

# HÍPIAS MENOR: PEDAGOGIA PLATÔNICA, HOMERO E INTELECTUALISMO

HIPPIAS MINOR: PLATONIC PEDAGOGY, HOMER,  
AND INTELLECTUALISM

PEDRO LUZ BARATIERI\*

**Resumo:** O texto demonstra as falácias que Sócrates utiliza no *Hípias Menor*, bem como por que razão ele o faz. Depois de mostrar a falácia na passagem inválida de capacidades para disposições morais, a “mentira” sobre os comportamentos de Aquiles e de Odisseu e o uso de uma falsa analogia, o artigo explica por que Sócrates e Platão fazem isso. Em seguida, extrai dessa leitura três grandes lições do *Hípias Menor*: a primeira diz respeito a um aspecto do método pedagógico de Platão, a segunda gira em torno da relevância de Homero para os *Diálogos*, enquanto a última aponta para o problema do intelectualismo. Lidando com esse último ponto, o texto termina conectando o *Hípias Menor* ao *Íon*.

**Palavras-chave:** Platão; Hípias; Homero; Intelectualismo.

**Abstract:** This article points out the fallacies that Socrates uses in the *Hippias Minor* and why he uses so. After showing the fallacies involved in passing from capacities to moral dispositions, the “lie” about Achilles’ and Odysseus’ behavior in the *Iliad*, and the use of false analogies, the article explains why Socrates and Plato engage in these fallacies. Three important lessons are drawn from this reading of the *Hippias Minor*: the first is about an aspect of Plato’s pedagogical method, the second about the relevance of Homer to the *Dialogues*, and the last points to the problem of intellectualism. A propos this third lesson, the article finishes by connecting the *Hippias Minor* with the *Ion*.

**Keywords:** Plato; Hippias; Homer; Intellectualism.

---

\* Doutorando em Filosofia na UFRJ, Brasil. E-mail: pedrobaratieri@hotmail.com.

“Seria bom, Agatão [...] se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio [...]”.

*Banquete*, 175d

“Sóc. - Ora, e então? Não és tu admirador de Homero [...]?”

*Protágoras*, 309a

“[...] indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, [o filósofo] geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado”.

*Fedro*, 249c4-d3

## 1. INTRODUÇÃO

*Hípias Menor* é, sem dúvida, um dos diálogos mais fascinantes de Platão. Isso não fica evidente logo em uma primeira leitura, quando é mais provável que suscite um espanto envolvente. Esse espanto encontra ressonância nas suas diversas interpretações, que vão desde tomá-lo como o mais simples e menos importante dos diálogos<sup>1</sup> quanto a julgá-lo o mais enigmático<sup>2</sup>, sobretudo por serem considerados falaciosos os seus argumentos e imorais as suas teses, a tal ponto que sua autenticidade foi questionada<sup>3</sup>. E não é por menos: nesse diálogo, Sócrates defende e pretende ter demonstrado que o mentiroso e o verdadeiro são o mesmo, que Aquiles mente e Odisseu não, e quem comete injustiça voluntariamente é melhor do que quem o faz sem querer. Imediatamente, as seguintes questões ocorrem ao intérprete: por que Sócrates defende ideias à primeira vista tão paradoxais? Ele realmente acredita nelas? Os argumentos de que se vale são corretos? Se não, ele está ciente disso? Se está, por que os usa? Com base em estudo do diálogo realizado sob as orientações de William Altman<sup>4</sup>, julgo poder expor uma

<sup>1</sup> LAGUNA, 1920, p.550.

<sup>2</sup> Como diz Kahn: “*Philosophically speaking, the Hippias Minor is one of the most puzzling of all Platonic dialogues [...]*”. KAHN, 1996, p. 113.

<sup>3</sup> WEISS, 1981, p.287. Muitos estudiosos concordam que, se não fosse a referência de Aristóteles ao *Hípias Menor*, esse diálogo já teria sido banido do *canon*.

<sup>4</sup> Ainda que essa orientação tenha sido essencialmente oral, algumas importantes indicações dessa interpretação estão em ALTMAN, 2010, *Plato the Teacher: the Crisis of Republic*, p.385-387. Altman indicou-me os principais elementos da leitura a ser aqui apresentada: uma parte do método pedagógico platônico, as mentiras de Sócrates sobre *As Preces* e o problema do

interpretação que, respondendo a essas perguntas e buscando resolver os problemas apontados pelos intérpretes, mostre que o *Hípias Menor* é mais uma obra-prima do fundador da Academia. Parece-me, ademais disso, que tal interpretação propiciará três grandes lições a respeito de temas caríssimos à filosofia em geral, ao pensamento platônico e à cultura clássica, como o método pedagógico adequado, o sentido e a relevância dos poemas homéricos e o intelectualismo ético.

De fato, não parece haver *consensus sapientium* quanto ao sentido desse diálogo. Grosso modo, é possível classificar as interpretações mais comuns em quatro, dentre as quais duas consideram os argumentos de Sócrates incorretos (1) e duas não (2). Entre os que apontam que haveria incorreção nos argumentos (1), uns defendem que o erro estaria na premissa que negaria o intelectualismo (como o de que quem faz o mal, p. ex. mentindo, tem um poder e um saber) (1.1)<sup>5</sup>, com o que o diálogo poderia ser visto como uma demonstração por *reductio ad absurdum* do famoso intelectualismo socrático<sup>6</sup>, ao passo que outros defendem que o erro estaria justamente na suposição de certo intelectualismo ou, dizendo o mesmo em outros termos, na passagem (indevida) da argumentação das técnicas e capacidades para o âmbito moral (1.2)<sup>7</sup>. Já entre os que não vêem nenhuma incorreção nos argumentos, há, de um lado, quem não rechace a imoralidade de suas conclusões, pois a filosofia seria realmente imoral (2.1)<sup>8</sup>, pelo menos aos olhos do senso comum, e há, de outro lado, quem rejeite que as conclusões do diálogo sejam imorais, uma vez que abarcaria tão-somente as capacidades dos agentes morais e não suas ações (2.2)<sup>9</sup>.

---

intelectualismo tanto no *Hípias Menor* em si mesmo quanto em sua relação com o *Íon*. Minha gratidão a Altman, com quem aprendi e continuo aprendendo a ler os *Diálogos*, vai além de minha capacidade de expressão; desnecessário dizer, por outro lado, que os possíveis erros aqui cometidos são de minha inteira responsabilidade. Aproveito também para agradecer a Rodrigo Santos Pinto de Oliveira, porque o presente texto é a versão escrita de um mini-curso que, inspirado por sua recepção calorosa a essas ideias em nossas conversas, ministrei na UFRJ.

<sup>5</sup> DEUS, 2000; FRONTEROTTA, 2014, p.87; VENTURELLI, 2015, p.86-89.

<sup>6</sup> DEUS, 2000; VENTURELLI, 2015, p.86-89.

<sup>7</sup> HOERBER, 1962; MULHERN, 1968; KAHN, 1996; GOMES, 2010.

<sup>8</sup> LAMPERT, 2002, cuja interpretação, tão perspicaz quanto questionável, parece derivar de Leake, 1987 (esp. p.302 e 305), e, claro, Strauss, 2015 (esp. a introdução, p.25-26, 30 e primeiro capítulo, esp. p.46; comparar com Lampert, p.232: “*Odyssean Socrates shelters himself while holding a view no one could defend publicly*”). No entanto, talvez eu, a exemplo de Hípias, seja apenas um ingênuo com “*conventional moral scruples*” (LEAKE, 1987, p.300).

<sup>9</sup> WEISS, 1981. Carolina Araújo parece acompanhar Weiss nesse ponto. ARAÚJO, 2005, p.148 n. 14.

Presumo que será mais fácil apresentar antes a interpretação que me parece mais correta para, então, visualizar os equívocos de cada uma delas. A rigor, tal interpretação é um aprofundamento da leitura 1.2, pois apresenta outra artimanha de Sócrates além das comumente reconhecidas e explica por que ele se vale dessas falácias e mentiras, algo necessário para a plena compreensão do diálogo. Começo, então, expondo cada um dos argumentos de Sócrates em cada uma das seções seguintes; a cada vez já ressalto as falácias e mentiras usadas. Em face dessa análise, explico por que Sócrates age assim e disso tiro três lições do diálogo: uma, sobre o método pedagógico de Platão; outra, sobre a relevância de Homero no estudo dos *Diálogos*; e ainda uma terceira sobre os motivos pelos quais Hípias não consegue defender Aquiles. Desenvolvendo esse último ponto, termino conectando o *Hípias Menor* ao *Íon*.

## 2. PRIMEIRA TESE DE SÓCRATES - O MENTIROSO E O VERDADEIRO SÃO O MESMO - E SUA CORRESPONDENTE FALÁCIA

O *Hípias Menor* pode ser dividido em cinco partes<sup>10</sup>.

A primeira (363a-364c) é composta por um prólogo em que se estabelece o contexto dramático e a pergunta a ser respondida. Depois da exibição de Hípias, Sócrates lhe pergunta quem seria melhor, Aquiles ou Odisseu, ao que o sofista responde: Aquiles seria o melhor, Nestor o mais sábio e Odisseu o mais versátil. Hípias explica o que entende por versátil dizendo que Homero fez de Odisseu o mais mentiroso, ao passo que de Aquiles fez o mais simples e verdadeiro.

Já a segunda parte (364d-369b) consiste na pretensa demonstração a Hípias por parte de Sócrates de que o mentiroso e o verdadeiro seriam o mesmo e, por conseguinte, seria difícil diferenciar Aquiles de Odisseu por esse

<sup>10</sup> O diálogo também poderia ser dividido em três partes (como sugere Kahn, 1996, p.101-102), bastando para isso não considerar o prólogo como uma parte separada da segunda e no final do diálogo juntar as duas tentativas socráticas de argumentar para defender a mesma tese. Pois em 374d-e Sócrates recomeça sua argumentação de outro modo, mas para demonstrar a mesma tese já apresentada desde 372. Em termos de assunto ou teses socráticas, portanto, o diálogo pode ser dividido nessas três partes: 1. O mentiroso e o verdadeiro são o mesmo; 2. Discussão das *Preces*: Aquiles mente e Odisseu não na *Ilíada* ou Odisseu é melhor que Aquiles; 3. O voluntariamente injusto é melhor. No entanto, parece-me útil considerar em separado o pequeno prólogo (que evidentemente conecta o *Hípias Menor* ao *Maior*) bem como o recomeço da argumentação socrática ao final. Importante notar, porém, que nos dois casos a discussão das *Preces* está no centro.

critério. A argumentação de Sócrates dá-se mais ou menos assim: aceita-se que os mentirosos têm uma capacidade, a saber, a de mentir; eles mentem porque querem; não são como os ignorantes, que mentem sem querer; os mentirosos também se distinguem dos ignorantes na medida em que esses últimos, ao tentar mentir, podem dizer a verdade sem querer; se, portanto, os mentirosos mentem porque são capazes de mentir quando querem, mentem porque têm a capacidade de dizer a verdade ou mentir. Com isso, Sócrates leva Hípias a concordar que os mentirosos conhecem a verdade e, quem conhece a verdade, mente melhor. Eles concluem, então, que o mentiroso e o verdadeiro seriam o mesmo. No mais, é bom notar que nesse passo da argumentação já se estabelece uma tese que, embora não seja fundamental nessa primeira parte, sê-lo-á na segunda: quem conhece é o melhor naquilo que conhece, o que Sócrates demonstra por indução recorrendo a exemplos de técnicas e ciências: o sapateiro é melhor em sapataria, o astrônomo em astronomia e Hípias em todas as técnicas de que tem conhecimento. Convém notar como Sócrates, ao mencionar os múltiplos saberes de Hípias nesse passo, aproveita-se do orgulho do grande polímata para fazê-lo admitir essa tese. Assim, o mentiroso, na medida em que conhece a verdade naquilo em que é capaz de mentir, seria o melhor naquilo em que é mentiroso.

A falácia na argumentação da primeira parte não é difícil de detectar e já foi apontada por Aristóteles (*Metafísica*, 5.1025a)<sup>11</sup>: do fato de o “capaz” de mentir ser “capaz” de dizer a verdade e vice-versa conclui-se que quem “é” mentiroso porque é “capaz” de dizer a verdade “é”, também, verdadeiro e vice-versa. Passa-se da capacidade de ação ao traço de caráter, como se fossem a mesma coisa, algo evidentemente falso, pois ser capaz de mentir não implica, de fato, em mentir<sup>12</sup>. O sujeito que conhece e diz a verdade pode ser sempre capaz de mentir e, no entanto, não mentir, ao passo que o sujeito que mente pode ser sempre capaz de dizer a verdade e, no entanto, nunca fazê-lo; portanto, é inválido concluir que os dois “são” o mesmo. É importante manter em mente essa distinção entre conhecimento e capacidade, de um lado, e ação ou disposição moral, de outro, pois sua negligência estará na base de outros problemas do diálogo.

<sup>11</sup> Mas também por MULHERN, 1968, p.139; KAHN, 1996, p.139.

<sup>12</sup> A passagem inválida da capacidade (de mentir e de dizer a verdade) ao ser (mentiroso e honesto) pode ser vista de 367c a 367d: “[...] uma e a mesma pessoa é capaz (*δυνατότατος*) de mentir e de dizer a verdade a respeito do cálculo [...]. Como vês, a mesma pessoa mente e diz a verdade (*ὁ αὐτὸς ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς*) sobre os mesmos assuntos [...]” (trad. Carlos Alberto Nunes).

3. A MENTIRA E O ENSINAMENTO DE SÓCRATES SOBRE *AS PRECES*

Na terceira parte (369c-371e) do diálogo estaria a discussão sobre o canto nono da *Iliáda* ou, como também é conhecido, *As Preces*<sup>13</sup>. Essa discussão no coração do diálogo decorre diretamente da conclusão da primeira parte: se o mentiroso e o verdadeiro são o mesmo, Aquiles e Odisseu não podem ser diferenciados nessa perspectiva. Como, apesar de ter aceitado aquela conclusão, Hípias não aceita sua aplicação ao caso de Aquiles e Odisseu e protesta contra os métodos de Sócrates, o qual cita passagens do canto nono da *Iliáda* para corroborar sua tese de que Homero fez Aquiles tão ou mais mentiroso que Odisseu. O próprio Hípias, a bem dizer, já citara uma passagem desse canto para defender que Homero fizera Odisseu o mais mentiroso e Aquiles o mais honesto. Agora, porém, Sócrates argumenta que é Aquiles quem mente, enquanto Odisseu não apareceria mentindo em lugar algum, haja vista que o primeiro diz a Odisseu que irá embora na manhã seguinte e, no entanto, jamais é visto indo embora. Hípias protesta dizendo, primeiro, que enquanto Aquiles diz algo falso porque depois seria forçado pelas circunstâncias a ficar e proteger os gregos, Odisseu sempre mentiria em função de um plano (e não sem querer como Aquiles). Sócrates, por sua vez, retruca alegando que seria inverossímil que Aquiles não soubesse que permaneceria em Troia ao falar para Odisseu que logo iria embora, porque pouco depois de lho dizer diz outra coisa a Ájax, a saber, que voltaria à guerra se Heitor fosse combatendo os gregos até seus navios. Sócrates argumenta, assim, que Aquiles dá mostras de mentir de modo consciente e muito melhor que Odisseu, porque se contradiz na sua frente e esse nem nota, a julgar pelo que lhe diz Odisseu, conclui o filósofo (371a-b<sup>14</sup>).

<sup>13</sup> Pode ser significativo que assim como o três está exatamente no centro de cinco, a terceira parte do diálogo está exatamente no centro do diálogo, uma vez que das cerca de treze páginas (Stephanus) e meia do diálogo, essa breve terceira parte começa na sétima e logo termina (369-370), estando no meio, portanto, das seis primeiras e das seis últimas.

<sup>14</sup> Na tradução de Carlos Alberto Nunes: “[...] contradizer-se na presença de Odisseu, sem que este o perceba. Pelo menos, não se infere de quanto ele disse a Odisseu que ele tenha notado sua falsidade” ([...] *ἐναντία λέγειν καὶ ἐλάνθανεν τὸν Ὀδυσσεῖα: οὐδὲν γοῦν φαίνεται εἰπὼν πρὸς αὐτὸν ὡς αἰσθανόμενος αὐτοῦ ψευδομένου ὁ Ὀδυσσεύς*). Note-se o problema na tradução ao incluir Odisseu como objeto indireto e um ele, referindo-se implicitamente a Aquiles, como sujeito de *εἰπὼν πρὸς αὐτὸν*, quando na verdade Odisseu é sujeito e o *αὐτὸν* seria aquele para o qual Odisseu fala, com o que a tradução deveria ser algo mais ou menos assim: “Pelo menos (γοῦν) Odisseu nada (οὐδὲν) lhe (πρὸς αὐτὸν) diz (εἰπὼν) que mostre (φαίνεται) ter percebido (ὡς αἰσθανόμενος) que ele estava mentindo (αὐτοῦ ψευδομένου)”. Cf. trad. de Leake, 1987: “*At any rate, it is evident that Odysseus says nothing to him that shows he perceived he was lying*”.

Uma vez que no canto nono Odisseu não diz mais nada a Aquiles, Sócrates parece referir-se aqui - com esse “a julgar pelo lhe que diz Odisseu” (*εἰπὸν πρὸς αὐτὸν*) - ao que Odisseu diz a Agamêmnon quando volta ao acampamento e lhe reporta a reação de Aquiles<sup>15</sup>. Em verdade, Odisseu relata apenas a primeira fala de Aquiles. Não por acaso, quando Sócrates diz isso, Hípias protesta dizendo, “agora”, algo diferente do que dissera primeiro: Aquiles diz a Ajax algo diferente do que disse a Odisseu porque “persuadido por sua bondade” (*ὑπὸ εὐνοίας*<sup>16</sup> *ἀναπεισθείς*). Convém notar que Sócrates não nega essa interpretação, diferente da sua, que Hípias dá a respeito da reação de Aquiles; Sócrates conclui que se Aquiles mente (ou “falseia”) sem querer, então Odisseu é melhor que ele, como haviam concordado que quem mente deliberadamente sabe a verdade e, portanto, é melhor do que quem mente sem querer e é ignorante<sup>17</sup>.

Aqui é preciso perceber que Hípias diz algo importante (a rigor, Platão nos mostra algo fascinante e de grande importância<sup>18</sup>): Aquiles está cedendo e é Odisseu quem mente (e de fato sempre enganou a maioria dos leitores da

<sup>15</sup> Cf. VENTURELLI, 2015, p.90: “*Odisseo, concluso il suo discorso, non interviene infatti più nel resto dell’ambasceria. Più precisamente, secondo GIULLIANO [...] potrebbe esservi un’allusione al fatto che Odisseo, nel riferire poi l’esito dell’ambasceria (Il. 9.678-92), riporta solo quanto Achille ha detto nel primo discorso*”. Infelizmente, porém, a autora não tira a conclusão necessária disso, qual seja, que Odisseu mente nas *Preces* e Sócrates, por consequência, no *Hípias Menor*. Cf. Daí ser mais plausível ver nesse *πρὸς αὐτὸν* uma referência a Agamêmnon e não, como pretende o nosso tradutor, a Odisseu: “a julgar pelo que Odisseu lhe diz, ou seja, a Agamêmnon”. ALTMAN, 2010, p.385-387.

<sup>16</sup> Aqui não tem tanta importância o debate sobre os manuscritos no que concerne a *eunoias* ou *eugtheias*, sobre o que James Leake (1987) comenta o seguinte em sua tradução: “*I follow the reading of the better manuscripts, T and W, euetheias (“guilelessness”, “integrity”, “simplicity”) rather than Burnet’s choice of eunoias (“kindness”), which is found in a solitary and less authoritative manuscript, F. The better attested reading makes more sense in the argument. It is not Achilles’ kindness and complaisance to the other chiefs that explains his contradictions. Rather, he is uncertain of himself; he doubts his course of action and “guilelessly” speaks out directly whatever he thinks even though he is in the process of changing his mind*”. Além de a “bondade” (*eu-*) de Aquiles estar presente nos dois textos, o mais importante é que Aquiles diz coisas diferentes *ἀναπεισθείς*.

<sup>17</sup> Note-se, ademais, como Sócrates rapidamente passa de uma posição - Aquiles mente e Odisseu não - à outra - Odisseu mente por querer e Aquiles muda porque é persuadido - sem muitos problemas. Ele faz, portanto, o que atribui a Aquiles: contradiz-se em pouquíssimo tempo, algo que deve implicar, segundo seu próprio raciocínio, que mente de forma consciente e em função de um plano.

<sup>18</sup> Se bem que não diga quais seriam essas descobertas, Leake tem toda razão ao dizer que o *Hípias Menor* contém muitas observações à luz das quais o leitor poderia fazer descobertas fascinantes ao ler ambos os poemas épicos. LEAKE, 1987, p.302.

*Iliada*) ao não reportar a Agamêmnon as três diferentes reações de Aquiles a cada um de seus interlocutores (Odiseu, Fênix, Ájax), cada uma das quais progressivamente mais próxima da possibilidade de voltar à liça<sup>19</sup>. De fato, primeiro Aquiles diz a Odiseu que não voltará à guerra de forma nenhuma e que na manhã seguinte estará no mar a caminho de casa (9.378); logo depois, porém, Aquiles diz a Fênix que decidirá no dia seguinte (9.619); em seguida, enfim, diz a Ájax que voltará ao combate caso Heitor chegue às naus gregas (9.650-3)<sup>20</sup>. Como se vê, Aquiles está cedendo. Em agudo contraste com suas atitudes anteriores à embaixada, quando ficava sentado em sua barraca cantando (9.189), o comportamento posterior de Aquiles, que passa a acompanhar a guerra de modo atento e ansioso, a ponto inclusive de pedir a Pátroclo que verifique quem seria um dos feridos no campo de batalha (11.600-20), só comprova a correção dessa interpretação<sup>21</sup>.

Isso mostra que Sócrates está “deliberadamente” mentindo quando diz nessa passagem que é Aquiles quem mente e Odiseu não seria visto mentindo em lugar nenhum<sup>22</sup>. E é claramente deliberado que ele o faz porque ao fazê-lo chama a nossa atenção exatamente para onde podemos reconhecer sua mentira: no fato de Aquiles ter reações diferentes e de Odiseu reportar apenas uma delas a Agamêmnon. Com isso, Platão nos ensina algo raramente percebido sobre a *Iliada*: Aquiles, ao invés do selvagem que de quando em quando o acusam de ser, é suscetível a palavras razoáveis e bem intencionadas e está sendo afetado por elas. Mostra-nos, além disso, mais um momento em que Odiseu é mentiroso. Outro foi quando reportou a Aquiles apenas parte do que Agamêmnon lhe dissera nesse mesmo canto nono. Sua mais importante mentira, porém, é a que conta aos Feáceos sobre ter encontrado Aquiles no Hades e este ter-se arrependido da vida que levou (*Od.* 11, 489-490),

<sup>19</sup> Cf. ARIETI, 1985, *esp.* p.195: “[...] he modifies his position sharply after each appeal [...]. Clearly, the appeals based on love [...] have moved him”.

<sup>20</sup> Não faz nenhum sentido tentar explicar as diferentes reações de Aquiles recorrendo a uma politropia retórica, como se Aquiles fosse do tipo que adequasse suas palavras conforme ao interlocutor em vez de dizer o que pensa e sente a cada vez. Mesmo um sujeito como Hípias sabe que Aquiles é o *ἀπλούστατος καὶ ἀληθέστατος* (*Hípias Menor* 364e).

<sup>21</sup> Como demonstrado por ARIETI, 1985, p.195.

<sup>22</sup> Vários estudiosos já reconheceram que aqui Sócrates mente sobre Aquiles; poucos, no entanto, tiraram disso a conclusão necessária: que Aquiles está cedendo (LAMPERT, 2002, p.245; ALTMAN, 2010, p.385-387), que Odiseu mente nas *Preces* e que Sócrates mente no *Hípias Menor* não só sobre Aquiles mas também sobre Odiseu (ALTMAN, 2010, p.385-387).



mentira essa, também, detectada por Platão, como mostra a fala de Fedro no *Banquete* (279e): Aquiles está nas Ilhas dos Bem-aventurados<sup>23</sup>.

#### 4. TERCEIRA TESE DE SÓCRATES - O VOLUNTARIAMENTE INJUSTO É MELHOR QUE O INVOLUNTARIAMENTE INJUSTO - E SUA CORRESPONDENTE FALÁCIA

Depois, na quarta parte do diálogo (372a-375d) Sócrates tenta convencer Hípias de que quem erra e comete injustiça voluntariamente é melhor do que quem o faz sem querer. Com efeito, Sócrates concluiu a parte central do diálogo inferindo que, se Odisseu mente deliberadamente e Aquiles sem querer, então, de acordo com o aceito na segunda parte, o primeiro é melhor que o segundo. Hípias, contudo, não aceita e responde que seria absurdo se quem cometesse injustiça e mentisse por querer fosse melhor que quem o fizesse sem querer. Dariam testemunhos disso, segundo Hípias, todas as pessoas de bom senso e as leis, que não punem os que involuntariamente cometem injustiças com o mesmo rigor que punem os que o fazem de propósito. Sem embargo a sensata objeção de Hípias, Sócrates tentará convencê-lo do contrário. Ele começa recorrendo a habilidades físicas, então menciona também habilidades musicais, o uso de diversos instrumentos e termina considerando as técnicas e ciências em geral. Em cada um desses casos (na corrida, na luta, no canto, no tocar a lira, no atirar a flecha, na medicina etc.) - e Hípias, o intelectual, concorda - o melhor é quem erra de propósito, pois, por ter o respectivo conhecimento, poderia acertar caso quisesse, em contraste com os que, ignorantes, erram sem querer. Assim, o arqueiro que erra o alvo de propósito é melhor que aquele que erra sem querer, assim como o corredor que corre lentamente de propósito é melhor que o outro, que o faz sem querer. Os primeiros são melhores porque sabem e têm a capacidade de fazer o certo, caso queiram. Por consequência, quem faz o errado e age mal deliberadamente é melhor que quem o faz sem querer. Disso, defende Sócrates, seria preciso concluir que aquele que comete injustiça (i.e., erra e faz o mal) voluntariamente é melhor. Hípias, por outro lado, não aceita essa conclusão (evidentemente falsa).

Embora o grande polímata rejeite essa conclusão e não aponte onde reside o problema do argumento, vários estudiosos (a começar ao que parece

<sup>23</sup> Cf. ALTMAN, 2011, p.2, n.23.

por Aristóteles<sup>24</sup>) já o fizeram. A falácia reside na passagem do âmbito técnico ou de ser bom em algo ao âmbito moral ou de ser bom absolutamente. Com efeito, é verossímil que no âmbito técnico julgemos uns aos outros por nossas capacidades e conhecimentos: o bom corredor é o que sabe/é capaz de correr rapidamente, o bom artesão é o que sabe/é capaz de fazer bons artefatos. No âmbito moral, em contrapartida, são nossas ações e nossas escolhas, não nossas capacidades e conhecimentos, que revelam mais de nós mesmos e se somos bons ou não. A rigor, quanto mais conhecimento se tiver do bem e quanto mais “capaz” se for de realizá-lo, se ainda assim se escolhe fazer o mal, tanto pior se é, como, p. ex., um policial que, conhecendo as leis e o certo, pudesse e não fizesse nada diante de uma injustiça violenta ou, ainda, que ajudasse a praticá-la seria pior do que quem fizesse o mesmo mal, mas não tivesse o mesmo conhecimento e a capacidade de fazer o bem. Logo, saber e ser capaz de fazer o bem não é suficiente para ser bom. É preciso escolher fazê-lo. E quem faz o mal deliberadamente é evidentemente pior que quem o faz sem querer. Além disso, é verossímil, como argumenta Sócrates e Hípias aceita, que as técnicas e os conhecimentos envolvam capacidades opostas, como a do médico de curar ou matar seu paciente e a do cantor de afinar ou desafinar sua voz, mas não é tão óbvio que as ações morais envolvam capacidades opostas, pois parece mais plausível que dependam mais de disposições de caráter um tanto já consolidadas e voltadas para uma só direção (como não querer mais do que se deve).

Como essa quarta parte termina com a simples rejeição da conclusão (absurda) por parte de Hípias, a quinta e última parte do diálogo (375d em diante) começa com Sócrates tentando outro caminho para chegar à mesma conclusão. Ele usará como premissa explícita, ainda que necessário para validar a argumentação anterior, algo que estava apenas implícito na quarta parte, qual seja, a ideia de que a justiça é uma ciência ou capacidade. Note-se que essa estratégia de Sócrates/Platão revela a consciência de que faltava essa premissa ao argumento anterior e, portanto, de que ele era inválido.

---

<sup>24</sup> De fato, ainda que nesse caso o Estagirita não mencione diretamente o diálogo, algumas de suas considerações na *Ética a Nicômaco* parecem derivar do reconhecimento dos problemas da argumentação do *Hípias Menor*, como as diferenças entre capacidade (*dynamis*), de um lado, e disposição moral (*beksis*), de outro (pois enquanto a capacidade envolve os contrários, a disposição moral não) e entre técnica (*techne*), de um lado, e saber prático (*phronesis*), de outro (pois enquanto nas técnicas é melhor quem erra deliberadamente, nas ações morais próprias do saber prático quem erra deliberadamente é pior) (1140b20-25).

O leitor/ouvinte capaz de examinar e julgar a argumentação anterior<sup>25</sup> a ponto de perceber qual seria sua deficiência - a saber, a pressuposição falsa de que a justiça é uma capacidade ou um conhecimento - não seria pego desprevenido pela nova invectiva socrática; esse, no entanto, não é o caso de Hípias, como foi indicado. Não é de se estranhar, assim, que o sofista (ainda mais sendo o orgulhoso intelectual que é) aquiesça à sugestão de Sócrates, momento em que provavelmente comete seu grande erro no diálogo. Como já concordaram que o mais sábio e capaz é melhor e que capacidades e conhecimentos envolvem os contrários como o certo e o errado, o bem e o mal, daí em diante o filho de Sofronisco não terá nenhuma dificuldade para inferir aquilo de que pretendia convencer Hípias: de que quem comete injustiça deliberadamente (como Odisseu) é melhor que quem o faz sem querer e de que o melhor faz o mal por querer. Hípias, no entanto, persiste apegado a sua intuição moral mais profunda em vez de abraçar a conclusão, conquanto derive, de fato, das premissas com as quais concordou. Como já pudemos constatar, o problema dessa última argumentação não reside exatamente na inferência (válida, ao que parece, dadas as premissas), mas sim na falsa premissa de que a justiça seria uma capacidade, um conhecimento ou ambos.

## 5. AS TRÊS GRANDES LIÇÕES DO DIÁLOGO

### 5.1. A utilidade pedagógica de falsidades

A primeira grande lição do diálogo decorre do fato de Sócrates deliberadamente mentir e cometer falácias. Que essas mentiras e falácias existem ficou claro ao analisarmos cada uma das teses de Sócrates: da passagem da “capacidade” de mentir ao “ser” mentiroso, da afirmação de que Aquiles mente e Odisseu não, na passagem do ser conhecedor/capaz e, por consequência, bom em algo/técnica ao ser bom absolutamente/moralmente, e, por fim, na premissa de que a justiça seria uma capacidade e um conhecimento. Também ficou evidente que Sócrates está consciente desses erros. Não por acaso, mais de uma vez (372d-e, 376b-c) ele hesita em aderir às conclusões afirmando que é o presente encadeamento das afirmações que faz parecer

25 Cf. *Hípias Maior*, 286b. “[...] Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato [...]. Fui convidado por Êudico, filho de Apemanto. Vê se compareces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem. Sócrates - Farei isso mesmo, Hípias, se Deus quiser”. Ênfase minha e tradução de Carlos Alberto Nunes.

necessárias tais conclusões. Vimos, ademais, que no último argumento ele começa explicitando exatamente a premissa que faltava no argumento anterior, assim como pudemos constatar que na discussão sobre *As Preces* chama a atenção exatamente para as passagens que mostram que mente. De fato, dos intérpretes que constataram as mentiras e falácias de Sócrates, nenhum, ao que parece, defende que seus erros sejam involuntários, todos reconhecendo que Sócrates está fazendo o que descreve: mentindo e errando deliberadamente<sup>26</sup>. Sobretudo nisso, aliás, reside o fortíssimo traço cômico do diálogo<sup>27</sup>, levado ao paroxismo quando Sócrates acusa Hípias de estar fazendo com ele o que na verdade ele próprio está fazendo com Hípias (370e; cf. 373b). No entanto, nem todos os intérpretes que reconhecem isso conseguem explicar por que Sócrates/Platão o está fazendo. Alguns poucos, porém, já apontaram o caminho, como Hoerber em 1962, ao dizer: “*That Plato was challenging his readers to work out a solution to the perplexing propositions of the Lesser Hippias seems to be clear from several aspects of the treatise*”<sup>28</sup>. Com efeito, é difícil negar que Sócrates nos exorta a examinar de modo mais detido a argumentação ao enfatizar que ele próprio hesita em aderir à conclusão, embora ela pareça derivar do encadeamento argumentativo. Isso estaria em consonância com o convite de Hípias, que consta no *Hípias Maior*, para que Sócrates viesse escutá-lo nesse dia e para que trouxesse outros consigo:

Hípias - [...] Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato [...]. Fui convidado por Êudico, filho de Apemanto. Vê se compareces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem (κρίναι τὰ λεγόμενα). Sócrates - Farei isso mesmo, Hípias, se Deus quiser<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> HOERBER, 1962, p.131; LAMPERT, 2002, p.245. KAHN, 1996, p.117.

<sup>27</sup> Muitos notaram esse traço: “*The genial humour of the composition portrays Hippias as completely baffled [...]*”. HOERBER, 1962, p.131.

<sup>28</sup> Assim como Ramos: “Resta ao leitor decifrar o enigma do debate sobre a verdade e a falsidade tão bem articulado por Platão, no *Hípias Menor*[...]” (RAMOS, 2016, p.63), e Kahn: “*These fallacies are obviously designed as a challenge to the readers*”. KAHN, 1996, p.120. Frontierotta (2014, p.90) também apontou para a importância do leitor resolver a aporia do diálogo, embora se referindo ao que segundo ele seria a deficiência nos argumentos, a saber, o fato de que negam o intelectualismo socrático (o que vimos não ser o caso, pois o problema é justamente o intelectualismo *presente* no diálogo, ainda que possa ser diferente do socrático).

<sup>29</sup> *Hípias Maior*, 286b. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Vale lembrar que os diálogos eram escutados/encenados na Academia (RYLE, 1966, p.23-32), bem como que a prática grega

Se não percebermos que nós, os leitores, somos esses companheiros de Sócrates que devem ser *ικανοὶ κρῖναι τὰ λεγόμενα*, bem como que esse τὰ λεγόμενα se refere ao *Hípias Menor*, não só Sócrates, que teria ido sozinho ao encontro, terá feito uma promessa vazia como também o diálogo *Hípias Menor* não terá sentido completo, pois Sócrates/Platão estaria argumentando deliberadamente de forma falaciosa, mentirosa e imoral sem que houvesse um bom motivo para tal. E o motivo não é que Sócrates seria um sofista, como quer o senso comum acadêmico pós-moderno, mas sim que Platão é um professor e mestre, o professor e mestre da Academia.

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 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 [...]”<sup>30</sup>. 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<sup>31</sup>; 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<sup>32</sup> e quiçá da recordação da verdade por cujo vislumbre prévio dar-se-ia tal espanto. Tal procedimento pode ser método efetivo tanto para fixar um ensinamento prévio - e a estabilidade seria um traço essencial do conhecimento em contraste com a opinião<sup>33</sup> - 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 vigilantemente, contrariando o mestre e entrando em diálogo com o texto.

---

corrente não era a da leitura silenciosa, mas sim a de alguém, muitas vezes um escravo, ler em voz alta para outros.

<sup>30</sup> *Banquete*, 175d. Cf. crítica à escrita em *Fedro*, 275 (escrito deve servir para fazer quem já sabe *recordar*) e *República* 518b-c.

<sup>31</sup> *Mênon* 81c-d, *República* 518b-c, *Fedro* 249-250; *Fédon* 74a.

<sup>32</sup> *Teeteto* 155c8-d7.

<sup>33</sup> *Mênon* 97c-d.

Como demonstrado por Altman<sup>34</sup>, exemplo manifesto e caricato desse método pode ser visto no *Menexeno*, diálogo em que Platão testa (e provoca) o conhecimento do leitor sobre a Guerra do Peloponeso (e, pois, das obras de Tucídides e Xenofonte) fazendo Sócrates dizer muitas mentiras acerca do comportamento de Atenas durante essa guerra<sup>35</sup>; o *Hípias Menor* seria outro exemplo, quase tão caricato quanto o primeiro, de uso desse método de teste. Bem de acordo com isso, os testes sobejam e são fundamentais na educação da cidade feita com palavras da *República*:

E quem tiver sido sempre posto à prova (*βασανιζόμενον*), na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto, e caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória<sup>36</sup>.

Para William Altman<sup>37</sup>, 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<sup>38</sup>. *Básanos* é a pedra de toque utilizada para *testar* o ouro, donde o verbo *basanidzo*, amiúde utilizado por Platão para dizer “testar”<sup>39</sup>. Eis, por conseguinte, a primeira grande lição do diálogo *Hípias Menor*: faz parte do método pedagógico de Platão testar seus leitores/alunos<sup>40</sup>, recorrendo 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

<sup>34</sup> ALTMAN, 2010, p.32-38.

<sup>35</sup> Mentiras dentre as quais se destacam as seguintes: as razões da guerra com os espartanos (242a), os motivos da fatídica expedição à Sicília (243a; Tuc. VI, 6, 8 e 18) e o tratamento que os atenienses dedicavam aos mais fracos (244e; Tuc. V, 87-116).

<sup>36</sup> 413e-414a. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Um pouco antes, Sócrates diz que os guardiões devem ser expostos a tentações a fim de serem postos à prova (*βασανίζοντα*) mais que o ouro ao fogo (413e).

<sup>37</sup> ALTMAN, 2010, p.22.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Górgias* 486d.

<sup>40</sup> Em época em que proliferam as tentativas de mostrar Platão como cético ou como “apenas” um dramaturgo cujas doutrinas, para além das diferentes opiniões manifestas pelas diversas personagens, ou bem não existiriam ou bem seriam incognoscíveis, é sempre bom lembrar que céticos não têm por que abrir escolas e “meros” dramaturgos não abrem escolas de filosofia e virtude.

intuições morais mais profundas (como faz Hípias) do que em autoridades com argumentos sutis; mas também devemos 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<sup>41</sup>.

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<sup>42</sup>: educar<sup>43</sup>. 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>41</sup> No teste também há o elemento de brincadeira ou jogo (*paidiā*) que Platão reconhece ser fundamental à *paideia* (*República* 536e-537a, 424s-435) e inerente à boa escrita filosófica (*Fedro* 276d2); o leitor é participante ativo, portanto, de um jogo. Convém lembrar, de resto, que um dos sentidos de *elenchein* (refutar) - método, junto com a ironia, do grande mestre de Platão -, é testar, bem como que o teste por meio da afirmação de falsidades não deixa de ter algo da ironia.

<sup>42</sup> Para Aristóteles (cf. *Metafísica*, Gama), como se sabe, a sofística estaria na escolha de um modo de vida e não em uma “capacidade”; de acordo com isso, ser capaz de e até usar sofismas (falácias, a rigor) de forma deliberada não tornaria ninguém um sofista. Que essa ideia já esteja em Platão indica-o sobretudo o *Górgias* (cf. 464d), em que a sofística é definida não tanto por uma capacidade quanto pelo fim visado e, portanto, também em termos morais.

<sup>43</sup> Nesse sentido, outra grande lição do diálogo poderia ser que ele mostraria que Sócrates e Platão souberam “conciliar” em si os modelos de Aquiles e Odisseu: a mentira pedagógica platônica (o elemento basanístico), assim como a ironia socrática (capacidade de, como Odisseu em forma de mendigo, esconder-se e diminuir-se para observar melhor o outro, que, subestimando, fica exposto e vulnerável) são certamente traços odisséicos de caráter; por outro lado, é preciso ver que esse traço está “submetido” ao outro, aquiliano, da escolha corajosa do Bem e do Justo (*Apologia* 28c-d). Afinal, “*πάσα τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται*” (*Menexeno* 247a1).

A propósito de Homero, a segunda grande lição do diálogo está relacionada justamente ao educador da Grécia. Talvez fosse mais exato falar no segundo grupo de lições, porque sobre Homero há certamente mais de uma. A primeira é que o *Hípias Menor*, como todo bom teste, ao nos provocar a releitura cuidadosa da *Ilíada* permite que descubramos e vejamos por nós mesmos coisas fascinantes a respeito dos poemas homéricos<sup>44</sup>, sobretudo que Aquiles está cedendo já n`*As Preces* e que Odisseu está mentindo a Agamêmnon ao reportar apenas a primeira reação de Aquiles. Assim, Sócrates mente para Hípias e Platão para seu leitor - dizendo que Odisseu não mente e que Aquiles mente ao dizer uma coisa para Odisseu e outra para Ajax -, mas só podem fazê-lo porque conhecem a verdade, e fazem-no em função de um plano: ensinar-nos algo fundamental a respeito da *Ilíada* e, assim, que Aquiles é muito melhor e Odisseu muito pior do que (provavelmente) julgávamos. Além disso, será importante que o aluno/leitor mantenha isso em mente e releia ambos os poemas à luz desse aprendizado, pois reencontrará os heróis de Homero em muitos outros momentos cruciais dos *Diálogos*, dentre os quais sem dúvida o mais importante será o mito da caverna, quando Sócrates, citando as palavras que de acordo com Odisseu, o mentiroso, seriam de Aquiles e assim comparando a caverna com o Hades, disser que o filósofo que tiver saído da caverna não quererá voltar ao mundo inferior<sup>45</sup>. Desta feita, o plano em função do qual Platão mente também é a preparação do leitor para outros diálogos. Então, outra 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>46</sup>. O *Hípias Menor* testa (e assim também provoca) nosso conhecimento da *Ilíada* como se fosse uma prova

<sup>44</sup> “The dialogue abounds in observations in light of which one can make fascinating discoveries in reading both epics”. LEAKE, 1987, p.302. É de se supor que as descobertas às quais Leake se refere não sejam as mesmas às quais me refiro, até porque é muito provável que o fascinante para ele seja bem diferente do fascinante para mim, um ingênuo com “conventional moral scruples” como Hípias. LEAKE, 1987, p.300.

<sup>45</sup> *República* VII, 516d. Tendo tido já as lições do *Hípias Menor* bem como tendo lido já *Banquete* 279e quando ler a referida passagem de *República*, o aluno/leitor estará em condições de saber tanto que Odisseu mente a respeito de Aquiles no Hades quanto que, se é assim, o verdadeiro filósofo voltará, sim, à caverna de bom grado. Outras passagens importantes são: *Rep.* X, 620c, *Apol.* 28c-d etc.

<sup>46</sup> “The dialogue thus presupposes that we should be thoroughly familiar with both epics”. LEAKE, 1987, p.303.



de nivelamento ou de pré-requisitos para a leitura dos próximos diálogos, como que dizendo: “Não entre aqui quem não conhecer Homero”. Depois, o *Hípias Menor* também nos ensina assim a ler/escutar poemas e a tradição em geral. Deve-se lê-los cuidadosa e dialeticamente, mas também, como já dissemos, confiando em nossas intuições morais. Não basta tampouco repetir um clichê - Aquiles é franco e Odisseu, não - para saber por que Aquiles é o melhor dos aqueus (o que de fato ele é) e ser capaz de defendê-lo e emulá-lo. Desse modo, a incapacidade de Hípias defender Aquiles enquanto o melhor mostra que deve haver um critério de bondade mais elevado que a franqueza e convida-nos, portanto, a refletir sobre a nobreza (*to kalon*) e a bondade (*to agathon*), apontando para diálogos como o *Banquete* e a *República*. Se Aquiles não é o melhor por causa da franqueza, deve sê-lo por outra razão, como a bondade ou a justiça.

### 5.3. O problema do intelectualismo de Hípias e a conexão com o *Íon*

A propósito dessa incapacidade de Hípias, a terceira grande lição do diálogo reside no intelectualismo (de Hípias) enquanto um empecilho para defender Aquiles e para proteger-se das falácias socráticas. Ocorre que o principal traço de caráter de Hípias, ademais de sua profissão, é ser um polímata, ou seja, um intelectual com muitos (*poly*) saberes (*mathemata*). Hípias é um intelectual e se orgulha sobremodo disso. Por essa razão é incapaz de negar que o melhor é quem conhece e é capaz - justamente a tese cuja aceitação faz com que não possa rejeitar e explicar as falácias de Sócrates. À exceção da afirmação de que Aquiles mente n’*As Preces* e Odisseu não, todas as ardilosas teses e argumentações de Sócrates dependiam disso, e duas vezes Hípias aceitou que o melhor é quem tem conhecimento e capacidade (366d, 376a), e uma vez aceitou que a justiça é uma capacidade ou um conhecimento (375e). Em alguns desses casos Sócrates astuciosamente valeu-se do orgulho de Hípias e recorreu às técnicas em que esse tem conhecimento (368b) para garantir que consentisse que todo aquele que tem conhecimento é o melhor em que tem conhecimento. Resta evidente, então, que o intelectualismo é o problema assim da argumentação como do caráter de Hípias, e não o que seria a solução do diálogo<sup>47</sup>, dado que do ponto de vista do caráter de Hípias

<sup>47</sup> Com o que a interpretação 1.1 (DEUS, 2000; FRONTEROTTA, 2014, p.87; VENTURELLI, 2015, p.86-89), referida no começo desse texto, parece equivocada. Em vez de ser uma demonstração por *reductio ad absurdum* do intelectualismo moral, o diálogo seria melhor compreendido como uma *reductio ad absurdum* justamente do intelectualismo moral.

torna-se difícil defender o simples porém justíssimo Aquiles em relação ao multi-sapiente porém injustíssimo Odisseu. A pretensão de Hípias de que a bondade dependa de sofisticação e conhecimento e de que ambos impliquem bondade é o que o impede de ver (recordar, a rigor) algo evidente.

Platão parece ter perfeita consciência disso ao nos apresentar diversas personagens cheias de sofisticação intelectual mas de caráter duvidoso, como Mênon, Trasímaco, Eutidemo, Crítias e Nícias<sup>48</sup>, e outras tantas mais inocentes de conhecimentos, porém, detentoras de corações puros como Laques, Fedro, Ctesipo e, sobretudo, Íon, aquele que faz coisas lindíssimas não por técnica e conhecimento, mas por inspiração divina.

Sobre esse último, aliás, já foi demonstrado como há uma série de paralelos entre o diálogo que leva seu nome e o *Hípias Menor*<sup>49</sup>. Não por acaso, na ordenação de Trásilos<sup>50</sup> (assim como na de Altman<sup>51</sup>) o *Íon* sucede imediatamente o *Hípias Menor* em uma ordem de leitura. Como apontou Charles Kahn<sup>52</sup>, nenhum dos dois diálogos tem narrador e ambos são apenas dramáticos; nenhum dos dois teria prólogo, segundo esse mesmo autor; ambos são dos mais curtos de Platão e têm quase a mesma extensão. Em ambos, Sócrates tem apenas um interlocutor (pois Êudico quase não fala, praticamente). Ambos têm a mesma estrutura, podendo ser divididos em três partes análogas: uma primeira parte dialética, uma segunda em que Sócrates apresenta uma visão própria em discurso contínuo e uma terceira e última com nova troca dialética; ambos os diálogos estão cheios de citações de Homero e a técnica desempenha papel importantíssimo nos dois: se no *Hípias Menor* a falácia de Sócrates depende da analogia técnica/moral como

---

Parece-me que os famosos paradoxos socráticos são como os três paradoxos do *Hípias Menor*: ironias - na medida em que contrariam algo evidente - que, apesar de falsas, suscitam admiração, fazem pensar e aprender. Sobre o paradoxo amiúde citado para “resolver” o *Híp. Me.*, a saber, que ninguém erra deliberadamente (evidentemente falso), convém notar como é apresentado no *Protágoras* (345d-e), quando Sócrates clara e deliberadamente deturpa o sentido do poema de Simônides - e portanto erra deliberadamente - no exato momento em que afirma que ninguém erra deliberadamente; comica e ironicamente, o ato desmente o dito; infelizmente, porém, nem todos pegam as piadas de Platão. Araújo, p. ex., usa exatamente essa passagem. ARAÚJO, 2005, p.159 n. 69.

<sup>48</sup> Acrescentaria a essa lista o Estrangeiro de Eleia e o Estrangeiro de Atenas, mas essa seria uma outra longa discussão.

<sup>49</sup> KAHN, 1996, p.101-124.

<sup>50</sup> Diógenes Laércio, III, 57-59.

<sup>51</sup> ALTMAN, 2010, p.44.

<sup>52</sup> KAHN, 1996, p.101-102.

se fosse uma indução válida, no *Íon*, Sócrates mostra ao rapsodo que não é por técnica nem ciência que ele fala bem sobre Homero (533d).

Mas há outros paralelos além desses. Ambos os interlocutores de Sócrates são estrangeiros, estrangeiros não só competidores como campeões em discursos, além de grandes especialistas em Homero; ambos os estrangeiros são abordados e recebidos por Sócrates em Atenas (*Hípias Maior* 281a; *Íon*, 530a). Logo depois de dizer “Boas vindas ao Íon”<sup>53</sup>, Sócrates pergunta, e o rapsodo confirma, se ele não veio de uma “disputa de rapsodos” (ῥαψωδῶν ἀγῶνα) (530a). Ora, o que é o *Hípias Menor* senão uma disputa entre Sócrates e Hípias acerca do verdadeiro sentido dos poemas homéricos, especialmente da *Ilíada*? E a principal parte da rapsódia, como diz logo no começo o *Íon* (530c), não é justamente extrair e comunicar os pensamentos do poeta? Não foi justamente isso que no *Hípias Menor* fez Platão, daquele embate o verdadeiro campeão, ao menos para os capazes de julgar as coisas ditas? Embora sendo o melhor da Grécia em Homero, Íon dorme quando o assunto é outro e não tem a “capacidade” (ἀδυνατῶν, 532c; ἀδυνατοῦ, 533a<sup>54</sup>) de falar sobre os outros (maus) poetas porque não fala por técnica, algo que, como o *Hípias Menor* ensina, implicaria a “capacidade” de executar - e o *Íon* acrescenta: reconhecer e julgar - tanto o bem quanto o mal (na respectiva técnica). E não ocorre somente que em ambos haja abundantes citações de Homero, pois este é assunto central dos dois diálogos e só deles. E isso também literalmente: pois se no centro do *Hípias Menor* se dá a discussão sobre *As Preces*, no centro do *Íon* Sócrates - para explicar por que Íon é bom apenas em Homero - pronuncia seu belíssimo e assaz poético discurso sobre a poesia e a inspiração, no contexto em que Aquiles e Odisseu são citados (535b).

Depois, se na forma esses diálogos formam um par, Hípias e Íon, por outro lado, formam um par de opostos em um aspecto fundamental: o primeiro sabe, tecnicamente, muitas coisas, mas não o que realmente importa (p. ex., o que é uma vida nobre, pois sua definição de belo/nobre exclui Aquiles<sup>55</sup>,

<sup>53</sup> Algo, aliás, que alguns apontaram que se pode tomar como fala de Platão ao leitor. Cf. Pucheu, no prefácio à trad. de Cláudio Oliveira (p.8), tradução essa que sugere justamente isso.

<sup>54</sup> Cf. pelo menos seis usos de *δύναμις*, *δύνασθαι* ou *ἀδυνατοῦ* em 533d-534c, na parte central do diálogo: o poder das belas palavras de Íon não vem dele mesmo, porque não tem uma técnica, mas vem dos deuses. Vale lembrar, assim, a centralidade da *δύναμις* no *Híp. Me.*: quem tem uma *δύναμις* tem uma técnica/conhecimento e quem tem uma técnica/conhecimento é o melhor.

<sup>55</sup> *Hípias Maior* 291e-293a.

e que o sábio não é sábio para si<sup>56</sup>), o outro, efésio como o filósofo que dissera que múltiplos saberes não ensinam a ter espírito<sup>57</sup>, sabe, por inspiração divina e não por técnica, “só” de Homero. Íon sabe “só” de Homero porque ama Homero, e o ama muito provavelmente porque ama o nobre/belo. De certo modo, portanto, a inspiração divina de Íon anteciparia, *more suo*, o amor do belo enquanto inspiração do filósofo e, pois, o tipo de experiência ligado à intuição do Belo e do Bem. No *Banquete*, Sócrates argumenta, por meio de Diotima, que a filosofia acontece não pela técnica, mas por uma divindade, Eros - um intermediário (μεταξύ, 202e1) -, assim como o rapsodo (μέσος, *Íon* 535e) entre deuses e mortais<sup>58</sup>. E é por essa inspiração divina (não por técnica/conhecimento: οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, *Banquete* 211a) que, segundo Diotima, atinge-se a virtude verdadeira (212a), ideia que decerto retroage sobre o *Hípias Menor*, para o qual a questão do bom e do melhor em sentido moral é central (e, claro, sobre o *Hípias Maior*, cuja questão é o belo). Reforça esse paralelo, também, o testemunho de Alcibíades acerca do efeito dos discursos filosóficos de Sócrates, testemunho similar ao vocabulário de Sócrates para descrever a inspiração poética de Íon: arrebatam (ἐκπεπληγμένοι) e tomam (κατεχόμεθα) (215d) quem quer que os ouça, levando seus corações a baterem mais depressa que o dos coribantes e fazendo-os irem às lágrimas (215e1-2); tal loucura filosófica (φιλοσόφου μανίας) seria báquica (βακχίας) (218b). Íon, de forma análoga, também é tomado como as bacantes (βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι) (*Íon* 534a) e arrebatada (ἐκπλήξης) seus ouvintes (535b), transmitindo-lhes dessa forma sua própria inspiração divina. Como Tales ao cair do poço<sup>59</sup>, também Íon perde sua racionalidade pragmática cotidiana (ἔκφρων) ao atuar (534b), ainda que mantenha certo resquício dela (536d); como o filósofo segundo o *Fedro* (429c4-d3: ἐνθουσιάζων<sup>60</sup>), também Íon é acometido por inspiração divina (ἐνθουσιάζουσα) (*Íon* 535c); e como

<sup>56</sup> Ibidem, 283b.

<sup>57</sup> HERÁCLITO, fr. 40 DK.

<sup>58</sup> Engler também considera que o filósofo é caracterizado como tendo função análoga à do poeta nos diálogos: (1) ambos têm acesso privilegiado ao Sagrado, (2) são intermediários entre o humano e o divino, transmitindo em intensidade abrandada o Sagrado aos seus próximos, e (3) tanto um quanto o outro perde o tato para com as coisas cotidianas - daí sua “loucura” e excentricidade (*atopia*) - em virtude dessa inspiração divina. ENGLER, 2014, p.198-199.

<sup>59</sup> *Teeteto* 174a. E provavelmente como os sábios mais antigos a que se refere Sócrates no *Hípias Maior* (283a-b), os quais, não sendo sábios para si, acabavam ficando mais pobres.

<sup>60</sup> “Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado”.

Sócrates ao receber seu sinal divino<sup>61</sup>, também Íon é detentor de um dom divino (*θεία μοίρα*) (536d) ao receber sua inspiração.

É bem verdade, por outro lado, que, em virtude da tendência dominante de leitura do *Íon* como totalmente irônico da parte de Sócrates<sup>62</sup>, uma comparação entre Íon e o filósofo platônico deve soar estranha à primeira vista. Pode essa visão, contudo, ser assaz enfraquecida se notarmos, ademais dos diversos paralelos já apontados, quão bom interlocutor é Íon em comparação com quase todos os demais nos *Diálogos*. Afinal, ele é um dos poucos, se não o único, a fazer uma excelente e sincera pergunta a Sócrates (*Íon* 532b-c: *τί οὖν ποτε τὸ αἴτιον, ὃ Σώκρατες* [...])<sup>63</sup>. É ele, depois, quem pede a Sócrates que veja o que lhe acontece (533c: *καίτοι ὄρα τοῦτο τί ἔστιν.*), pedido que, com toda sua franqueza e inocência, motiva Sócrates a fazer um dos seus mais belos discursos. Finalmente, é Íon quem, expondo corajosamente o imperialismo ateniense, dá bela resposta a Sócrates quando perguntado por que não se torna um general, se a rapsódia e a estratégia são o mesmo: “É que a nossa cidade, Sócrates, é governada e comandada por um vosso general e não precisa de nenhum general [...]” (541c).

Torna-se verossímil, à luz disso, que a inspiração do poeta e dos rapsodos pelas Musas no *Íon* antecipe a inspiração do filósofo por Éros no *Banquete* e nos demais diálogos<sup>64</sup>. Assim, o *Íon* logo a seguir ao *Hípias Menor* em uma

<sup>61</sup> Em *Teages* 128d, Sócrates diz claramente que seu sinal divino é uma *θεία μοίρα*; associa-os também, ainda que de forma menos direta, em *República* 493a e 496c.

<sup>62</sup> P. ex., BLOOM, 1987; KAHN, 1996; GOETHE apud PUCHEU, 2011, p.66; SCHLEIERM-ACHER apud PUCHEU, 2011, p.69. Gratas exceções existem, porém, a essa tendência, como p.ex.: ENGLER, 2016, p.141-184, em que o autor defende que o *Íon*, mais especificamente o discurso de Sócrates sobre a inspiração poética, expressaria a verdadeira doutrina platônica acerca da essência da poesia; e PUCHEU, 2011, em que o autor defende que a ironia dar-se-ia apenas em relação à pretensão da poesia e da rapsódia serem técnica e ciência; seria sincero, portanto, o elogio da poesia e da rapsódia enquanto algo divino.

<sup>63</sup> Mênon, p. ex., no diálogo que lhe é homônimo pergunta apenas de forma erística, ao passo que, na *República*, Glaucon e Adimanto desafiam Sócrates muito mais do que expõem sua opinião e curiosidade com esse desafio.

<sup>64</sup> Infelizmente, costuma-se subestimar a importância do Éros para o pensamento platônico, como se “só” o *Banquete* e o *Fedro* tratassem dessa temática e como se o Éros fosse apenas um caminho possível de ascensão ao Ser, em contraste com a dialética. Na realidade, porém, o amor está difuso nos *Diálogos* e na *República*. No *Carmides*, p. ex., o problema do éros está no horizonte de tratamento da moderação, como mostra a cena de excitação e moderação de Sócrates diante do jovem (154c-d). No *Lísis*, é uma questão erótica que enseja a cena do diálogo, no fundo uma aula de erótica a Hipotales (206c). No *Eutídemo* é Ctesipo quem recebe lições de como se portar diante de seu amado (273a). É supérfluo ressaltar a presença desse tema nos *Amantes Rivaís*. No *Primeiro Alcibiades* é a questão erótica que

ordem de leitura, apontaria para o problema - saber por técnica - e para a solução - inspiração divina - desse diálogo.

Diante de tudo que vimos, é necessário concluir que a interpretação mais verossímil do diálogo é a que reconhece que Sócrates se utiliza de mentiras e falácias para chegar às conclusões a que chega: quando diz que Aquiles mente no canto nono da *Ilíada*, e que Odisseu não mente em lugar nenhum, Sócrates está mentindo. Quando se vale de uma analogia entre as técnicas e a ação moral, e quando pressupõe que ser “capaz” (de mentir) e “ser” (mentiroso) são o mesmo, Sócrates está usando argumentos inválidos ou falácias. Ficou claro, porém, que ele recorre a falsidades e falácias de forma deliberada e consciente, ou seja, que, conhecendo a verdade, mente em função de um plano, qual seja, testar Hípias, mas sobretudo o leitor, e assim provocar nosso conhecimento tanto sobre Homero quanto sobre os limites do saber técnico.

dá o tom, pois Sócrates apresenta-se a Alcibiades como seu apaixonado (103a-104c). Essa mesma relação está no horizonte do *Protágoras* (309a-c). Quanto ao *Górgias*, nele o amor é importante tanto no problema dos desejos sem limite do tirano cuja vida é elogiada pelos interlocutores de Sócrates (492c, p. ex.) quanto nas inclinações pessoais de Cálicles e de Sócrates (481d). Tampouco do *Mênon* o amor está ausente (70b e 76b-c). De resto, o *Teages* é um dos diálogos além do *Banquete* em que Sócrates afirma ser perito em erótica (128b). Quanto à *República*, note-se que o amor tem papel central e que a ascensão ao Ser só se dá à base duma educação ideal prévia cujo fim (*telos*) foi o cultivo dum *correto amor do Belo* (403a-c: *kalou erotiká*). Além disso, desde o início do diálogo a questão do desejo já se põe, como um déspota elouquecido do qual a velhice nos liberta, segundo Sófocles e Céfalo (329e); no fim, os tipos de alma são determinados segundo tipos de amor e prazer, a começar pelo tirano (573a-c), o Eros mesmo em sua manifestação mais selvagem, que ama com o baixo-ventre (comida, bebida e sexo), passando pelas almas plutocrática, que ama o lucro, e timocrática, que ama a vitória e as honras, e indo até a alma filosófica, que ama a sabedoria e a razão (581a-c). Já no centro do diálogo, o filósofo é caracterizado por analogia com o erótico Glaucon, amante dos belos jovens: como esse ama todos os belos jovens, assim aquele ama todas as “disciplinas” (474d). Depois (485d), a natureza filosófica aparece como sendo aquela que canaliza todos os seus *desejos* para um só objeto, o saber, como se desviasse uma torrente para esse lado. Não por acaso o saber que ele atinge será um *intercurso* com o Ser: fala-se em “união” (*migeis*) com o Ser, movida por Amor (*erotos*) e que “dá à luz” a Razão e a Verdade (490b). No *Banquete*, embora Diotima diga que o Amor é um parto somático e psíquico em beleza, durante sua descrição a experiência desse parto é descrita também como um orgasmo (205d); essa *euporia* no *contato direto* (*syneinai*) com o belo depois transforma-se na eclosão de discursos (209c) e, por fim, no dar à luz a virtude verdadeira (212a). Cf. PENDER, 1992. “*Syneinai*” é usado para intercurso sexual (211d6) quanto para contato com o Belo mesmo (212a2). NUSSBAUM, 2009, p.160. Já no *Fedro*, depois de descrever o nascimento das asas (Amor) da alma como uma ereção, Sócrates descreve a subsequente experiência do Ser como um orgasmo psíquico: “[...] nesse momento goza (*karpoutai*) novamente do mais delicioso prazer (*bedonen*)” (251e).

É uma lição do estudo desse diálogo que faz parte da caixa de ferramentas pedagógicas de Platão: o uso de falsidades com o propósito pedagógico de testar e despertar seus leitores/alunos, já que educar não se confundiria com a mera transmissão de informação por parte de um agente a um paciente. Como diz Sócrates no *Banquete*, “seria bom, Agatão [...] se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio [...]”<sup>65</sup>. Outras lições importantes dizem respeito a Homero e seus poemas. Arriscamo-nos aqui a parafrasear Platão dizendo a seu leitor/aluno: “Ora, e então? Não és tu admirador de Homero [...]?”<sup>66</sup> Se não o és, é bom começar a lê-lo, caso queiras entrar nessa escola. Em outras palavras, os poemas de Homero são essenciais para o estudo dos diálogos. Sobre esses poemas, aprendemos, depois, que Aquiles é muito melhor do que pensávamos. A última grande lição é a constatação de que, em virtude de seu intelectualismo tecnicista, Hípias não consegue defender Aquiles nem evitar as conclusões falsas às quais Sócrates o conduz, o que leva a crer que a virtude não depende de um saber técnico. Desse modo, com base, sobretudo, na conexão do *Hípias Menor* com o *Íon*, tornou-se plausível que a virtude mais elevada decorra, não de uma técnica, mas de uma experiência de contato direto com o divino tal como a inspiração poética pelas Musas e a filosófica por Eros. Afinal, o filósofo, “indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado”<sup>67</sup>.

[Recebido em fevereiro/2018; Aceito em novembro/2018]

## REFERÊNCIAS

- ALTMAN, William H. F. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. In: Phoenix, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010), pp. 18-51.
- \_\_\_\_\_. *Coming Home to the Iliad*. In: [https://www.academia.edu/6804950/Coming\\_Home\\_to\\_the\\_Iliad](https://www.academia.edu/6804950/Coming_Home_to_the_Iliad). 2011.
- \_\_\_\_\_. *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012.
- ARAÚJO, Carolina. *O poder do falso no Hípias Menor de Platão*. Rio de Janeiro: Kléos, 2005/06.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>65</sup> *Banquete*, 175d. Trad. Carlos Alberto Nunes.

<sup>66</sup> *Protágoras*, 309a. Trad. Ana da Piedade Elias Pinheiro.

<sup>67</sup> *Fedro*, 249c4-d3. Trad. Carlos Alberto Nunes.

- ARIETI, James A. *Achilles' Guilt*. In: *The Classical Journal*, Vol. 80, No. 3 (Feb. - Mar., 1985), pp. 193-203.
- BLOOM, Allan. *An interpretation of Plato's Ion*. In: *The Roots of Political Philosophy: ten forgotten socratic dialogues*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1987.
- DEUS, Denise Carla de. *Uma análise da redução ao absurdo no Hípias Menor de Platão*. In: *Metavóia*, São João del-Rei, n. 2, p.31-35, jul. 2000.
- ENGLER, Maicon. *Heidegger, Hölderlin e a fundação poética: superação da metafísica e platonismo*. In: *Revista Peri de Filosofia*, v. 06, n. 1, 2014, p.179-210.
- \_\_\_\_\_. *Secularização e Praticidade: a Poética de Aristóteles em sua relação com a teoria da arte grega e com a filosofia do trágico*. Tese de doutorado disponível na BU da UFSC. Florianópolis: 2016.
- FRONTEROTTA, Francesco. *Virtude, engano e conhecimento no Hípias Menor de Platão*. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 89-95.
- GOMES, Vanessa Araújo. *Hípias Menor de Platão: tradução, estudo e comentário crítico*. In: *Codex*, v. 2, n. 1, 2010, p.137-144.
- HOERBER, Robert G. *Plato's "Lesser Hippias"*. In: *Phronesis*, Vol. 7, No. 2 (1962), pp. 121-131.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Donaldo Schuler. Porto Alegre, RS: P&PM, 2011.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KLOSKO, G. *Plato and The Morality of Fallacy*. In: *The American Journal of Philology*, Vol. 108, No. 4 (Winter, 1987), pp. 612-626.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário G. Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.
- LAGUNA, T de. *The Lesser Hippias*. In: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 17, No. 20 (Sep. 23. 1920), pp. 550-556.
- LAMPERT, Laurence. *Socrates' defense of Polytreptic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's "Lesser Hippias"*. In: *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 2 (Spring, 2002), pp.-231-259.
- LEAKE, James. *Introduction to the Lesser Hippias*. In: *The Roots of Political Philosophy: ten forgotten socratic dialogues*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1987.
- MULHERN, J. J. *ΤΡΟΙΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's "Hippias Minor"*. In: *Phoenix*, Vol. 22, No. 4 (Winter, 1968), pp. 283-288.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PENDER, E. E. *Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium*. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 42, No. 1 (1992), pp. 72-86.
- PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. (Org.: John Burnet). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).
- \_\_\_\_\_. *Banquete*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. *Hípias Maior*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Hípias Menor*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Íon*. Tradução Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras*. Trad. Ana da Piedade Elias Pinheiro. Editora Relógio D'Água, 1999.
- \_\_\_\_\_. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.



- PUCHEU, Alberto. *Platão, Goethe e o Íon*. In: PLATÃO. *Íon*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- RAMOS, Jovelina. *Introdução*. In: PLATÃO. *Hípias Maior. Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.
- RYLE, Gilbert. *Plato's progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- WEISS, Roslyn. *Ἐὐκαὶ ἀνομιὰς ὁ Διωνύσιος in the Hippias Minor*. In: *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 2 (1981), pp. 287-304.
- VENTURELLI, Silvia. *L'IPPIA MINORE DI PLATONE E IL SUO RAPPORTO CON ANTISTENE (S.S.R. VA 187)*. In: *Studi Classici e Orientali*, Vol. 61, No. 1 (2015), pp. 77-96.