

A IMAGEM DO HOMEM VERSÁTIL (πολύτροπος) NO HÍPIAS MENOR DE PLATÃO

THE IMAGES OF VERSATILE MAN IN PLATO'S HIPPIAS MINOR

EDUARDO LUCAS ALVES RODRIGUES

RESUMO: O presente trabalho apresenta um breve estudo sobre a caracterização do homem versátil (πολύτροπος, *polýtropos*) no diálogo *Hípias Menor* de Platão. A princípio, mostraremos a estrutura argumentativa desse diálogo, evidenciando como o homem versátil, e, conseqüentemente, Odisseu, é caracterizado. A partir daí, indicaremos uma possível resolução para os problemas concernentes à conclusão do diálogo, tese que leva em conta a concepção ético-socrática apresentada por estudiosos tais como Fronterotta (2014) e Kahn (1996). Por fim, veremos como o homem versátil seria concebido a partir dessa mesma resolução ao indicar, assim, as principais pretensões de Platão quando ele recorre a uma imagem sofística de Odisseu no diálogo *Hípias Menor*.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Odisseu, *Hípias Menor*, *Polýtropos*.

ABSTRACT: The present work presents a brief study on the characterization of the versatile man (πολύτροπος, *polýtropos*) in Plato's dialogue *Hippias Minor*. Initially, we will show the argumentative structure of this dialogue, showing how the versatile man and, consequently, Odysseus is presented to us. From there, we will indicate a possible solution to the problems concerning the conclusion of the dialogue, thesis that takes into account the ethical-Socratic conception presented by scholars such as Fronterotta (2014) and Kahn (1996). Finally, we will see how the 'versatile' man would be conceived from this resolution, thus evidencing the main pretensions of Plato when he makes use of a sophisticated image of Odysseus in the dialogue *Hippias Minor*.

KEYWORDS: Plato, Odysseus, *Hippias Minor*, *Polýtropos*.

INTRODUÇÃO

Para adentrarmos com certo cuidado o estudo sobre o “versátil” (πολύτροπος, *polýtropos*) no *Hípias Menor*, esclareceremos, inicialmente, quais são as principais questões debatidas por Sócrates nesse diálogo. A partir dessa exposição, aprenderemos onde e como o problema daquele que é multiforme, ou versátil, nos é apresentado.

Nesse diálogo, vemos Platão elaborar um complexo debate entre Sócrates e o sofista Hípias sobre quem seria o homem falso (ψευδής, *pseudés*) e o homem verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος, *alethéstatos*), num diálogo que também coloca em questão o comportamento e a valoração de dois dos principais heróis homéricos, Aquiles e Odisseu, além da questão sobre o erro voluntário.

Sócrates inicia o diálogo questionando o sofista sobre quem seria o melhor dos heróis homéricos (364b). Ao responder à questão de Sócrates, Hípias (364e) apresenta Aquiles como o melhor (ἀμείνων, *ameínon*) entre os aqueus, por ser o mais simples (ἀπλούστατος, *haploústatos*) e o verdadeiro ao máximo (ἀληθέστατος, *alethéstatos*). No entanto, Aquiles não seria capaz de reconhecer nem a verdade e nem a mentira. Odisseu, por outro lado, é um homem *polýtropos* (versátil), que, ao mesmo tempo, tem a capacidade (δύναμις, *dýnamis*) de enganar e de dizer a verdade.

Após Hípias esclarecer o que ele compreendia por homem versátil, trazendo à tona o epíteto de Odisseu πολυμήχανος (*polyméchanos*, multi-inventivo), Sócrates afirma (365c): “Agora, Hípias, já me arrisco a compreender o que você está dizendo. Ao que parece, você está dizendo que o versátil é mentiroso”¹. Desse modo, com mais algumas questões respondidas, Sócrates recapitula os argumentos do sofista (366a): “Relembremos o que é que você está dizendo: você afirma que os mentirosos são capazes, e inteligentes, e conhecedores, e sábios naquilo em que mentem?”

A partir daí, o filósofo leva os argumentos de Hípias às últimas consequências, chegando à absurda conclusão de que aqueles que dizem falsidades são exatamente os mesmos que têm a capacidade de dizer verdades. Assim, Sócrates conclui (376b): “Aquele então que *voluntariamente* comete falhas e faz o que é vergonhoso e errado, Hípias, se esse alguém existe, não pode ser outro senão ... o *bom!*”

Diante desse término contraditório, percebe-se a necessidade de responder à seguinte questão: afinal, qual seria o impasse a ser resolvido, que acaba por indicar que o homem falso é, ao mesmo tempo, aquele que é *bom*?

Como diálogo socrático, o *Hípias Menor* oferece, à primeira vista, um grande problema para a discussão da virtude platônica. Mas, como encontrar uma solução para as seguintes problemáticas existentes no diálogo, entre elas destacamos: 1. como conceber a excelência (ἀρετή, *areté*) daquele que estaria disposto a mentir mesmo conhecendo a verdade? e 2. E a versatilidade, principal tema deste estudo, de fato é um problema para a excelência platônica, ou somente é uma característica mal posicionada pelas reflexões do sofista?

Para respondermos ambas as questões, evidenciaremos, a seguir, uma possível resolução para o impasse gerado pela conclusão do diálogo. A partir daí, esclareceremos a própria imagem de Odisseu e do homem versátil, assim como as possíveis pretensões de Platão quando ele nos apresenta tal caracterização sofística do herói multiforme.

1 Todas as traduções do *Hípias Menor* neste artigo são de André Malta (2010).

A VIRTUDE E O CONHECIMENTO NA FILOSOFIA PLATÔNICA

Uma das possíveis resoluções para a conclusão desse diálogo, e que seguiremos aqui, é principalmente apresentada por três estudiosos: Kahn (1996), Fronterotta (2014) e Trabattoni (2017).

Fronterotta (2014), ao comentar o *Hípias Menor*, nos mostra que a resolução do problema sobre a virtude existente no diálogo se deve, principalmente, aos argumentos apresentados por outros diálogos. Para tal resolução, Fronterotta indica um trecho do diálogo platônico *Mênon* (89a),² onde Sócrates afirma que a virtude é certa compreensão. Esse argumento mostrar-nos-ia que a falta de Hípias consistiria exatamente em não perceber que aquele que é possuidor de qualquer capacidade (δύναμις, *dýnamis*) não poderia ter excelência se o uso de seu conhecimento ou de sua técnica fosse ausente de uma compreensão de virtude. Sobre isso, Fronterotta faz a seguinte observação³:

É esta afirmação que se choca de frente com a doutrina ética que Platão faz Sócrates professar em seus diálogos, doutrina segundo a qual a excelência, a virtude (*aretê*) não passa de uma forma de conhecimento ou de reflexão. Ora, se se sustenta que o conhecimento é moralmente “neutro”, na medida em que seus “modos de usar” podem variar conforme o sujeito que os pratica, este conhecimento não poderá mais se identificar com a excelência moral. (FRONTEROTTA, 2014, p. 85)

Kahn (1996), assim como Fronterotta, também indica a existência de uma crítica platônica no diálogo, que é apresentada de forma indireta e que perpassa por certa relação entre a virtude e o conhecimento. Para Kahn, o sofista falha, e tal erro seria resultado de sua confusão, principalmente, quando Hípias trata a virtude como se fosse uma técnica ordinária:

Se a virtude é uma *techné*, deve ser uma técnica e ciência de um tipo bastante incomum, envolvendo a vontade ou desejo racional (*boulesthai*) de uma maneira bastante específica. (...) nas consequências desagradáveis de equiparar a justiça a uma habilidade ou capacidade comum, Platão deve estar nos alertando para a dificuldade de vermos que é exatamente esse tipo de conhecimento que poderia garantir a virtude para seu possuidor. Nossa única pista é a sugestão fornecida pelo paradoxo, de que a forma correspondente de ignorância deve tornar o erro involuntário. O *Hípias Menor* não é formalmente aporético, mas nos deixa um problema para outros diálogos resolverem. (KAHN, 1996, p. 118)

De acordo com Kahn, o tratamento da virtude como se fosse uma técnica qualquer, assim como retratado pelo sofista, implicaria afirmar que o homem é bom de acordo com sua capa-

2 Fronterotta (2014, nota 2, p. 88): “Ver apenas a afirmação explícita de *Mênon* 89a: *phrónesin phamèn aretén einai* ‘nós dizíamos que a excelência é reflexão [...]’. O exercício da virtude, quer dizer da excelência no que diz respeito à função que é própria a cada um ou a cada coisa, consiste no fim das contas no conhecimento do bem e do mal, pois é justamente ao distinguir o bem e o mal que se pode realizar a plenitude de seu ser, seu *bem-estar* (*bien-être*), ao se afastar em contrapartida aquilo que comporta a corrupção e o mal. De fato, se cada um busca e deseja sua felicidade, e se a *areté* reside precisamente nesta plena realização de si mesmo, compreende-se porque (sic) e de que modo é preciso conhecer o bem para se chegar a ele (assim, a *areté* coincide com o conhecimento)”.

3 Além disso, percebe-se também a crítica de Platão àqueles que através do poema homérico se dizem conhecedores da virtude (*ἀρετή*, *areté*). Uma crítica de duplo alvo: o ensino dos sofistas e a incapacidade do poema homérico em educar o homem grego, o que também indica Fronterotta (2014, p. 85).

cidade em executar qualquer uma de suas habilidades, independentemente se tal habilidade é guiada ou não pela virtude.

Vemos que, de acordo com outros diálogos platônicos, o uso de qualquer habilidade não poderia ser ausente de virtude. Kahn (1996, p. 117) sugere, pelo menos, dois diálogos para resolução do *Hípias Menor*: “Quer o Sócrates histórico tenha ou não identificado a virtude como uma forma de conhecimento, esta é certamente uma tese que o Sócrates platônico endossará em *Mênnon*, no *Protágoras* e em outros lugares”.

A partir dessas análises, vemos que o uso do conhecimento ou da técnica não pode ser considerado moralmente neutro se se pretende apresentá-lo através de uma ação virtuosa. Portanto, faltaria a nós ainda esclarecermos: afinal, o que é essa concepção ético-socrática que entrelaça a virtude a um tipo de conhecimento? E se a versatilidade é uma técnica, poderíamos concluir que o homem versátil que se deixa orientar pela virtude (ἀρετή, *areté*) é um homem excelente ao possuir tal capacidade (δύναμις, *dýnamis*)?

A VIRTUDE DE PLATÃO ANTE O USO DO CONHECIMENTO E DA TÉCNICA

Para responder a essas duas questões vejamos como Platão apresenta essa concepção, que demonstra a necessidade da virtude ante o uso do conhecimento e da técnica. Para isso, levaremos em conta as indicações de Fronterotta (2014) e de Kahn (1996) do diálogo *Mênnon* como solução do problema concernente à conclusão do diálogo *Hípias Menor*. Assim, verificaremos que a *areté* platônica é, especificamente, uma forma de conhecimento ou reflexão, mas não se trata de um conhecimento como outro qualquer, mas sim daquele que guia os usos de todos os conhecimentos e técnicas que um indivíduo possui. Isso é o que conclui Sócrates após indagar *Mênnon* sobre o que é a *areté* (virtude):

Se por conseguinte a virtude é alguma coisa entre as que estão na alma, e se lhe é necessário ser “algo” proveitoso, é preciso que seja compreensão, uma vez precisamente que todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a compreensão, ou a incompreensão. Segundo esse argumento, sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja uma certa compreensão. (*Mên.*, 89c-d.)⁴

Dessa forma, a virtude se apresenta como certa compreensão (φρόνησις, *phrónesis*). Sócrates percebe, por meio da argumentação desenvolvida ao longo do diálogo *Mênnon*, que o conhecimento (ἐπιστήμη, *epistémē*) é proveitoso aos homens quando esse é utilizado a partir da virtude, sendo esta, portanto, certa compreensão (φρόνησις, *phrónesis*). Logo, se os homens são aqueles que pretendem fazer o bem, não poderiam fazê-lo se seus conhecimentos ou suas ações não fossem orientados por essa compreensão.

Assim, se utilizarmos o trecho apresentado acima do diálogo *Mênnon*, assim como indicado por Kahn e por Fronterotta, como o argumento que complementa a falta de *Hípias*, veremos que aquele que conhece nunca seria capaz de enganar. Sobre tal conclusão, o mesmo é argumentado por Trabattoni:

⁴ Tradução de Maura Iglésias (2001).

Portanto, Platão, quando Sócrates o faz dizer que o tempo provocativo do diálogo que ora parece verdadeiro ora não, ele está evidentemente sinalizando ao leitor que esse tempo é falso se for entendido de forma incondicional (não é verdadeiro, absolutamente falando, que o bom é aquele que pode fazer o mal), é verdade se entendida de forma circunstancial (é verdade que a virtude é a técnica que produz a boa vida, que esta é uma técnica necessária para o conhecimento do bem e do mal, e por isso é verdade que “o único” que poderia em teoria fazer o mal é precisamente o sábio, ou seja, o bom). (TRABATTONI, 2017, p. 73)

Trabattoni evidencia que, apesar de não ser “verdade, absolutamente falando, que o bom é aquele que pode fazer o mal”, quando falamos de forma incondicional, em um modo circunstanciado, seria “verdade que a virtude é a técnica que produz a vida boa, e que essa técnica tem necessidade de conhecer o bem e o mal” (TRABATTONI, 2017, p. 73).

No entanto, sobre o diálogo, Trabattoni mostra que não seria o objetivo de Platão deixar explícitas essas questões, pois este autor pretende ser discreto, deixando sua intenção esclarecer-se pelo leitor: “Mas a ideia de que os diálogos platônicos, especialmente os de sua juventude, são muitas vezes alusivos e deixam ao leitor tirar conclusões, é agora uma trivialidade hermenêutica. Também porque o que é silenciado aqui em outro lugar é esclarecido” (*ibid.*).

Daí, levamos nossa hipótese adiante indicando que a conclusão do *Hípias Menor* se deve às consequências que se seguem quando admitimos o conhecimento (ἐπιστήμη, *epistémē*) e a excelência (ἀρετή, *areté*) como se fossem moralmente neutras.

Para reforçarmos essa leitura, seguindo os passos de vários estudiosos, tais como Fronterotta (2014) e Araújo (2005/6), vejamos a observação de Aristóteles sobre as implicações éticas do *Hípias Menor*. Nesse recorte, se percebe a tentativa do Estagirita de explicitar os erros argumentativos do diálogo, empreendendo uma resolução ética próxima da que formulamos com a leitura de outros diálogos de Platão:⁵

Mas, diz falso um homem que prefere e faz discursos falsos deliberadamente, só para dizer o falso, ou um homem que provoca nos outros noções falsas, assim como dizemos que são falsas as coisas que produzem uma imagem falsa. Por isso é falaz a argumentação do *Hípias*, segundo a qual o mesmo homem é, simultaneamente, verídico e falso: ela entende como falso aquele que é capaz de dizer o falso, e este se apresenta como sábio e prudente. Além disso, aquela argumentação afirma como melhor quem é voluntariamente falso; mas essa conclusão procede de uma falsa indução: quem coxeia voluntariamente é melhor do que quem coxeia involuntariamente, se no primeiro caso entendermos a imitação de quem coxeia; quem fosse coxo voluntariamente certamente seria pior; e o mesmo vale para o comportamento moral. (ARIST. *Met.*, Δ 29,1025a 6-13).

5 Ante essa citação, vejamos o comentário de Oliveira (2018) no qual o autor apresenta o fato do comentário de Aristóteles ser considerado uma referência, principalmente quanto à autenticidade do diálogo, sendo assim, considerado de autoria platônica, tema que não será tratado aqui: “A ausência de um norte ético-moral no diálogo *Hípias Menor* rendeu a pensadores como Friedländer, Schleiermacher, Grote, entre outros, um debate acerca da autenticidade da obra como de autoria platônica, exatamente pelo distanciamento do discurso da comum intenção de justaposição do bem com o saber em detrimento da ignorância e do mal. Uma vez que aqui os conceitos se misturem, foi por um comentário de Aristóteles em sua *Metafísica* que pudemos abandonar as suspeitas. É o que fazem notar Araújo (nota 10, p. 147) e Fronterotta (p. 87)”. (OLIVEIRA, 2018, nota 64, p. 42). Sobre o debate da autenticidade do diálogo *Hípias Menor* ver o artigo de Vanessa Araújo Gomes: *Hípias Menor de Platão: tradução, estudo e comentário crítico*. Em: *Codex*, v.2, n.1, 2010, p. 137-144, 2010.

De acordo com Aristóteles, uma contradição é o que se apresenta no diálogo *Hípias Menor*. O estagirita afirma que os argumentos apresentados no diálogo tornam sábio e prudente aquele capaz de dizer o falso, o que não se segue do comportamento daquele que possui virtude.

Como vimos, parte do erro de Hípias, evidenciado por Fronterotta, foi o de considerar que o conhecimento “é moralmente ‘neutro’, na medida em que seus ‘modos de usar’ podem variar conforme o sujeito que os pratica”, sendo assim, “este conhecimento não poderá mais se identificar com a excelência moral” (FRONTEROTTA, 2014, p. 85). O segundo erro do sofista, evidenciado por Kahn (1996), anteriormente, diz respeito à consideração do sofista de que a virtude seria também uma técnica como qualquer outra. Já a solução platônica para se evitar tais erros tais também a absurda conclusão do diálogo, como evidenciado por Fronterotta e Khan, deve-se aos outros diálogos capazes de mostrar o que, de fato, é a virtude. De certa forma, como vimos, também Aristóteles se aproxima muito dessa mesma resolução.

Portanto, levando em conta as palavras de Sócrates no diálogo *Mênon*, o que se deve fazer, por fim, é conceber o que seria uma compreensão enquanto virtude. Essa *phrónesis* deve nos guiar para que possamos apreender uma possível condenação do homem versátil e ainda indicar como, de fato, o homem deve utilizar seus conhecimentos e técnicas.

O HOMEM “VERSÁTIL” E A CAPACIDADE DE FAZER O BEM

A partir dos argumentos que mostram a virtude enquanto certa compreensão no *Mênon*, e das consequências da ausência dessa virtude no *Hípias Menor*, podemos conceber que o homem versátil é aquele capaz de apresentar muitos discursos, e que seria incapaz de mentir caso essa sua capacidade fosse moldada a partir da virtude. Mas Hípias, pelo contrário, por permitir-se entender o conhecimento como algo neutro, como indicou Fronterotta (2014), pensa que esse homem versátil (πολύτροπος, *polýtropos*) é, na verdade, aquele capaz tanto de enganar, quanto de dizer a verdade, o que, como vimos anteriormente, é uma conclusão absurda.⁶

Afinal, o homem versátil e excelente não poderia ser um homem sem virtude, pois caso ele utilizasse tal técnica ou conhecimento para o engano, isso corresponderia, de acordo com Sócrates, a tal homem não possuir o conhecimento correto da versatilidade e, portanto, não ser alguém que conhece a verdade. Mas é justamente esse último e mais radical posicionamento da ética platônica que nos impede de compreender como um homem que possui um múltiplo conhecimento do discurso poderia não ser excelente. Pois, se ele é o mesmo que conhece a verdade, deveria, portanto, ser também aquele que possui certa compreensão (φρόνησις, *phronésis*) sobre como se deve fazer o uso de suas palavras.

Assim, um último obstáculo se apresenta para compreendermos a diferença entre aquele que conhece a verdade, mas não a utiliza, e o homem que, sabendo a verdade, sempre a escolhe. Pois conhecendo e não utilizando a verdade, o homem versátil se mostraria como homem não-virtuoso; se fosse virtuoso, ele não só reconheceria a verdade como a escolheria. Portanto, ficamos no caminho da seguinte questão: afinal, que tipo de conhecimento é esse que o virtuoso deve possuir como compreensão (φρόνησις, *phronésis*)?

Podemos responder a tal questão recorrendo a uma das possíveis intenções de Platão. Sendo um diálogo da fase jovem de Platão, o *Hípias Menor* faz também referência à máxima socrática

⁶ Sobre a redução ao absurdo no *Hípias Menor* ver: *Uma análise da redução ao absurdo no Hípias Menor de Platão*, por Denise Carla de Deus. Em: *Μετανόια*, São João Del-Rei, n. 2, p. 31-35, jul. 2000.

de que a filosofia deve nos guiar em direção à boa vida, já que somente o bem e a justiça seriam capazes de promover a felicidade. Esse legado socrático também é analisado por Trabattoni:

Um dos principais legados que Sócrates deixou a Platão foi a estreita ligação entre filosofia e vida. Por duas vezes, ao longo dos diálogos (*Górgias* 500c, *A República* 253), o Sócrates de Platão explica que o argumento sobre o qual se discute é extraordinariamente importante porque trata de “como se deve viver”. Portanto, nenhum homem pode verdadeiramente se declarar indiferente à filosofia, porque seria como se declarasse o próprio desinteresse pela felicidade. (TRABATTONI, 2010, p. 30)

Desse modo, Sócrates na *República* (253d) evidencia: “pois não estamos falando de um assunto sem importância, mas de que modo será preciso viver”. Mostra-se que a chave para compreendermos o que é o conhecimento, enquanto virtude, estaria indicada a partir da compreensão de que a virtude é algo que deve ser posta em prática. Pois, de acordo com Trabattoni, “a virtude é aquele tipo de conhecimento que constitui o meio para que possamos alcançar a felicidade. Desse modo, confirma-se [...] uma filosofia entendida como atividade teórica que tem por finalidade orientar corretamente a ação” (TRABATTONI, 2010, p. 32).

Desse modo, vemos que, no *Hípias Menor*, a questão debatida sobre o “modo que é preciso viver” se apresenta de forma problemática no final do diálogo. Ademais, Sócrates, após debater e questionar a respeito dos atos voluntários e involuntários, acaba concluindo, a partir das respostas de Hípias, que as almas que erram voluntariamente são mais nobres e mais capazes do que as que erram involuntariamente. Logo, a alma que comete o mal voluntariamente seria superior àquelas que cometem o mal involuntariamente (375d). Hípias não concorda com tal conclusão, mas se mostra incapaz de apresentar argumentos que possam resolver os problemas suscitados pelo debate. É a partir disso que Kahn indica um caminho para compreendermos o que é a virtude enquanto compreensão:

A única coisa que é inconfundivelmente clara, uma vez que ambas as falácias se voltam contra isso, é que a virtude moral e o vício não devem ser entendidos simplesmente como uma capacidade ou habilidade treinada. Ser bom como ser humano não é como ser bom em corrida ou bom em aritmética. (KAHN, 1996, p. 118).

Com isso, retornamos à indicação do principal erro do sofista. Hípias erra ao considerar que o conhecimento e a técnica são moralmente neutros, mostrando que a capacidade da alma para a ação virtuosa dependeria de uma mera profundidade naquele conhecimento ou naquela técnica. Dessa forma, pode-se perceber que uma concepção de virtude enquanto compreensão se abre quando entendemos que mesmo o conhecimento da verdade não garante o engajamento a ela, afinal, a virtude não se trata de, como dito por Kahn, “uma capacidade ou habilidade treinada”. Isso torna compreensível o fato de que nem sempre um conhecimento ou uma técnica são utilizados corretamente pelo homem. Mesmo aquele que sabe a verdade pode, a seu critério, utilizar-se do conhecimento para benefício próprio e, assim, pode fazer um bem apenas aparente sem, de fato, fazê-lo.

Sendo uma compreensão aquilo que é apresentado pela prática, se confirma que a virtude é uma capacidade não treinada de fazer o bem e, portanto, mais conectada à natureza da alma do

que a um conhecimento ou técnica propriamente dito. Percebe-se assim, que as capacidades da alma devem ser analisadas para que possamos desvendar a possibilidade de uma alma inclinar-se para o mal ou para o bem. O conhecimento para executar uma habilidade ou outra não é suficiente para qualificar o homem enquanto excelente e virtuoso. Para isso, ele deve possuir também a capacidade (*δύναμις*, *dýnamis*) para fazer o bem.

AS POTÊNCIAS DA ALMA MULTIFORME E SUA INCLINAÇÃO PARA O BEM

A virtude, como vimos, é um tipo de compreensão que diz respeito à capacidade (*δύναμις*, *dýnamis*) de agir em direção à felicidade e, portanto, ao bem. Não à toa, Platão sabe que as ações, não sendo sempre voluntárias, não são suficientes para qualificar o homem. Portanto, para compreendermos a capacidade (*δύναμις*, *dýnamis*) do homem versátil de agir virtuosamente, devemos considerar, mesmo que brevemente, a natureza da alma multiforme. É o que propõe Dixsaut:

Para “conseguir pensar” (*dianoesthai*) a natureza do que quer que seja, a princípio, deve-se ver se essa natureza é simples ou multiforme. Se ela é simples, é preciso “examinar, quanto à sua potência, qual ela possui naturalmente em vista da relação do agir, e qual sob a relação do padecer, e sob o efeito de que”. Se ela é multiforme, é preciso proceder do mesmo modo para cada uma de suas partes. Esse método permitirá “mostrar, com precisão, a essência da natureza” de uma coisa (*τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως*) (2017, p. 17).

Seria por fim, a potência da alma aquela que demonstraria a inclinação ética de um ou outro indivíduo. A capacidade de ser justo ou de se conhecer a justiça não pode ser, como assegurado por Hípias, um mero conhecimento ou técnica.

Assim, se retirássemos a ironia que está no pano de fundo do diálogo, que funciona como uma crítica ao conhecimento sofisticado sobre a virtude, veríamos que o que de fato Sócrates gostaria de saber no *Hípias Menor* não é se Aquiles e Odisseu são mais capazes e mais hábeis em uma ou outra qualidade, mas sim qual desses heróis seria o mais capaz de agir de forma virtuosa, capaz de usar tanto seus conhecimentos quanto suas habilidades técnicas guiado pelo bem. E é nesse âmbito que o homem versátil poderia ser condenado: não só por conhecer a verdade e não usá-la, mas por mostrar-se possuir uma alma menos capaz de fazer o bem.

CONCLUSÕES - O HOMEM VERSÁTIL COMO ENGANADOR, COLOCAÇÕES DO SOFISTA HÍPIAS

Levando em conta as análises e os argumentos do diálogo *Mênon*, no qual Sócrates considera a virtude uma “certa compreensão” e, por isso, necessária para que o homem adquira excelência, percebe-se que a condenação do homem versátil no *Hípias Menor*, não é posta por Sócrates e nem mesmo é diretamente criticada por ele, mas se dá pela interpretação do sofista.

Após mencionar a passagem do canto IX da *Ilíada*, que remete ao discurso de Aquiles dirigido a Odisseu (*Ilíada*, IX, 308-314), Hípias diz (365c): “Nesses versos ele evidencia a forma de ser de cada homem: como Aquiles, por um lado, era verdadeiro e direto, e Odisseu, por outro, versátil e

mentiroso – pois faz Aquiles dizer a Odisseu esses versos.” Por isso, como vimos anteriormente, Sócrates lhe pergunta: “Agora, Hípias, já arrisco a compreender o que você está dizendo. Ao que parece, você está dizendo que o *multiforme é mentiroso...*” (365c), o que é respondido positivamente por Hípias.

Desse argumento, verifica-se que o *polytropos* é tratado quanto à capacidade retórica daquele que apresenta esse modo de comportamento. Sócrates parece não só não concordar com o sofista, mas também procura aprofundar a exegese homérica para apresentar argumentos que mostram o contrário daquilo que é afirmado por Hípias. A argumentação socrática (369d-372d) diferentemente da do sofista Hípias (364d), considera que os discursos de Aquiles apresentam o herói como um impostor (*γόης, góes*), e não como o mais valoroso dos heróis homéricos (*ἄριστος, aristós*).

Os discursos de Aquiles no canto IX demonstram tanto as habilidades retóricas do Pelida como possibilita-nos entender a concepção heróica do comprometimento com as palavras ditas. Nesse canto, Aquiles profere três discursos a diferentes personagens. O primeiro (*Il. IX, 308-429*), utilizado na argumentação de Hípias no diálogo platônico, é direcionado a Odisseu em resposta à oferta de Agamêmnon. O segundo (*Il. IX, 607-619*), dirige-se a Fênix, e o terceiro e último discurso (*Il. IX, 644-655*), utilizado por Sócrates no diálogo, é uma breve resposta ao valoroso Ájax.

Lendo esses discursos diante da interpretação socrática no diálogo *Hípias Menor*, vemos que há uma contradição entre o primeiro e terceiro discursos de Aquiles. Se no primeiro, de acordo com Sócrates, Aquiles teria “dito a Ulisses que se faria à vela com a aurora,” no terceiro e último discurso o Pelida “vai em seguida ter com Ájax, declarando-lhe uma coisa diferente: que não se fará à vela!” (371b). Sócrates evidencia a dificuldade do sofista em sustentar sua tese sobre o melhor dos aqueus, mostrando-se incapaz de compreender inclusive o que é a excelência.

A DUPLA CRÍTICA E AS INTENÇÕES DO DIÁLOGO

Portanto, não parece ser preocupação de Sócrates o homem que possui a versatilidade, a multiformidade. Ao contrário, Platão adentra o debate de sua época, quando Odisseu é posto como herói duvidoso quanto aos usos de suas palavras, mas somente utiliza essa temática para discutir, de modo mais aprofundado, a questão ética que entrelaça a verdade e a virtude. Afinal, não é a habilidade do herói o verdadeiro problema ético a ser debatido.

Além disso, vemos também, pelas implicações morais implícitas com o desfecho do diálogo, que o problema do debate sobre a virtude e sobre a verdade não estaria corretamente elaborado se partíssemos do questionamento acerca de uma característica ou outra. Mas devemos iniciar tal debate a partir de uma pesquisa que vise a reconhecer como a virtude deve orientar o uso do conhecimento e da técnica.

Deve-se evidenciar, assim, que tanto a leitura sofisticada de Homero, quanto o debate da cultura tradicional sobre a mentira, são incapazes de revelar os verdadeiros critérios éticos, sendo também incapazes de ressaltar que o homem excelente deve utilizar as suas habilidades de acordo com uma intuição ou compreensão de virtude. Assim, deve-se ser excelente aquele que possui a capacidade de fazer o bem.

Essa intenção crítica de Platão se verifica também ao considerarmos que o *Hípias Menor* é

um diálogo que, como vimos no início deste artigo, possui uma dupla crítica platônica tanto à cultura tradicional de sua época, que tinham no texto homérico suas principais referências, quanto ao conhecimento sofisticado que utilizava o texto homérico na tentativa de trazer à tona uma concepção ética que, como vimos, é incapaz de lidar com a virtude.

SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS DAS IMPLICAÇÕES ÉTICAS DO HOMEM VERSÁTIL ENTRE OS ÉPICOS HOMÉRICOS E A CONCEPÇÃO PLATÔNICA

No *Hípias Menor*, verificamos que o homem versátil seria condenável caso sua técnica não fosse guiada por uma compreensão de virtude. Por ora, outras contraposições entre os poemas homéricos e os diálogos de Platão também podem ser verificadas em relação a esses mesmos aspectos da caracterização de Odisseu. Para ilustrar isso neste estudo, a partir de possíveis contraposições, indicaremos aquela conferida pela análise de Teodoro Rennó Assunção:

Justamente esta adesão incondicional do Aquiles iliádico ao desejo de vingança ou de glória, sem nenhuma consideração pelo risco de perder a própria existência, o que será usado como modelo de comportamento pelo Sócrates platônico na *Apologia de Sócrates*, incidindo talvez sobre toda uma tradição de leitura da *Ilíada* segundo a ótica problematicamente trágica de seu principal protagonista. Mas uma mínima apreciação positiva do fato mesmo de estar vivo, ainda que não implique em princípio em uma desistência covarde do afrontamento da própria morte em combate, pode orientar um comportamento mais flexível que, como o de Ulisses e de outros heróis iliádicos mais “prudentes”, leva em consideração as circunstâncias concretas e particulares da ação guerreira, desaconselhando o confronto quando, por exemplo, um deus torna explicitamente manifesto o seu favorecimento do inimigo. A *Odisseia*, porém, celebra em seu conjunto um herói cuja capacidade básica é a de evitar — por sua astúcia e flexibilidade, ainda que não covardemente — a própria morte, conservando-se em vida e podendo então dar continuidade às sofridas aventuras que se tornarão matéria do canto épico. (2003, p. 104).

Assunção enfatiza uma possível contraposição entre o Sócrates da *Apologia* platônica e o Odisseu dos poemas homéricos. Recordar-se que a *Apologia de Sócrates* trata do julgamento do filósofo que, num último momento, recorrerá a não pedir exílio, aceitando a condenação de sua morte. Sócrates dirá: “corre-se o risco de que isso que acaba de se passar comigo seja um bem, e não há como estarmos supondo corretamente, todos que pensamos que morrer é um mal” (*Apol.*, 40b-c). Antes disso, ao afirmar não temer a morte, Sócrates utilizará o próprio Aquiles como exemplo de coragem. Esse mesmo trecho também é citado por Assunção para ilustrar essa relação entre Sócrates-Aquiles, contrapondo-os a Odisseu. Assim dirá Sócrates:

Pois banais seriam, ao menos pelo seu discurso, quantos semideuses em Tróia morreram – especialmente o filho de Tétis, o qual, frente a ter de suportar algo vergonhoso, desprezou a tal ponto o risco que, no momento em que a mãe disse a ele, ansioso por matar Heitor, sendo ela uma deusa, mais ou menos assim (penso eu), “Filho se você vingar o assassinato do companheiro Pátroclo e matar Heitor, você mesmo vai morrer, *que logo para ti está* (diz), *depois de*

Heitor, pronto o fado”, ele ouvindo isso, fez pouco caso da morte e do risco e, temendo bem mais viver como vil, sem vingar os amigos, que “eu logo morra (diz) justificando quem agiu mal, para que eu não fique aqui sendo motivo de chacota, *junto às naus curvadas, fado da terra*”. (*Apol.*, 28c-d).

Percebe-se certa valorização, por parte de Sócrates, da coragem para agir diante da morte. Esse argumento ilustra brevemente uma possível contraposição entre a exaltação da morte do Sócrates platônico (através de uma caracterização de Aquiles), e a exaltação da vida que é incorporada pela capacidade de Odisseu, do homem *polytropos*, de se conservar vivo.

Já em outra leitura, verificam-se também certas semelhanças entre Sócrates e o “homem versátil”. Para isso, veremos os argumentos de Trabattoni, que, por meio de Antístenes, indicará que, mais do que uma diferença, a tradição homérica e a obra platônica compartilham a concepção de que o homem *polytropos*, na verdade, é aquele capaz de exprimir o mesmo pensamento de modos diversos. O que, conseqüentemente, representaria uma habilidade necessária para o conhecimento e para a técnica dialética. Vejamos essa explanação:

Odisseu é *sophos* sobretudo porque, graças a esta sua habilidade, ele sabe tratar com as pessoas em modos diversos. Os sábios, de fato, são não só aqueles que possuem a habilidade dialética, mas também aqueles que são capazes de exprimir o mesmo pensamento de muitos modos (*tropoi*), ... Ora, a característica essencial da *sophia* está na sua própria capacidade de encontrar em que coisa consiste este útil - precisamente para todos e para cada um. E porque as pessoas são diferentes umas das outras, o objetivo uno e comum não poderia ser realizado com os meios diversos de caso a caso. Portanto, o caráter politrópico da sabedoria não tem propósito, como poderia ser, por exemplo, em Protágoras, corresponder à relatividade dos fins, mas sim de realizar a unidade na multiplicidade, de modo que eventualmente a *polytropia* se transforma em *monotropia*. (...) Não é difícil reconhecer neste retrato algumas características importantes que os nossos testemunhos, e sobretudo o de Platão, atribuem a Sócrates. (TRABATTONI, 2017, p. 78).

A capacidade (*δύναμις, dynamis*) do homem versátil para lidar com as diferentes pessoas se demonstra, assim, ser necessária para todo sábio que pretende lidar com todos e os mais diversos seres humanos. Deve-se compreender, dessa forma, que mais do que uma contraposição, Platão compreende e se mantém conectado à tradição retórica daqueles que se dispõem a dizer as mesmas coisas de modos diversos. Não é de se estranhar que tanto Platão quanto boa parte da tradição grega tenha em Odisseu o exemplo do homem versátil.

Enfim, vemos que o problema levantado pelo Sócrates platônico no *Hípias Menor* é o de lidar com as conseqüências da ausência da virtude (*ἀρετή, areté*). Isso é facilmente constatado quando lemos o diálogo à luz das outras obras platônicas, principalmente, como vimos anteriormente, à luz da designação de Sócrates, no diálogo *Mênon*, sobre a virtude ser certa compreensão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, C. O poder do falso no Hípias Menor de Platão. Rio de Janeiro: *Kléos*, 2005/06.
- ASSUNÇÃO, T. Ulisses e Aquiles repensando a morte: Odisseia XI, 478-491. Em *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 107, Jun/2003, p. 100-109.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- DEUS, D. C. Uma análise da redução ao absurdo no Hípias Menor de Platão. Em: *Μετανόια*, São João Del-Rei, n. 2, p. 31-35, jul. 2000.
- DIXSAUT, M. *Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agos. São Paulo: Paulus, 2017.
- HOMERO. *Iliad*. v.2. Londres: St. Martin's Press, 1984.
- _____. *Ilíada*. Traduzido por Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, 2005.
- _____. *Odisseia*. Traduzido por Chistian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- FRONTEROTTA, F. Virtude, engano e conhecimento no Hípias Menor de Platão. Em: *Archai*, nº 12, 2014.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MALTA, A. Aquiles X Odisseu: A Ilíada à luz do Hípias Menor. Em: *Revista Hypnos*, São Paulo, nº 23, 2º semestre 2009, p. 278-289.
- PLATÃO. *Sobre a Inspiração (Íon) e Sobre a Mentira (Hípias Menor)*. Traduzido por André Malta. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.
- _____. *Mênon*. Traduzido por Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Platonis Opera*. John Burnet (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1903.
- _____. *A República*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.
- TRABATTONI, Franco. Odisseo e Achille nell' Ippia minore: esempi di un dibattito morale. Em: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 11, nº21, 2017. Publicado originalmente pela Università degli Studi di Milano.
- _____. *Platão*. São Paulo: Anablume, 2010.