [...] Em plena Guerra do Peloponeso, Eurípides deletou-se a repetir as desgraças dos vencidos na Andrômaca, na Hécuba, em Asa Troianas.”* (p.164-5)

Onde na última passagem citada, Romilly já faz comparação tríplice acerca do aspecto comum aos três tragediógrafos, Ésquilo, Sófocles e Eurípides, mencionando as obras e comunicando quais sejam suas semelhanças.

Já Lesky, *A tragédia Grega*, ao tratar especificamente do *Filoctetes*, assevera que a obra de Sófocles discuta sobre as concepções educacionais antigas ainda vigentes que se opunham aos modos inovadores surgidos em seu tempo:

*“No conceito dessa φύσις que, como propriedade constante do homem, foi dada a ele como herança imperdível, que não está sujeita a mudanças, se nos descerra, de pronto, um dos traços mais básicos do homem sofocliano. Além disso, compreendemos dessa maneira uma das concepções da cultura gregamais antiga, que conservou incontestada validade até o fim do apogeu do classicismo: a herança transmitida ao homem por sua ascendência decide de vez por todas a sua natureza. Aqui o pensamento de uma sociedade aristocrática influi profundamente na democracia, e reconhecemos a proveniência da idéia quando consideramos sua reiterada expressão em Píndaro, o poeta dos ideais da nobreza. [...]”* (p.179)

*“[...] Salta aos olhos que nos encontramos aqui numa esfera de pensamento que se opõe tanto à sofística quanto ao ensinamento de um Sócrates. [...]”* (p.180)

E Kitto, *Tragédia Grega*, parece vir de encontro com a afirmação que se deseja construir aqui quando nos entrega a sutil asserção:

*“A explicação que tentaremos dar é que Sófocles, por ser um grande artista, tinha algo de mais importante a fazer do que elaborar peças belas, o qual fosse exprimir tão directamente quanto os seus meios o permitiam, certas ideias trágicas que brotavam de uma determinada apreensão acerca da vida humana.[...]”* (p.219)

E será ainda mais clara a possibilidade de conferir postura semelhante à de Sófocles se essas mesmas características se observarem em um primeiro caso em que ocorre em sua vida familiar, ao ser processado por seu filho. Indícios dessa sua vivência parecem ser levados ao palco com a

Em específico, *Filoctetes*, na versão da história trazida por Sófocles, conta o desfecho que teve a guerra de Tróia, que segundo Homero durara dez anos. A trama da tragédia se passa, por certo, no décimo ano, sendo posterior à morte de Aquiles, mas anterior ao episódio do cavalo de Tróia, assim como se encaixa perfeitamente, segundo uma cronologia dramática, após o *Ájax* de Sófocles (antes de 441 a.C.) e *Ifigênia em Áulis* de Eurípedes (405 a.C.), e antes de *Hécuba* (424 a.C.) e *As Troianas* (415 a.C.) de Eurípedes<sup>91</sup>. Tendo em vista tais apontamentos, talvez seja mais fácil vislumbrar a composição que Sófocles deseja nos trazer.

São estas obras de Eurípedes, citadas por último, as de maior relevância para nosso estudo e que devemos ter sempre em mente como norteadoras, assim como fazem os comentadores citados nas notas. Na maior parte das vezes, a relevância dessas obras se deve à presença das personagens homéricas retratadas no *Hípias Menor* e presentes no *Filoctetes*. Mas ocorrem também ocasiões especiais: como no *Ájax* (ao dar foco à personagem homônima em sua batalha pelas armas do Pelida já morto e ser derrotado pelo Laertida, o herói expressa seu sofrimento e sua inflexibilidade, não abandonando seus valores), onde a personagem protagonista é composta sobre o *trópos* de Aquiles. Do mesmo modo, a construção de personagens antagônicas nas obras de Sófocles também é mantida sempre sob as características de Aquiles e Odisseu. Na *Ifigênia em Áulis*, o próprio Aquiles estará presente. Já na obra que nos interessa, o *Filoctetes*, o *trópos* do Pelida inspira a construção de duas personagens, tanto o próprio Filoctetes quanto Neoptólemo, como veremos detalhadamente a seguir.

Outro título que apresenta relevância para este trabalho é a *Hécuba* de Eurípedes. Ao suplicar pela vida de sua filha, Polixena, a rainha Hécuba apontou a impiedade dos homens e questionou a ação, a educação e a própria política, pois em todo caso o cerne do problema se encontra na disseminação dos discursos falsos, oportunistas e que dissimulam a verdade. Foi assim que Eurípedes fez da

---

obra *Édipo em Colono*, onde um filho busca o pai com um segundo interesse. Mas é ainda mais profunda a característica de Sófocles trazer da vida e experiência própria para os palcos se observarmos o caso relatado por Edmund Wilson em *Filoctetes: A ferida e o arco*, onde é levantada a hipótese desse Filoctetes ser Alcebiades, um guerreiro odiado, vituperado por todos, mas necessário para conquistar a vitória (Vieira, T. 2009:205).

<sup>91</sup> (Romilly, J. 2008:184-5)



personagem matriarcal e régia a porta voz da crítica aos sofistas<sup>92</sup>. *Hécuba* não se enquadra aqui somente por assumir que Odisseu seja responsável por um mal que lhe atormenta, ou seja, sua importância não se deve só a participação de Odisseu na peça, mas por suscitar problemas com a educação, e mais profundamente com a política<sup>93</sup>.

Mas se não forem suficientes os apontamentos que vão conectando educação e política como espaço oportuno para disseminação da mentira, como visto em *Hécuba*, sendo o drama útil para ressaltar a importância de obras do âmbito poético para o trabalho, tomemos o mais surpreendente de todos os argumentos da soberana de Tróia, onde ela ressalta a força que têm as palavras e discursos que não se norteiam pela verdade<sup>94</sup>. É preciso lembrar que o objetivo deste capítulo é observar, através de uma obra trágica, cena que apresente situação onde os heróis compareçam fazendo distinção entre si, elencando argumentos e agindo em continuidade com aquela mesma cena homérica que Platão apresentou no *Hípias Menor*, e não necessariamente uma obra que corrobore as críticas do filósofo.

É nesse contexto que, se estivermos atentos às datas históricas, quando surgiram e foram representadas as obras, poderemos ver que, mesmo com o drama de *Hécuba* sendo posterior ao de *Filoctetes*, Eurípedes compôs sua peça antes de Sófocles compor a sua. A datação dramática, quando se quer estabelecer uma relação contínua das ações dos personagens homéricos centrais para o diálogo

<sup>92</sup> *Hécuba*, Eurípedes (M. da Gama Kuri, 2007:198). Em nota o tradutor aponta que os versos 1060-70 fazem referência direta aos sofistas. O que podemos assumir como crítica que se dirige também aos conteúdos ensinados por esses.

<sup>93</sup> *Hécuba*, Eurípedes (M. da Gama Kuri, 2007:198). v. 320-385. Ao tratar da morte de Polixena, Gama Kury assume que "*Esta tirada de Hécuba reflete o desprezo de Eurípedes pelos demagogos de sua época, perniciosos à democracia ateniense por causa de sua atuação deletéria junto ao povo.*" (N. da T.) Para um aprofundamento da questão também podemos assumir que Humphrey Davey Findley Kitto nos dá meios para compreender o desdobramento do necessário assassinio da jovem troiana no âmbito político (H. D. F. Kitto, 1972-V.II; 65-66). Com isso devemos desconsiderar que Odisseu o faz segundo uma ordem que recebe do espírito do Pélide, como é claro no verso citado. Devemos ter em mente a versão que diz que por um presságio relativo ao retorno de Tróia e sob o jugo dos Atridas instigados por Odisseu, o jovem Neoptólemo imola a filha de Hécuba (cf. *Polixena* em P.Grimal, 1993:387). Nesse último caso, enxugando o plano mítico e teológico, vemos a afirmação de ser Hécuba, dentre outras obras, um caso onde os homens sejam causa de desespero de outros homens, mas nada pode ser apontado como culpa dos deuses (Jacqueline de Romilly, 2008:144).

<sup>94</sup> *Hécuba*, Eurípedes (M. da Gama Kuri, 2007:186-7). v. 785-811. A dicotomia é mais precisamente entre a *Paidéia* e a *phýsis*, e é Albin Lesky que aponta o tema *paidéia* e *phýsis*, fazendo o cruzamento do tema entre a *Hécuba* e o *Filoctetes*. Daí provem a relevância da obra de Eurípedes para obra de Sófocles (A. Lesky, 2003:235-6). Aqui redirecionamos o ponto de maior distensão para o meio que veicula o impasse, pois é na retórica que se vê tal confronto.

*Hípias Menor*, é: *Ifigênia em Áulis*, *Ilíada*, *Ájax*, *Filoctetes*, *Hécuba*, *As Troianas* e *Odisséia*. Mas em datação histórica a cronologia é a seguinte: *Ilíada* e *Odisseia* de Homero, do século VIII a.C.; *Ájax* de Sófocles, antes de 441 a.C.; *Hécuba* em 424 a.C. e *As Troianas* em 415 a.C., ambas de Eurípedes; o *Filoctetes* de Sófocles em 409 a.C.; e por fim a *Ifigênia em Áulis* de Eurípedes em 405 a.C. O contraste entre data dramática (tempo em que o drama se encena) e a data histórica (data em que as obras foram escritas e levadas aos palcos), nos indica que as obras poéticas e filosóficas dialogam entre si acerca de questões bem reais e pungentes de sua época.

Assim, podemos supor alguns diálogos nas entrelinhas dessas obras. Em uma datação dramática poderíamos conceber a atitude de Neoptólemo, ao capturar Filoctetes e ao imolar Polixena, como uma falta de caráter, uma fuga do *trópos* de tal personagem. Mas a impossibilidade de supor que o jovem filho de Aquiles faça qualquer um desses atos talvez seja muito mais clara a nós do que para os gregos do século V a.C., que só puderam ver a confirmação de que Neoptólemos agia por imposição, ou mesmo coação, quase 15 anos depois.

A *Hécuba* de Eurípedes data de 424 a.C., enquanto o *Filoctetes* de Sófocles surge em 409 a.C., mas é somente neste último que foi possível conhecer o *trópos* de Neoptólemo e julgar, para além das vertentes correntes do mito<sup>95</sup>, quem realmente era o jovem. Para solucionar questões como essas, na qual a data de surgimento da obra faz entender que uma peça dá resposta à outra e com a possibilidade de mudar subitamente nossa concepção sobre uma personagem, é que se encontra a necessidade de observarmos um calendário que organize na linha do tempo as vidas e obras de autores e pensadores ilustres da Grécia do século V a.C.

Salta aos olhos ainda uma última necessidade de buscar por essas datas. Pois como podemos ver na comédia *As Rãs* (405 a.C.) de Aristófanes, Sófocles foi matizado de modo muito ilustre e nada caricatural, representado como homem virtuoso. Também se faz notável e relevante o reconhecimento do prestígio aferido ao autor do *Filoctetes*, como visto pela sua biografia.

---

<sup>95</sup> Refere-se aquelas apontadas por Pierre Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, cf. *Polixena* (p.387b).

## 4. O Filoctetes de Sófocles

### 4.1. Sobre os mitos de Filoctetes

Considerando que o *Filoctetes* não seja o carro chefe das tragédias concebidas por Sófocles, visto que ela não figura entre as que tiveram maior visibilidade através do tempo e da tradição - como as que concebemos compondo a *Trilogia Tebana* - parece cabível apresentarmos antecipadamente alguns dados da personagem que nomeia a obra e os motivos que supostamente tenham levado o tragediógrafo a dedicar obra a esta personagem.

Sabe-se que o herói Filoctetes<sup>96</sup>, oriundo da Málide (Mális ou Mália), que se localiza na Tessália, é descendente do rei Poiante (ainda Peante ou Peias) e Demonassa (ou Metone)<sup>97</sup>. O nome de Filoctetes é proveniente da aglutinação dos termos *phílos* e *ktáomai* e nos leva a suspeitar que, para além de significar “o que gosta do que tem”, também se direcione a questões relativas à amizade, fidelidade e cuidado com aqueles que lhe sejam próximos<sup>98</sup>.

Das versões que o ligam ao cenário da guerra em Ílion, supomos que o príncipe maliano figurasse entre os pretendentes de Helena e, com isto, também teria firmado o pacto com os demais pretendentes. O que o distingue entre os outros ilustres heróis é sua arma divina, uma herança de amigo olímpico, pois Filoctetes é detentor do arco de Hércules, que por princípio pertenceu ao deus Apolo. Esse arco que não erra o alvo e as flechas que foram banhadas no venenoso sangue da *hýdra* de Lerna ficam em posse de Filoctetes como sinal de gratidão por este ter acendido a pira fúnebre de Hércules, quando os heráclidas se negaram a realizar o ritual. Mas é interessante observar que os motivos que trazem o arco às mãos de Filoctetes podem variar: existe ainda a versão segundo a qual seu pai, sendo um dos argonautas, na ocasião do funeral de Hércules prestou ajuda ao filho de Zeus e herdou as armas do herói olímpico, repassando-as a Filoctetes.

---

<sup>96</sup> Cf. *Filoctetes* (p.172a) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Também em J.R. Ferreira, nota 2 (p.115), *Filoctetes*.

<sup>97</sup> Cf. *Peias* (p.360a) e *Metone* (somente em *Filoctetes* – p.172a – e em *Peias* – p.360a) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

<sup>98</sup> Cf T.Vieira, na nota 16 (p.41), *Filoctetes*. E também em F. B. dos Santos (p.40), *Filoctetes*. Enquanto Vieira relaciona o nome falante com o fato de o herói estar em posse do arco de Hércules, Santos remete o significado do nome ao termo *phília* e admite mesmo que seja isto que caracterize a personagem.

Como punição por um erro, Filoctetes recebe uma chaga purulenta, fétida e excruciantemente dolorosa em seu pé, mas o erro que lhe imputou esta pena divina diverge nas seguintes versões: (1) quando o herói é interpelado pelo povo sobre o local onde se erguera a pira fúnebre de Hércules, uma vez que prometera nunca revelar o ponto, Filoctetes guia o povo ao cume do Eta<sup>99</sup> e bate o pé sinalizando o local, por conta disso uma flecha cai da aljava e lhe fere o calcanhar; (2) já noutra versão, a chaga lhe vem da picada de uma serpente que guardava um altar sagrado que o herói conspurcou quando já navegava em direção a Tróia. Cabe notar que, naquela versão em que a ferida relaciona-se com a quebra da promessa que fez a Hércules, existe uma construção na qual Filoctetes atenta contra a ordem natural que o seu nome prescreve, pois não se fez digno do amigo; porém, em ambos os casos sobressai que a punição relaciona-se com a mácula divina proveniente das ações do herói maliano.

É a tal chaga que o herói carrega a causa de seu exílio. Foi esse tema que rendeu para os tragediógrafos a possibilidade de compor obras relatando o martírio do herói, pois é fato que, para além da versão de Sófocles que nos chegou quase intacta, foram compostas versões por parte também de Eurípedes e Ésquilo, das quais nos sobraram apenas fragmentos que não nos deixam claro o nó de suas tramas, mas permitem perceber divergências no mito e na possível crítica que pretendem instigar através de suas composições<sup>100</sup>.

Mas ainda no tocante ao mito de Filoctetes, podemos observar que foi pela força do discurso de Odisseu que os dois chefes átridas deliberaram o exílio de Filoctetes em Lemnos. É possível observarmos uma convergência entre o discurso do cefalênio e a ritualística da cultura grega, onde, por um lado, Odisseu afirma que, talvez por conta da chaga que trazia no pé e do odor terrível que exalava, Filoctetes infundia terror nos demais guerreiros e quase era tomado como sinal de mau presságio, ao mesmo passo que, acometido pela dor lancinante, não se continha e por vezes atrapalhava os rituais de sacrifício necessários para o sucesso

<sup>99</sup> Cf. *Filoctetes* (p.172a), *Hércules* (p.205a) e *Peias* (p.360a) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Mais especificamente em V. – *Últimos anos, morte e apoteose* (p.218a), onde o monte Eta é retratado como a localização que se relaciona com o mito de Hércules, e conecta o herói Filoctetes ao filho de Zeus bem na cena de sua morte. Dentre outras significações, nesta análise do mito são dadas as fontes e suas procedências de maneira mais completa. Como localização geográfica, o monte fica situado no centro de uma cadeia montanhosa a oeste das Termópilas.

<sup>100</sup> Cf. *Filoctetes: a Ferida e o arco* de E. Wilson, In.: T. Vieira, *Filoctetes* (p.197).

da empreitada. Por outro lado, somemos também o que concebemos como óbvio, posto que seja estrategicamente impossível tramar embustes e ataques silenciosos durante a batalha, enquanto houvesse entre os gregos alguém que poderia denunciar a posição das tropas, por conta de uma enfermidade.

Em contrapartida a esta linha de argumentos que se direcionam ao sucesso da empreitada, acrescenta-se a estes um adendo, onde o exílio em Lemnos não seria uma punição, mas uma possibilidade de cura, uma vez que na ilha de Lemnos parecia existir um altar erigido a Hefesto e os sacerdotes desta divindade eram reconhecidamente hábeis no tratamento de mordidas de serpentes. Este último argumento dá ênfase ao motivo da escolha desta ilha em específico, e deste modo, também permite tomar o exílio como benéfico para o herói maliano, como se toda a deliberação de Odisseu e dos átridas pudesse ser entendida unicamente direcionada ao bem de Filoctetes (sua cura). Por isso, como divergência ou acréscimo seguimos sem abandonar qualquer um dos argumentos, visando uma compreensão mais plena do mito.

Contudo, é o resgate de Filoctetes que vai ser representado nas obras trágicas, como na versão de Sófocles que aqui se faz central. Mas ainda com vistas ao mito, é alegado que por um vaticínio de Heleno (filho de Priamo)<sup>101</sup>, ou outras vezes de Calcas (descendente de Apolo)<sup>102</sup>, que Odisseu se lança ao mar para efetuar o resgate do herói, e o cefalênio vai ser em umas versões acompanhado por Diomedes e noutras ainda por Fênix, enquanto na versão de Sófocles veremos a presença do jovem Neoptólemo (filho de Aquiles)<sup>103</sup>. As versões também divergem, por conta do vaticínio, em três pontos: (1) acerca da necessidade de pôr no campo de batalha Neoptólemo, o descendente de Aquiles, ou por mera intenção de utilizá-lo como meio para convencer Filoctetes; (2) sobre a necessária presença de Filoctetes em Tróia ou a importância de trazer as armas de Hércules para novamente conquistar a cidade<sup>104</sup>; (3) a respeito do modo como Filoctetes deve ser conduzido a Tróia, se por persuasão e convencimento ou por

<sup>101</sup> Cf. *Heleno* (p.200b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

<sup>102</sup> Cf. *Calcas* (p.69b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

<sup>103</sup> Cf. *Neoptólemo* (p.326b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

<sup>104</sup> Cf. *Hércules* (p.205a); sobre o arco de Hércules, cf. *As armas de Hércules* (p.208a) e a conquista de Tróia, cf. *As expedições de Hércules* (p.213b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

força, coação e embuste. É pelas combinações destas divergências que o mito permite aos tragediógrafos comporem suas distintas versões.

Conforme o mito, Filoctetes retorna à batalha, mas assim que ocorre sua chegada em Ílion, o herói tem sua chaga curada. A cura poderia ser compreendida noutra cena, em que Pílio (filho de Hefesto)<sup>105</sup> o teria curado quando ainda estava em Lemnos, onde supostamente havia um templo dedicado ao deus. Mas tal feito é concebido pela vertente mais influente do mito como ocorrido em Tróia e é atribuído a Podalírio e Macáon. No que diz respeito ao procedimento efetuado pelo último, trata-se de um método comunicado a Asclépio pelo próprio centauro Quíron, e neste podemos ver uma primeira imagem na mitologia de um paciente submetido a um processo cirúrgico sob efeito de anestesia.

Ainda que contemplemos as variadas vertentes do mito, parece unânime que Filoctetes se fez presente em Tróia, mas algumas vezes o herói figura entre aqueles que fizeram parte do embuste do cavalo de Tróia, outras vezes é sugerido que sua chegada ao campo de batalha tenha sido posterior ao embuste. Do mesmo modo, o mito diverge ainda ao atribuir a morte de Páris a Filoctetes, e noutras vezes concebe a chegada do herói maliano como posterior à morte do príncipe troiano que sequestrou Helena. As versões dos fatos trazidos neste parágrafo conectam-se diretamente às vertentes que especulam sobre qual dos adivinhos teria entregado o vaticínio aos gregos, posto que a captura de Heleno tenha sido posterior às advertências lançadas por Calcas, ou seja: se Heleno foi o vate que determinou o necessário retorno de Filoctetes a Tróia, isso se deu após a cena do embuste com o cavalo e a morte de Páris. Se foi Calcas que o fez, a chegada de Filoctetes foi anterior à invasão e ao assassinio de Páris, tendo o próprio Filoctetes participação de ambas as ações.

O desfecho da descrição deste mito se dirige aos relatos provenientes da *Odisséia* de Homero<sup>106</sup>, onde o jovem Telêmaco<sup>107</sup>, filho de Odiseu, enquanto buscava informações sobre o rei de Ítaca, acaba por obter informações acerca do retorno feliz de Neoptólemo e Filoctetes, já curado da chaga e vitorioso.

<sup>105</sup> Cf. *Pílio* (p.374b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

<sup>106</sup> Cf. Canto III (v.188-190) em Homero, *Odisséia*.

<sup>107</sup> Cf. *Telêmaco* (p.434a) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

## 4.2. O *Filoctetes* de Sófocles

O mito do herói maliano exilado em Lemnos, que se desdobra em diversas vertentes, por si só não conduz especificamente para o debate que aqui será proposto acerca da mentira e do herói homérico concebido como mentiroso, conforme o debate entre Hípias e Sócrates no *Hípias Menor* de Platão. Mas há de ser observado que ocorre no drama uma disputa entre Filoctetes e Odisseu pela *paidéia* de Neoptólemo, e que em todo o tempo o processo *paideutico* envolve e desenvolve uma contínua reflexão acerca da mentira que, por sua vez, tem muito a contribuir para a questão do *Hípias Menor* que nos interessou até aqui. É especificamente no espaço das variantes do mito, que permitiu que os tragediógrafos cunhassem suas obras, que encontraremos o que nos parece ser de maior valor: a versão de Sófocles para o resgate do herói. A peça, datada de 409 a.C.<sup>108</sup> é um recorte das versões diversas que tentamos trazer até aqui. Como um prólogo que nos direciona à cena onde o *Filoctetes* de Sófocles vai se desenrolar, tomo a objetividade de Trajano Vieira, em sua introdução à tradução da obra:

O argumento deste drama de Sófocles pode ser apresentado sucintamente. Filoctetes é um dos heróis gregos que partiram para lutar em Tróia. Durante a viagem à cidadela de Heitor, os gregos aportaram em Crisa, a fim de oferecer sacrifício à deusa local. Filoctetes invade o espaço sagrado, onde é picado no pé pela serpente guardiã do recinto. Devido a seus gritos lancinantes de dor e ao cheiro fétido exalado de sua chaga, os líderes gregos, particularmente Odisseu e os dois atridas, Agamêmnon e Menelau, decidem abandoná-lo na ilha deserta de Lemnos.

As únicas companhias do herói nesse ambiente ermo são o arco e as flechas recebidos de Hércules, que tornam o personagem ferido praticamente imbatível. Segundo um mito de origem difusa, Hércules presenteara Filoctetes em retribuição ao fato de ele ter acendido sua pira fúnebre, depois que seu filho Hilo se recusara a fazê-lo.

No décimo ano de guerra, os gregos tomam ciência, através do vate Heleno, de que só teriam sucesso se Filoctetes ingressasse no campo de batalha com seu armamento. Impossibilitado de agir diretamente, Odisseu manipula o filho de Aquiles, Neoptólemo, para levar a cabo a empresa de conduzir Filoctetes a Tróia. É nesse ponto do enredo que a peça tem início.<sup>109</sup>

<sup>108</sup> A data refere-se à concepção da obra escrita, cf. *Filoctetes: a Ferida e o arco* de E. Wilson, In.: T.Vieira, *Filoctetes* (p.203). Noutros pontos é asseverado que a obra foi a última encenada antes da morte de Sófocles, enquanto *Édipo em Colono* já teria sido posterior à morte do tragediógrafo e encenada sob os cuidados de um de seus descendentes, cf. F.B. dos Santos, *Filoctetes* (p.17).

<sup>109</sup> Sófocles, *Filoctetes*. Trad. T. Vieira (p.9).

Vale notar que a maior parte das traduções do texto original de Sófocles citadas neste trabalho são provenientes da versão de T. Vieira, por sua fidelidade à obra. Em alguns momentos específicos serão utilizadas as traduções de J. R. Ferreira e F. B. dos Santos. Tal fato se deve ao

Nos primeiros versos em que dialogam Odisseu e Neoptólemo, assim que aportam em Lemnos e encontram a caverna em que se abriga o eremita, nos é apresentada a situação em que se encontra o guerreiro, de pé ferozmente devastado por ferida purulenta, e tal fato é a própria causa de seu exílio. Durante essa apresentação, Odisseu prescreve ao jovem Neoptólemo aquilo que ele deverá dizer a Filoctetes quando se encontrarem, porém omite de sua narrativa fatos relevantes. Odisseu antecipa ao jovem que, [...] *mesmo que escutes palavras estranhas que jamais ouviste, debes servir aqueles de quem é subordinado.*<sup>110</sup>, reiterando com isso a condição que ali Neoptólemo ocupa.

Odisseu é claro e direto em sua instrução, ao ponto de entregar ao jovem, não somente o contexto, mas o próprio texto que deve ser dito e devidamente interpretado pelo jovem quando estiver diante de Filoctetes. Pois, é necessário mencionar a morte do divino Aquiles logo na primeira oportunidade, quando o eremita apresentar curiosidade pelos ascendentes do jovem, informar sobre a retenção das armas de Aquiles por parte do cefalênio e o apoio que ele recebeu por parte dos átridas, que conferiram a Odisseu o direito sobre o que seria uma herança de Neoptólemo. Tudo isso no intuito de fazer com que o jovem tivesse Filoctetes nas mãos, e indiretamente permitir que Odisseu obtivesse a plena conduta dos próximos passos, aqueles que certamente conduziriam o trio para o solo de Ílion.

Ao repassar tais instruções ao jovem vem o reforço, quando Odisseu usa como argumento o temor que a morte pode suscitar nos homens. Aqui o jovem recebe o aviso que o mero desvio do plano proposto levaria o jovem, Odisseu e os demais marinheiros a encontrar o caminho do Hades pelas flechas terríveis disparadas pelo arco divino. E, concluindo sem meias palavras, Odisseu é claro que se trata de um embuste, um sofisma, reconhecendo a atitude como não desejável, porém necessária, visto que tal ato tem sua relevância, ora por ser uma

---

direcionamento dado aos termos específicos escolhidos por estes para denotar características relevantes a este estudo, contanto que não haja distorções que nos distanciem do que originalmente foi escrito.

<sup>110</sup> Na tradução de J. R. Ferreira vv.51-3 (p.37).

*ἀλλ' ἦν τι καινὸν ὧν πρὶν οὐκ ἀκήκοας  
κλύης, ὑπουργεῖν, ὡς ὑπηρέτης πάρει.*



exceção, que se daria uma única vez, ora por levar à vitória, que dos bens é o maior.

Apesar de toda a retórica de Odisseu, o jovem nega a possibilidade de agir conforme o proposto pelo cefalênio. Mesmo na sua inexperiência e ignorância, Neoptólemo responde que algo lhe impede de tomar parte na atuação que Odisseu trama e este sentimento supostamente seria comum entre Neoptólemo e seu falecido pai Aquiles. O jovem chega a por em xeque a empreitada grega que se dava em Tróia ao conceber a possibilidade de macular sua dignidade, preferindo atentar contra Filoctetes através da força. Odisseu, para persuadi-lo, responde:

**Odisseu**

*Filho de pai honesto, eu também, quando era jovem,  
tinha a língua ociosa, mas mão ágil,  
mas agora, por experiência própria, vejo que para os mortais  
a língua, não as ações, tudo conduz.*

**Neoptólemo**

*Então que outra coisa me ordenas senão mentiras dizer?*

**Odisseu**

*Digo-te que pela astúcia agarres Filoctetes.*<sup>111</sup>

Pelo termo *δόλω* Odisseu afirma o que anteriormente, por eufemismos, poderia ser tomado apenas como a feiura dos atos que propôs ao jovem, mas quando questionado com objetividade sobre *ψευδῆ λέγειν* (mentir), confirma que seja disso que se trata o direcionamento dado por Odisseu a Neoptólemo. Aqui onde Odisseu profere essa máxima, por uma última vez Neoptólemo questiona, “*Por que é preferível levá-lo pela astúcia a convencê-lo?*”<sup>112</sup>. E já não se põe a negar a proposta, mas ainda se questiona sobre o meio pelo qual Odisseu deseja operar, opondo a persuasão à astúcia<sup>113</sup>. Seguem-se as justificativas, e ainda

<sup>111</sup> Na tradução de F. B. dos Santos vv.96-101 (p.65).

**Ὀδυσσεύς**

*ἔσθλοῦ πατρὸς παῖ, καὐτὸς ὄν νέος ποτὲ  
γλώσσαν μὲν ἀργόν, χεῖρα δ' εἶχον ἐργάτιν:  
νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξῆτων ὀρῶ βροτοῖς  
τὴν γλώσσαν, οὐχὶ τάργα, πάνθ' ἡγουμένην.*

**Νεοπτόλεμος**

*τί μ' οὖν ἀνωγας ἄλλο πλὴν ψευδῆ λέγειν;*

**Ὀδυσσεύς**

*λέγω σ' ἐγὼ δόλω Φιλοκτῆτην λαβεῖν.*

<sup>112</sup> Na tradução de F. B. dos Santos vv.102 (p.67).

*τί δ' ἐν δόλω δεῖ μᾶλλον ἢ πείσαντ' ἄγειν;*

<sup>113</sup> É relevante observar nesta passagem o uso de *δολόω* e *πείθω* que a jovem personagem emprega na argumentação, pois parece compreender que o problema central da obra, quando observamos a perspectiva da *paideia*, se apoie sobre a escolha entre estas duas formas de agir, do mesmo modo

contrariado o jovem acata. Odisseu assevera que o motivo importante é a arma a ser levada de volta para Tróia, de modo a encerrar a batalha, e que, como prêmio, o jovem será reconhecido por suas habilidades. O cefalênio adverte o jovem sobre a presença de um homem disfarçado que comparecerá para marcar o tempo que Neoptólemo tem para dar cabo da empreitada, faz prece a Hermes<sup>114</sup> e Atena e retorna à nau.

Odisseu retira-se de cena conforme concebera, para sucesso do plano, deixando o jovem à mercê de temido arqueiro, há muito solitário, do qual não se sabe o que esperar. Nos versos que se seguem, os lamentos e ponderações de Neoptólemo encontram as respostas do coro de marinheiros, que dá azo ao inconformismo que assaca o jovem. Apesar de os marinheiros não deixarem de alertá-lo sobre o dever e a obrigação que precisam nortear as ações e palavras, estes mesmos não deixam passar despercebido o sofrimento do eremita, humanizando o alvo da missão. Neoptólemo não parece estar inclinado a concordar com Odisseu, mas também não se sente seguro para se opor a ele. Assim o jovem se encontra equidistante destas duas formas de compreensão da situação e não concebe qual seja o melhor modo de agir. Ou seja, Neoptólemo não é o objeto de nossa apreciação, posto que não esteja decidido e também não atenda o primeiro dos pré-requisitos para ser um mentiroso: o saber. O jovem age por inocência, ou mais precisamente, por inépcia.

Eis que, entre gemidos de dor, surge Filoctetes, que se mostra feliz por ter companhia. E logo toma a postura mais comum, de apresentar-se e permitir que os convivas se apresentem, desculpando-se por sua figura lastimável. Tal ação contrasta com o que a cena nos faz supor precipitadamente, pois a figura

---

se dá o impasse entre Filoctetes e Odisseu e seus respectivos modos de operar, e na divergência entre estes personagens e suas respectivas atuações fica a difícil deliberação a ser feita pelo filho de Aquiles. Para nós, interessa observar que entre os heróis compareça a clara imagem de um mentiroso operando segundo as especificações antevistas no *Hípias Menor* de Platão. Vale atentar que nas versões do *Filoctetes*, ao tratar da *mentira* (*ψευδής*) compareçam os termos como *astúcia* e *convencimento* (F.B.dos Santos), *enganar* e *persuadir* (T. Vieira) e ainda *astúcia* e *persuasão* (J.R. Ferreira), estabelecendo entre o grego e o português uma sutileza que parece atravessar o tempo e as línguas para nos fazer pensar quais sejam as diferenças e semelhanças entre *astúcia*, *engano*, *persuasão* e *convencimento*, servindo como eufemismo ou sinônimo de mentira.

<sup>114</sup> Vemos aqui informação relevante para o cerne de nossa pesquisa, quando Odisseu pede por Hermes sucesso na empreitada. Pois “*Hermes era considerado deus do comercio e também do roubo.*”, do dolo e dos subterfúgios, como a mentira. Assim como era intimamente ligado a Odisseu, sendo seu antepassado por curtíssima distância em sua genealogia. Cf. *Hermes* (p.224b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

aparentemente selvagem de Filoctetes, do homem que foi abandonado, envolto em andrajos, sujo, ferido e temível por trazer consigo sua arma e rancor - sentimento este que é fruto de uma injustiça - em nenhum momento coincide com os atos polidos, urbanos, citadinos, pois o homem não abandonou sua civilidade. Ao apresentar-se, Neoptólemo diz pouco de si, não porque omite interessadamente, mas por desconhecer suas próprias raízes, como se esclarece no drama. Ao sabê-lo filho de Aquiles, Filoctetes toma como amigo o filho de um amigo, se apresenta ao jovem e, pela sua versão dos fatos, dá brilho aos feitos desse guerreiro ferido e ao sofrimento causado pelo injusto exílio em que lhe abandonaram. Ao saber morto seu querido amigo Aquiles, Filoctetes mostra-se interessado pelo que sucedeu com Neoptólemo para ter chegado até ali.

Aqui o jovem segue na versão que havia sido tramada por Odisseu, dizendo-se injustiçado pelos Atridas e por Odisseu, e que este último ficou para si com as armas do pelida afirmando ser este um direito reconhecido por todos que fora dos muros de Tróia faziam campanha. Diante da situação exposta, o jovem profere pesadamente um julgamento sobre o problema engendrado naquele grupo de homens, dividindo entre o cefalênio e os atridas aquilo que cabe dizer quanto a seus atos.

E não o inculpo mais do que aos chefões,  
pois a cidade e a tropa são dos líderes,  
e quem transgride a ordem só adota  
as pérfidas lições que herdou dos mestres.<sup>115</sup>

Com isso Filoctetes compreende o que se passa e se identifica com o sofrimento do jovem, de suas causas a seus causadores. O eremita começa a se atualizar dos eventos em Tróia e pergunta de modo direto se a justiça divina já havia levado para o Hades os seus odiosos algozes gregos. À medida que o jovem relatava os fatos, Filoctetes compreendia que entre os gregos ainda vivos restaram apenas seus inimigos, mas já estavam mortos todos os amigos, o que lhe parece uma injustiça por parte dos deuses. E uma vez que as perguntas se extinguem, o diálogo entre o jovem e o eremita cessa, caracterizando o que Neoptólemo

<sup>115</sup> Na tradução de Trajano Vieira vv.385-8 (p.51-3).

*κούκ αἰτιῶμαι κείνον ὡς τοὺς ἐν τέλει:  
πόλις γὰρ ἐστὶ πᾶσα τῶν ἡγουμένων  
στρατός τε σύμπας: οἱ δ' ἀκοσμοῦντες βροτῶν  
διδασκάλων λόγοισι γίνονται κακοί.*

entende como momento oportuno a seu retorno para a terra de Licomedes, avô materno do jovem herói. Assim Neoptólemo dá adeus ao senhor de Lemnos.

Com a mera suposição de ver partir este jovem tão querido, Filoctetes calorosamente implora que lhe restitua ao lar, ou qualquer lugar onde tenha companhia e não fique mais solitário como nos últimos tempos. O jovem diz ser possível restituí-lo ao convívio dos homens, mas sub-repticiamente impõe ao eremita alguns assentimentos para que futuramente não ocorra a possibilidade de Filoctetes negar-se a cooperar com o que quer que Neoptólemo lhe peça. Claramente, o jovem mostra que negar um pedido daquele que lhe presta resgate é desfeita vergonhosa, que não condiz com Filoctetes, e que se mostra inaceitável que o faça ainda por meio de escusas provenientes da chaga ou das dores da chaga que martiriza o eremita. Ao mesmo passo que nega toda possibilidade de ser ingrato com Neoptólemo, Filoctetes concorda e manifesta-se venturoso por ter findado seu exílio.

Observando a conduta de Filoctetes, se faz novamente aparente a impossibilidade de concebermos este herói como sendo aquele que nos servirá como exemplo de um mentiroso atuando plenamente em direção àquilo que fora determinado pelo diálogo entre Sócrates e Hípias, no *Hípias Menor*. Enquanto Neoptólemo não atende aos pré-requisitos por não ser tão sábio, ainda tem relativa vantagem sobre Filoctetes, o que lhe permitiu chegar até aqui como condutor do embuste do Cefalênio. Já Filoctetes, sem conhecimentos prévios do que ocorria, também não se encontra em uma situação de poder, i.e., Filoctetes não atende dois dos pré-requisitos: saber e poder. O herói exilado não sabe e tampouco poderia ser capaz de mentir, mesmo se assim desejasse.

Nesse instante, um homem se aproxima, apresentando-se como um mercador. Vindo de Tróia, este último traz notícias do interesse do jovem e supõe que Neoptólemo não esteja inteirado por completo dos fatos que sucedem em seu entorno. De início, a interação do mercador é desconfiada e ele prefere resguardar-se quanto às notícias que tem para dar, pois teme criar inimizades para com os chefes gregos, uma vez que Odisseu ou um dos átridas quererá puni-lo caso seu falatório descuidado minasse os planos que trariam a vitória aos gregos. Neoptólemo o dissuade de tal preocupação e, já supondo o problema que pode se estabelecer ao inteirar o jovem destas informações, o mercador adverte que por conta do vaticínio de Heleno, filho de Príamo, Odisseu se pôs ao mar com a

seguinte promessa: se em breve não retornasse em posse de Filoctetes e seu divino armamento, permitiria que lhe cortassem a própria cabeça. Ao deslindar a notícia do vate, cita que os deuses não definem que seja por força ou engano que se deva tomar o guerreiro exilado, mas pela persuasão. O mercador, temeroso por sua revelação, reforça que, uma vez ciente, Neoptólemo teria de se responsabilizar pelo que quer que pudesse ocorrer, e então despede-se e parte da ilha de Lemnos.

É comum ver interpretações, comentários e notas dos tradutores assinalando que o mercador seja um marinheiro ou o próprio Odisseu disfarçado, mas que este tenha servido como um marcador do tempo de que Neoptólemo dispõe para dar cabo da empreitada, em conformidade com as instruções que Odisseu dera ao jovem. E logo que o mercador sai de cena, pelas falas do jovem é perceptível algum incômodo causado com as informações que ali compareceram, informações que não foram apresentadas em nenhuma das versões que ouvira até então. O incômodo de Neoptólemo passa despercebido, tamanha a inquietude que atinge Filoctetes ao saber que, mais uma vez, será alvo dos chefes gregos e da iminente chegada da embaixada de Odisseu. Na pressa da partida, em curto diálogo, enquanto o eremita junta seus poucos haveres ele consente que Neoptólemo tenha em mãos o divino arco e as flechas, uma vez que o jovem era o salvador que restituiria o eremita ao mundo, ajudando-o a fugir do mal que o persegue.

O comparecimento de tal mercador não marca mera mudança de postura nos heróis Neoptólemo e Filoctetes, mas determina o fim da ausência da sabedoria, pois ambos eram ignorantes sobre certos aspectos de suas desventuras até então. Na retomada de tal saber, em posse de tal conhecimento, tanto o jovem herói quanto o herói exilado sofrem certa transformação, pois agora, cientes de certas nuances começam a ter algum poder. Talvez, tal saber e poder ainda não sejam condições para que estes estejam aptos à mentira; de fato, o que ainda lhes falta é a premeditação das ações em foco de um fim e a predileção pelo uso da mentira como principal recurso e modo de agir.

O coro canta a sorte de Filoctetes ao encontrar Neoptólemo e seu regresso à casa, lamentando o estado selvagem em que viveu por tanto tempo. Neoptólemo e Filoctetes rumam para a nau, quando as dores tomam o eremita abruptamente, fazendo com que pedisse ao jovem que lhe amputasse o pé e, mesmo que em risco de vida, o livrasse da dor. Presentido o estado inconsciente que irá tomar-lhe em breve, Filoctetes entrega o arco sagrado nas mãos do jovem, pedindo que este o

proteja com sua vida e não se preste a servir o interesse dos inimigos de Filoctetes, mas não compromete o jovem com qualquer juramento. O eremita delira e cai por terra, desmaiado.

O coro formado por marinheiros, na ocasião do desmaio, relembra o jovem de sua missão e o faz ver ali a oportunidade, o que Neoptólemo nega quando considera esse tipo de atuação como algo vergonhoso, mesmo que seja mais fácil e certo o sucesso da missão. Filoctetes acorda e faz elogios ao gesto do jovem, asseverando que a nobre estirpe da qual descende está presente nos atos do jovem guerreiro. Ambos se põem de pé, mas Neoptólemo não pode mais andar em direção à nau.

**Neoptólemo**

Tudo é repugnância, quando alguém, traindo a sua natureza, adota um procedimento que lhe não convém.

**Filoctetes**

Mas tu nada fazes, nem dizes, que não seja digno do proceder de teu pai, ao ajudares um homem honrado.<sup>116</sup>

Neoptólemo, então, revela o destino que aguarda o eremita e mostra o necessário dever que tem de cumprir. Filoctetes lamenta, se diz amargamente traído e pede o arco de volta, o que o jovem nega, pois obedece aos chefes. Filoctetes lamuriosamente mostra não haver glória em capturar homem desarmado, que sem seu arco não pode proteger-se, e também não poderia mais prover o próprio sustento nem sobreviver na tão familiar reclusão injustamente imposta. Mesmo assim, se não quiser devolvê-lo, se quiser levá-lo a Tróia, o eremita prefere ficar e morrer definhando, mas não acompanhará o jovem. Neoptólemo se mostra envergonhado e cheio de compaixão para com Filoctetes; se vê dividido, e o eremita assevera que o problema se encontra nas ordens que recebeu, não no próprio jovem.

Odisseu retorna à cena e pede o arco que se encontra nas mãos de Neoptólemo. Filoctetes proíbe que o jovem o faça. Odisseu alude aos deuses e remete a eles a causa dessa ação, e o eremita concebe isso como absurdo.

<sup>116</sup> Na tradução de J. R. Ferreira vv.902-5 (p.78).

**Νεοπτόλεμος**

*ἅπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν  
ὅταν λιπὼν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα.*

**Φιλοκτήτης**

*ἀλλ' οὐδὲν ἔζω τοῦ φυτεύσαντος σύ γε  
δρᾷς οὐδὲ φωνεῖς, ἐσθλὸν ἄνδρ' ἐπωφελῶν.*

Há aqui uma observação sobre a composição de Sófocles, onde a personagem de Filoctetes nos presenteará com arremedos do herói Aquiles, quando reconhece instantaneamente a voz de Odisseu e assevera ter sido por ele sequestrado, o que Odisseu mesmo confirma<sup>117</sup>. Isto é o mesmo que se deu com Aquiles, segundo o mito que conta a versão na qual o cefalênio encontra por meio de estratagemas o jovem filho de Peleu escondido na corte de Licomedes para assim leva-lo a Tróia<sup>118</sup>. Por conseguinte, como se fosse paródia, Filoctetes demonstra seu pleno desgosto para com a postura de Odisseu, dizendo preferir a morte que seguir as ordens de Odisseu, pois não lhe apraz a mentira.<sup>119</sup> A passagem aqui faz viva a memorável fala de Aquiles na *Iliada*, lançada através do tempo como distinção clara entre o próprio Aquiles e seu antagonista, Odisseu.<sup>120</sup> Assim, se mostra muitíssimo similar a repulsa que ambos, Aquiles e Filoctetes, demonstram ter por Odisseu, ao ponto de preferir a mais inglória das mortes a concordar com o itacense.

Segue a cena, até que o cefalênio ordena que os marinheiros imobilizem Filoctetes. A discussão é entre estes dois guerreiros e o jovem assiste à argumentação atentamente, como quem busca a conclusão mais plausível a ser retirada. A lamentação de Filoctetes sublinha a compreensão que tem sobre a situação do jovem, perdoando-o pelos ocorridos até ali, enquanto vitupera e maldiz Odisseu e os atidas. O cefalênio se diz bom, correto e escrupuloso, mas sedento de vitória. Manda que os marinheiros libertem o eremita: se ele assim o quiser, que fique para morrer. Mas ordena que Neoptólemo retorne com o arco para a embarcação. O jovem obedece a Odisseu e se desculpa com Filoctetes, mas espera uma mudança dos ânimos de Odisseu antes de partir, fazendo com que aceite o ingresso de Filoctetes na embarcação.

<sup>117</sup> Sófocles. *Filoctetes* vv.974-80.

<sup>118</sup> Cf. *Ulisses* (p.459b) e em *Aquiles* (p.36b-37a) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

<sup>119</sup> Sófocles. *Filoctetes* vv.992.

*θεοῦ προτείνων τοὺς θεοῦ ψευδεῖς τίθης.*

*Serves-te dos deuses para endeusar milongas!* – Segundo T. Vieira (p.119);

*Ao colocares deuses à frente, tu fazes deles mentirosos!* – Segundo F.B. dos Santos (p.153);

*Escudas-te com os deuses, e fazes deles mentirosos?! – Segundo J.R. Ferreira (p.84).*

<sup>120</sup> No *Hípias Menor* (365b), esse antagonismo é citado:

*ὅς χ' ἔτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη.*

*αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὡς καὶ τετελεσμένον ἔσται.*

*Tal como do Hades as portas, repulsa me causa a pessoa*

*que na alma esconde o que pensa e outra coisa na voz manifesta.*

Ficam Filoctetes e o coro de marinheiros, enquanto Neoptólemo, sob o mando de Odisseu, retorna à nau. O eremita retoma as lamúrias e o coro lhe presta resposta e adverte que por deliberação própria continua a eleger o pior destino, quando decide por seu descaso para com a necessidade que se impõe, abandona a possibilidade do término da campanha grega que está ao alcance, o benfazejo convite do jovem de retorno ao convívio, e o valor que pode ser encontrado em Odisseu que se dispôs a angariar aquilo que pode dar fim à guerra e a vitória aos gregos. Tudo isso ele nega e rechaça, pois não o sabe, não o quer saber e sente raiva de quem considere qualquer dessas questões como mais relevante que o seu querer. Prefere que os próprios deuses influenciem a guerra, prefere ver a derrota grega e o encontro com a morte dilacerante a fazer dobrar o que é sua vontade.

Odisseu e Neoptólemo retornam à cena enquanto discutem. Neoptólemo afirma decididamente que irá restituir o armamento divino a seu dono, reparando assim o mal que possa ter causado ao homem.

**Odisseu**

Não faltará um homem que te impeça.

**Neoptólemo**

Mas quem tem peito para me enfrentar?

**Odisseu**

O contingente aqueu; dentre eles, eu.<sup>121</sup>

O impasse entre o jovem e seu superior no comando é estabelecido. Neoptólemo faz sua decisão pela justiça, indiferente a esta sabedoria ou coerção que Odisseu vá lhe impor. Por fim, tomam da espada, mas Odisseu vacila e deixa o jovem a sua própria sorte, para lidar com o júri popular que certamente irá condená-lo por essa postura infeliz. Odisseu usa de ameaças e concebe já de partida que surtirão efeito, mas não leva a cabo o que promete, encontrando subterfúgio no que, sem mais esforço, pese sobre o jovem: a vergonha pública que recairá sobre Neoptólemo quando todos souberem das atitudes do jovem pela boca do próprio Odisseu. Sai Odisseu e o jovem chama Filoctetes, prometendo trazer-lhe boas novas.

<sup>121</sup> Na tradução de Trajano Vieira vv.1241-3 (p.145).

**Ὀδυσσεύς**

ἔστιν τις, ἔστιν ὃς σε κωλύσει τὸ δρᾶν.

**Νεοπτόλεμος**

τί φής; τίς ἔσται μ' οὐπικωλύσων τάδε;

**Ὀδυσσεύς**

ζύμπαξ Ἀχαιῶν λαός, ἐν δὲ τοῖς ἐγώ.



Filoctetes não crê possível que venha nada de bom de um jovem que degenera a estirpe da qual descende, e uma vez que tenha mentido, não poderia dar-lhe crédito novamente, pois não acha possível que mude. Filoctetes parece crer que Neoptólemo seja mesmo semelhante a Odisseu, um mentiroso.

**Filoctetes**

Que vozerio é esse junto à gruta?  
 Quereis o quê, por que dizeis meu nome?  
 Não terá fim a minha triste sina?  
 Acrescentas mais dor à dor que sinto?

**Neoptólemo**

Coragem! Fica atento ao que direi!

**Filoctetes**

Receio, pois quando escutei as tuas belas palavras, só agravei o que era ruim.

**Neoptólemo**

E não se pode mais mudar de ideia?

**Filoctetes**

Assim falavas ao furtar-me o arco:  
 leal por fora, vil no foro íntimo!<sup>122</sup>

**Neoptólemo**

A situação é outra. Vim saber  
 se insistes em ficar ou vens comigo.  
 O que decides?

**Filoctetes**

Não quero ouvir nem mais um pio.  
 Será inútil tudo o que profiras!

**Neoptólemo**

Insistes nessa decisão?

**Filoctetes**

Mais do que poderei dizer.

**Neoptólemo**

Queria convencer-te com palavras,  
 mas, se o que falo não atinge o alvo,  
 calo-me.

**Filoctetes**

É inútil tudo o que profiras.  
 Não contes com meu ânimo a favor,  
 depois que tua astúcia me tirou

<sup>122</sup> Vemos mais uma vez pequenos traços de semelhança entre a fala de Filoctetes e Aquiles, quando na *Ilíada* o pelida diz que Odisseu causa-lhe repulsa por transmitir uma coisa quando pensa em outra. Sobressaem semelhanças na tradução de T. Vieira, como no trecho, mas também em J.R. Ferreira:

*“As tuas palavras continuam a ser as mesmas que eram, quando me tiraste o arco: leais na aparência e traiçoeiras na sombra.”* (p.100)

Mas F.B. dos Santos opta por traduzir o mesmo trecho da seguinte maneira:

*“Tão honesto eras nas palavras, mesmo quando me roubaste as armas, pernicioso, às escondidas.”* (p.179)

Para todo o caso, a semelhança não é tão evidente quando comparamos diretamente no texto original, seja entre Homero e Sófocles, ou mesmo entre a citação de Homero feita por Platão e o texto de Sófocles.

a vida. E agora queres dar conselhos,  
ó ser que desmerece o pai sublime!  
Que os dois atreus pereçam! Que Odisseu  
obtenha sorte igual e, então, tu mesmo!

**Neoptólemo**

Basta de ofensas!  
Recebe destas mãos teu armamento!

**Filoctetes**

Como? Pela segunda vez me enganas?

**Neoptólemo**

Juro que não, por Zeus sublime e súpero!

**Filoctetes**

Linguagem aprazível, se verídica!

**Neoptólemo**

Comprovo-a com ação. Estende a destra  
e toma conta do que te pertence!<sup>123</sup>

<sup>123</sup> Na tradução de Trajano Vieira vv.1263-88 (p.145).

**Φιλοκτήτης**

τίς αὖ παρ' ἄντροις θόρυβος ἴσταται βοῆς;  
τί μ' ἐκκαλεῖσθε; τοῦ κεχρημένοι, ξένοι;  
ὄμοι: κακὸν τὸ χρῆμα. μῶν τί μοι νέα  
πάρεστε πρὸς κακοῖσι πέμποντες κακά;

**Νεοπτόλεμος**

θάρσει: λόγους δ' ἄκουσον οὓς ἤκω φέρων.

**Φιλοκτήτης**

δέδοικ' ἔγωγε: καὶ τὰ πρὶν γὰρ ἐκ λόγων  
καλῶν κακῶς ἔπραξα, σοῖς πεισθεῖς λόγοις.

**Νεοπτόλεμος**

οὐκουν ἔνεστι καὶ μεταγνῶναι πάλιν;

**Φιλοκτήτης**

τοιούτος ἦσθα τοῖς λόγοισι χῶτε μου  
τὰ τόξ' ἐκλεπτες, πιστός, ἀτηρὸς λάθρα.

**Νεοπτόλεμος**

ἀλλ' οὐ τι μὴν νῦν: βούλομαι δέ σου κλύειν,  
πότερα δέδοκται σοι μένοντι καρτερεῖν ἢ πλεῖν μεθ' ἡμῶν;

**Φιλοκτήτης**

παῦε, μὴ λέξῃς πέρα:  
μάτην γὰρ ἂν εἴπῃς γε πάντ' εἰρήσεται.

**Νεοπτόλεμος**

οὕτω δέδοκται;

**Φιλοκτήτης**

καὶ πέρα γ' ἴσθ' ἢ λέγω.

**Νεοπτόλεμος**

ἀλλ' ἤθελον μὲν ἂν σε πεισθῆναι λόγοις  
ἐμοῖσιν: εἰ δὲ μή τι πρὸς καιρὸν λέγων κυρῶ, πέπαυμαι.

**Φιλοκτήτης**

πάντα γὰρ φράσεις μάτην.  
οὐ γάρ ποτ' εὖνουν τὴν ἐμὴν κτήσει φρένα,  
ὅστις γ' ἐμοῦ δόλοισι τὸν βίον λαβῶν  
ἀπεστέρηκας, κᾶτα νουθετεῖς ἐμὲ  
ἐλθῶν, ἀρίστου πατρὸς αἰσχιστος γεγώς.  
ὄλοισθ', Ἀτρεΐδαι μὲν μάλιστ', ἔπειτα δὲ ὁ Λαρτίου παῖς καὶ σύ.

**Νεοπτόλεμος**

μὴ 'πέυξῃ πέρα:  
δέχου δὲ χειρὸς ἐξ ἐμῆς βέλη τάδε.

**Φιλοκτήτης**

Neoptólemo põe nas mãos do eremita seu armamento sagrado tão querido, exatamente quando Odisseu reaparece na cena de modo repentino e ordena que não seja feita a restituição. Mas já é tarde: Filoctetes faz mira, Neoptólemo lhe agarra as mãos e Odisseu foge. O jovem pondera sobre o assassinio que o eremita projetou, e Filoctetes cede elogios à grandiosidade da qual dispõe e descende tal jovem. O que comparece por fim não é a mentira por parte do jovem, mas o engano que perpetrrou com suas ações, enquanto cumpria ordens. Então Filoctetes parece enxergar que o jovem não mudou em nenhum instante, mas se enganou, errou mesmo, ao distanciar-se daquilo que lhe seria mais comum e natural. Do mesmo modo, sucede do engano de Neoptólemo, o engano de Filoctetes acerca do jovem, e a coisa parece se dar como em uma reação que se desencadeou na astuta mente de Odisseu, ciente desde sempre dos propósitos, meios e fins para obter sucesso.

Agora, como quem está em posse de maiores informações, o jovem expõe todo um caminho a ser trilhado pelo eremita, no seu retorno. Argumenta e delinea passo-a-passo o que sucederá com Filoctetes dali por diante. A cura da chaga, vitória e glória na guerra, retorno ao reino querido, tudo depende de um “sim”, basta ceder. O eremita lamenta a difícil escolha que tem diante de si. Neoptólemo pede-lhe para focar na cura e no retorno à casa, mas Filoctetes está focado no cumprimento do mando de homens que só lhe puseram a sofrer e agora lhe pedem auxílio, e assim pede novamente que o jovem abandone consigo a empreitada e lhe restitua ao lar. Neoptólemo cede, advertindo que desse modo nenhuma cura lhe será possível e a iminente represália estará à porta de seus reinos, mas Filoctetes garante o triunfo pelo armamento sagrado.

Comparece subitamente o divino Hércules, querido amigo de Filoctetes que agora vive entre as deidades do Olimpo. O deus confirma a cura, a vitória e o retorno, tudo conforme foi previsto por Neoptólemo. Hércules esclarece ainda que não haveria vitória sem a presença de ambos os heróis em solo troiano, Filoctetes

---

*πῶς εἶπας; ἄρα δεύτερον δολούμεθα;*

**Νεοπτόλεμος**

*ἀπώμοσ' ἄγνων Ζητὸς ὑψίστου σέβας.*

**Φιλοκτήτης**

*ὃ φίλτατ' εἰπὼν, εἰ λέγεις ἐτήτυμα.*

**Νεοπτόλεμος**

*τοῦργον παρέσται φανερόν: ἀλλὰ δεξιὰν*

*πρότεινε χεῖρα, καὶ κράτει τῶν σῶν ὄπλων.*

e Neoptólemo, e para a cura da chaga, o próprio Asclépio cuidará do serviço. Filoctetes acata o conselho do amigo divino, despede-se da erma ilha rochosa e da solidão que lhe acompanhou até ali. Entra na nau e se encaminha para seu destino.

Por meio desse breve resumo, já podemos começar a vislumbrar quantos temas estão presentes na obra de Sófocles. Certos questionamentos relacionados à natureza (*phýsis*) e à educação (*paidéia*) dos jovens para a virtude (*areté*) e a ação reta, conforme o costume (*éthos*) comparecem, mas daremos foco apenas ao que nos direcionar centralmente à mentira, observando aquilo que possa ser atitude comum tanto a Odisseu, quanto a Aquiles, que vai subitamente comparecer na personagem de Filoctetes. Temos ainda um jovem que se vê partido entre dois exemplos divergentes: um homem que lhe é superior e a quem ele deve obediência e outro que se aproxima de sua própria gênese e estirpe, seja pelos laços afetivos ou pelas ações. O destino dos gregos em Ílion repousa sobre a decisão do jovem que escolhe entre obedecer prosseguindo com o embuste arquitetado ou ser compassivo para com este estranho amigo, como também na sua avaliação sobre o que seria o modo mais acertado de agir. São os exemplos opostos desses dois homens, somados ao peso da natureza herdada do pai, que funcionarão como motores de suas ações, do início ao fim do drama.

### 4.3. Apontamentos sobre *Filoctetes*: o arquétipo de Aquiles

Entre a personagem que nomeia a obra de Sófocles e o herói Aquiles há uma aproximação, senão mesmo uma sobreposição<sup>124</sup>, que foi apontada por comentadores e tradutores do *Filoctetes*. Observar o desenvolvimento desse ponto comum entre Filoctetes e Aquiles nos direciona ao pensamento que remete Aquiles e a obra homérica, dedicada à ira funesta do herói, aos seus usos pedagógicos, à sua função *paidêutica* e à relevante figura do aedo que nos apresenta o herói já na *Ilíada*, problematizada no *Hípias Menor* de Platão.

Por princípio, em uma primeira interpretação livre dos mitos que nos apresentam estes dois heróis, conectemos a chaga no pé de Filoctetes com a marca maior de onde se desdobra o mito que envolve Aquiles, seja na vertente do mito em que Tétis começa a queimá-lo justamente pelo calcanhar no fogo que

<sup>124</sup> Cf. *Aquiles* (p.35b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

imortalizaria o pelida, ou naquela versão em que, segurando-o pelo calcanhar, imerge o herói no Estiges imortalizando o corpo, mas deixando vulnerável o lugar pelo qual o segurava. Acabamos por conceber que ambos os heróis trazem consigo o incauto caminhar, erros cometidos através das suas jornadas simbolizadas pelo próprio pé, signo comum entre os dois. Porém, o que para um é motivo para sair da guerra é para outro justamente o que o convida a ela.

O que se propõe na análise das chagas e no simbolismo que envolve os pés desses heróis também poderia ser dito quanto ao arco, este armamento específico, que para um foi a salvação e para o outro foi a ruína. E, concomitantemente, não poderíamos deixar de observar – neste primeiro momento o faremos de maneira simples, somente elencando os pontos sem analisá-los, como faremos posteriormente – é a relação estreita que ambos os heróis têm com o divino Apolo, deus do arco. É o mesmo deus que guia a flecha que derruba Aquiles e o que confia a Hércules seu armamento divino, que tem por destino final as mãos do eremita de Lemnos. Em uma abordagem mais ampla para a completude da trama, se faz possível ver a vitória grega sobre Tróia ser obtida pelo filho de Aquiles e por Filoctetes, com o divino armamento apolíneo, que este último traz em mãos.<sup>125</sup>

O caminhar claudicante que poderia ser atribuído a ambas as personagens – do jovem Aquiles de pés queimados ou do guerreiro com o calcanhar trespassado pela flecha de Páris, e de Filoctetes que foi mordido por serpente terrível protetora do templo ou ferido pelas setas de Hércules – tem, em ambos os casos, o encontro com a cura por meio de relação direta ou indireta com o centauro Quíron. Isto

<sup>125</sup> Cf. *Laomedonte* (p.267b) em P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*.

O ponto aqui se direciona a uma contenda de Apolo com o ascendente de Príamo, na qual Hércules tomou parte, cobrando a dívida que o pai de Príamo, Laomedonte, fez ao pedir que Apolo erguesse os muros da cidade. Quando Laomedonte negava-se a honrar com a dívida, Apolo se viu desrespeitado, e desejou os muros derrubados e toda a descendência de Laomedonte morta por esse desacato. A este desígnio divino, Hércules prontamente atendeu com a clava, mas poupou Podarces (posteriormente batizado “Príamo”). Observando o cenário da *Ilíada*, fica a questão: qual o motivo que levou Apolo a interceder por meio da flechada de Páris em Aquiles e impedir que Ílion ruísse de vez – visto que Aquiles estava em vias de conseguir tal feito? O que podemos conjecturar é que, certamente, Aquiles não o faria por esse motivo – pela vontade e em honra de Apolo –, mas por motivos próprios. Para além deste motivo, sabe-se que Aquiles e Apolo também tinham uma contenda, mas essa provinha de erro cometido por parte do próprio pelida, o assassinio de Tenes, filho de Apolo – cf. *Tenes* (p.436b) em P. Grimal. Enquanto que Filoctetes, ao fazê-lo por meio do arco, com o arco em mãos, ressignificava o feito e direcionava aquela vitória como sendo uma vingança ou pagamento de uma dívida passada já cobrada por Hércules, que fora adquirida por Laomedonte e quitada com a vida de Príamo, Heitor e Páris.

também se dá em comum com os dois heróis, pois Aquiles foi paciente e sofreu, graças à intervenção deste, uma operação efetuada pelo centauro que lhe trocou o osso queimado de seu calcanhar pelo de Dâmisso, gigante veloz. Enquanto, de modo a projetar uma evolução metodológica, Filoctetes foi curado de sua chaga por Macáon, que fora instruído por Asclépio, e este por sua vez foi discípulo de Quíron, que pela passagem do conhecimento aprimorou a técnica de anestesia para fins cirúrgicos. Enquanto Aquiles figura entre os primeiros que sofreram cirurgia, Filoctetes foi o primeiro a ser anestesiado para tal.

Para compreendermos de modo mais preciso a abordagem dada à personagem de Filoctetes e sua aproximação com o arquétipo de Aquiles, busquemos os primeiros apontamentos no posfácio de T. Vieira, em sua tradução do *Filoctetes*, onde ele afirma que tal modo de compor e criar é uma característica própria do tragediógrafo:

[...] Se é possível imaginar que o autor configurou a maioria de seus personagens com base no contraste entre dois arquétipos, simbolizados por Aquiles e Odisseu, encontramos neste drama os principais fundamentos de seu teatro. Em Homero, Aquiles representa o herói arcaico, inflexível em seus princípios de conduta elevada e nos laços de φιλία (“amizade”), a ponto de retornar à guerra de Troia para vingar a morte de seu companheiro mais próximo, Pátroclo, e não pela causa original dos gregos, pelos quais se sentia desconsiderado; [...] <sup>126</sup>

Com este primeiro motivo levantado por Vieira, acerca do modo de concepção das personagens no rol de possibilidades que cercavam o autor, é esclarecido o que só poderia ser perceptível ao leitor atento das tragédias gregas. Mas se nos aproximarmos das confirmações reunidas por F. B. dos Santos no prefácio dedicado a sua tradução do *Filoctetes*, vemos que ao descrever o delinear de Filoctetes pelas mãos de Sófocles ele assume de maneira ainda mais precisa as semelhanças entre os heróis. Segundo ele, Filoctetes, em

[...] seu confronto com os Atridas faz-nos lembrar do confronto de Aquiles na *Ilíada* com Agamêmnon, ambos ficando de certa forma marginalizados. Mas para Joe Park Poe, o isolamento forçado de Filoctetes torna a semelhança superficial, porque “Aquiles se auto exila, enquanto Filoctetes é um pária. Ele não põe em movimento a série de eventos que o destroem nem toma decisão própria qualquer que seja até cerca do verso 1350 de uma peça de 1470 versos” Cedric H. Whitman nota que Sófocles teria olhado para o Canto IX da *Ilíada* ao arquitetar seu Filoctetes. No entanto, Filoctetes, ao recusar o mundo da guerra, “está defendendo seus critérios de honra, mas está ele jogando fora a coisa real e eterna pela qual ele e cada herói, vive.” Whitman tem em mente a recusa de Aquiles em combater junto aos argivos por ter sua timé, sua honra, afrontada, justamente pela privação de seu

<sup>126</sup> Cf. *Inflexível Filoctetes*, In.: T.Vieira, *Filoctetes* (p.175).

geras. Filoctetes não está privado de seu geras, daquilo que lhe cabe por mérito guerreiro. [...]<sup>127</sup>

Vemos que ao fazer a justaposição destes dois heróis, sob os comentários de Poe e Whitman, ele ressalta uma dualidade, que ao mesmo tempo faz ambos ocuparem o espaço daquele que se opõe à liderança dos atidas, mas trazerem consigo motivos únicos e dessemelhantes entre si para tal atitude. Ainda sobre o apontamento de Whitman, cabe reforçar a vivacidade que o Canto IX da *Iliada* tem nesta obra de Sófocles. Ademais, não bastasse o fato de haver uma amizade e uma admiração de Filoctetes por Aquiles, que vem a ser descrita pelo próprio eremita de Lemnos, ocorre que estes dois também dividem um terceiro amigo comum: Ajax Telamônio.

Do mesmo modo, Filoctetes e Aquiles também ocupam a mesma posição quando lembramos que existe um contraponto com a personagem de Odisseu. Ambos irão se opor a esta outra personagem e contrastar qualidades suas com as qualidade mais marcantes do cefalênio, e vale notar que esta personagem não muda quando em Homero ou em Sófocles; parece tratar-se do mesmo *trópos* de Odisseu nos dois poetas. Mas Odisseu é tomado por uma aura e um questionamento em Sófocles que faz do rei de Ítaca um herói para ser questionado no âmbito ético-moral. Nesse sentido, a presença de Neoptólemo, filho de Aquiles, no mito de Filoctetes, contrastando com as ações e intenções de Odisseu, corrobora e acentua a presença implícita do pelida na trama encenada por Sófocles.

Se até aqui podemos notar semelhanças entre Aquiles e Filoctetes, ou mesmo o comparecimento do *trópos* do pelida na concepção da personagem central na obra de Sófocles, retomemos o que outrora foi questionamento central, visto que Homero tenha sido o educador de toda Hélade e que nas poesias que envolvem Aquiles e Odisseu compareçam resquícios desta *paidéia*. Paira sobre a obra de Sófocles o mesmo teor pedagógico, ou o que seja um debate sobre educação, é o que sub-repticiamente poderia se afirmar do *Filoctetes*, apenas pelo comparecimento do arquétipo de Aquiles e da personagem de Odisseu. Mas adentremos no âmbito que põe a obra neste direcionamento *paidêutico*, enquanto este âmbito também possa ser permeado pela *mentira*, dando foco a nosso tema, e

<sup>127</sup> Cf. F.B. dos Santos, *Filoctetes* (p.43-4).

enumeremos as características que vão além do mero comparecimento das personagens que serviram à educação na Grécia antiga, para compreender os perigos que a representação delas em certos casos propiciem. Pois parece arriscado que a mentira seja aprendida ou ensinada aos jovens, como faz notar o próprio Filoctetes ao dizer que, quando “uma psique perversa, escrutadora do mais íntimo, ensina os jovens a serem sábios em sordidez, lhes é pervertida a natureza e a própria vontade”<sup>128</sup>.

#### 4.4. Educação no *Filoctetes*: encenando o exemplo

O mero comparecimento do arquétipo de Aquiles em Filoctetes, ou mesmo a presença explícita de Odisseu, não são argumentos suficientes para demonstrar que a obra constitui um espaço oportuno para debater sobre o assunto da *paidéia*. O que de fato faz da obra de Sófocles um lugar propício para uma discussão sobre os usos pedagógicos dos mitos e sobre a pergunta acerca de qual, dentre as educações, é a mais excelente, é precisamente aquilo que, no *Filoctetes* de Sófocles, constitui uma inovação. Segundo Santos:

Antes de Sófocles compor sua tragédia em 409 a.C., o mito de Filoctetes já fora tema de uma tragédia de Ésquilo e uma de Eurípedes (esta apresentada em 431 a.C., na trilogia de Medéia). As tragédias de Ésquilo e Eurípedes se perderam, mas, a partir de comentários de gramáticos antigos, temos uma idéia geral de seu conteúdo e sabemos que, embora tenha feito o mesmo recorte da ação que fizeram seus antecessores, Sófocles introduziu inovações importantes – a maior das quais é a personagem de Neoptólemo.<sup>129</sup>

<sup>128</sup> *Filoctetes* vv.1013-15. Aqui, em uma livre interpretação do trecho, temos a percepção que tal *sordidez* seja mesmo o ato de mentir.

*ἀλλ' ἡ κακὴ σὴ διὰ μυχῶν βλέπουσ' αἰεὶ  
ψυχὴ νιν ἀφρῆ τ' ὄντα κοῦ θέλονθ' ὁμῶς  
εὖ προδίδάξεν ἐν κακοῖς εἶναι σοφόν.*

Em T. Vieira (p.121):

*Mas tua anima  
perversa, escrutadora do mais íntimo,  
o ensina a ser sábio em sordidez,  
e o desnatura e inverte o seu querer.*

Para J.R. Ferreira (p.85):

*Todavia, o teu espírito infame penetra sempre nos recessos mais íntimos, e pouco a pouco amestraste-o a rigor, tornando-o perito na prática do mal, apesar de não ser essa a sua natureza nem a sua vontade.*

Já em F.B. dos Santos (p.155):

*Mas a tua alma perversa, penetrando sempre pelas profundezas,  
a ele, que não tinha essa natureza e tampouco queria,  
ensinou bem a ser hábil em coisas perversas.*

<sup>129</sup> Cf. F.B. dos Santos, *Filoctetes* (p.13).



A inovação sofocliana que revolucionou o teatro grego foi a feliz oportunidade de fazer do seu *Filoctetes* uma obra incomum, ao mesmo passo que útil ao debate que quer se estabelecer aqui, pois é o terceiro ator que o tragediógrafo traz que carrega consigo o debate sobre educação<sup>130</sup>. Este é Neoptólemo, o jovem filho de Aquiles. É remetida a essa personagem, em boa parte, a discussão sobre *paidéia* e o desdobrar do assunto dentro e à volta desta obra de Sófocles.

Ao pensarmos sobre o conteúdo da trama na qual Sófocles insere inovações e seu ponto de vista, necessariamente devemos compreender que o comparecimento do *trópos* de Aquiles em *Filoctetes* e da personagem de Odisseu nesta trama não podem ser tomados por si como motivo para considerarmos que o assunto da obra seja educação, mas também não podemos desconsiderar estes dois ícones. Uma vez que a presença destes dois heróis, *Filoctetes* e Odisseu, seja a base do mito que permitiu que os tragediógrafos criassem suas versões da cena, também devemos conceber que o comparecimento destes dois dará força ao debate, visto que, com apenas um deles, não ocorreria o confronto. É como faz notar Ferreira logo que introduz o tema desta tragédia.

O *Filoctetes* (409 a.C.) baseia-se no contraste entre três figuras, duas que se opõem frontalmente, *Filoctetes* e Ulisses, e uma terceira que é atraída ora para a esfera de um, ora para a esfera de outro, Neoptólemo. *Filoctetes*, o homem abandonado que a solidão e o sofrimento endureceram, sem lhe destruírem a sensibilidade; Ulisses, o político sem escrúpulos morais que age pelo oportunismo e interesse e utiliza quaisquer meios para conseguir os seus objectivos; Neoptólemo, o jovem ingênuo, bom e generoso, que aprende com as situações embaraçosas, e sofre uma visível transformação psicológica. Da correlação de forças entre estas três personagens nasce e se desenvolve a ação.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Para tratar do terceiro ator no teatro de Sófocles, cf. A.Lesky, *A tragédia grega* (p.144). Em outro ponto, Lesky chega a afirmar a necessidade de um quarto ator em algumas obras do tragediógrafo (p.180). Em um capítulo dedicado ao tema do terceiro ator, em um recorte intitulado *A arte dramática de Sófocles*, Kitto nos permite observar além da inovação que poderia revolucionar o teatro em nível técnico, posto que a mudança reverberou na complexidade dos conteúdos e temas que venham a ser tratados nas obras, uma vez que não se trate mais de uma dualidade que permita maniqueísmos, mas em uma tripartição que leve à especulação e diálogos de indivíduos, com maiores particularidades, ao invés de personagens que sirvam como representantes de dois lados que se opõem. As personagens se tornam mais complexas e têm seus próprios interesses e argumentos. Cf. H.D.F.Kitto, *Tragédia Grega* (p.275).

<sup>131</sup> Cf. J.R.Ferreira, *Filoctetes* (p.11). No trecho citado, Ferreira faz nota sobre a comum concepção que compartilha com Lesky, Cf. A.Lesky, *A tragédia grega* (p.174). Mas dentre outros comentários que Ferreira nos traz, desdobra-se a questão dentro do que parece ser *paidéia* para Sófocles, tendo em vista tudo que é dito por suas personagens nesta obra. Ou seja, mais profundamente do que a mera discussão acerca da possível presença do assunto *paidéia*, se há ou não este ponto na obra – tomando fortemente a compreensão de que há pertinência – o foco se direciona então para o que seja educação e educar segundo a visão de Sófocles; melhor dizendo:

Pelas palavras de Santos, nos surge um reforço que melhor aloca sobre Neoptólemo o debate sobre educação, pois é jovem, está cercado de exemplos e é definido como aquele que ainda não se emancipou e que deve amadurecer pela experiência militar que o ensinará.

O filho de Aquiles, Neoptólemo, é um jovem inexperiente na guerra, como seu próprio nome explicita, e está, de fato, cumprindo sua primeira missão de caráter militar. Sua ação na peça é comparável a um rito de iniciação. [...].

Assim, R. P. Winnington-Ingram pode afirmar que Neoptólemo é uma criança, filho de um pai famoso, recém chegado de Ciros para uma sociedade de outros guerreiros famosos. [...].

Ainda é preciso notar que Neoptólemo é tratado ao longo da peça como uma criança. Harry C. Avery faz um cálculo que indica que só Filoctetes o chama de filho (téknon) pelo menos umas cinquenta e duas vezes.<sup>132</sup>

Já em Vieira será dado um enorme reforço à problemática notada por Ferreira. Pois, categoricamente, Vieira assinala o foco em Neoptólemo sem descartar Filoctetes e Odisseu, confirmando assim o relevante debate acerca da *paidéia*. E já adentra a questão, ao por em foco a disposição do jovem filho de Aquiles.

Como se vê, a introdução de Neoptólemo foi invenção de Sófocles. O leitor perceberá, desde logo, que uma das linhas que o drama desenvolve é o processo de amadurecimento do herói jovem, que passa por intensos conflitos até assumir sua própria *φύσις*, a natureza herdada de Aquiles. Trata-se de uma tragédia de recusa e adoção de valores por parte de um rapaz dividido entre dois gigantes do universo heroico, o oportunista Odisseu (cujo encargo de salvar o contingente grego, segundo alguns críticos, justificaria seus métodos heterodoxos) e a imagem dos valores sublimes que Filoctetes encarna (honra, amizade, vigor, coragem, inflexibilidade). Sem dúvida a mutação de Neoptólemo é um ponto fundamental da tragédia, mas só se for pensada em função de Filoctetes.[...] <sup>133</sup>

Assim, a obra nos permite observar em cena o poder da *paidéia* ao mesmo passo que nos induz a pensar nas críticas que levaram Sófocles a plasmar tal cena e os efeitos diversos que tal reflexão faz brotar. E o objeto escolhido para este debate não parece ser outro senão a mentira, como escolha, seja para quem a ensina ou quem a aprende. Os tradutores e comentadores que corroboram com confirmações nos lançam dentro das diversas perspectivas que a tragédia suscita concomitantemente, sobre o que seja *paidéia* e *phýsis* – assuntos em que não

---

como educar. Comentadores como Lesky concebem que seja este o foco da obra, e somente divergem a partir daí, onde já se compreende que a obra trate de educação, mas ainda não se pode confirmar qual seja a posição do autor, se a favor ou contra a educação vigente na Grécia de seu tempo.

<sup>132</sup> Cf. F. B. dos Santos, *Filoctetes* (p.33-5).

<sup>133</sup> Cf. *Inflexível Filoctetes*, In.: T.Vieira, *Filoctetes* (p.176-7).

iremos nos aprofundar neste momento –, ainda nos dão grande colaboração, posto que aqui buscamos a confirmação sobre o pertinente debate acerca da *mentira* e como esta vai se alocar dentro da obra, pois esta perspectiva vai pesar sobre a personagem de Neoptólemo.

#### 4.5. O autor por detrás da cortina: motivações para cunhar um *Filoctetes*

Vale observar o que a obra tem em torno de si e de seu autor, ou seja, observar quais sejam os fatos que podem dialogar com problemas causados por uma *paidéia* que esteja impregnada de sordidez, e que veicule a mentira entre os contemporâneos de Sófocles. O que é confirmado nas três traduções que trabalhamos, que seja um tanto quanto óbvio, por se tratar de mera alocação histórica dos fatos, que tal obra tenha surgido, ou mais objetivamente, sido encenada, diante dos conflitos entre Atenas e Esparta. Em Ferreira é problematizado o vigente modo de conduzir a *pólis* e a política<sup>134</sup> daquela época, e este tradutor afirma que o modo de condução da *pólis* e da política daquele tempo seja proveniente de uma educação que por princípio aceite a mentira como um dado político inevitável, ou venha mesmo a perverter e transformar os homens, até torná-los seres que também concordem e coadunem com práticas idênticas às que Odisseu desempenha. Caberia ainda dizer que há nesta crítica fomentada por Sófocles um conhecimento de caso, muito prático e direto, pois atuou como general durante a revolta de Samos (441 a.C.)<sup>135</sup>.

A possível crítica de Sófocles, de acordo com os tradutores e estudiosos, aponta muito diretamente o ímpeto que é insuflado nos jovens gregos e toma a todos, dos governantes ao povo, fazendo com que cidades inteiras se dediquem

<sup>134</sup> Cf. J. R. Ferreira, *Filoctetes* (p.21-2) e também F. B. dos Santos, *Filoctetes* (p.15). Como vemos também pela nota 4 de T. Vieira, *Filoctetes* (p.13), dedicada versos 14-5 do *Filoctetes*:

*μη̄ καὶ μάθη μ' ἤκοντα κάκχέω τὸ πᾶν  
σόφισμα, τῶ νιν αὐτίχ' αἰρήσειν δοκῶ.*

Notamos o uso do termo *σόφισμα*, que para Vieira suscita apenas um “*termo técnico da filosofia da época*”, mas que será interpretado de modo mais pesado em *O problema educativo no Filoctetes* e *O significado da Figura de Ulisses no Filoctetes*, de J. R. Ferreira. Para Ferreira, tal termo é pensado como brecha que lança o debate sobre a postura de Odisseu e conjuga sobre esta personagem a imagem do educador itinerante dos jovens daquela época, os sofistas.

<sup>135</sup> Cf. T. Vieira, *Filoctetes* (p.185).

massivamente à dinâmica belicista naquela última década de 400 a.C.<sup>136</sup> Isso pode ser visto no *Filoctetes* quando a personagem homônima adverte os espectadores de que o resultado disso seja cruelmente irreversível:

Provável: os canalhas não perecem,  
mas vivem com o auxílio dos deuses,  
risonhos ao reconduzirem do infero  
os incuráveis sórdidos, mantendo  
no hades os justos e os honrados. Não  
é fácil de engolir! Agindo assim,  
os deuses não mereceriam críticas?<sup>137</sup>

E nesta mesma intenção outros autores já se mobilizavam pela causa, desde Ésquilo em *Sete contra Tebas* (467 a.C.), e Eurípedes em *Hécuba* (424 a.C.) e *As Troianas* (415 a.C.), como nota J. Romilly<sup>138</sup> e H. D. F. Kitto<sup>139</sup>. E ainda pensando a obra e o cenário conflituoso da época em que foi encenado o *Filoctetes* nos palcos atenienses, podemos admitir que Sófocles também refletisse, com este drama, sobre a situação de Alcebíades, segundo E. Wilson<sup>140</sup>. Este ponto se faz mais evidente se tivermos em mente as versões trágicas de Eurípedes e Ésquilo em seus *Filoctetes*<sup>141</sup>, pois podemos considerar assim que o drama

<sup>136</sup> Cf. F. B. dos Santos, *Filoctetes* (p.26). E é notado como politicamente é influenciada toda a *pólis* pelas palavras do jovem Neoptólemo ao assumir que:

*E não o inculpo mais que os chefões,  
Pois a cidade e a tropa são dos líderes,  
E quem transgride a ordem só adota  
As pérfidas lições que herdou dos mestres.*  
κούκ αἰτιῶμαι κείνων ὡς τοὺς ἐν τέλει:  
πόλις γάρ ἐστι πᾶσα τῶν ἡγουμένων  
στρατός τε σύμπας: οἱ δ' ἀκοσμοῦντες βροτῶν  
διδασκάλων λόγοισι γίνονται κακοί.

Na tradução de Trajano Vieira vv.385-8 (p.51-3).

<sup>137</sup> Na tradução de Trajano Vieira vv. 446-52 (p.59).

ἔμελλ': ἐπεὶ οὐδέν πω κακόν γ' ἀπόλετο,  
ἀλλ' εὖ περιστέλλουσιν αὐτὰ δαίμονες,  
καὶ πως τὰ μὲν πανοῦργα καὶ παλιντριβῆ  
χαίρουσ' ἀναστρέφοντες ἐξ Αἰδου, τὰ δὲ  
δίκαια καὶ τὰ χρήστ' ἀποστέλλουσ' ἀεὶ.  
ποῦ χρὴ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ' αἰνεῖν, ὅταν  
τὰ θεῖ' ἐπαινῶν τοὺς θεοὺς εὖρω κακοῦς;

<sup>138</sup> Cf. J. Romilly, *A tragédia grega* (p.164-5).

<sup>139</sup> Cf. H.D.F. Kitto, *Tragédia grega – II Vol.* (p.61/65).

<sup>140</sup> Cf. *Filoctetes: a Ferida e o arco* de E. Wilson, In.: T. Vieira, *Filoctetes* (p.205).

<sup>141</sup> Segundo Vieira:

“[...]Dion Crisóstomo (*Orationes* 52 e 59) fornece alguns dados importantes sobre o conteúdo dos dramas que Ésquilo e Eurípedes compuseram sobre o assunto. Na obra do primeiro, é Odisseu, não reconhecido por Filoctetes, que assume a função de Diomedes e vai a Lemnos resgatar o arqueiro. Mente ao anunciar a morte de Agamêmnon e a responsabilidade de Odisseu

comunica a realidade de um indivíduo que seja detestável por algum atributo – para Filoctetes é uma mácula física, já em Alcebíades é seu marcante posicionamento moral –, mas que ao mesmo tempo seja necessário à sobrevivência e vitória da *pólis* que outrora o rechaçou.

Seguindo por estes fatos que rodeavam o poeta Sófocles, há um acontecimento mais diretamente relacionado ao próprio tragediógrafo, mais do que eventos políticos e a convulsão bélica da época. Já ao fim da sua vida, se deu um processo que o envolvia, onde o poeta foi levado a julgamento por conta de uma acusação de seu próprio filho, que o considerava senil e incapacitado de manter sob seu próprio jugo os bens que ele em breve herdaria. O jovem alegava que, se o tragediógrafo não abdicasse deles, tão logo não lhe restaria nenhuma herança. No desfecho do processo, depois de provar-se capaz e são, Sófocles cita passagem de uma de suas obras da trilogia tebana, concluindo por definir-se como um ser pensante e mentalmente capaz<sup>142</sup>.

Alguns argumentam que esse episódio talvez seja mera cena de obra cômica elevada a fato histórico, cena esta que leva a rir e pensar sobre a incapacidade que ativos poetas demonstram na hora de ensinar virtudes aos seus próprios filhos, quando os mesmos poetas se julgavam aptos a ensiná-las ao povo através de sua arte. Ainda assim, com o intuito de ensinar a verdade e ação mais acertada, acaba-se sempre ensinando a mentira, até aos próprios filhos. Alguns, porém, consideram plausível a veracidade do relato. Considerando que o fato fosse um ocorrido real na vida de Sófocles, há na biografia que se levanta sobre o tragediógrafo que este último impasse, esse processo e a acusação teriam servido de estofos que culminou na trama de *Édipo em Colono* (401 a.C.), sua última obra, encenada após a morte do poeta sob os cuidados de um neto homônimo ao tragediógrafo<sup>143</sup>.

---

*por um ato terrível. Na tragédia de Eurípedes, os troianos disputam com os gregos o resgate de Filoctetes e de seu arco, enfatizando o aspecto patriótico do mito.”*

Cf. *Inflexível Filoctetes*, In.: T.Vieira, *Filoctetes* (p.176).

<sup>142</sup> Cf. *Filoctetes: a Ferida e o arco* de E. Wilson, In.: T.Vieira, *Filoctetes* (p.205).

<sup>143</sup> Cf. M.F. Lefkowitz, *The lives of Greek poets* (p.82-3) e A. Lesky, *A tragédia grega* (p.145).

Quanto à veracidade do fato, Lesky não abandona a possibilidade do fato ter ocorrido e motivado o *dáimôn* criativo do autor. Já Lefkowitz, não abandona a possibilidade desse fato ter sido acrescido à biografia do tragediógrafo erroneamente, por levar em consideração uma comédia na qual as personagens eram homônimas aos familiares e ao próprio Sófocles, e concebe assim que tenha sido neste contexto cenográfico que o processo se deu. Quanto ao significado do fato, para além de sua veracidade, ambas as passagens indicadas atestam a relação entre o processo

A consideração de que o fato tem conexão com o *Édipo em Colono*, supondo que seja verídico, ainda é dúbia para os comentadores. Na medida em que uma justaposição entre tal fato e o *Filoctetes* se mostre plausível, como argumenta Wilson, ficamos com a seguinte questão: Sófocles estava questionando o poder transformador da *paidéia* em seu *Filoctetes*? Até aqui, nos basta a oportunidade de observar que para Sófocles não se faz fortuita a *paidéia* que se misture com a *mentira*.

---

levantado por Iofon contra Sófocles servir de base para *Édipo em Colono*, pois parece claro que exista entre estas duas cenas um sentimento comum que atingiu tanto Sófocles quanto Édipo.

## 5. Uma última análise

Das conclusões mais diretas que podemos retirar do que foi trazido pela pesquisa, a primeira e mais óbvia é a que se remete exclusivamente ao recorte do *Hípias Menor* e se até às passagens do Canto IX da *Ilíada*. Nos manter diante do que comparece no entremeio criado pelas obras de Platão e Homero, é sustentar uma situação que não mostra profícuo acréscimo na compreensão e causa isto mesmo o que vimos na tradição: uma repulsa do diálogo seguida do soerguimento de teorias que embasem o caráter apócrifo deste *Hípias*.

Para não coadunarmos com a exclusão da obra por uma falta de autenticidade, tomaremos o que já foi antevisto nesta pesquisa. Posto que ao fim de nossa análise dos apontamentos trazidos de Fronterotta e Araújo concebemos que não haveria no Canto IX da *Ilíada* uma mentira (*pseudés*) propriamente dita, considerando os termos ao qual chegamos, atendendo aos pré-requisitos que lá especificamos. Buscar uma nova compreensão da obra, à luz do que foi exposto pelos comentadores que trouxemos é o que propicia maiores chances de respondermos o que é central para nós: quem entre Aquiles e Odisseu poderia ser um mentiroso?

Em uma última reformulação para melhor esclarecer, enumeremos os critérios e aloquemos junto deles o que possa claramente servir de resposta:

(a) Premeditar: não se faz possível determinar que qualquer dos heróis no Canto IX esteja agindo ou falando premeditadamente uma coisa e fazendo já outra, mesmo quando tratamos do Fênix ou Ájax, que não são nosso foco, ou ainda que levemos em consideração a fala de Aquiles na qual ele repele o pedido de Odisseu. A não ser que aturdido pela loucura Odisseu esteja realmente pedindo a Aquiles para retornar e torcendo para que não o faça, o que em nenhuma hipótese pareceria plausível (é o que se verá no ponto (e) exposto nesta rememoração do argumento, com o qual se pretende fechar um ciclo coeso);

(b) Saber: Odisseu, tanto quanto Aquiles, não tem conhecimento acerca dos adventos breves dos campos de batalha, e o conhecimento, como um saber de algo que lhe valha em comparação com quem não saiba é necessidade básica para que se minta. O que sabe Odisseu que tenha forças para dissuadir Aquiles de seu querer? Se Odisseu soubesse algo, algo que valesse ser conhecido, por certo que teria persuadido Aquiles de retornar aos campos. Saberes que se interponham

como comuns aos dois heróis não comparecem, pois o que um sabe, para o outro, nada importa;

(c) Poder: não tendo conhecimento e saber, Aquiles ou Odisseu não podem mentir nem persuadir, pois a capacidade para tal ato é proveniente de saber e conhecimento, como vimos em (b), e se nada sabem, ou não tenha entre estes dois uma relação onde alguém que sabe mais possa persuadir por meio de inverdades, ou ocultação da verdade, o outro, não há portanto a possibilidade de mentir;

(d) Querer: tão logo restaria analisar a vontade, como livre deliberação ou ausência de constrangimento, para que se escolha mentir, o que na cena em questão não parece visível na personagem de Aquiles, assim como em Odisseu. Acompanhados por outros dois interlocutores, as palavras que são colocadas nos discursos proferidos pelos dois grandes heróis homéricos poderiam ser questionadas, como o próprio Aquiles faz diante de Odisseu. Mas não se vê contradição colocada por Fênix ou Ájax, pelo contrário, o discurso destes dois também corroboram o de Odisseu em diversos pontos, e mesmo Ájax não se interpõe quando Odisseu relata a resposta de Aquiles a Agamêmnon;

(e) Lucrar: e cabe finalmente questionar qual seria a vantagem de Aquiles ou Odisseu em mentir na cena em questão, qual é o lucro que obteriam mantendo a contenda e a ausência de Aquiles nos campos de batalha, a continuidade do sofrimento dos gregos. Tão logo a derrota poderia bater à porta do próprio Odisseu, sempre ávido pela vitória não desejaria isso, e Aquiles também não poderia compreender vantagem em saber que Heitor ceifasse a vida de tantos gregos ou fosse combatido por outro qualquer que não o grande Aquiles.

Por fim, não havendo vantagens (e), os heróis tampouco teriam motivos para ter premeditado suas ações (a). Daí, observamos uma impossibilidade de compreender que qualquer um dos heróis no Canto IX da *Ilíada* tenha mentido. Mentir é difícil e tem pré-requisitos, tanto quanto dizer a verdade e acessar o verdadeiro bem-agir, ficamos assim de acordo com boa parte das concepções de Araújo. Mas há quem se contraponha e assuma que exista uma mentira na cena d'As *Preces*. Pois sob alguns aspectos, a cena homérica que vai sendo destrinchada por Hípias e Sócrates reconstitui-se entre Hípias e Sócrates. Há quem conceba que a omissão exposta na cena final, onde Odisseu não relata por completo as respostas de Aquiles para o chefe grego Agamêmnon, sirva de exemplo para dizer que há mentira no Canto IX da *Ilíada*. Sendo o ato de omitir o



mesmo que mentir, e conclui daí que Sócrates, ao omitir argumentos quando dialoga com Hípias, age igualmente a Odisseu, quando o faz diante de Agamêmnon.

Este último apontamento vem do artigo *Hípias Menor: pedagogia platônica, Homero e intelectualismo*, da autoria de Pedro Luz Baratieri<sup>144</sup>. Em seu comentário, Baratieri faz oposição ao que fora colocado por Araújo em *O poder do falso*, e confere que no recorte dado pela comentadora haja um caráter intelectualista, que prima pelo conhecimento e que pode obscurecer a natureza elevada do Bem, da verdade e da justiça, pois assim os equipara a outros conhecimentos de caráter técnico, como foi apontado por Fronterotta em *Virtude, engano e conhecimento*.

Apesar de suas discordâncias com comentadores comuns a nossa pesquisa, Baratieri ainda concorda e defende a relevância do *Hípias Menor* para a teoria platônica, alegando que o texto tenha autenticidade e negando o caráter apócrifo, mas sua defesa se deve a motivos outros, pois justapõe este *Hípias* ao *Íon* de Platão, apontando que o que falta ao sofista Hípias pode ser visto no poeta Íon, i.e., enquanto o intelectualismo inócuo de Hípias não dá conta de fazer mera exegese de Homero e perfilar o que vem a ser exposto com as personagens de Aquiles e Odisseu, Íon chega a ser capaz de sair do âmbito poético e adentrar as fileiras do campo de batalha como um divino *estratego*, justamente por sua inspiração divina. Tais concepções não nos são oportunas, posto o que antevimos aqui, mas os intuitos de Baratieri em seu artigo se mostram diferentes do nosso.

Por mais que tenhamos discordâncias com Baratieri, devemos assumir que o artigo trazido por ele nos redireciona para algo que caminhou paralelamente a todo o desenvolvimento desta pesquisa, mas se manteve em segundo plano por respeito aos princípios metodológicos, uma vez que tenhamos assumido a mentira (*pseudés*) como nosso tema central. O que caminha ao lado do nosso tema é a educação (*paidéia*), conforme nos alerta Baratieri, é isso que permeia toda a discussão socrática de algum modo, pois ocupa diversas e extensas passagens dos diálogos platônicos.

Então seria oportuno refletir acerca de como, para Platão, se transmite o saber, se é que de algum modo se o transmite. Decerto o filho de Aristão não pensa que isso se

---

<sup>144</sup> Hípias Menor: pedagogia platônica, Homero e intelectualismo. Baratieri, P. L.

dê como uma transmissão de informação de um agente, o professor, a um paciente, o aluno: "Seria bom, Agatão [...] se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio [...]". O que se pode fazer, portanto, é tentar despertar o outro de forma indireta - ainda mais, vale lembrar, para um professor que acreditava que toda aprendizagem fosse uma recordação; é necessária, pois, certa disposição ativa do educando, que não pode ser mero receptáculo passivo de informações. Para testar e despertar, psicagogicamente, os que dormem, a afirmação de falsidades pode ser de extrema valia, contanto que provoquem no ouvinte um estranhamento (thauma), princípio psíquico da filosofia e quiçá da recordação da verdade por cujo vislumbre prévio dar-se-ia tal espanto. Tal procedimento também pode ser método efetivo tanto para fixar um ensinamento prévio - e a estabilidade seria um traço essencial do conhecimento em contraste com a opinião - quanto para separar os que apenas repetem o que diz o mestre ou qualquer autoridade daqueles que realmente apreenderam as lições: fiando-se na autoridade do mestre, os que apenas repetem abrirão mão da verdade já ensinada em favor da falsidade depois proferida, enquanto os que apreenderam manifestar-se-ão, corajosa e diligentemente, contrariando o mestre e entrando em diálogo com o texto.

[...]

Para William Altman, eles também fariam parte do método pedagógico de Platão ao escrever os diálogos, algo que o *Hípias Menor*, como estamos vendo, parece comprovar. Daí esse mesmo autor valer-se de um neologismo e falar no método basanístico de Platão. Básanos é a pedra de toque utilizada para testar o ouro, donde o verbo *basanidzo*, amiúde utilizado por Platão para dizer "testar". Eis, por conseguinte, a primeira grande lição do diálogo *Hípias Menor*: faz parte do método pedagógico de Platão testar seus leitores/alunos, para o que recorre às vezes a afirmações falsas. Com isso, deve-se ler cada um dos diálogos com atenção e alguma reserva, mesmo em relação a Sócrates e qualquer pretensa autoridade, sem sair meramente repetindo o que se diz. Muitas vezes, se não sempre, será preciso confiar mais em nossas intuições morais mais profundas (como faz *Hípias*) do que em autoridades com argumentos subtis; mas também deveremos ir além de *Hípias* e, movidos por nossas intuições e estranhando o que as negue, receber dialeticamente as falas detectando falsidades e falácias, algo para o que o *Hípias Menor* é um treino eficiente. Isso também poderia implicar que os diálogos não cuidariam tanto de expor e transmitir uma doutrina quanto de suscitar uma experiência ou visão, e a questão para o leitor não seria tanto se compreendeu ou não as palavras e os argumentos, mas sim se lhe foi ou não ocasionada essa experiência.

Em face disso, se bem que Sócrates e Platão estejam deliberadamente mentindo e se valendo de falácias (ou "sofismas", diria alguém) no *Hípias Menor*, nem por isso são sofistas, porquanto se utilizam de uma capacidade agindo em função de ou escolhendo um bem: educar. Não fosse assim, é provável que quase todos os nossos professores do ensino médio fossem sofistas - afinal, quem de nós nunca fez uma prova, i. e., um teste de V ou F? Assim Platão também mostra ao leitor/aluno tanto que nem toda mentira é injusta e má quanto que nem toda franqueza é justa e boa, com o que deveríamos ser capazes de defender Aquiles de modo mais profundo do que *Hípias*, que parece apenas repetir um provável *topos* ou lugar-comum a respeito dos poemas homéricos. Aquiles é muito melhor que Odisseu, sim, e Sócrates e Platão sabem disso tanto quanto Homero, mas ele o é por outro motivo que sua "mera" franqueza.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Baratieri, p.11-13.

É sobre o ensino, como modo de perpetrar na juventude hábitos e costumes de uma determinada cultura e o debate acerca do que seja proveitoso ou deletério para ser aprendido por jovens que vai sendo sub-repticiamente tratado, concomitantemente enquanto cá estamos a definir o que seja a mentira e qual dentre os maiores heróis da hélade seja aquele que esteja apto e disposto a fazer uso do artifício. Em boa parte, nós observamos a mentira, mas para além, haveria de ser observado seu uso, o que por nós não será abordado.

Ademais, as conclusões provenientes dos comentadores que nos trouxeram até aqui não respondem aquilo que nos motivou neste trabalho. Uma vez que Fronterotta tenha sido holístico ao salientar a autenticidade do *Hípias Menor*; Araújo foi metodologicamente de encontro às causas que servem de base para o ato de mentir, uma contribuição enorme para entendermos o processo mediante a ótica platônica, e compreendermos assim o que, por definição de pré-requisitos, seja mentir; e mesmo Baratieri, que tocado pelo Éros conclui que o saber filosófico que propicia a distinção e escolha dos indivíduos pelo Bem, pela verdade e pelo justo em detrimento da mentira seja fruto de alguma mística por nós já esquecida; nenhum dos excelsos estudiosos categoricamente deu luz à resposta que supomos se encontrar no *Filoctetes* de Sófocles.

E cabe a nós reiterar que, mesmo Baratieri, que concebeu em Platão a figura mais digna de ser nomeada como o mestre mais profícuo por sua didática, não nos presenteou com qualquer exemplo que no próprio *Hípias Menor* de Platão sirva para mostrar que o intelecto não pode sobrepujar o Bem em sua ampla e estranha natureza que ilumina todos os saberes de modo tão distinto. Não nos é entregue qualquer cena exemplar, que respeitando o contexto homérico, contemple através das personagens heróicas uma representação condizente com a teoria exposta. Baratieri, que apesar de conceber a “*lição que nos dá o diálogo a respeito de Homero é que a leitura dos Diálogos exige de seus leitores o conhecimento dos poemas homéricos*”<sup>146</sup>, também não nos entrega um exemplo direto que tenha sido retirado, seja dos próprios poemas homéricos, ou da mitologia das personagens, que se mostre coerente aos contornos da trama homérica e sirva como resposta cabal para a questão. Do mesmo modo que Araújo, que levanta a afirmação de que “*para se atribuir o adjetivo “verdadeiro” a um sujeito é preciso investigar o*

<sup>146</sup> Baratieri, p.13. Em passagem intitulada *A Relevância de Homero*.

seu comportamento ao longo do tempo e, se em algum momento ele demonstra que também o adjetivo “falso” pode lhe calhar, não se pode, por ser o mesmo sujeito, chamar-lhe mais de verdadeiro”<sup>147</sup>, tampouco exemplifica o caso que remete em suas próprias palavras.

Talvez, conhecer Homero não seja dar voltas em volta da obra exclusivamente compilada pela alcunha de um único poeta, mas lançar-se naquilo que o próprio tomou como base e sobre o que esse se debruçou até soerguer o poema que então compreendemos como seu. Parece ser o que Platão nos aponta então no *Hípias Menor*. Não continuemos como cães que giram atrás do próprio rabo crendo que alcançarão um dia uma melhor compreensão do que sejam eles mesmos, pois assim que abocanharem a própria cauda, conceberão a definição de uma parte, mas não do todo. Não neguemos o auxílio de outro poeta para solucionar nossa questão, uma vez que Platão, tanto quanto os comentadores e estudiosos trazidos aqui, nos permitem. E respondamos, enfim: A qual do heróis homéricos cabe a alcunha de mentiroso, Aquiles ou Odisseu?

### **5.1. O mentiroso confesso: nossa conclusão à luz do Filoctetes de Sófocles**

Focando especificamente sobre o que foi nossa primeira suposição acerca do *Filoctetes* de Sófocles, na hipótese de encontrarmos nesta obra uma resposta para a questão que nos chama atenção desde o *Hípias Menor* de Platão – saber qual dos dois heróis homéricos seria um mentiroso – observemos as conclusões possíveis para dar conta de uma resposta mais coerente com o debate antevisto aqui. Sabemos que não mais estaremos dentro da própria *Ilíada*, no Canto IX – *As Preces* – visto que mesmo com todas as sutilezas do poema homérico, nenhum dos heróis possa ser já ali tomado por mentiroso, e não cabe a nós, se quisermos fazer uma análise limpa das obras e das personagens, engrossar o coro como se fosse mera rivalidade de torcidas opostas. Fazer tal apreciação carregada de julgamentos seria repetir a atitude de Hípias, assumiríamos que: Aquiles é inocente (verdadeiro/sincero), Odisseu é culpado (mentiroso), não tenho provas, mas tenho convicção.

---

<sup>147</sup> C. Araujo p.148.

Distanciemo-nos de nossas convicções para analisar melhor e dar cabo do que colocamos para esta pesquisa. Cientes de que o sofista Hípias se compreenda como herdeiro e exegeta do legado homérico, seria então o melhor para explicar as sutilezas escondidas nas palavras do aedo ilustre e nas ações dos grandes expoentes gregos simbolizados por estes heróis. Trouxemos ao debate quem pudesse manter diálogo à altura com Hípias e Sócrates, ou mesmo, como supomos, tomar o lugar de Hípias e dialogar com Sócrates de maneira engrandecedora, resultando daí observações mais profundas, coerentes e, no nosso caso em específico, cedendo respostas que sanem as dúvidas que esta pesquisa levantou. De acordo com Kitto, Lesky e Romilly, tal figura que prontamente está disposta a debater é Sófocles, e mais pontualmente, conforme tenhamos demonstrado, o tragediógrafo dedica, entre suas diversas obras, algumas em que notamos mais claramente uma continuidade nítida do que fora antevisto em Homero.

Sófocles não estaria somente tratando de questões e assuntos comuns aos que aparecem na *Ilíada* e na *Odisséia* ao falar de virtudes e costumes que se veiculam no cotidiano grego e norteiam as ações humanas, pois o tragediógrafo adentra mesmo aquilo que estava escrito nas obras homéricas quando nos presenteia com obras como o *Ájax*, *Eléctra* e o *Filoctetes* (para não mencionarmos aquelas de que só nos restaram meros fragmentos e nos põem dúvidas devido a sua incompletude), tal bibliografia que para além de lidar com personagens do ciclo troiano vai observar mais pontualmente o que se passa com estes outros personagens que circundam o mundo de Aquiles e Odisseu e a própria guerra lendária. Em conformidade com o que pode ser visto em prefácios, posfácios e notas dos tradutores do próprio *Filoctetes*, estes que, mormente, foram por nós citados – José Ribeiro Ferreira, Fernando Brandão dos Santos e Trajano Viera – indo para além das indicações dos artigos inúmeros que nos indicam no intuito de embasar suas afirmações, comparece a afirmação de que seja o próprio Sófocles o herdeiro da questão homérica.

Nos diversos modos de compreender que Sófocles seja herdeiro de Homero, seja o poeta trágico o herdeiro por continuidade com o tema, com o posicionamento ou com as personagens, concomitantemente parece caber a ele também o título de grande exegeta da obra homérica, uma vez que, para dar cabo da trama que vai sendo exposta nas epopeias seja necessária uma clara

compreensão das personagens matizadas por Homero e uma visão sobre o direcionamento que tais personagens trazem e que durante a trama devam se manter, para que seja visível quando em justaposição das obras e personagens de Homero e Sófocles um todo coeso. Deixemos assim, o ônus e o bônus por tais afirmações para os comentadores e tradutores que nos entregam o suprassumo daquilo que por séculos a tradição observou ao tratar deste tragediógrafo tão caro a nós.

Se este Sófocles é herdeiro e exegeta de Homero, seguramente poderá falar com propriedade das personagens de Aquiles e Odisseu, mas talvez não pudesse nos responder o que venha a ser a mentira, e tão prontamente nos esclarecer quais sejam as vantagens e desvantagens que o ato de mentir possa nos legar, mas para isso, Platão e seus comentadores já nos entregaram suas advertências e definiram, como acabamos de reformular nesta conclusão, o que sejam pré-requisitos para a mentira. Deste modo, não estamos fugindo ao que seria análogo ao diálogo de Hípias e Sócrates quando trazemos Sófocles diante de Platão, no intuito de observar como cada um destes, a seu modo, pode nos ajudar a compreender quem esteja mentindo.

Por conseguinte, para atar bem esse comparecimento do tragediógrafo, observemos com o que este contribui para nossa questão, uma vez que nos empreste um *Filoctetes*, que figura distante dos grandes e mais conhecidos heróis do ciclo troiano, em uma obra que não tenha os holofotes quando o nome de Sófocles é trazido à baila, dado que outras de suas tragédias tenham um vulto mais considerável que esta que aqui se faz em questão. Do mesmo modo, como foi anteriormente visto, não se vê em outra obra trágica, seja em Sófocles, e mesmo em Ésquilo ou Eurípedes, cena coerentemente estruturada como aquela do Canto IX da *Ilíada* – *As Preces* – onde os heróis Aquiles e Odisseu dialoguem apontando suas características um diante do outro. Posto que em diversas tragédias, os heróis compareçam, mas não estejam juntos nas cenas, assim, o *Filoctetes* permite uma coerência e continuidade harmônica com o Canto IX ao dispor o herói maliano e o cefalênio um diante do outro, e com isto, faz transparecer diante dos olhos do leitor/espectador da cena, um Aquiles de calcanhar lacerado na personagem de Filoctetes, onde os dois partilham de um e mesmo *trópos*.

Se estiverem claros os dois pontos exteriores e anteriores ao debate acerca da bibliografia escolhida para pensarmos sobre a mentira e o mentiroso, e se fizeram justificados o comparecimento de Sófocles e a escolha pelo *Filoctetes*, nos direcionemos ao corolário que dá luz à definição do que seja uma mentira, para finalmente responder através da cena desenvolvida na obra trágica, quem dos heróis esteja mentindo. Tomemos a ordem em que os fatos foram expostos na própria tragédia, coerentemente com o que foi feito em nossa síntese comentada sobre a tragédia.

Se principiarmos por um vaticínio de Heleno ou de Calcas como causa de Odisseu ter se feito ao mar no intuito de devolver Filoctetes aos campos de batalha, independentemente de qual seja o adivinho que lhe indicou o percalço futuro, indiferente ao modo pelo qual deva ser feito o retorno do eremita para o convívio dos demais guerreiros, e ainda sem qualquer relevância para a necessária presença do jovem Neoptólemo, é seguro afirmar que Odisseu esteja em vantagem, pois tem para si um conhecimento que o difere de seus interlocutores (b). Mas adentremos na cena, já visto o que se antecede ao palco, pondo foco a maiores sutilezas.

Desde que o itacense põe os pés em Lemnos, na companhia de Neoptólemo, o que expõe é premeditado (a), e passo a passo, ainda que relutando o jovem é enredado na trama. Odisseu não nega o que premedita, pois é sem rodeios que ao ser interpelado pelo jovem assume a intenção de omitir e inventar fatos ou dizer o exato contrário do que tenha ocorrido. Odisseu premedita sua ação, e dá como justificativa o que sabe sobre Filoctetes (b), separando informações e entregando ao jovem somente o que Odisseu compreenda como interessante de ser dito, e sendo Neoptólemo alheio a qualquer conhecimento acerca do eremita de Lemnos, o cefalênio encontra-se em vantagem também sobre este, tendo assim o poder de mentir (c).

Odisseu, dado o que sabe, premedita (a), traz consigo conhecimentos (b) e, portanto, é capaz de mentir (c), se assim desejar (d). E como tudo indica, Odisseu deseja agir desta forma, pois chega mesmo a expor para o jovem Neoptólemo, assim como para Filoctetes, o que se passa consigo quando compreende que tenha um dever para cumprir: o meio mais fácil é pela palavra, não pelos atos. Sendo assim, ele mente se for preciso, pois não se sente acanhado por qualquer constrangimento que pudesse comparecer como entrave ético/moral, indo contra

tudo e todos, e talvez ele próprio, se o resultado ou efeito forem interessantes para o cefalênio. O que importa é a vitória e o cumprimento do mando, e parece que Odisseu se sente livre para ir ao encontro do prêmio que lhe pertence. E assim sendo, podemos concluir que Odisseu tenha algo a ganhar com isso (e), pois além de cumprir a promessa de trazer Filoctetes, Neoptólemo e o armamento sagrado de Hércules aos campos de batalha, poderá ser apontado como causa para os gregos terem vencido a guerra, e por fim, também poderá retornar a casa. É com vistas ao lucro final (e) que põe em prática o que desde o princípio premeditava (a).

Mostra-se necessário analisar também o que se passa com Filoctetes no intuito de sermos justos para com a análise, cuidando de não cairmos em mera contenda por escolha de um herói em detrimento do outro, ou correríamos o risco de apoiarmos nossa conclusão apenas sobre nossas convicções. Afinal, se até aqui, Odisseu parece atender todos os critérios, tendo mentido categoricamente, nada impede que, ao invés de estarmos observando um impasse de um herói que mente com outro que diz somente a verdade, estejamos assistindo a uma cena onde ambos os heróis mentem, mas cada um a seu modo, cada qual por sua causa.

Filoctetes, o eremita de Lemnos, não parece estar antecipando qualquer trama (a), como não comparece pelo mito que antecede a dramatização, não se mostra por princípio, que no contato com o jovem filho de Aquiles, o herói maliano esteja aliciando o jovem para si. Mesmo quando bem consciente de sua situação, depois de Odisseu comparecer, de o mercador dar seu recado e de ficar a par da situação do jovem que obedecia ao cefalênio, Filoctetes prefere a distância que o asco impõe ao eremita, uma aversão que repele toda essa gente e essa ação, ainda que isso signifique a continuidade do seu exílio e mesmo a morte. Filoctetes não faz conjecturas, não parece disposto a jogar com o jovem e antecipar os movimentos de Odisseu.

Em sua estadia na ilha Lemnos, o que poderia se dar como conhecimento que se vale como moeda de troca para convencer Neoptólemo ou Odisseu daquilo que quer, Filoctetes não tem saberes que sirvam na situação em que se encontra para mudar o cenário (b), pois seu exílio o torna inútil e faz pungente a debilidade do herói, chegando mesmo a fazer com que Odisseu sugira a partida apenas com o armamento de Hércules sem levar Filoctetes. E sem o saber, é conclusivo que não seja capaz de mentir (c), mesmo que assim o quisesse (d). Vale ressaltar que o que



Filoctetes sabe não parece eficaz para mentir para Odisseu, mas talvez para Neoptólemo, que desejoso de saber do pai e de si mesmo, toma grande apreço por Filoctetes muito rapidamente, e neste caso, mesmo diante desse conhecimento (b), Filoctetes poderia mentir (c), mas escolhe não lançar mão do artifício por um querer qualquer seu (d), onde não parece possível determinar qual seja a causa, mas somente verificar o fato.

E mesmo que o eremita, assim como qualquer leitor/espectador, possa compreende que na situação de extrema penúria na qual o herói se encontra, muito baixas ficariam as barreiras e métricas que pudessem constranger Filoctetes, pois não parece haver mais o que perder no caso dele. Mas o que tem a ganhar, o retorno a casa, o convívio, a vida social, muito obviamente haveria com que lucrar (e). Mas Filoctetes não compreende isso de maneira tão vaga, pois dependendo do que ou como seu retorno se desse, melhor seria ficar e morrer. Mesmo que esteja em jogo sua partida de Lemnos, mesmo que mediante seus próprios termos, de maneira alguma podemos dizer que Filoctetes tenha escolhido mentir (d).

Sendo assim, Filoctetes não pode ser um mentiroso, enquanto não atende aos pré-requisitos, e mesmo por não ver com clareza um fim que valha o esforço (e), para antever e premeditar (a) o meio pelo qual possa alcançar seu intento.

Se quiséssemos ainda observar a terceira personagem do *Filoctetes* de Sófocles, o jovem Neoptólemo, para saber se mente, parece possível, ainda que irrelevante para responder nossa questão, visto que não se trate de nenhum dos dois que figuram no *Hípias Menor*. Mas, observando brevemente o critério estabelecido, o jovem não poderia ser tomado por mentiroso, pois não é ele que premedita (a) ou traz consigo saberes (b) necessários para ser capaz de armar o embuste (c), mas sim Odisseu. Doutro modo, o jovem parece não desejar mentir (d), discordando e contra-argumentando de diversas formas vai demonstrar que não vê qualquer vantagem com o que se obtém quando se escolhe agir desta maneira, para Neoptólemo nada se ganha com a mentira (e). Mas o jovem, como advertem os comentadores e tradutores, representa o novo, um terceiro que antes não comparecia e aparenta ser uma mescla dos *trópoi* de Aquiles e Odisseu, mas não só e unicamente um dos dois antagonistas.

Já não podemos dizer que seja somente uma preferência nossa, como é de se esperar que aqui esteja demonstrado, quem entre Aquiles e Odisseu estaria mentindo, se não no Canto IX, n'As *Preces* da *Ilíada*, mas em análise mais

abrangente da biografia exposta por uma bibliografia seleta, que retrate o mitologema destas duas personagens. É Odisseu o mentiroso, conforme o drama encenado no *Filoctetes* de Sófocles expõe. E retomando o que foi apontado anteriormente, quando à luz dos comentários do *Hípias Menor*, nossa afirmação não se apoia em um saber que compareça somente em Odisseu, pois Aquiles e Odisseu são o mesmo em matéria de inteligência, conhecimento e saber. Homero nos dispõe heróis antagônicos em sua preferência e escolha, mas não em capacidade intelectual ou física, o que os distingue resplandece sobre o viés ético e como cada um destes vai lidar com o que sejam entraves e constrangimentos que se anteponham às suas escolhas.

Tão logo, não nos cabe tomar partido de um viés intelectualista que possa por em xeque o caráter de um plano ético-moral platônico, do mesmo modo que não poderíamos nos agarrar a uma compreensão que aponte o viés ético-moral sem bases, ou sobreposta a um misticismo que dê acesso e ascese aos indivíduos benquistos pela divindade. Não nos propusemos a essa análise, mas podemos assumir que das compreensões apontadas, mostram-se mais adequadas aquelas de Araújo, pois não deixam de fora qualquer que seja das diversas características que se mostram pertinentes à teoria platônica, e concepções deste calibre ainda nos presenteiam, quando se dispõem em uma ordem, estabelecendo uma relação, demonstrando causa e efeito entre cada uma das características. Acreditamos assim, que nossa conclusão se dê em posição equidistante do intelectualismo absoluto e da concepção de Bem místico alienado de causas mais concretas para seu soerguimento.

## 5.2. Considerações finais

A diferença entre Aquiles e Odisseu, ou, para nós, entre Filoctetes e Odisseu, está apoiada em sua escolha (d) e na compreensão que os heróis tenham sobre o que seja vantagem para si (e), pois mostram-se semelhantes em outros pontos, cada qual tendo suas características, não podendo ser tomados como contrários e antagônicos de maneira maniqueísta e grosseira. Como se seu *trópos* fosse um desenho infantil de heróis feito por crianças.

É o que comparece quando nos deparamos com as falas de Hípias, que busca defender Aquiles com uma matraqueante repetição de máximas, mas

desconhece as verdadeiras causas que corroboram o soerguimento de tal afirmação. Dando possibilidade para que qualquer outro, com poucos conhecimentos, possa demover a defesa do pelida, o sofista faz um desserviço a nós e a si mesmo, pois acaba permitindo que Odisseu possa se equiparar a Aquiles, e acaba o próprio sofista sendo comparado com o filho de Sísifo.

Logo, conhecer a mitologia grega, ter clareza sobre as epopeias homéricas, estas mesmas que serviam para que Platão introduzisse uma questão, parece muito relevante ao debate filosófico que se desdobra entre os temas éticos e epistemológicos, como se vê no *Hípias Menor*, fazendo contrastar a inteligência com o Bem. Se houver ainda uma aparente relevância, concebemos aí um erro. Pois como se espera ter demonstrado, Platão não deseja que seu leitor tenha *aparente* conhecimento acerca do assunto, como quem tenha somente *lido* Homero, mas que tenha alguma capacidade para além de recitar Homero, poder dialogar com Homero e questionar o aedo, como se vê Sócrates fazendo com os mais diversos interlocutores. Mas para alcançarmos isso, não nos basta ler o próprio Homero.

É com uma perspectiva mais abrangente e profunda acerca deste problema que se espera ter feito alguma demonstração aqui, apontando a carência e a importância de um conhecimento sobre mitologia grega para os que desejam, diante de Platão, concordar ou se contrapor quando estudam filosofia, mas teimosamente seguem rechaçando o que possa parecer mera trivialidade, não atentando ao que na verdade é recurso didático comum aos grandes mestres: o exemplo contextualizado, a construção de analogias e comparações entre opostos e semelhantes, e, como comparece em Platão, a concepção de metáforas e alegorias. Tudo isso se revela nos textos para usufruto de quem queira aprender com este filósofo, mas que com um olhar cético e desleixado, não compreende quando a filosofia, por mais evoluída e aprofundada em suas conceituais definições acerca das causas e fins sobre a condição humana, toma da leveza infantil e lúdica para ensinar-nos as coisas mais importantes.

Em uma última comparação, seria mais fácil introduzir um debate sobre valores ético-morais, mentira e exemplaridade de atitudes que se deva copiar e ser ensinada às crianças, jovens e adultos de nosso tempo, através de heróis contemporâneos. Pois é de se imaginar, mesmo para quem não tenha prática ou experiência na atividade pedagógica, o quão complicado e fustigante seja

conceber na complexidade filosófica os mais abstratos axiomas éticos e morais, sem qualquer conexão com exemplos. Tarefa hercúlea e desgostosa, não só para quem aprende, como para quem queira ensinar e propor debate e reflexão sobre o assunto. Mas para que o exemplo seja verdadeiramente útil, se faz necessário que quem aprende seja íntimo e conceba muito claramente cada sutileza acerca desse herói, personagem ou situação escolhida como porta de entrada. Do mesmo modo, é importante que quem ensine também tenha tal cumplicidade com o exemplo que traz, pois suas conclusões, antes mesmo de serem extraídas como máximas conceituais acerca da ética ou moral, devem se fazer visíveis e serem demonstradas a quem se está ensinando, como uma conclusão que dê desfecho ao que foi exposto e debatido, sendo autoevidente a escolha pelo exemplo ali trazido. Se quem aprende, ao fim desse processo conceber as conclusões para além do exemplo e vislumbrar o quão simples possa ser o assunto tratado quando lhe é ensinado por esse método, estará claro que de fato aprendeu.

É o que Platão faz em seu *Hípias Menor*, quando usa dos heróis de seu tempo, não no intuito de ensinar sobre Homero, sobre mitologia ou sobre a poesia e suas concepções estéticas, mas os toma como porta de entrada para o profundo debate que problematiza a mentira como aquilo que se divide entre o conhecimento e a ação, sendo um impasse exatamente por surgir entre o âmbito ético-moral e a epistemologia. E ao nos deixar atônitos, quando não podemos mais aceitar que seja melhor aquele que deliberadamente mente do que aquele que involuntariamente age bem, retoma o exemplo de suas personagens na tentativa de amainar nossa perplexidade.

Encaram como sofisma e até acusam a obra de inautêntica todos aqueles que separam a literatura clássica da filosofia, não seguindo as indicações do mestre da Academia. Pois qualquer rejeição desta dificulta a compreensão de Platão e de tantos outros filósofos já reconhecidos pela tradição. O que desejaríamos dar como contribuição é o alerta sobre a importante aproximação (ou REaproximação) dos demais textos clássicos para uma compreensão ainda mais profunda do ponto de vista de Platão em situações como esta, em que trabalha sobre a mitologia e a literatura em diálogo com seus contemporâneos, permeando diversas interpretações correntes naquela época. Assim, envolve-se menos com o texto o intérprete de Platão que não leu autores como esse Sófocles,

que ajuda a entender Homero, ao ilustrar Aquiles e Odisseu em seu *Filoctetes* para apontar quem destes estava mentido.

Platão, ciente de que a filosofia principie por *philia*, mexe primeiramente com nossos afetos, para que posteriormente possamos alcançar a *sophia*. Sem que saibamos mais sobre aquilo que para ele e seus contemporâneos era causa de tanto apreço, nos manteremos distantes do conhecimento que para além dos exemplos está por vir. Pouco proveito terá, para quem não souber mitologia, toda a contribuição e esforço que nos deixou o mestre da Academia.

## 6. Referências bibliográficas

ADAMS, S. M. ***Sophocles the Playwright***. Canada: The Phoenix of the Classical Association of Canada, Supplementary vol. III, University of Toronto Press, 1957, reimp. USA, 1962.

ADKINS, A. W. K. ***Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece***. New York: W. W. Norton and Co. Inc., 1972.

ALTMAN, William H. F. ***Coming Home to the Iliad***. Disponível em: [https://www.academia.edu/6804950/Coming\\_Home\\_to\\_the\\_Iliad](https://www.academia.edu/6804950/Coming_Home_to_the_Iliad). 2011. Acessado em: 19 de julho de 2017.

ARAÚJO, Carolina. **O poder do falso no Hípias Menor de Platão**. Rio de Janeiro: *Kléos*, 2005/06.

ARIETI, James A. ***Achilles' Guilt***. In: *The Classical Journal*, Vol. 80, No. 3, pp. 193-203, Feb. - Mar., 1985.

AULTMAN-MOORE, L. W. J. ***Moral pain and the choice of Neoptolemus: "Philoctetes" 894***. *The Classical World*, v. 87, n. 4, pp. 309-10, Mar./Apr. 1994.

AUSTIN, N. ***Sophocles' Philoctetes and the great soul robbery***. Madison: The University of Wisconsin Press, Kindle edition, 2011.

AVERY, H. C. ***Heracles, Philoctetes, Neoptolemus***. *Hermes*, v. 93, n. 3, pp. 279-97, 1965.

BAILLY, A. ***Le grand Bailly: dictionnaire grec-français***. Paris: Hachette, 2000.

BARATIERI, P. L. ***Hípias Menor: Pedagogia Platônica, Homero e Intelectualismo***. Versão cedida pelo autor, ainda não publicada. Rio de Janeiro, 2018.

BERS, V. ***The Perjured Chorus in Sophocles' Philoctetes***. in *HERMES* nº 109 (4), pp. 500-04, 1981.

BIGGS, P. ***The Disease Theme in Sophocle's Ajax, Philoctetes, and Trachiniae***. in *CLASSICAL PHILOLOGY*, vol. LXI, nº 4, pp. 223-35, 1966.

BLUNDELL, M. W. ***The moral character of Odysseus in Philoctetes***. In: *GREEK, ROMAN, AND BYZANTINE STUDIES*, v. XXVIII, n. 3, pp. 307-329, 1987.

\_\_\_\_\_. ***The physis of Neoptolemus in Sophocles' Philoctete***. In: *GREEK, ROMAN, AND BYZANTINE STUDIES*, vol. XXXV, nº 2, pp. 137-148, 1988.

\_\_\_\_\_. *Helping friends and harming enemies: a study in Sophocles and Greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BOWRA, C. M. *Sophoclean Tragedy*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1944.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. Vol. I, II e III. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BURTON, R. W. B. *The Chorus in Sophocles' Tragedies*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1980.

BUXTON, R. G. A. *Blindness and limits: Sophocles and the logic of myth*. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 100, pp. 22-37, 1980.

\_\_\_\_\_. *Persuasion in Greek tragedy: a study of Peitho*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

CARLEVALE, J. *Education, "Phusis," and freedom in Sophocles' 'Philoctetes'*. *Arion*, third series, v. 8, n. 1, pp. 26-60, 2000.

CARTER, M. *Stasis and Kairos: principles of social construction in classical rhetoric*. *Rhetoric Review*, v. 7, n. 1, pp. 97-112, Autumn 1988.

COOK, A. *The Patterning of Effect in Sophocles' Philoctetes*. In *ARETHUSA*, vol. 1 n° 1, pp. 82-93, 1969.

DALY, J. *The name of Philoctetes, Philoctetes 670-73*. In *American Journal of Philology*, n° 4, 103, pp. 440-42, 1982.

DAVIDSON, J. F. *The Cave of Philoctetes*. In *MNEMOSYNE*, vol. XLIII, fasc. 3-4, pp. 307-315, 1990.

DAWE, R. D. *Sophoclis Tragoediae II*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum ET Romanorum Teubneriana, Leipzig, 1985.

DETIENNE, M.; VERNANT, J. P. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus, 2008.

DEUS, Denise Carla de. *Uma análise da redução ao absurdo no Hípias Menor de Platão*. In: *Μετανόια*, São João del-Rei, n. 2, p.31-35, jul. 2000.

NEVES, M. H. M. (Org.) *Dicionário grego-português*. Vol. I - V. Cotia: Ateliê Editorial, 2010.

DHERBEY, G. R. *Les sophistes*. Paris: PUF, 1985.

DIMOCK, G. E. *The name of Odysseus*. *The Hudson Review*, v. 9, n. 1, pp. 52-70, Spring 1956.

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

DONNET, D. ***Sophocle Philoctete 219-390, structure et psychalyse***. In: Les Études Classiques, tome LIII, n° 2, pp. 195-204, 1985.

EASTERLING, P. E. ***Repetition in Sophocles***. Hermes, v. 101, n. 1, p. 14-34, 1973.

DEZOTTI, M. C. C. (Org.). **Teatro em debate**. São Paulo/Araraquara: Cultura Acadêmica/Laboratório Editorial, 2003.

FALKNER, T. M. ***Containing tragedy: rhetoric and self-representation in Sophocles' Philoctetes***. *Classical Antiquity*, v. 17, n. 1, pp. 25-58, Apr. 1998.

FERREIRA, J. R. & GUIMARÃES, C. **Filoctetes em Sófocles e em Heiner Müller**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1987

FERREIRA, J. R. **O problema educativo do Filoctetes**. Humanitas 29-30, 21-50, 1977-1978.

\_\_\_\_\_. **O Significado da Figura de Ulisses no Filoctetes**. Humanitas 31-32, 115-139, 1979-1980.

FINLEY, M. I. **O mundo de Ulisses**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FRONTEROTTA, Francesco. **Virtude, engano e conhecimento no Hípias Menor de Platão**. Archai, n. 12, jan - jun, p. 89-95.

GARDINER, C. P. ***The Sophoclean Chorus. A Study of Character and Function***. Iowa: University of Iowa Press, 1987.

GARVIE, A. F. ***Deceit and persuasion in the Philoctetes, Studi classici in onore di Quintino Cataudella*** 1. Univ. Catania, pp. 213-226, 1972.

GASTALDI, V. ***El logos trágico y la funcionalidad de la retórica***. Calíope, 12, p.72-83, 2004.

GOOCH, P. W. ***Socratic Irony and Aristotles eiron: some Puzzles***. Phoenix 41, 1987.

GREENGARD, C. ***Theatre in Crisis: Sophocles' Reconstruction of Genre and Politics in Philoctetes***. Amsterdam: 1987.

GRIMAL, P. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Tradução V. Jabouille. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1993.

GULLEY, N. ***The Interpretation of 'No one does wrong willingly' in Plato's Dialogues***. Phronesis 10, 1965.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HARRISON, S. G. ***Sophocles and the cult of Philoctetes***. JHS 109, 1989.



HARSH, P. W. ***The Role of the Bow in the Philoctetes of Sophocles***. *The American Journal of Philology*, v. 81, n. 4, pp. 408-414, oct. 1960.

HERÓDOTOS. ***História***. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.

HESK, J. ***Deception and democracy in classical Athens***. Cambridge: CUP, 2000.

HINDS, A. E. ***The Prophecy of Helenus in Sophocles Philoctetes***. CQ 17, 1967.

HOERBER, Robert G. ***Plato's "Lesser Hippias"***. In: *Phronesis*, Vol. 7, No. 2, pp. 121-131, 1962.

HOMERO. ***Ilíada***. Tradução C. A. Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

\_\_\_\_\_. ***Odisséia***. Tradução C. A. Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

\_\_\_\_\_. ***Ilíada***. Tradução O. Mendes. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.

INOUE, E. ***Sight, sound, and Rhetoric: Philoctetes 29 ff***. In *American Journal of Philology*, nº 2, vol. 100, pp. 217-227, 1979.

IRWIN, T. ***Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues***. Oxford, Clarendon Press, 1977.

JABOUILLE, V. J. V. ***Sophocles, Philoctetes, vv.986-988, notas sobre a relação lémnia entre Hefesto e Filoctetes***. In: *EUPHOSYNE*, nova série, vol. XIII, pp. 165-169, 1985.

JAEGER, W. ***Paidéia***. Tradução A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAMESON, M. H. ***Politics and Philoctetes***. In *Classical Philology*, vol. 21, nº 4, 1956.

JONES, D. M. ***The Sleep of Philoctetes***. In *Classical Review*, vol. LXIII, pp. 83-85, 1949.

KAMERBEEK, J. C. ***The Plays of Sophocles: Commentaries***. VI - *The Philoctetes*. Leiden, 1980.

KERFERD, G. B. ***O movimento sofista***. São Paulo: Loyola, 2003.

KIEFFER, J. S. ***Philoctetes and Arete***. In *Classical Philology* 37, 38-50, 1942.

KIRBY, J. T. ***The "Great Triangle" in early Greek rhetoric and poetics***. In *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, v. 8, n. 3, pp. 213-228, Summer, 1990.

KIRKWOOD, G. M. *A Study of Sophoclean Drama*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1958.

KITTO, H. D. F. *A Tragédia Grega*. Vol. I e II. Tradução J. M. C. Castro. Viseu: Tipografia Guerra, 1972.

\_\_\_\_\_. *Os Gregos*. Tradução J. M. C. Castro. Viseu: Tipografia Guerra, 1970.

\_\_\_\_\_. *Form and Meaning in Drama*. Pp. 87-137. London, Methuen, 1959.

KLOSKO, G. *Plato and the Morality of Fallacy*. American Journal of Philology 108, 1987.

KNOX, B. M. W. *The heroic temper: Studies in Sophoclean tragedy*. University of California Press, 1983.

KOSAK, J. C. *Therapeutic Touch and Sophocle's Philoctetes*. In Harvard Studies in Classical Philology, vol. 99, pp. 93- 134, 1999.

LEFKOWITZ, M. R. *The lives of Greek poets*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press (2nd ed.), 2012.

LESKY, A. *A Tragédia Grega*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

LEVINE, D. B. *Sophocles' Philoctetes and Odyssey 9: Odysseus versus the cave man*. Scholia, v. 12, pp. 03-26, 2003.

LINFORTH, I. M. *Philoctetes. The Play and the Man*. University of California Publications in Classical Philology 15, 3, 95-156, 1956.

LONG, A. A. *Morals and Values in Homer*. Journal of Hellenic Studies 90, 1970.

LORAU, N. *A tragédia grega e o humano*. In NOVAES, Adauto (org.). Ética. Pp. 17-34. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LUCAS, J. M. *El prólogo en la tragedia de Sófocles*. In EMÉRITA, tomo XLII, pp. 59-99, 1975.

MALHADAS, D. *et alii. Odes aos príncipes da Sicília*. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara-UNESP, 1976.

MANDEL, O. *Philoctetes and the fall of Troy: plays, documents, iconography, interpretations*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1981.

MARROU, H. I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Éd. du Seuil, 1955.

MÉAUTIS, G. **Sophocle** : *Éssais sur l'héros tragique*. Paris: Ed. Albin Michel, 1957.

MEIER, C. **Introduction a l'anthropologie politique de l'antiquité classique**. Paris: PUF, 1984.

\_\_\_\_\_. **La naissance du politique**. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. **Política e graça**. Brasília: Ed. UnB, 1998.

\_\_\_\_\_. **De la tragédie grecque comme art politique**. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

MICHELAKIS, P. **Achilles in Greek tragedy**. Cambridge: CUP, 2007.

MONTIGLIO, S. **Silence in the Land of Logos**. Princeton: PUP, 2000.

MOSSÉ, C. **Atenas**: a história de uma democracia. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

\_\_\_\_\_. **Péricles**: o inventor da democracia. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

MULHERN, J. **Tropas and polytropia in Plato's Hippias Minor**. Phoenix 22, 1968.

MURSURILLO, H. **The light and the darkness**. *Studies in the dramatic poetry of Sophocles*. Leiden, E. J. Brill, 1967.

NASCIMENTO, A. A. **Arete sofística, uma forma de Humanismo grego**. *Euphrosyne* N.S. 5, 1972.

NELLI, M. F. **Los conceptos de verdad y falsedad en Filoctetes de Sófocles**. *Synthesis (La Plata)*, v. 15, pp. 95-106, 2008.

NUSSBAUM, M. C. **Invisibility and Recognition: Sophocles' Philoctetes and Ellison's Invisible Man**. *Philosophy and Literature* 23, 1999.

\_\_\_\_\_. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução A. A. Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

O'BRIEN, D. **The Socratic Paradoxes and the Greek Mind**. North Carolina, University Press, 1967.

PEREIRA, M. H. R. **Estudos de História da Cultura Clássica I**. Cultura Grega, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1988.

\_\_\_\_\_. **O conceito de poesia na Grécia arcaica**. *Humanitas* 13-14, 1962.

PINDAR. *The complete odes*. Translated by Anthony Verity. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PINTO, M. J. V.; SOUSA, A. A. A. (Ed. e Trad.) **Sofistas**: testemunhos e fragmentos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

PLATÃO. **A República**. Tradução C. A. Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. **A República**. Tradução M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. **Hípias Menor**. Tradução C. A. Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. **Hípias Menor**. Tradução M. T. S. Azevedo. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

\_\_\_\_\_. **Menão**. Tradução C. A. Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ménon**. Tradução E. R. Gomes. Lisboa: Colibri, 1993.

PICKARD-CAMBRIDGE, Sir A. *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1925.

PODLEKI, A J. *The Power of Word in Sophocles' Philoctetes*. In Greek, Roman, and Byzantine Studies, vol. 7, pp. 223-50, 1966.

POE, J. P. *Heroism and divine justice in Sophocles Philoctetes*. Mnemosyne Supplem, 34, Leiden, E. J. Brill, 1974.

PULQUÉRIO, M. O. **Problemática da tragédia sofocliana**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1968, repr. 1987.

REDFIELD, J. M. *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*. Durham/London: Duke University Press, 1994.

REINHARDT, K. **Sófocles**. Brasília: Ed. da UnB, 2007.

RICHARDS, G. C. *Sophocles, Philoctetes 85 autóxylon ékpoma*. In The Classical Review, vol. XXXVII, pp. 23-24, 1923.

ROBERTS, D. H. *Diferent Stories: Sophoclean Narrative(s) in the Philoctetes*. In Transactions of the American Philological Association, nº 119, pp. 161-176, 1989.

ROBINSON, D. B. *Topics in Sophocles' Philoctetes*. In Classical Quarterly, nº 19, pp. 34-56, 1969.

ROMILLY, J. *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris: Éd. de Fallois, 1988.

\_\_\_\_\_. *Le temps dans la tragédie grecque*. Paris: Vrin, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Tragédia Grega.** Tradução L. S. Bárbara. Coimbra: Edições 70, 2008.

RONNET, G. **Sophocle, poete tragique.** Paris : de Boccard, 1969.

ROSE, P. W. **Sophocles' Philoctetes and the teachings of the sophists.** Harvard Studies in Classical Philosophy, v. 80, p. 49-105, 1976.

\_\_\_\_\_. **Son of the Gods, Children of Earth.** In Ideology and Literary Form in Ancient Greece. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

SALOMON, J. **Political Hoplites.** In JHS, vol. XCVIII, pp. 84-101, 1977.

SANTOS, F. B. dos. **O Filoctetes de Sófocles.** Introdução tradução e notas. Dissertação de Mestrado apresentada à FFLCH, da Universidade de São Paulo, orientada pela Profª Drª Filomena Yoshie Hirata Garcia. São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. **O termo sophós (σοφός) no Filoctetes de Sófocles.** In XII Anais de Seminários de GEL, Ribeirão Preto - SP, vol. II, pp. 1138-1145, 1993.

\_\_\_\_\_. **Quando Eurípedes influencia Sófocles:** um estudo sobre a estruturação da poesia trágica grega. In Teatro em debate. São Paulo/Araraquara: Cultura Acadêmica Editora/Laboratório Editorial da FCL/UNESP, pp. 105-118, 2003.

\_\_\_\_\_. **Guerra no Filoctetes de Sófocles.** In Actas dei Tercer Colóquio Internacional. Ética y Estética. De Grécia a la Modernidad. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, pp. 84-92, 2005.

\_\_\_\_\_. **Gregos e gregos no Filoctetes de Sófocles.** In: Em cena o teatro. São Paulo/Araraquara: Cultura Acadêmica Editora/Laboratório Editorial da FCL/UNESP, pp. 209-222, 2005.

\_\_\_\_\_. **O deserto no homem desertado:** reflexões sobre a concepção cenográfica da tragédia Filoctetes de Sófocles. *Alfa*, v. 35, pp. 161-67, 1991.

\_\_\_\_\_. **A ética em cena:** Filoctetes de Sófocles. Cadernos da Ceia, UFF, ano I, n.2, 2008.

SANTOS, J. T. **Erro e verdade nos diálogos platônicos do 1º período:** Hípias Menor. In Estudos filosóficos I, Lisboa, Publicações da Universidade Nova de Lisboa, 1982.

SCHEIN, S. **The Chorus in Sophocles' Philoctetes.** In Studi Italiani di Filologia Classica, nº LXXXI, Terza Serie, vol. VI, fase. 2, pp. 196-204, 1988.

SEGAL, Ch. **Divino e umano nel Filotteie di Sofocle.** Quaderni Urbinati 23, 67-89, 1976.

\_\_\_\_\_. *Philoctetes and the imperishable Piety*. *Hermes* 105, 133-158, 1977.

\_\_\_\_\_. *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*. Cambridge, Harvard Univ. Press, Caps. 9 e 10, 1981.

\_\_\_\_\_. *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Gorgias and the psychology of the logos*. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 66, pp. 99-155, 1962.

\_\_\_\_\_. *Nature and the world of man in Greek literature*. *Arion*, v. 2, n. 1, pp. 19-53, Spring 1963.

\_\_\_\_\_. *L'homme grec, spectateur et auditeur*. In VERNANT, Jean-Pierre. *L'homme grec*. Paris: Éd. du Seuil, 2000.

SILK, M. S. *Heracles and Greek Tragedy*. In *Greece & Rome*, vol. XXXII, nº 1, pp. 1-22, 1985.

SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução J. R. Ferreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. *Filoctetes*. Tradução F. B. Santos. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. *Filoctetes*. Tradução T. Vieira. São Paulo: Editora 34, 2009.

SOPHOCLES. *The Philoctetes*. In *Sophocles, Part IV*. Editado por Sir Richard C. Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

\_\_\_\_\_. *Philoctetes*. Editado por T. B. L. Webster. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

SPRAGUE, R. K. *Plato's Use of Fallacy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

STAND FORD, W. B. *The Ulisses' theme*. In *A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. 2<sup>nd</sup> Ed. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

STOKES, M. *Textual notes on Sophocles' Philoctetes*. In E. M. Craik (ed.), *OwlstoAthens*, pp.13-23. Oxford: 1990.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

TAPLIN, O. *Greek Tragedy in Action*. London: Methuen & Co., 1985.

THIERCY, P. *Tragédias gregas*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

TRABULSI, J. A. D. *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

VALK, F. V. ***Sophocles' Philoctetes and the Construction of Political Identity***. *Midsouth Political Science Review*, Conway, v. 11, p. 39-58, 2010.  
VAZ PINTO, M. J. **A doutrina do logos na sofística**. Lisboa: Colibri, 2000.

VERNANT, J. P. e NAQUET, P. V. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. ***La Grèce ancienne***. 3v, pp. 47-99. Paris: Éd. du Seuil, 1991.

VERNANT, J. P. ***Odysseus in person***. *Representations*, n. 67, pp. 1-26, 1999.

\_\_\_\_\_. **O universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **A bela morte de Aquiles**. Entre Mito e Política. São Paulo: EDUSP, 2002. Pp. 407-13.

\_\_\_\_\_. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

WALDOCK, A. J. A. ***Sophocles the Dramatist***. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

WEBSTER, T. B. L. ***Sophocles: Philoctetes***. Cambridge University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. ***An Introduction to Sophocles***. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1976.

WEISS, Roslyn. **Ὁ Ἀγαθός as Ὁ Δυνατός in the *Hippias Minor***. In *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 2, pp. 287-304, 1981.

WHITMAN, C. H. ***Sophocles: A Study of Heroic Humanism***. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1951.

WILES, D. ***Tragedy in Athens. Performance space and theatrical meaning***. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WILSON, E. ***The Wound and the Bow***. New York/Oxford: Oxford University Press, 1959.

WINKLER, J. J. ***The ephebes' song: tragôidia and polis***. *Representations*, n. 11, pp. 26-62, Summer 1985.

WINNINGTON-INGRAM, R. P. ***Sophocles: an Interpretation***. Cambridge: The Alden Press, 1980.

WOODHOUSE, W. J. ***The Scenic Arrangements of the Philoctetes of Sophocles***. In *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XXXII, pp. 239-240, 1912.