



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.63811>

INTRODUCCIÓN

SERGIO ARIZA

Introducción, glosario y director de la traducción
Universidad de los Andes - Bogotá - Colombia
sariza@uniandes.edu.co

GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
(SANTIAGO MELO, EMPERATRIZ CHINCHILLA, MANUEL DE ZUBIRÍA,
RODRIGO URIBE, VERÓNICA NEMPEQUE)

Traducción
Bogotá - Colombia

Introducción

El *Hippias menor* nos presenta una discusión entre Sócrates e Hippias, un reputado sofista del siglo v. La discusión se motiva por una cuestión de interpretación de los poemas de Homero, la diferenciación de los dos grandes héroes homéricos (Aquiles y Odiseo) en cuanto a su excelencia, pero desemboca en un examen más general y abstracto sobre ciertos conceptos relevantes para la ética platónica. Se trata de una de las piezas más breves del corpus platónico, con un poco más de una docena de páginas en la edición de Stephanus. Pero esta pequeña obra ha dejado perplejos a sus lectores. Para comenzar, el desarrollo de la discusión no permite definir con nitidez si hay un tópico único en el diálogo y cuál sería. Se le ha añadido tradicionalmente el subtítulo “Sobre la mentira”, pero este se ajustaría, en el mejor de los casos, a la primera sección del diálogo donde se cuestiona la diferencia entre el hombre veraz y el mentiroso, pero no a la última sección, que se ocupa de la relación entre la excelencia y la voluntariedad. Asimismo, hay cierto desequilibrio en la composición del diálogo, con largos argumentos inductivos, ajenos al método analítico de conceptos con el que Sócrates inicia la investigación.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

1. El mentiroso y el veraz no son diferentes sino que son el mismo hombre, a saber, el hombre excelente.
2. El hombre que falla y hace injusticia voluntariamente es mejor que el que hace estas cosas involuntariamente. En general, el hombre bueno o excelente es el que falla y hace injusticia voluntariamente.

Ambas tesis parecen desconcertantes porque quebrantan principios de nuestra moral tradicional. Nosotros pensamos que el mentiroso y el veraz son personas diferentes, incluso opuestas, como lo afirma Hippias al inicio del diálogo (cf. 364c3-7), y consideramos, con Hippias (cf. 365d3-4), que sería terrible que quien falla y hace injusticia voluntariamente fuera mejor que el que falla involuntariamente. En realidad, un criterio para disculpar a alguien de alguna sanción legal es apelar a la involuntariedad de la acción cometida, como trae a colación Hippias (cf. 372a2-3). Pero estas tesis no solo resultan afrentosas a la moral tradicional sino que también son incompatibles con dos famosos principios socráticos: “virtud es conocimiento” y “nadie yerra voluntariamente”. En el diálogo se afirma que el hombre veraz y el mentiroso son idénticos porque el mismo tipo de conocimiento y habilidad que capacitan a un hombre para mentir de modo sistemático e infalible le da capacidad para decir verdades. Entonces, el conocimiento no está conectado únicamente con la virtud (asumiendo que ser veraz es una virtud), sino también con su opuesto (el ser mentiroso). Ello implica desconocer la ecuación socrática entre virtud y conocimiento, pues este implicaría que es conocimiento no solo virtud sino también su opuesto, vicio. Igualmente, Sócrates suele afirmar que nadie yerra voluntariamente y que, por tanto, nuestras fallas se deben a la ausencia de conocimiento. En el *Hippias menor*, por el contrario, se abre la posibilidad de errar voluntariamente y de que esto sea propio del hombre excelente.

No es extraño entonces que estos problemas interpretativos hayan llevado a considerar a este diálogo como una obra menor, un pequeño divertimento platónico poco relevante para la comprensión de la filosofía platónica. Algunos comentaristas del siglo XIX y principios del XX fueron más radicales y dictaron un veredicto negativo en cuanto al valor filosófico de la obra.¹ En contraste con ello, en las últimas décadas se ha incrementado el interés por el *Hippias menor*, se lo ve como un diálogo filosóficamente interesante y se nota un creciente esfuerzo por iluminar el diálogo a partir de un amplio espectro de perspectivas.²

.....
 1 Para una reseña de las interpretaciones más antiguas ver Guthrie (cf. 1975 196-197).

2 Abajo, en la sección "El *Hippias menor* en la literatura secundaria" se reseñan algunas interpretaciones de las últimas décadas.

A continuación se expondrán los pasos principales de la argumentación que llaman la atención sobre algunos problemas y dificultades interpretativos. Anexo a la introducción se presenta un glosario de términos centrales en el diálogo, necesario para la lectura del *Hippias menor*, pues los intérpretes creen hallar algún tipo de ambigüedad en los términos empleados que se debe tener en cuenta a la hora de interpretarlo.

La pregunta inicial y el tema central del diálogo

Como sugiere el texto, justo antes de iniciar la discusión Hippias realizó una exposición sobre Homero y otros poetas en la que, al parecer, trató sobre las diferencias entre Aquiles y Odiseo, los dos grandes héroes homéricos. Sócrates pregunta, entonces, a Hippias: “pero, ¿qué nos dices sobre Aquiles y Odiseo? ¿Cuál de los dos dices que es mejor?” (364c)

Sócrates no indica claramente qué lo motiva a plantear esta pregunta pero un pasaje posterior lo revela:

Hippias, yo desde el principio te pregunté, sintiéndome perplejo, cuál de estos dos hombres [Aquiles y Odiseo] representó el poeta como el mejor, porque creía que ambos eran excelentes y que sería difícil discernir cuál de los dos es mejor con respecto al engaño, a la verdad y al resto de la excelencia, pues ambos son semejantes también en cuanto a esto. (370d-e)

Sócrates se encuentra perplejo porque él mismo no considera que Aquiles y Odiseo sean distinguibles en cuanto a excelencia y, por tanto, no le parece que el uno sea mejor que el otro. La pregunta inicial del diálogo, entonces, está motivada por la dificultad de Sócrates en discernir la excelencia de los dos héroes homéricos. Si se enlaza esta dificultad inicial con las dos tesis centrales del diálogo (que el hombre veraz y el mentiroso son el mismo hombre –a saber, el excelente–, y que el hombre bueno y excelente es el que falla voluntariamente), emerge con nitidez el tópico que atraviesa el diálogo. La discusión parte de la aplicación de un concepto (excelencia) a un caso particular (la diferencia entre Aquiles y Odiseo), y avanza hacia una reflexión sobre los rasgos relevantes que posee el concepto mismo (su asociación con la capacidad de ser tanto mentiroso como veraz y su conexión con la voluntariedad del mal). Esto sugiere que el tópico central del diálogo es el concepto de excelencia y que las paradojas que surgen están relacionadas con el tratamiento de este concepto.

Los diálogos definicionales son un grupo de diálogos platónicos que se orientan a la definición de un concepto, usualmente ético. En el *Eutifrón*, por ejemplo, se pregunta qué es la piedad, y la discusión se compone del examen de diversas respuestas a esta pregunta. El *Hippias menor* no es estrictamente un diálogo definicional, no se plantea explícitamente la pregunta: “¿qué es la excelencia?”, pero sí es un análisis

conceptual de este tópico. Lo que se precisa ahora es determinar qué nos quiere revelar Platón con este análisis, qué debemos entender del concepto de excelencia. Algo que no es una tarea fácil, pues la opacidad de la estructura de la obra y el carácter paradójico de las conclusiones no permiten captar a primera vista el mensaje central del diálogo.

A continuación se presentan los pasos centrales del diálogo, para finalmente volver al problema de su temática. La exposición se ha dividido en tres secciones. La primera se ocupa del argumento que concluye en la tesis de que el mentiroso y el veraz son el mismo hombre, el hombre excelente. En la segunda sección se presenta el método socrático, cuyo testimonio principal viene una vez que se ha llegado a la conclusión de la primera sección. Finalmente, en la tercera sección se argumenta a favor de la tesis de que el hombre que falla y hace injusticia es mejor que el que hace injusticia.

Las identidades del veraz y del mentiroso

Una vez que Sócrates plantea la pregunta por la diferencia en la excelencia de Aquiles y de Odiseo, Hippias responde que el segundo es el más astuto y el primero el más excelente. Esta respuesta detona la discusión de la primera sección:

Polytropia

Sócrates se siente confundido con la atribución de astucia a Odiseo y quiere saber cómo entiende Hippias esta expresión. Es a primera vista desconcertante que Sócrates se interese por el concepto de astucia y no directamente por el de excelencia. Su pregunta inicial se dirige a este tópico y se esperaría que exigiera una ampliación de Hippias. Un modo de entender este giro lo ofrece el hecho de que la astucia (*polytropia*) es un concepto que tiene ribetes tanto cognitivos como éticos y que precisamente el diálogo va a girar en torno a la relación entre conocimiento y ética. Los especialistas identifican una ambigüedad en el término griego *polytropos*. Para ello es muy útil la distinción que hace Mulhern (1968) entre conceptos que caracterizan el comportamiento típico de una persona, conceptos-*tropos* (en griego puede significar carácter, modo de ser) y los que designan habilidades, conceptos-*dynamis* (relacionados con capacidad o habilidad). No es difícil percibir la diferencia entre poseer una habilidad y exhibir un comportamiento típico. Un artesano posee una habilidad, pero para calificar su comportamiento no se utilizarían conceptos derivados de su habilidad, sino adjetivos como generoso o egoísta, amable o huraño, etc. El problema con la caracterización de Aquiles como *polytropos* por parte de Hippias consiste en que aunque *polytropos* significa tradicionalmente astuto, en el sentido de recursivo o ingenioso (se trata, por tanto, de un concepto-*dynamis*), Hippias lo usa

para revelar el carácter de Odiseo, es decir, como si fuera un concepto-*tropos*. Mulhern observa que no solo el término *polytropos* adolece de esta ambigüedad, sino que otros términos centrales de la argumentación pueden entenderse como conceptos *dynamis* o como conceptos *tropos* y que el diálogo se basa en esta ambigüedad. En el siguiente paso del argumento nos enfrentamos nuevamente a la ambigüedad entre conceptos-*tropos* y conceptos-*dynamis*.

Hippias aclara el término *astuto*: “el astuto [*polytropos*] es un mentiroso [*pseudês*]” (356b).

Al parecer, el sofista considera que la ecuación astuto = mentiroso aclara el sentido de *polytropos* y sirve para marcar la diferencia con Aquiles, quien es ahora caracterizado como simple (*haplôs*) y veraz. Aquí el lector desprevenido puede concluir que Hippias entiende *polytropos* como un concepto-*tropos*, y que el contraste entre Aquiles y Odiseo está claramente establecido al atribuirles rasgos de conducta opuestos (mendacidad-veracidad) a los héroes homéricos. Sin embargo, la definición de mentiroso propuesta por Hippias no hará otra cosa que ahondar en la equívocidad.

La mendacidad como una capacidad

Hippias caracteriza del siguiente modo al mentiroso: “el mentiroso es alguien capaz [*dynatos*] de engañar” (365d).

A primera vista, esta definición no parece añadir mayor cosa a la argumentación, pero en realidad es la principal responsable de la conclusión paradójica de que el mentiroso y el veraz son la misma persona. El problema es el siguiente: aunque el concepto de mentiroso es normalmente usado como un concepto-*tropos*, pues revela un rasgo del comportamiento típico de una persona, en la definición se lo entiende como un concepto-*dynamis*. Ser mentiroso es reducido a la habilidad de engañar. Pero mentiroso implica, en su uso normal no únicamente la capacidad de engañar, sino también el comportarse como alguien que miente. Una persona puede tener la habilidad para engañar y, sin embargo, no ser un mentiroso, pues no actúa de este modo. La mera habilidad por sí misma no implica un modo específico de comportarse.

La mendacidad como una capacidad cognitiva

Una vez que se asume que el concepto de mentiroso es un concepto-*dynamis* y se lo relaciona con una capacidad, se indaga por la naturaleza de esta habilidad. Sócrates e Hippias acuerdan que se trata de una capacidad intelectual: “Los mentirosos son capaces, inteligentes, saben y son sabios en precisamente aquello en que mienten” (366a).

En el diálogo se usa un conjunto de verbos cognitivos para definir esta capacidad intelectual: Malicia (*panourgia*), inteligencia (*phronesis*) y sabiduría (*sophia*). Obsérvese que estos términos cognitivos apuntan a dos modos de entender la capacidad del mentiroso: o bien como una habilidad cognitiva de carácter negativo, es decir, malicia (un término que refiere usualmente a un conocimiento doloso), o bien como una habilidad cognitiva neutral que puede ser usada con fines buenos y malos (inteligencia, sabiduría). Sprague señala que Hipias tiene en mente el uso negativo, la malicia, aquella sagacidad que posee la persona engañosa, mientras que Sócrates privilegia el uso neutral de la capacidad intelectual; se trata de una inteligencia o sabiduría que podría usarse para engañar o para decir verdades (cf. 68). En la discusión se privilegiará el uso neutral. Es importante no perder de vista esta decisión: el mentiroso es quien posee un tipo de conocimiento que en principio no determina un comportamiento malvado o doloso. En el siguiente paso Sócrates enfatizará el carácter neutral de la capacidad intelectual que posee el mentiroso.

La caracterización general de las capacidades

Sócrates enuncia en una escueta frase cómo se entienden las capacidades en el diálogo: “capaz es quien puede hacer lo que quiere cuando quiere” (366b).

Una capacidad, según esta caracterización, contiene dos aspectos:

1. Poder hacer lo que se quiere.
2. Cuando se quiere.

El primer aspecto refiere al rango de actividades derivado de la habilidad o capacidad, es decir, a aquello que se puede hacer con la capacidad. Pero la formulación “hacer lo que se quiere” resulta imprecisa. Si alguien tiene la capacidad de mentir, se esperaría que su capacidad lo habilitara para mentir y no tuviera otra posibilidad (con dicha capacidad) que la de mentir. No lo habilitaría para, por ejemplo, luchar o ver. Estas actividades dependen de capacidades como el vigor y la vista. Pero si se avanza en la discusión se puede encontrar en las secciones de ejemplos sobre capacidades una interpretación de la fórmula “poder hacer lo que se quiere” (cf. 366c-369a, 373d-375d). Refiere a la posibilidad de hacer tanto la actividad que determina la capacidad como la opuesta. La capacidad de correr habilita a su poseedor tanto para correr bien como mal, la de luchar tanto para hacer caer a su contendor como para caer él mismo, etc. La capacidad del mentiroso lo habilita no únicamente para mentir sino para hacer lo opuesto: decir la verdad.

Si el primer aspecto define el rango de actividades de la capacidad, el segundo estipula el aspecto volitivo de la capacidad. El poseedor de la capacidad tiene la posibilidad de usarla cuando lo desee. Pero ello no significa simplemente que puede usar o no la capacidad de acuerdo con sus deseos. La capacidad del mentiroso no solo le permite usar esta capacidad para mentir o para no mentir. Es aún más fuerte. Tiene la posibilidad de mentir o hacer lo opuesto, decir la verdad, cuando desee. En síntesis, los dos aspectos de la capacidad señalan que si una persona tiene una capacidad P , esta lo habilita para hacer tanto P como lo opuesto a P , según sean sus deseos.

Los dos aspectos de las capacidades no solo son relevantes para comprender el uso de este concepto en la discusión, sino que tienen importancia máxima para la comprensión de la estructura del diálogo. Los dos aspectos de las capacidades articulan las dos grandes secciones del diálogo: en la primera se indagan las consecuencias de considerar las capacidades como entidades que habilitan a su poseedor a realizar actividades opuestas. El resultado es que la capacidad del mentiroso hace que el hombre mentiroso y el veraz no sean diferentes, sino que sean la misma persona. En la última sección, como veremos, se exploran las consecuencias del segundo aspecto de las capacidades: su voluntariedad. Este aspecto, junto con la tesis de que el más capaz es el mejor en su ámbito, llevará a la paradoja final: el que falla voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente. Abajo se detallará la relevancia de esta caracterización de las capacidades para la comprensión de la estructura del argumento.

La primera inducción: capacidad y excelencia

Una vez que Sócrates ha conseguido que Hipias acepte que el mentiroso posee una capacidad intelectual y que las capacidades exhiban los dos aspectos arriba señalados, no intenta derivar directamente de lo acordado la tesis de que el mentiroso y el veraz sean la misma persona (e Hipias no atisba a ver esta consecuencia). Obsérvese que de los pasos anteriores se puede derivar fácilmente esta conclusión. Pero Sócrates parece interrumpir su argumentación e introducir un giro en la discusión. Lo que viene a continuación es una argumentación que tiene la forma de una inducción (*epagogé*). Este es el término técnico para hablar de un argumento donde una conclusión general se deriva de premisas obtenidas de ejemplos específicos. Esto implica que, en vez de seguir la discusión mediante el análisis de *conceptos*, como el del mentiroso y el de capacidad, Sócrates argumentará a partir de ejemplos concretos tomados de las áreas en que Hipias mismo es experto: aritmética, geometría, astronomía y otras disciplinas apenas mencionadas en el diálogo. El objetivo es demostrar que en cualquier campo o disciplina,

en cualquier sabiduría (*sophia*) y malicia (*panourgia*), para usar términos de Sócrates, el veraz y el mentiroso son la misma persona (cf. 368e).

Pero no solo se intenta demostrar que el veraz y el mentiroso son la misma persona, sino que se identifica a esta persona. Se trata del que es bueno (*agathos*) o mejor (*aristos*) en cada área, es decir, del experto: el aritmético en aritmética, el geómetra en geometría, etc. Esta tesis se plantea en el siguiente pasaje: “entonces, Hippias, ¿quién resulta ser el mentiroso en aritmética? ¿Alguien diferente del que es bueno? Pues este es el que es capaz. Y este mismo es también el que es veraz” (367c).

El bueno en aritmética es quien tiene la capacidad de decir tanto verdades como mentiras –lo que aplica para cualquier área–. Obsérvese que esto sugiere que la capacidad determina si una persona se la puede considerar buena o excelente.

La inducción entonces tiene una doble función. Por una parte, explícita por medio de ejemplos lo que estaba implícito en los pasos anteriores: si el mentiroso posee una capacidad y esta lo habilita tanto para mentir como para decir verdades, entonces el mentiroso y el mendaz son la misma persona. Por otra parte, la bondad y la excelencia se relacionan con la posesión de capacidades. El bueno o excelente es el que posee una capacidad tanto de realizar una actividad como su opuesta.

La inducción cierra la primera sección con la primera gran tesis del diálogo.

1. El mentiroso y el veraz no son diferentes, sino que son el mismo hombre, el hombre excelente.

Las siguientes líneas del diálogo versarán sobre la reacción de Hippias a la conclusión obtenida por Sócrates. Esto llevará a una presentación del método socrático que se reseñará en el siguiente apartado.

El método de Sócrates

Hippias no solo no acepta la conclusión de la discusión precedente, la identidad del veraz y el mentiroso, sino que se queja de la forma como Sócrates ha guiado la discusión. Sócrates aprovecha el malestar de su interlocutor para exponer su propio enfoque filosófico. El *Hippias menor* nos ofrece así una de las exposiciones más extensas del método socrático. A continuación se reconstruyen los principales puntos de la exposición sobre el método de Sócrates, con base en lo expuesto en esta sección y en otros pasajes del diálogo.

El rechazo de conocimiento

Las palabras de Eudico al inicio del diálogo son muy importantes para entender el enfoque filosófico de Sócrates:

Pero tú, Sócrates, ¿por qué te quedas callado después de tan magnífica exposición de Hippias y no elogias en coro con nosotros algo de lo dicho o haces una refutación si te parece que algo no está bien dicho? En especial ahora que quedamos quienes enfáticamente declaramos participar de la actividad filosófica. (363a)

Eudico introduce, en forma de dilema, dos actitudes frente a la exposición de Hippias: elogio del discurso o refutación; sin duda, este personaje considera que estas son las actitudes propias del quehacer filosófico. Ser un auténtico filósofo consiste, para Eudico, en intervenir en un diálogo elogiando o refutando algún tópico. Pero Sócrates ni elogia ni refuta, solo calla. Y su silencio es desconcertante, e incluso desafiante frente al dilema que le ofrece Eudico. ¿Cómo interpretar este silencio socrático? El silencio de Sócrates se explica más adelante en el diálogo cuando confiesa que desde el inicio se sintió perplejo al no encontrar criterios de diferenciación entre Aquiles y Odiseo en cuanto a su excelencia (cf. 370 d-e).

El término griego traducido aquí como *sentirse perplejo* es el verbo *aporein*, relacionado con el sustantivo *aporía* (dificultad, sin salida). Sentirse perplejo, es decir, estar en un estado de *aporía*, es en los diálogos de Platón un indicio de ausencia de conocimiento. Entonces, lo que Sócrates nos manifiesta con su silencio inicial es que se encuentra en *aporía* y que, por tanto, no sabe. En contraste con el silencio de Sócrates, el elogio y la refutación implican posesión de conocimiento. Al fin de cuentas, quien elogia o refuta lo hace porque ha evaluado el discurso a partir de su propio conocimiento. Así que el contraste entre las actitudes esperadas por Eudico, las de elogio o refutación, y la actitud de Sócrates, el silencio, es un contraste entre aquel que declara tener conocimiento y aquel que rechaza conocimiento. Dado que, como Eudico sugiere, lo que está en juego al inicio del diálogo no es algo que se limite a la reacción frente al discurso de Hippias, sino que tiene que ver con la actitud en el ejercicio de la filosofía, las dos actitudes contrastadas al inicio del diálogo son filosóficas. En un caso se filosofa bajo el supuesto de no saber, en el otro de creer que se sabe. Difícilmente se puede subestimar el valor del rechazo de conocimiento como elemento del quehacer filosófico socrático. Tal como se mostrará aquí, este determina el método filosófico y tiene connotaciones éticas y existenciales.

Dado que el rechazo de conocimiento es el fundamento del filosofar de Sócrates, es importante aclarar con más detalle los criterios que emplea para constatar que carece de conocimiento, es decir, determinar cómo sabe Sócrates que no sabe. La respuesta se encuentra en los siguientes pasajes:

Pues indago erráticamente cómo son las cosas y no sé cuál es su carácter. Una prueba suficiente es a mi parecer que siempre que entro en conversación con alguno de vosotros, los que gozan de más reputación por su sabiduría y de la que todos los griegos dan fe, resulta evidente que no sé nada, pues prácticamente en ningún punto coincidimos. En verdad, ¿qué más grande prueba hay de ignorancia que discrepar de los sabios? (372b-c)

Lo que te decía hace poco: respecto a este asunto me extravió de un lado a otro y nunca opino lo mismo. Y no es sorprendente que yo, o alguna otra persona corriente, se extravíe. Pero si incluso vosotros, los sabios, os extraviáis. eso ya resulta terrible; que acudamos a vosotros y no cese nuestro extravío. (376c)

Estos pasajes nos ofrecen dos indicios de ausencia de conocimiento en Sócrates: la divergencia de las creencias de Sócrates con las de los reputados sabios, en este caso con las de Hipias. El segundo es el hecho de que se encuentre extraviado, y esto no es otra cosa que estar en *aporia*. Respecto al primer indicio, se podría pensar que es irónico y no creíble, pues Sócrates parece tener poco aprecio e incluso despreciar a los que son reputados sabios, por ejemplo a Hipias. El retrato de este pensador en el diálogo le resultará satírico al lector, de modo que se puede dudar de que Sócrates tome su divergencia con los reputados sabios como un auténtico indicio de su falta de conocimiento. Sin embargo, antes de rechazarlo por irónico se debe tener en cuenta que en el diálogo Sócrates demuestra respeto por los que son considerados sabios, pues los honra con su atención y su deseo de interrogarlos (cf. 369c). Aunque Sócrates no los considera sabios, pues, como Hipias, caen en dificultades al defender sus posiciones; el hecho de estar divergiendo con ellos constantemente pudo haber sido un motivo de preocupación y un recurso para tomar conciencia de los límites de su propio conocimiento.

Más sugestivo es el segundo criterio. El encontrarse extraviado. Tal como lo indica el pasaje citado en 372d, extraviarse consiste en un vagar “de un lado a otro” y variar su opinión respecto a lo mismo. Ello sugiere que se trata de un estado de indecisión respecto a dos tesis opuestas frente a un mismo asunto. La escena final del *Hipias menor* ejemplifica magníficamente este estado de indecisión: el argumento en la discusión lleva a concluir que quien hace el mal voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente, pero, aunque el razonamiento obligue a Sócrates a aceptar esta tesis, él mismo nos sugiere que no siempre la acepta (quizás influenciado por sus propias convicciones filosóficas).

El método

El rechazo de conocimiento socrático determina su método de investigación. El pasaje más diciente del método socrático es el siguiente:

Hipias, yo no discuto que tú seas más sabio que yo. Sin embargo, siempre acostumbro a prestar atención cuando alguien dice algo, en particular cuando me parece que el que habla es sabio. Deseando entender lo que dice, interrogo exhaustivamente, examino una y otra vez, y comparo lo dicho para así aprender. (369d)

El recurso socrático de investigación es interrogar, discutir mediante preguntas. Aquí se ve que su método de investigación, la interrogación, se deriva de su rechazo de conocimiento. Dado que considera que él mismo no tiene conocimiento, indaga y pregunta a los que son considerados sabios. El pasaje nos sugiere que la interrogación tiene un carácter sistemático y posee tres componentes: a) interrogación exhaustiva, b) examen de lo dicho y c) comparación de las respuestas dadas.

Interrogación exhaustiva

El cuestionar socrático no es puntual, sino que abarca una cadena de preguntas adicionales por los supuestos y consecuencias que se derivan de las respuestas de su interlocutor. En el *Hipias menor*, por ejemplo, la respuesta de Hipias a la pregunta inicial (¿quién es mejor, Aquiles u Odiseo?) desencadena un conjunto de preguntas adicionales: ¿qué entiende Hipias por astuto?, ¿cómo entiende el concepto de mentiroso?, etc. Esto convierte a la interrogación en una exposición del pensamiento de Hipias que profundiza en supuestos teóricos e implicaciones de su respuesta inicial.

Examen de lo dicho

Esto sugiere que Sócrates no cesa de preguntar, sino que persiste interrogando a su interlocutor. Ello implica que ninguna respuesta queda sin examinar, incluso si es solo una aclaración de una respuesta anterior. La discusión debería detenerse únicamente cuando se haya obtenido una respuesta satisfactoria a las dudas de Sócrates.

Comparación de las respuestas dadas

Las respuestas obtenidas son comparadas entre sí. Este procedimiento le permite a Sócrates detectar contradicciones en las respuestas.

Así, Hippias afirma al inicio del diálogo que el mentiroso y el veraz son distintos, pero, a partir de su argumentación, se concluye lo contrario. Esta es una manera socrática de diagnosticar la ignorancia de sus oponentes, pues muestra que se encuentran en un estado de *aporia* y de extravío, indeciso frente a dos alternativas.

Análisis conceptual

Hippias nos da otros indicios del método socrático:

Sócrates, tú siempre entretijas tales argumentos, y tomando lo más problemático del argumento, te mantienes atado en su minucia y no arremetes contra la cuestión general sobre la que versa el argumento. (369b)

¿En qué consiste la crítica de Hippias a Sócrates? Hippias se queja de que los argumentos de Sócrates son engañosos (el verbo *plekein*, entreteter, tiene en griego la connotación de elaborar algo doloso), de extraer las partes más débiles de la argumentación del oponente y de concentrarse en las minucias, en pequeñeces, y no en lo general. Las dos primeras acusaciones se pueden entender como una mala comprensión del método socrático y quizás se refieran a los tres aspectos analizados. Pero la tercera acusación aporta una novedad a lo planteado por el mismo Sócrates. La acusación de Hippias de que Sócrates se fija en pequeñeces o minucias debe corresponder a la preocupación de Sócrates por el sentido y la definición de conceptos como mentiroso, veraz, voluntario, etc. Tal como ve el diálogo Hippias, el asunto general y central de la discusión es la distinción entre Odiseo y Aquiles. El uno es mentiroso el otro es veraz. Pero Sócrates no se enfoca en la tesis de Hippias, sino en el problema conceptual que conlleva términos como *mentiroso* y *veraz*, y de las relaciones lógicas entre estos. Hippias quiere que la discusión verse sobre el contraste entre Odiseo y Aquiles, Sócrates, por su parte, se fija en “minucias” semánticas sobre los conceptos involucrados en la comparación. Así que la crítica de Hippias a Sócrates atañe a su interés por problemas conceptuales y las relaciones lógicas entre conceptos. Esta crítica ofrece, por tanto, una característica importante de la filosofía socrática: el objeto de la discusión de Sócrates es ante todo conceptual. Su interés es entender conceptos y sus redes lógicas.

El objetivo de la investigación

El objetivo de la investigación es el aprendizaje, como lo delata el pasaje 369d. En otro apartado, Sócrates nos delata que a su vez aprender tiene un objetivo ulterior:

Entonces, compláceme y no te niegues a sanar mi alma. En efecto, me harás un bien mucho mayor liberando mi alma de la ignorancia que mi cuerpo de la enfermedad. (372e-373a).

En este pasaje la ignorancia es vista como una enfermedad y el aprendizaje como una curación. Es una visión socrática, conocida de otros diálogos donde la dualidad ignorancia-aprendizaje es equiparada con la de enfermedad-curación. Al conocimiento se le considera, en concordancia con esta equiparación, como salud, más específicamente la salud del alma. Dado que la salud es la excelencia del cuerpo, entonces el conocimiento es la excelencia del alma. Esto significa que el deseo de aprendizaje de Sócrates está motivado por la preocupación ética de mejorar su alma y volverla excelente. El *Hippias menor*, por tanto, condensa la ecuación socrática entre virtud y conocimiento, mostrando el quehacer intelectual de Sócrates como un esfuerzo y un proceso de mejoramiento ético.

Excelencia y hacer el mal voluntariamente

Luego de un interludio sobre el método socrático y sobre la interpretación de pasajes de la *Ilíada* en el que Sócrates demuestra que Aquiles es un mentiroso, Hippias reconoce que en esta obra Aquiles miente pero lo hace involuntariamente, mientras que Odiseo lo hace voluntariamente. Con esta afirmación Hippias introduce un nuevo aspecto en el diálogo, el de la acción voluntaria y la relación de esta con el hombre excelente.

Continuidad y discontinuidad entre los dos argumentos principales del diálogo

El argumento se inicia con el siguiente intercambio de Sócrates e Hippias, a partir de la afirmación de este último de que Aquiles miente involuntariamente:

Sóc.: – Luego, según parece, Odiseo es mejor que Aquiles.

Hip.: – ¡Por supuesto que no, Sócrates!

Sóc.: – ¿Cómo así? ¿Los que mienten voluntariamente no se mostraron hace poco mejores que los que lo hacen involuntariamente?

Hip.: – ¿Y cómo así que los que cometen injusticias, han deliberado y hacen mal voluntariamente serían mejores que los que actúan involuntariamente? Estos parece que tienen una buena disculpa, si es el caso que cometieron injusticia, mintieron o hicieron algún mal sin conocimiento. Sin duda las leyes son mucho más duras para los que voluntariamente hacen mal o mienten que para los que actúan involuntariamente. (371e-372a)

Sócrates afirma que la tesis de que son mejores los que mienten voluntariamente que los que lo hacen involuntariamente se deriva de la discusión anterior. Pero los dos interlocutores no han acordado esta tesis explícitamente, así que Sócrates, al señalar que surge del argumento anterior, debe querer decir que es una inferencia implícita. Y efectivamente, se ha expuesto que el hombre capaz es el excelente y es, según la caracterización de capacidad, quien hace lo que quiere (en el caso del mentiroso: mentir o decir verdades) cuando quiere, es decir voluntariamente. Por tanto, quien miente voluntariamente es mejor que quien lo hace involuntariamente. Esto es una clara afirmación de que los dos argumentos del diálogo no son distintos, sino que hay una sola argumentación en el diálogo.

Pero hay dos discontinuidades importantes: en primer lugar, hay una ampliación de la tesis inicial. Sócrates dice aquí que quien miente voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente. Hippias reformula rechazando que quien comete injusticias y hace el mal voluntariamente sea mejor que quien lo hace involuntariamente. Obsérvese que la reformulación de Hippias es más general que la afirmación de Sócrates. La ampliación consiste en que se pasa de hablar de la excelencia en áreas técnicas, como las matemáticas o la astronomía, a la excelencia en el campo ético. Antes se discutía si el mentir es propio del matemático o del excelente en un área técnica ahora se discutirá si es propio del excelente, no en un área técnica, sino en el ámbito ético: el mentir, cometer injusticia y hacer el mal voluntariamente en todos los ámbitos incluyendo el moral.

En segundo lugar, hay una ambigüedad en la tesis de que quienes mienten y, en general, cometen injusticia y hacen el mal voluntariamente, son mejores que quienes lo hacen involuntariamente. Pues “mentir” (y lo mismo sucede para “cometer injusticia” y “hacer el mal”) se puede entender de dos maneras, una potencial: *poder* mentir y otra real: decir *de hecho* mentiras. La tesis que se ha discutido anteriormente es que los capaces tienen la posibilidad de mentir cuando lo deseen, *podrían*, si quisieran, decir mentiras.³ La excelencia está relacionada con la posibilidad de mentir voluntariamente. Pero tal como desarrollará Sócrates la discusión, lo que se planteará es si los que *de hecho* mienten (y, en general, hacen injusticia y el mal voluntariamente) son los mejores. Se trata de dos afirmaciones distintas. Un matemático (el mejor y excelente en su área) tiene la capacidad de mentir voluntariamente. Su pericia

3 Por ejemplo: “Si alguien te preguntara cuánto es setecientos por tres, ¿tú serías el mejor en mentir en esta cuestión y, en caso de que quieras mentir y nunca decir la verdad, dirías mentiras todo el tiempo de modo consistente? ¿O es el ignorante en aritmética quien sería capaz de mentir mejor que tú si lo quisiera?” (367a).

técnica, que lo habilita para mentir y decir verdades en matemáticas es, sin duda, compatible con su excelencia en las matemáticas. Pero resulta al menos cuestionable que el matemático, que *de hecho* miente voluntariamente en matemáticas, que *ejerce* sistemáticamente su posibilidad de mentir, sea de veras un matemático y alguien excelente en su área. En un caso, no dudaríamos de que tener la capacidad de mentir en su área es propia del excelente en esa área, en el otro caso dudaríamos que de hecho mentir en un área sea propio del excelente en su área.

Lo que se debe concluir de estas conexiones y divergencias es que el segundo argumento se deriva del primero, pero hay dos modificaciones importantes respecto al enfoque. En el primer argumento se indagaba por las consecuencias de poseer una capacidad en áreas técnicas. Ahora se indaga por las consecuencias del ejercicio de esta capacidad (y no simplemente de su posesión) en todas las áreas incluyendo el ámbito moral.

La segunda inducción

Aunque la tesis de que es mejor el que miente, comete injusticia y hace el mal voluntariamente, que quien hace estas cosas involuntariamente, se puede derivar de la discusión anterior, como observa Sócrates y rechaza Hippias, Sócrates intenta probar esta tesis mediante una segunda inducción, mostrando en diversas áreas que la tesis se cumple cabalmente. Tenemos, entonces, una segunda inducción, un procedimiento alternativo para convencer a Hippias de algo que implícitamente ya aceptó.

La pregunta en cada ámbito analizado es si es mejor quien hace una actividad considerada mala y vergonzosa voluntariamente, o quien la hace involuntariamente. Las siguientes áreas son inspeccionadas: actividades corporales como correr, luchar o ser elegante; órganos corporales: voz, pies y sentidos, instrumentos; almas: de animales, de expertos (como médicos), de esclavos y “nuestras almas” (las almas de hombres libres). Se concluye que en cada una de estas áreas es mejor aquello que hace lo malo voluntariamente que aquello que lo hace involuntariamente.

La amplitud de la inducción llama la atención. Hay una fuerte disparidad con la primera inducción, que se limitaba a habilidades intelectuales. Esta inducción se amplía a habilidades corporales, a instrumentos y a las propias almas. ¿Pueden unificarse esta pluralidad de ejemplos para apoyar la tesis de que es mejor quien falla voluntariamente que quien lo hace involuntariamente? ¿No se trata de áreas tan diversas que resulta ilusorio formular una tesis general sobre la excelencia y su relación con hacer el mal voluntariamente? Aristóteles (*cf. Metafísica* 1025a5 y ss) consideró inválida la inducción. Enfocándose en el ejemplo del *Hippias menor*, de que aquel que cojea voluntariamente es mejor que aquel que cojea involuntariamente, señaló que en el ejemplo el cojo

voluntario es en realidad alguien que imita la cojera y no cojea realmente. No se trataría de un cojo voluntario, porque en realidad no cojea, solo imita. Para Aristóteles, si alguien cojeara voluntariamente sería peor que quien lo hace involuntariamente. Aristóteles no desarrolla su crítica, pero se puede colegir que quien cojea voluntariamente (y no meramente imita el cojear) sería alguien que ejercería violencia en sus pies y los heriría y mutilaría. Un cojo intencional de este tipo es, para Aristóteles, peor que el cojo involuntario, pues, aunque en cuanto a la cojera serían iguales, desde el punto de vista moral el voluntario sería peor que el involuntario, pues habría mutilado su propio cuerpo. Por tanto, el ejemplo del cojo voluntario llevaría a la conclusión opuesta a la esperada, y sería peor, y no mejor, quien falla voluntariamente que el que lo hace involuntariamente. Desafortunadamente, Aristóteles no examina los otros ejemplos. Quizá pensó que mostrando la falsedad de un ejemplo se evidenciaría la invalidez de la inducción. La crítica de Aristóteles nos impulsa a examinar más detalladamente los ejemplos de la inducción. Claramente, hay ejemplos que apoyan la conclusión pretendida. Por ejemplo, el caso de los instrumentos. Sin duda es mucho mejor el instrumento que se puede usar mal voluntariamente que aquel que se puede usar mal solo involuntariamente. Pero en el caso de los sentidos, ¿son mejores los ojos con los que se ve borroso de modo voluntario que con los que se ve así involuntariamente? Este es un caso semejante al de la cojera de los pies. Pues un ojo sano verá borrosamente propinándole algún tipo de daño. De otro modo sería mera imitación. En general, es incorrecto pensar que los órganos físicos pueden dejar de cumplir sus funciones a voluntad. Si acaso se fingiría o se lastimaría intencionalmente. En el primer caso no sería un caso de uso defectuoso; en el segundo, una vez que se mutila un órgano ya no se lo puede usar ni bien ni mal voluntariamente. Sin duda, los casos más preocupantes son los ejemplos de las almas. Sócrates se pregunta si es mejor poseer un alma con la que se pueden cometer errores voluntariamente que involuntariamente. Se parte de las almas de los caballos, luego se gira hacia las almas expertas en ciertas técnicas y a las de los esclavos, para finalmente examinar el caso de “nuestras almas” (las de los hombres libres). Hay un supuesto inquietante en estos ejemplos: nuestras almas serían entidades que poseemos y usamos a nuestra voluntad, del mismo modo que usamos una flauta o un timón. Pero, ¿la relación con nuestras almas es la misma que poseemos con instrumentos? ¿Son nuestras almas instrumentales a nosotros? ¿O el alma de, por ejemplo, Sócrates es Sócrates mismo? Tal como supone la inducción, el alma humana está al nivel de instrumento.

Sócrates no responde esta cuestión. Hipias, por su parte, avisa que no está de acuerdo con la inferencia que intenta obtener Sócrates

a partir de la inducción (según la cual el hombre que comete injusticia voluntariamente es mejor que el que comete injusticia), pero no parece criticar el argumento mismo que lleva a esta inferencia.

El argumento final: la justicia

Independiente de las críticas que se le pueden hacer a la inducción, el hecho es que Hippias no acepta la conclusión. Ha consentido que es mejor quien hace el mal voluntariamente que quien lo hace involuntariamente en todas las áreas investigadas, pero no lo acepta para el caso de la justicia. Y no lo acepta porque claramente Hippias defiende la moral tradicional y su concesión atentaría contra esta. Sócrates abandona su argumento inductivo y regresa al análisis conceptual, investigando la conexión entre los conceptos de justicia y los de capacidad y conocimiento. “¿No es la justicia o bien una especie de capacidad [*dynamis*] o bien un conocimiento [*epistêmê*] o ambas cosas? ¿O no debe ser la justicia una de estas cosas?” (375d).

La pregunta no solo tiene relevancia para la comprensión del diálogo, sino que posee por sí misma un valor filosófico, pues apunta a la naturaleza de la justicia: ¿es realmente la justicia una capacidad, un conocimiento o ambas cosas? Según Aristóteles, la justicia no es una capacidad, pues las capacidades son entidades naturales que no son apropiadas para evaluarlas (cf. *Ética* 1106a6-14), ni un conocimiento pues quien posee un conocimiento lo puede usar para efectuar cosas opuestas (por ejemplo, el médico puede curar o enfermar a un paciente), mientras que una virtud no (cf. *Metafísica* 1046b4 y ss). Así que, según este pensador, la justicia no es ni una capacidad ni un conocimiento. Aquí nuevamente es relevante la distinción entre conceptos-*tropos* y conceptos-*dynamis*. Si se parte de que los términos de capacidad y conocimiento refieren a conceptos *dynamis*, la pregunta se puede replantear así: ¿es la justicia un concepto *dynamis*? Si se interpreta el diálogo como girando en torno de la distinción de conceptos *dynamis* y *tropos*, la pregunta planteada sería la cúspide de la discusión. Tal como se desarrollará el argumento, la respuesta consiste en una síntesis del diálogo. Si se ve a la justicia como una capacidad, como un conocimiento o como ambos (como ya se ha concordado), es mejor quien comete injusticia involuntariamente que el que la hace voluntariamente, pues se demostró anteriormente que la capacidad y el conocimiento son propios del hombre excelente. La conclusión entonces es que el que falla, hace lo vergonzoso y lo injusto voluntariamente, no sería otro que el hombre bueno.

Es importante observar que, aunque esta última sección tiene una forma de trilema, que abre la posibilidad de que la justicia sea una capacidad, un conocimiento o ambas, en realidad está planteando un dilema, pues el conocimiento fue visto en la primera sección como

una capacidad, así la cuestión se reduce a la pregunta: ¿es la justicia una capacidad o no?

La conclusión es entonces que el hombre bueno tiene un alma buena, el alma buena debe su bondad a una capacidad, pero las capacidades son cosas que habilitan a su poseedor a realizar actividades opuestas y a emplearlas cuando lo desee. Por tanto, el hombre bueno que usa su capacidad para hacer lo malo voluntariamente es y sigue siendo bueno.

La estructura del argumento del diálogo

Se afirmó que el tópico central del diálogo es el concepto de la excelencia, y se preguntó qué se dice respecto a esta. Una vez examinados los pasos principales de la discusión, se debe responder esta pregunta. Cuando se revisa el argumento salta algo a la vista. El concepto de capacidad permite relacionar el concepto de excelencia con las dos tesis del diálogo. Obsérvese que un supuesto del diálogo es que el hombre excelente es el que es capaz. Este supuesto se afirma tanto en la primera como en la última sección del diálogo.

Este es el primer gran supuesto con el que trabaja el diálogo:

1. La excelencia es una capacidad.

Pero el diálogo avanza una tesis sobre capacidades que es de hecho lo que permite relacionar la excelencia con las dos grandes tesis del diálogo: se trata de lo que se llamó la caracterización de la capacidad.

2. El capaz es aquel que hace lo que quiere cuando quiere. Como se mostró antes, el primer componente de la caracterización es vital para obtener la equiparación del mentiroso con el veraz. Pues es en virtud de una capacidad que este puede mentir y decir la verdad, entonces el mentiroso y el veraz son el mismo hombre. A su vez, el segundo aspecto es vital para la segunda tesis, el hombre bueno es el que hace el mal voluntariamente, pues es el hecho de que se puede usar la capacidad que posee cuando quiere lo que le posibilita hacer el mal voluntariamente.

Así que de la conjunción de 1 y 2 se pueden derivar las dos tesis del diálogo:

3. El mentiroso y el veraz no son diferentes sino que son el mismo hombre, y este es el hombre excelente; y
4. El hombre que falla y comete injusticia voluntariamente es mejor que el que hace estas cosas involuntariamente. En general, el hombre bueno o excelente es el que falla y comete injusticia voluntariamente.

Entonces, el diálogo versa sobre el concepto de excelencia, y nos dice que si esta es vista como una capacidad y si las capacidades se entienden como entidades que habilitan a su poseedor para realizar actividades opuestas cuando quiera, entonces el hombre excelente será tanto mentiroso como veraz y hará el mal voluntariamente.

El *Hippias menor* en la literatura secundaria

En la literatura secundaria no se le ha dado tanta importancia a la premisa 2 de nuestro análisis de la estructura del argumento como a la 1. Tradicionalmente se ha considerado que el diálogo problematiza la conexión entre excelencia y capacidad. Se parte del supuesto de que las capacidades refieren a habilidades técnicas y se argumenta que el diálogo se puede leer como una exposición de conclusiones absurdas que se derivan de la equivalencia entre excelencia y capacidad. Se considera que el diálogo tiene como estrategia el uso de la equivocidad de términos que denotan conceptos-*dynamis* y conceptos-*tropos*. La equivocidad se inicia al definir al mentiroso como aquel que posee una habilidad y se ahonda cuando avanza el diálogo con el uso equívoco de términos como excelencia, mejor, voluntario, etc. A continuación se reseñan algunas de las interpretaciones de las últimas décadas.

Mulhern ha escrito un ensayo clásico sobre el *Hippias menor* que se ha convertido en una referencia para quien desee interpretar esta obra (cf. 1968). Este autor introduce la distinción entre conceptos-*dynamis* y conceptos-*tropos* y considera que las paradojas del diálogo se deben a la ausencia de esta distinción y a la aplicación de los primeros en vez de los segundos en conceptos evaluativos. Sprague, en su importante libro sobre el uso de falacias en Platón, señala que el objetivo del diálogo es llamar la atención sobre el sentido equívoco de ciertos términos relevantes para su teoría moral, en particular bueno y voluntario, para examinar su auténtico significado (cf. 1962). Hoerber considera que las conclusiones paradójicas del diálogo se derivan de confusiones de los términos como *polytropos*, *phronêsis*, *panourgia*, *hekôn* y *ex epiboulês*, y términos morales como *ameinôn* y *beltiôn* (cf. 1962). Pero, según este autor, el diálogo ofrece también guías dramáticas para solucionar las proposiciones paradójicas: el reconocimiento de Sócrates de que está confundido con la discusión y el uso de dobles (por ejemplo, dos interlocutores principales: Sócrates e Hippias, dos héroes comparados: Aquiles y Odiseo, etc.). Estos recursos le permitirán al lector distinguir dos áreas centrales que evitan confusiones: la ética y las habilidades científicas. El artículo de Roslyn Weiss⁴ sin duda se configura como el centro de la discusión moderna sobre el *Hippias menor* (cf. 1981). Mientras

4 Una elaboración de este artículo se encuentra en Weiss (2006).

las interpretaciones reseñadas anteriormente parten de que el diálogo se basa en equivocaciones que llevan a las conclusiones paradójicas, Weiss cree que el diálogo usa consistentemente solo términos-*dynamis*, lo que elimina equivocaciones. Gregory Vlastos también cree que el problema en el diálogo surge de considerar la virtud como una capacidad o arte y que el estado de confusión presentado en el diálogo refleja una auténtica perplejidad de Platón frente a esta equiparación (cf. 1991). Charles Kahn considera que con las dos grandes falacias del diálogo Platón le está advirtiendo al lector de que el conocimiento que implica la virtud debe ser de un tipo especial (cf. 1996). W. K. C. Guthrie enfatiza que la falacia final del diálogo se sostiene sobre el supuesto de que las personas pueden a veces fallar voluntariamente y con conocimiento (un supuesto que Platón no comparte, de acuerdo a su famoso principio de que nadie falla voluntariamente). Según Guthrie, el diálogo se puede entender como una deducción de las consecuencias absurdas que se derivan de asumir que se puede fallar voluntariamente (cf. 1975). Zembaty desarrolla una interpretación alternativa a aquellas que se centran en problemas semánticos. Para esta autora, el diálogo problematiza más bien dos cuestiones, la idea de ver a las cualidades morales como capacidades psicológicas y la relación entre estas capacidades y las acciones que causan (cf. 1989). Una creativa y heterodoxa interpretación ofrece el artista plástico Paul Chan, quien considera que la conclusión del diálogo, la excelencia del hombre que miente voluntariamente frente quien lo hace involuntariamente, debe ser tomada en serio. El diálogo exalta el valor de la astucia y la capacidad de mentir como un factor creativo en la vida del hombre, fuerza creadora similar a la del artista. Es de observar que el diálogo inspiró a Chan una serie de trabajos plásticos, materializando en su propia obra la interpretación propuesta del texto.

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Introducción de Tomás Martínez. Traducción y notas de Julio Pialli. Madrid: Gredos, 2007.
- Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de María Luisa Alía. Alianza: Madrid, 2014.
- Chan, P. et al. *Hippias Minor or The Art of Cunning: A New Translation of Plato's Most Controversial Dialogue*. New York: Badlands Unlimited, 2015.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy IV. Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Hoerber, R. G. "Plato's Lesser Hippias." *Phronesis* 7.2 (1962): 121-131.
- Kahn, Ch. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Mulhern, J. J. "ΤΡΟΠΙΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's *Hippias*." *Phoenix* 22 (1968): 283-288.
- Sprague, R. *Plato's Use of Fallacy*. London: Routledge, 1962.
- Vlastos, G. *Socrates Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Weiss, R. "Ο Ἄγαθός as ó Δυνατός in the *Hippias Minor*." *The Classical Quarterly* 31 (1981): 287-304.
- Weiss, R. *The Socratic Paradox and its Enemies*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2006.
- Zembaty, J. "Socrates' Perplexity in Plato's *Hippias Minor*." *Essays in Ancient Greek Philosophy III. Plato*. Eds. John Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press. 1989. 51-69.

Glosario

A continuación se presenta un breve glosario de términos centrales del diálogo. Como se ha visto en la introducción, algunos términos importantes en la discusión pueden ser ambiguos y la elección entre uno y otro sentido determina notablemente la lectura del diálogo.

Astuto (*polytrhopos*) / simple (*haplôs*)

En el diálogo se manifiesta una ambigüedad en el término griego *polytrhopos*. El término se asocia usualmente con agudeza mental (un concepto-*dynamis*). Hippias lo asocia a mentiroso (*pseudês*) (un concepto-*tropos*). Por tanto, se lo puede traducir con términos como recursivo, ingenioso, industrial, pero también como maquinador, taimado. Una ambigüedad se percibe en el término griego opuesto, *haplôs*. Corrientemente significa una persona simple y poco recursiva, casi tonta. En el diálogo, se asocia con veraz y se puede traducir como *franco*.

Mentiroso (*pseudês*) / veraz (*alêthês*)

El término griego, traducido aquí como mentiroso, es *pseudês*. En la literatura secundaria se encuentran dos propuestas de interpretación. Se lo puede entender como el término español *mentiroso*, predicado de alguien que tiene un carácter que pretende engañar apelando a falsedades (lo que denota un concepto-*tropos*). Pero también se puede entender como *habilitado en mentiras*, aplicado a quien no tiene necesariamente el carácter engañador, pero sí es capaz de decir mentiras (lo que denota un concepto-*dynamis*).

Mejor (*ameinos*, *beltios*), superior (*kreitos*), excelente (*aristos*)

Los términos griegos *ameinos* y *beltios*, traducidos aquí como *mejor*, son comparativos para bueno (*agathos*). Pueden denotar un concepto-*dynamis*, que se refiere a aquel que es destacado en un área específica (el experto en cada área), o un concepto-*tropos*, que se refiere a aquel que posee un comportamiento típico (la persona moralmente buena).

Superior (*kreiton*) se usa en el diálogo en el sentido de sobresaliente, en el contexto de competencias. Excelente (*aristos*) también es comparativo de bueno (*agathos*). Se

traduce usualmente como virtuoso. Es el término estándar para hablar de la virtud humana, y tiene (aunque no necesariamente) fuertes connotaciones morales (usado así se trataría de un concepto-*tropos*), pero igualmente refiere al que es sobresaliente en un área particular y en una técnica (lo que denota un concepto-*dynamis*).

Sabiduría, sabio (*sophia, sophos*), intelecto (*dianoia*), malicia (*panourgia*), inteligencia, inteligente (*phronesis, phronimos*), conocimiento (*episteme*)

Estos términos denotan capacidades intelectuales. En el diálogo, *sabiduría* se refiere a aquella habilidad que posibilita a Hippias como orador exitoso en las Olimpiadas y, en general, a aquellos que son reputados en Grecia por su conocimiento. Asimismo, se usa para hablar de las diferentes ciencias y habilidades, desde matemáticas hasta mnemotecnía. *Inteligencia* es un término que usualmente se usa para hablar de la capacidad intelectual necesaria para la acción práctica, aquí usada como la habilidad que posee el mentiroso. Malicia (*panourgia*) es entendida usualmente como una habilidad intelectual con fines dolosos y, por lo tanto, con una valoración negativa. Como se señaló en la introducción, Sócrates (e Hippias no objeto) usa estos términos indiscriminadamente sugiriendo que son equiparables.

Voluntario (*hekôn*) / involuntario (*akousios*)

Voluntario está asociado explícitamente en el diálogo con el querer y, por tanto, decir que una acción es voluntaria significa que esta es producto del querer del agente. Sin embargo, Sprague considera que el término *voluntario* es ambiguo y significa tanto lo que se quiere como aquello que está en el poder del sujeto, e infiere este último sentido de la similitud entre la conclusión paradójica, el hombre bueno o excelente falla voluntariamente, y la idea sostenida en la primera parte, de que el bueno en cálculo puede (tiene en su poder) fallar (*cf.* 1962).