

## VIRTUDE, ENGANO E CONHECIMENTO NO HÍPIAS MENOR DE PLATÃO

Francesco Fronterotta\*

FRONTEROTTA, F. (2014) Virtude, engano e conhecimento no *Hípias Menor* de Platão. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 89-95 DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_12\\_9](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_9)

**RESUMO:** O *Hípias Menor* apresenta a conversação que tem lugar na conclusão da conferência dada por Hípias sobre os poemas homéricos diante de um público numeroso. Sócrates deseja interrogar o sofista sobre um aspecto particular de sua exegese homérica, aquela da descrição dos personagens de Aquiles e de Ulisses: o primeiro, o mais simples e sincero (ou verdadeiro, *haploústatos kai alethéstatos*), seria melhor que o segundo, que é dúplice (*polútropos*). A simplicidade de Aquiles deveria revelar a sinceridade, enquanto a duplicidade (ou melhor a multiplicidade, *polú-tropos*) de Ulisses indicaria um caráter ambíguo e enganador. Parece então que a quem sabe muitas coisas pertence a capacidade de enganar, precisamente utilizando os muitos conhecimentos que possui, enquanto a sinceridade constituiria um traço específico de quem, não possuindo conhecimentos, não pode senão revelar-se pelo que é. O paradoxo ético que disso deriva é examinado através de uma análise dos argumentos desenvolvidos no diálogo.

**PALAVRAS-CHAVE:** virtude, conhecimento, sinceridade, duplicidade, sofisticada.

**ABSTRACT:** The Lesser *Hippias* presents the conversation that takes place at the conclusion of a conference held by Hippias on Homeric poems to a number of people. Socrates wants to interrogate the sophist about a particular aspect of his Homeric exegesis, that of the description of the characters of Achilles and of Ulysses: the first, the more simple and sincere (or veracious, *haploústatos kai alethéstatos*) would

\* Sapienza – Università di Roma, Roma, Itália

O debate ético que ocupa as treze breves páginas do texto grego do *Hípias Menor* apresenta diversos elementos de interesse para o historiador da filosofia antiga em geral e para os leitores de Platão em particular. Com efeito, ocorre que aí se encontra uma explicação de texto, uma leitura vívida e disputada de Homero. Neste aspecto, o diálogo é uma das manifestações mais completas que existem da leitura platônica do poema homérico. Ao seguir a 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. O *Hípias Menor* não é, todavia, um ataque metódico a um fragmento da poesia homérica. 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 ensi-

be better than the last, who is double (*polútropos*). The simplicity of Achilles should reveal sincerity, while the duplicity (or rather the multiplicity, *polú-tropos*) of Ulysses would indicate an ambiguous character and deceiver. So it seems that to him who knows plenty belongs the capacity of deceiving, precisely by using his multitude of knowledge, while sincerity would constitute a specific trait of him who, not possessing lots of knowledge, can only reveal himself for what he is. The ethical paradox that derives from this will be examined by means of an analysis of the arguments developed in the dialogue.

**KEYWORDS:** Virtue, knowledge, sincerity, duplicity, sophistry.

namentos, 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.

O *Hípias Menor* toca, assim, na questão do valor cultural e político que é preciso reconhecer na poesia, bem como na questão da função que é preciso atribuir aos poetas na cidade e na transmissão da cultura. Como é frequente nos diálogos, esta questão se associa àquela do uso que os sofistas contemporâneos de Platão fazem do poema, e mais exatamente, da maneira como eles pretendem se pronunciar, no debate ético, sobre os valores morais, os critérios das condutas e da ação ao encontrar nas obras literárias a matéria e os exemplos de seus discursos. Portanto, o uso de poemas, o status dos sofistas e a definição das normas morais se misturam no diálogo. Isso ocorre por meio de uma conversa que tem como objeto o engano e a mentira, e que vai evocar tanto as implicações lógicas do problema da distinção do verdadeiro e do falso, quanto a dimensão propriamente ética do estabelecimento da verdade e de suas consequências práticas, ao mesmo tempo em que se dedica, de modo altamente cômico, à demonstração pelo ridículo da ignorância de Hípias. O breve diálogo entre o sofista e Sócrates termina, da mesma forma que o do *Hípias Maior*, com uma conclusão aporética. Mas, aqui também,

convém apreciar exatamente a extensão desta aporia, pois o diálogo não termina com uma conclusão inteiramente negativa ou simplesmente defeituosa. O que se tem aqui é, antes, o efeito de uma escolha metodológica, que na verdade é comum a estes dois diálogos ditos “aporéticos”, porque cada um deles constitui, para Sócrates, a ocasião de interrogar seus interlocutores, de examinar minuciosamente suas respostas e de conduzir a refutação (*élegkhos*) das opiniões falsas e dos pseudo-saberes, refutação esta que deve preceder a busca e a descoberta da verdade.

### **Hípias Menor: argumento e implicações filosóficas**

O diálogo tem lugar na saída da conferência que Hípias acaba de dar sobre os poemas homéricos diante de um público numeroso. Sócrates, que assistiu a esta conferência, deseja interrogar o sofista sobre um ponto particular de sua exegese homérica: o da definição que foi dada dos personagens de Aquiles e de Ulisses: o primeiro, o mais simples e mais sincero (ou o mais verídico, *haploústatos kai alethéstatos*), seria melhor que o segundo, que, quanto a ele, é “duplo” (*polútropos*). É portanto a “simplicidade” de Aquiles que deveria revelar sua sinceridade, quando a “duplicidade” (ou melhor, a “multiplicidade”, *polú-tropos*) de Ulisses indicaria por sua vez um caráter ambíguo e enganador. Eis as questões morais que ocuparão a conversa.

Se o sofista se limita, desta forma, a uma interpretação bastante tradicional dos dois personagens e de seus caracteres, Sócrates escolhe, por outro lado, submeter este lugar comum exegetico a um exame mais sério e mais minucioso. O argumento apresentado desde o começo é bastante simples: se a enganação é o resultado de um ato voluntário e de uma escolha ponderada, por mais maldoso que tal ato seja, como admite Hípias desde o princípio, de que modo se pode concluir daí que o enganador Ulisses seja o pior homem e que Aquiles seja “o melhor dos homens entre aqueles que estiveram na Tróade”? Pois, se é verdade que toda enganação resulta de uma competência teórica e de uma capacidade prática de colocá-la em ação, então é

preciso admitir que quem engana é o sábio, que é ao mesmo tempo aquele que é “bom” ou “o melhor” em um certo domínio (pois é o homem que possui as competências em um dado domínio, assim como a capacidade de agir em função dessas competências, que pode escolher empregar essas competências e, logo, agir, como ele o desejar, tanto para dizer a verdade quanto para enganar). Ainda por cima, se enganar é fazer mal, o que Hípias não ousa negar, então se deve chegar à conclusão, logicamente paradoxal e moralmente dramática, de que é o “bom” ou o “melhor” quem – a contradição é imediata – faz o “mal”. O leitor atento não terá qualquer dificuldade em identificar o jogo dialético, ou mais exatamente semântico, que Sócrates conduz ao explorar em detrimento do sofista a equivocidade dos termos “bom” (*agathós*) e “(o) melhor” (*áristos*) em um certo domínio, que ele emprega sucessivamente em suas significações tecnopráticas (aquele que é “bom” ou “o melhor” em um certo domínio é o competente, aquele que possui conhecimentos neste domínio e, logo, sabe de que modo nele se sobressair), e mais tarde em suas significações éticas (aquele que é “bom” ou “o melhor” é o homem que possui a bondade em absoluto e a ela se conforma). De forma mais geral, é o princípio fundamental da ética platônica, segundo o qual a virtude e o saber coincidem, que à primeira vista se encontra em contradição: se 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, como sugere Hípias, mas fazer o mal e enganar; além disso, dificilmente se concebe que o saber possa ser apenas um conjunto de competências técnicas e capacidades práticas sem comportar além disso um fim, uma disposição de se orientar em direção ao bem.

Hípias, todavia, não chega a compreender a principal implicação ética da discussão de que participa. Uma vez abandonado o exame dos personagens de Aquiles e Ulisses e dos versos de Homero que lhes concernem, Sócrates dá seguimento à sua análise interrogando o sofista sobre as inúmeras competências que ele pretende possuir (aritmé-

tica, geometria, astronomia, artesanato, música, gramática, mnemotécnica...), depois propondo uma longa série de exemplos emprestados do domínio fisiológico (as posturas do corpo e suas capacidades), e depois do psicológico. A demonstração parece não variar ao longo desses exemplos: quer se trate do conhecimento de Hípias em matéria de cálculos, da capacidade que tem um bom corredor de correr, ou ainda das qualidades da alma que é boa, chega-se sempre a reconhecer que são a competência e o saber, a posse de uma capacidade ou de uma qualidade, que permitem escolher entre o bem e o mal, que permitem se estar em condições de correr rápida ou lentamente, dizer a verdade ou enganar. Mas, se é verdade que o ignorante, aquele que não tem nenhuma competência e não manifesta nenhuma capacidade, merece um certo grau de tolerância, já que é sem saber, e de algum modo por acaso, que ele age mal e que engana, se as próprias leis manifestam uma certa indulgência diante dos que cometem a injustiça por erro e sem o saber, ao passo que são implacáveis com aqueles que são injustos voluntariamente, com aqueles que refletem e fazem o mal voluntariamente, eis o que se torna manifestadamente contraditório. De fato, pareceria que nós estaríamos na obrigação de admitir que o ignorante, que faz o mal sem o saber e merece por isso uma certa indulgência, deve ser considerado como melhor do que aquele que comete o mal voluntariamente. 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.

No entanto, esta conclusão, a despeito de seu rigor dedutivo, não satisfaz nenhum dos dois interlocutores, da mesma forma que não esgota as dificuldades e as dúvidas deixadas em aberto pelo diálogo; de onde seu caráter aporético. 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). A estrutura lógica do argumento varia, assim, muito pouco, e seu interesse consiste na maneira como ele se aplica sucessivamente a esses diferentes exemplos. A incoerência e a fragilidade do comentário épico proposto pelo sofista exigem o exame do saber que ele declara possuir, bem como do uso que ele faz desse saber. Neste caso, é a um mesmo paradoxo que se vai chegar: cabe ao sábio enganar, é ele quem, por possuir os conhecimentos, escolhe como fazer uso deles. O mesmo paradoxo encontra uma última confirmação nas atividades físicas e nas qualidades da alma. É isto o que mostra a que ponto o cerne do diálogo consiste nesta operação de “pôr à prova” (*élenkhos*), pois são justamente as verificações sucessivas da tese de Hípias que dão a Sócrates os meios de contrariar as certezas e a presunção arrogante do sofista<sup>1</sup>. O que estes exemplos sucessivos realizam é um solapamento; o que precisamos examinar são suas modalidades.

### **Poder fazer o bem e querer fazer o mal: verdade e falsidade, virtude e engano**

A questão recorrente é clara, quer ela se coloque a partir do texto de Homero ou a partir de qualquer outro exemplo: quem é o verdadeiro enganador, como e sob quais condições a enganação se faz possível? A questão levanta inelutavelmente uma outra, que é aquela, ética, da distinção das condutas boas e más. Deste modo, ao se perguntar como distinguir o bem do mal e como possuir um critério que possa nos permitir agir bem ou mal, o diálogo que se inicia com uma questão de interpretação literária toma o caminho de uma reflexão ética maior.

A sequência dos argumentos no *Hípias Menor* é bastante simples e se encontra de certo modo resumida já nas páginas 366a a 367a. Seu ponto de partida é a hipótese de que toda enganação provém de um saber e de uma capacidade (ou potência: *dúnamis*), pois aquele que engana deve ser capaz de

fazê-lo (*dunatós*) e só pode sê-lo sob a condição de ser sábio no domínio em que ele deve enganar. Esta é, portanto, a primeira aquisição da demonstração de Sócrates a partir das premissas dadas por Hípias: os enganadores são homens sábios e capazes (*sophoí kai dunatoí*, 366a). 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. É esta afirmação que se choca de frente com a doutrina ética que Platão faz Sócrates professar em seus diálogos, doutrina segundo a qual a excelência, a virtude (a *areté*) não passa de uma forma de conhecimento ou de reflexão<sup>2</sup>. 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.

Uma precisão importante vem, em seguida, se acrescentar ao retrato do enganador: para enganar, é preciso não somente uma capacidade e uma competência técnico-científica para enganar, mas, se o homem capaz e competente o é verdadeiramente, ele estará em condições de escolher livremente e em plena consciência se emprega ou não sua capacidade e sua competência: é preciso, pois, aceitar ainda que os enganadores são aqueles que enganam se o querem e quando o querem (366b), ao passo que o homem ignorante e desprovido de capacidades não poderá escolher com conhecimento de causa, mas agirá somente por acaso e involuntariamente. É evidente que, ao se distinguir o voluntário do coagido, encontra-se um critério eficaz para não

1. O esforço que assim se realiza nas questões e nas respostas, com sua parte de insistência por vezes incômoda, é segundo Sócrates um esforço propriamente filosófico; ver *Apologia de Sócrates* 21b-23c.  
2. Ver apenas a afirmação explícita de *Ménon* 89a: *phrógsin phamèn aretén einai* “nós dizíamos que a excelência é reflexão” (e, sobre esta afirmação, H. Zyskind e R. Sternfeld, “Plato’s Meno 89c: ‘Virtue is Knowledge’ a hypothesis?”). 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 e de que modo é preciso conhecer o bem para se chegar a ele (assim, a *areté* coincide com o conhecimento).

mais confundir o revês accidental, seja resultante do acaso, de uma insuficiência física ou psíquica, com a enganação no sentido próprio, que resulta, por sua vez, de um saber e de uma capacidade. E como o fato de que “querer” enganar equivale a “querer fazer o mal” e, logo, a “não querer fazer o bem”, uma vez estabelecido este princípio de liberdade do voluntário e uma vez garantido o livre exercício da vontade na efetivação da enganação e da ação maldosa em geral, torna-se ainda mais evidente que seria então preciso assistir à ruína de uma outra tese maior da ética platônica, que afirma precisamente a necessidade de se retirar do arbitrário o exercício da vontade individual para submetê-lo à autoridade da racionalidade dialética. Pois a liberdade da vontade individual encontra seu limite, segundo Platão, em uma exigência de realização de si que afirma que ninguém pode querer sua própria destruição e sua própria morte, seu próprio “mal”, mas que cada indivíduo deseja ser feliz, conquistando sua felicidade ou seu bem-estar.<sup>3</sup>

A consequência mais radical dessas premissas, que Hípias e Sócrates são obrigados a admitir várias vezes (notadamente em 366b-c, 367a, 367e, 368b-369a etc.) é a seguinte: se ser sábio e capaz em alguma coisa significa que se é “bom” (*agathós*) ou “o melhor” (*áristos*) nesta coisa, o homem que é “bom” ou “o melhor” será necessariamente aquele que engana, quer dizer o que “faz o mal” (366c-367a). Aparentemente, inconsciente da gravidade moral e da incoerência lógica desta afirmação, o sofista parece aprová-la ou ao menos não a relevar (366e-367a). Mas, em seguida, como se atingido por um sobressalto repentino de moralidade, ele declara três vezes não poder aceitá-la (em 372a, 375d, 376b). Muito embora ele não se encontre em posição de contestar tal ou tal ponto da demonstração de Sócrates, cujo rigor não é portanto contestado, 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. Afirmar que o homem que é “bom” ou “o melhor” é quem faz o mal comportaria, de fato, uma contradição manifesta 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. E é sobre isto que, parece, Hípias não quer se decidir<sup>4</sup>. Deste modo, o raciocínio se reduz a um círculo vicioso que será possível desfazer ou se modificando as premissas (não é o homem que é bom quem engana), ou se assumindo suas consequências (é o homem que é bom quem faz o mal); mas Hípias não toma nenhuma destas duas vias.

À primeira vista, o *Hípias Menor* se 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. 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? É a questão que se colocou Aristóteles ao ler o diálogo. Em sua *Metafísica*  $\Delta$  29, Aristóteles faz, de fato, uma alusão explícita a essas dificuldades e sustenta que é falso o homem que escolheu a falsidade em si mesma e por ela mesma, independentemente de toda outra razão possível. É isso que explica, continua Aristóteles, porque o argumento do *Hípias Menor*, segundo o qual é o mesmo homem que diz voluntariamente a verdade e que engana, não é válido: primeiro, porque o fato de poder dizer o falso e de poder enganar (do mesmo modo que o fato de poder simular qualquer ação ou condição física ou psíquica) não implica de modo algum que se escolha fazê-lo, e, em seguida, porque não se tem o direito de chamar de “bom”, de um ponto de vista moral (*epi tou êthous*), aquele que age mal dizendo o falso ou enganando (1025a2-13)<sup>5</sup>. Como sublinha

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

4. O “imoralismo” dos sofistas, ao menos de alguns deles, como Pólo em *Górgias*, Trasímaco no primeiro livro de *República*, ou ainda Pródico segundo diversos testemunhos, é além disso bem atestado na tradição filosófica antiga, quase que em sua totalidade.

Aristóteles, tudo o que está em jogo na discussão tem como base a concepção que se deve fazer do saber e do conhecimento. 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 sofisticada, 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.

Ao se fazer esta leitura do *Hípias Menor*, e ao se imputar as aporias do diálogo à concepção sofisticada do saber, concebe-se, então, imediatamente o que se deve opor ao sofista e, ao mesmo tempo, a saída destas aporias: 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<sup>6</sup>. 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 dunatoí*), 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.

Ao se tomar a medida do conflito entre a ética paradoxal assumida no *Hípias Menor* e a doutrina platônica da excelência (*areté*), chega-se a uma compreensão mais satisfatória do sentido do diálogo e da direção que Sócrates quer dar à discussão: é a isto que nos convida a conversa em 376b, quando Sócrates faz uma restrição à sua conclusão de que “aquele que se conduz e trabalha de forma vergonhosa e injusta, este (...) só pode ser o homem que é bom”, acrescentando com desleixo “se é que existe (...)” um homem desse tipo. Mas este homem, por diversas razões que acabamos de indicar, só pode existir se a *areté* for realmente uma forma de conhecimento. Eis o que deve nos levar a reconsiderar o caráter “aporético” do diálogo<sup>7</sup>. 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. Para dizê-lo nos termos de uma passagem célebre do *Sofista*, que concerne sem dúvida à atividade do verdadeiro Sócrates ou do Sócrates “histórico”, a aporia é indispensável para se “purificar” do erro, o de Hípias, mas ela se contenta em indicar um caminho de busca, sem que o diálogo o tome: é ao leitor que caberá percorrê-lo<sup>8</sup>.

Como o *Hípias Maior*, o *Hípias Menor* recorre, no contexto da conversa socrática, a um certo número de teses éticas igualmente retomadas em diversos outros diálogos, e desenvolvidas com precisão em alguns deles. É isto que, para concluir, deveria nos convidar a não ler estes diálogos ditos “da juventude” à maneira de esboços de obras posteriores, tanto é verdade que os princípios aqui defendidos não diferem das teses éticas que servirão aos diálogos pretensamente posteriores ou “tardios”. O *Hípias Menor* nos convida, pelo contrário, a avaliar a especificidade dramática destes breves diálogos por meio

5. “... é a razão pela qual o argumento do *Hípias*, segundo o qual é o mesmo homem que é falso e verdadeiro, é um argumento enganador. De fato, ele considera falso aquele que tem a capacidade de dizer o falso (quer dizer aquele que sabe) e, ainda por cima, considera melhor aquele que é voluntariamente malvado. Mas esta última afirmação se fundamenta em uma indução falsa, pois quando ele afirma que aquele que manca voluntariamente é melhor do que aquele que o faz involuntariamente [= cf. 374c-d], ele quer dizer melhor do que aquele que simularia voluntariamente o mancar; e, de fato, aquele que mancaria voluntariamente seria sem dúvida pior. É da mesma forma que aquele que diz o falso voluntariamente é moralmente pior do que aquele que o faz involuntariamente”. Aristóteles retorna a esse paradoxo em *Ética a Nicômaco* VII 3, 1145b.

6. Ver a esse respeito G. Calogero, *Introduzione all' Ippia Minore*, p. 291-292.

7. J.-F. Balaudé, “Que veut montrer Socrate dans l'*Hippias mineur*?”, apresenta as diferentes posições dos comentadores quanto à conclusão (mais ou menos) “aporética” do diálogo.

8. Ver *Sofista* 230a-231c.

dos quais Platão confronta suas teses com as de seus contemporâneos, produzindo essas conversas em que se misturam a descrição e a implementação de métodos doutos com os recursos cômicos da sátira. Em retrospecto, é provável que estes textos tenham sido concebidos por Platão no intuito de atingir um grupo de leitores (e de auditores) o mais numeroso possível, de modo a ter, assim, uma influência sobre o debate ético ateniense.

Tradução do francês: **Agatha Bacelar**

### **Referências Bibliográficas**

BALAUDÉ, J.-F. (1998) Que veut montrer Socrate dans *l'Hippocras mineur*? In: GIANNANTONI, G., & NARCY, M. (ed.), *Lezioni socratiche*. Naples, Bibliopolis, p. 261-77.

CALOGERO, G. (1984) Introduzione all' *Ippia minore* (1938). In: CALOGERO, G., *Scritti minori di filosofia antica*. Naples, Bibliopolis, p. 284-92.

ZYSKIND, H.; STERNFELD, R. (1976) Plato's *Meno* 89c: 'Virtue is knowledge' a hypothesis?. *Phronesis*, n. 21/2, p. 130-134.

Artigo recebido em setembro de 2013,  
aprovado em novembro de 2013.

