

HÍPIAS MENOR: ESTRUTURA E CRÍTICA DE PLATÃO À VIRTUDE SOFÍSTICA*

HIPPIAS MINOR: PLATO'S STRUCTURE AND CRITICISM OF SOPHISTIC VIRTUE

Eduardo Rodrigues**

RESUMO

Este estudo visa a analisar as diferentes propostas de estrutura e interpretações do diálogo *Hípias Menor*, que em certo sentido se direcionam a demonstrar as críticas de Platão à virtude sofística. Tal diálogo apresenta um debate entre Sócrates e Hípias sobre a verdade (ἀλήθεια) e a mentira (ψεῦδος), tomando como referência os heróis homéricos Aquiles e Odisseu. No entanto, a discussão se desdobra em questões mais amplas sobre a ação voluntária e involuntária e a relação entre conhecimento e virtude. Como veremos, Platão, por meio da refutação socrática, desafia a visão sofística que considera a virtude como mera técnica e propõe uma abordagem que vincula conhecimento e moralidade. A partir da análise filológica e estrutural do diálogo, bem como de sua recepção na tradição filosófica, destacamos como a crítica platônica transcende a refutação dos sofistas e estabelece um questionamento fundamental sobre a natureza do homem verdadeiro e a validade do saber ético em sua época. PALAVRAS-CHAVES: Platão; *Hípias Menor*; sofística; virtude; Sócrates; heróis homéricos.

ABSTRACT

This study aims to analyze the different structural proposals and interpretations of the *Hippias Minor* dialogue, which in a certain sense seek to demonstrate Plato's criticisms of sophistic virtue. This dialogue presents a debate between Socrates and Hippias on truth (ἀλήθεια) and false hood (ψεῦδος), using the great and important Homeric heroes Achilles and Odysseus as references. In this way, the discussion unfolds into broader issues concerning voluntary and involuntary action and the relationship between knowledge and virtue. As we shall see, Plato, through Socratic refutation, challenges the sophistic view that considers virtue a mere technique and proposes an approach that links knowledge and morality. Through philological and structural analysis of the dialogue, as well as its reception in the philosophical tradition, we highlight how Plato's critique transcends the refutation of the sophists and establishes a fundamental questioning of the nature of the true man and the validity of ethical knowledge in his time.

KEYWORDS: Plato; *Hippias Minor*; sophistry; virtue; truth; Socrates; Homeric heroes.

* Artigo recebido em 07/04/2025 e aprovado para publicação em 20/06/2025.

** Doutorando em Filosofia pela UFMG. Mestre e bacharel em Filosofia pela mesma Universidade. E-mail: filosofia_edrodriguez@protonmail.com.

1 ESTRUTURA, DESENVOLVIMENTO E POSSÍVEIS INTERPRETAÇÕES DO *HÍPIAS MENOR*

O ponto culminante de crítica ao herói homérico e às referências a ele no *corpus* platônico encontra-se, principalmente, no diálogo *Hípias Menor*. Esse breve diálogo de Platão apresenta um debate entre Sócrates e o sofista Hípias sobre a verdade (ἀλήθεια) e a mentira (ψεῦδος), tomando como base as caracterizações de Aquiles e Odisseu. A discussão, entretanto, vai além e se desdobra em questões fundamentais relacionadas à ação voluntária e involuntária, além da conexão entre conhecimento e bem (Hunter, 2016, p. 1).

Como demonstrado em minha dissertação (Rodrigues, 2023)¹, para melhor introduzir o diálogo, indicar-se-ão, a seguir, os personagens e um breve debate sobre sua estrutura. Depois, com o objetivo de atualizar o debate interpretativo sobre esse diálogo, sigo com a apresentação de diversas interpretações que, de acordo com minha análise, segue em direção às questões sobre o homem verdadeiro e ao questionamento platônico aos denominados mestres do saber da antiga Grécia.

PERSONAGENS

- Hípias (460-400 a.C.) – Sofista de Élis, Hípias dominava diversas áreas do conhecimento, incluindo retórica, filosofia, música e poesia, além de ser um matemático destacado de sua época. Venturelli (2020, p. 15, tradução nossa) o descreve como um “exemplo característico do σοφός destinado a desmoronar sob os golpes da refutação socrática”.
- Êudico – Filho de Apemanto, sobre quem pouco se sabe. Segundo Malta (2009, p. 55, nota 1), Êudico era “provavelmente patrono dos sofistas”. Já Lampert (2002, p. 236, nota 12) observa que seu nome significa “boa justiça” e sugere que ele poderia ser um jovem aluno da escola de Feidotratos, visto que o discurso de Hípias se dirige a ouvintes mais jovens.
- Sócrates (470-399 a.C.) – Mestre de Platão e uma das figuras centrais do pensamento ateniense do século V a.C., Sócrates ficou conhecido por ser o principal interlocutor nos diálogos platônicos. Além de Platão, suas representações mais antigas aparecem

¹ Dissertação foi apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da UFMG, cujo orientador foi o Prof. Antônio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, teve como título *Aquiles e Odisseu no Hípias Menor de Platão (ou, A disposição moral do homem verdadeiro)*.

nas obras de Xenofonte (*O banquete*, *Os memoráveis*, *Apologia de Sócrates*) e nas comédias de Aristóфанes, especialmente em *Nuvens*, em que é retratado de maneira cômica.

2 INTERPRETAÇÕES ADVINDAS DAS PROPOSTAS ESTRUTURAIS DO DIÁLOGO

ESTRUTURA GERAL

(A) DISTINÇÃO ENTRE O HOMEM VERDADEIRO E O FALSO (363A-365D)

O diálogo se inicia após Hípias obter destaque nos jogos das festividades de Olímpia, demonstrando sua erudição sobre as características dos heróis homéricos. Diante disso, Sócrates lhe dirige um questionamento, mediado por Êudico, que se incomoda com o silêncio do filósofo.

Daí, o debate começa quando Sócrates pergunta a Hípias qual dos heróis de Homero seria o melhor (ἀμείνω) e sob quais critérios (364b):

“ἀτὰρ τί δὴ λέγεις ἡμῖν περὶ τοῦ Ἀχιλλέως τε καὶ τοῦ Ὀδυσσεώς πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τίφῃς εἶναι”;

“Mas então, o que você nos diz sobre Aquiles e Odisseu? Qual dos dois você afirma ser melhor, e em quê?”

Em resposta (364c), Hípias afirma:

“φημὶ γὰρ Ὅμηρον πεποιη κέναι ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων, σοφὸν τὰν Νέστορα, πολυτροπὸν τὰν δὲ Ὀδυσσεά δέ”.

“Pois afirmo que Homero fez de Aquiles o melhor homem dentre os que chegaram a Troia, de Nestor, o mais sábio, e de Odisseu o mais versátil”.

Como indicado por Rodrigues (2023, p. 129), Hípias sustenta sua argumentação citando a *Iliada* (IX, 308-314), onde Aquiles é apresentado como o melhor dos aqueus por ser o mais verdadeiro (ἀληθέστατος) e o mais simples (ἀπλούστατος). Em contraste, Odisseu é descrito como πολύτροπος (‘versátil’) e πολυμήχανος (‘multi-inventivo’), sugerindo uma natureza astuciosa.

Diante disso, Sócrates conclui (365c):

“νῦν ἤδη, ὦ Ἱππία, κινδυνεύω μανθάνειν ὃ λέγεις τὸν πολύτροπον ψευδῆ λέγεις, ὥς γε φαίνεται”.

“Agora, Hípias, já me arrisco a compreender o que você está dizendo. Ao que parece você está dizendo que o versátil é mentiroso”².

Essa relação entre versatilidade e falsidade, inicialmente proposta por Hípias, é reforçada por Sócrates, que destaca o contraste entre a simplicidade e a verdade, de um lado, e a astúcia e a falsidade, de outro.

(B) O HOMEM VERDADEIRO E O FALSO SÃO O MESMO (365D-369B)

Na segunda parte, as respostas de Hípias acabam por indicar que aqueles que sabem mentir são, ao mesmo tempo, sábios e conhecedores naquilo em que mentem (365e). A partir desse ponto, Sócrates revisita os argumentos do sofista e o questiona (366a):

“ἔχε δὴ ἀναμνησθῶμεν τί ἐστὶν ὃ λέγεις. τοὺς ψευδεῖς φης εἶναι δυνατοὺς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἅπερ ψευδεῖς”;

“Relembremos o que é que você está dizendo: você afirma que os mentirosos são capazes, e inteligentes, e conhecedores, e sábios naquilo em que mentem?”

Ao longo da discussão (366c-369a), Sócrates mostra que, se Hípias é um grande conhecedor de muitas artes, ele também deveria ser o mais hábil em mentir sobre elas. Essa conclusão leva Sócrates a afirmar (367c) que “uma mesma pessoa é mentirosa e verdadeira”, ideia da qual Hípias prontamente discorda³.

(C) INTERLÚDIO: DIALÉTICA E LITERATURA (369B-373C)

Na terceira parte, Sócrates demonstra que, no canto IX da *Iliada*, o próprio Aquiles também se mostra πολύτροπος (“versátil”) e ψευδής (“mentiroso”). Diante disso, Hípias procura defender a reputação do herói (370e e 371d-e), argumentando que Aquiles mente de maneira involuntária, enquanto Odisseu o faz deliberadamente (Rodrigues, 2023, p. 129).

² Todas as traduções do *Hípias Menor* por Malta (Platão, 2010). A edição em grego são as de Burnet (1903).

³ ὁρᾷς οὖν ὅτι ὁ αὐτὸς ψευδῆσθαι καὶ ἀληθῆς περὶ τούτων, [...].

(D) SOMENTE O HOMEM BOM ERRA VOLUNTARIAMENTE (373C-376C).

Na última parte do diálogo (373c–376c), inicia-se um intenso debate sobre quais seriam os melhores (373c): “os que cometem faltas voluntariamente ou involuntariamente”⁴. A partir da consideração dos argumentos apresentados pelo sofista, Sócrates leva as proposições de Hípias até suas últimas consequências, chegando à surpreendente e aparentemente paradoxal conclusão de que aqueles que dizem falsidades são os mesmos que possuem a capacidade de enunciar verdades, sendo, portanto, os bons (376b):

“ὁ ἄρα ἐκὼν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὃ Ἱππία, εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός”.

“Aquele então que voluntariamente comete falhas e faz o que é vergonhoso e errado, Hípias, se esse alguém existe, não pode ser outro senão... o bom!”

Esse desfecho, de aparência falaciosa, pode ser uma das principais razões das dificuldades interpretativas que permeiam a recepção desse diálogo. Sobre isso, consideramos as observações de Araújo (2010, p. 142): “Além disso, o *Hípias Menor* durante muito tempo foi considerado espúrio devido ao seu próprio conteúdo, sobretudo aos argumentos nele contidos”.

Segundo a autora, a referência feita por Aristóteles a esse diálogo em sua obra *Metafísica* (Δ 29, 1025a 6-13) contribuiu decisivamente para afastar a suspeita de espúrio, levando a uma aceitação ampla de sua autenticidade dentro do *corpus* platônico (Araújo, 2010, p. 142). Atualmente, ainda que não haja dúvidas sobre sua autoria, apenas nas últimas décadas esse diálogo começou a receber uma atenção mais significativa dos estudiosos de Platão⁵.

OUTRAS INTERPRETAÇÕES ESTRUTURAIS

No que tange à estrutura do diálogo, seguimos a divisão proposta por Stefou (2012, p. 35-60), enfatizando as imagens heroicas construídas ao longo do debate. A organização

⁴ Δια σκέψασθαι τὸν υνδὴ λεγόμενον, πότεροί ποτε ἀμείνους, οἰεῖκόντες ἢ οἰᾶκοντε ῥάμαρτάνοντες.

⁵ Para Aristóteles, o diálogo *Hípias Menor* apresenta uma contradição, pois nele se argumenta que o homem sábio e prudente seria aquele capaz de dizer o falso, o que se opõe à ideia de que a virtude está associada à verdade. Segundo Fronterotta (2014), esse erro de interpretação cometido por Hípias ocorre porque ele considera o conhecimento como algo moralmente neutro. Ou seja, por acreditar que o conhecimento pode ser utilizado de diferentes formas dependendo daquele que o possui, Hípias acaba dissociando o saber da excelência moral. Dessa forma, o conhecimento, se tomado sem uma orientação ética, deixa de ser um critério para a virtude.

sugerida por Stefou parte da questão fundamental: uma vez que se apresenta a distinção entre o homem verdadeiro e o homem falso, seria possível que o verdadeiro mentisse involuntariamente? Essa questão está vinculada a uma concepção platônica mais ampla, segundo a qual o homem verdadeiro por excelência (*ἀληθέστατος*), sendo também virtuoso, age sempre de acordo com a virtude e, por isso, não poderia mentir ou contradizer a si mesmo. No entanto, se esse homem é absolutamente verdadeiro, como poderia também ser falso (*ψευδής*)?

Diante disso, Trabattoni, por sua vez, ao considerar a dialética do debate, propõe uma divisão em três partes. Para o estudioso, inicialmente, Hípias responde à questão de Sócrates sobre quem seria o melhor entre Aquiles e Odisseu, adotando a visão tradicional favorável a Aquiles e associando Odisseu à falsidade e à versatilidade (365b) (Trabattoni, 2017, p. 70). O primeiro movimento dialético do diálogo ocorre quando Sócrates refuta essa posição ao demonstrar que, se Odisseu sabe mentir, também pode dizer a verdade, e o mesmo vale para Aquiles (367c-d). No segundo movimento dialético, a conclusão apresentada é que, mesmo parecendo absurda, essa relação entre verdade e falsidade precisa ser aceita (376b) (Trabattoni, 2017, p. 70).

A divisão proposta por Malta (2009) aproxima-se da de Trabattoni, diferenciando-se pelo foco na interpretação socrática do texto homérico. Segundo Malta, a primeira parte do diálogo introduz a questão de Sócrates sobre a superioridade heroica, considerando as designações tradicionais de Aquiles como “o melhor” (*áristos*), Nestor como “o mais sábio” (*sophótatos*) e Odisseu como “o mais versátil” (*polutropótatos*). Já os dois movimentos dialéticos subsequentes compõem a refutação socrática, afastando-se momentaneamente de Homero para analisar a relação entre mentira e sabedoria (Malta, 2009, p. 281-282).

Já Venturelli (2020, p. 11) apresenta uma estrutura mais sofisticada e detalhada, dividindo o diálogo em três partes principais:

1. *Prólogo* (363a-365d).
2. Primeira fase dialética: a relação entre falso e verdadeiro (365d-369c).
3. Leitura de Homero e *exegese* sobre a superioridade de Ulisses sobre Aquiles (369d-371e).
4. *Intermezzo* (372a-373c).
5. Segunda fase dialética: a superioridade do erro voluntário (373c-376c).

AS DIVERSAS INTERPRETAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO DIÁLOGO

Além das diferentes estruturas propostas para o diálogo, há múltiplas interpretações sobre seu significado; alguns, considerando erros argumentativos de Sócrates, outros direcionando críticas somente ao sofista.

Baratieri (2019, p. 91) apresenta quatro possibilidades: duas considerando os argumentos de Sócrates falhos, enquanto as outras duas aceitam-nos como corretos. Entre aqueles que apontam erros no raciocínio socrático, alguns defendem que a falha está na negação do intelectualismo, enquanto outros argumentam que o equívoco reside na aplicação indevida da lógica das técnicas ao domínio moral. Já entre os que consideram os argumentos de Sócrates válidos, há uma divisão entre os que veem a filosofia como imoral aos olhos do senso comum e os que entendem que o diálogo trata exclusivamente das capacidades dos agentes morais, sem emitir juízo sobre suas ações (Baratieri, 2019, p. 91).

De acordo com Rodrigues (2023), a partir da perspectiva de estudiosos como Fronterotta, Kahn e Trabattoni, é discutido como Platão critica a visão sofista da virtude. Fronterotta (2014) argumenta que, para Platão, a virtude é entendida como o conhecimento do bem e do mal, essencial para a realização do indivíduo. Esse ponto está relacionado com a visão socrática no *Mênon* (Platão, 2001), em que a excelência ou virtude (ἀρετή) é associada à compreensão correta do que é bom e do que é mau, sendo fundamental para uma vida plena. Kahn (1996) amplia essa crítica ao apontar que o sofista comete um erro ao tratar a virtude como uma técnica comum, uma habilidade qualquer que pode ser ensinada como qualquer outra.

Platão, segundo Kahn (1996), vê a virtude não como uma simples técnica, mas como algo que exige tanto conhecimento quanto uma orientação ética. A crítica platônica no *Hípias Menor* não se limita apenas a refutar a visão sofista, mas também problematiza o próprio conceito de virtude, mostrando que a verdadeira virtude está ligada a um entendimento profundo, mais do que à simples execução de habilidades. Fronterotta (2014) também sugere que, no *Hípias Menor*, a solução para o problema da virtude está na conclusão socrática de que o verdadeiro e o falso podem ser vistos como aspectos da mesma realidade, e isso se conecta com a interpretação de que o mais sábio é aquele que tem a capacidade de mentir, como também é sugerido por Hípias, um sofista que afirma que a mentira pode ser uma virtude se usada corretamente.

A interpretação de Fronterotta (2014), ao examinar essa questão no *Hípias Menor*, propõe que a deficiência de Hípias está em não perceber que qualquer habilidade técnica (como a mentira, no caso) não leva à verdadeira excelência a menos que seja acompanhada de uma compreensão profunda da virtude. Nesse sentido, Platão parece sugerir que a virtude não se restringe ao domínio de uma habilidade, mas está intrinsecamente ligada ao conhecimento do bem e do mal, como defendido no *Mênon*, em que Sócrates afirma que a virtude é uma forma de compreensão correta. Ao lidar com esses temas, Platão reforça a ideia de que o conhecimento (ἐπιστήμη) sem uma orientação ética não leva à verdadeira excelência ou realização humana.

A partir dessa reflexão, os estudiosos como Trabattoni (2017) também contribuem para a interpretação de que Platão, ao argumentar sobre a virtude e o conhecimento, não busca uma explicação explícita ou direta, mas prefere que o leitor tire suas próprias conclusões. A tese provocativa do *Hípias Menor*, segundo Trabattoni (2017), pode ser falsa se vista de forma absoluta, mas verdadeira em circunstâncias específicas, como quando se entende que a virtude é uma técnica que requer o conhecimento do bem e do mal. De acordo com essa visão, só uma pessoa sábia, que possui esse entendimento, seria capaz de praticar o mal de forma consciente, caso contrário, seria impossível a virtude se desviar do bem.

Essa análise leva a um ponto central do *Hípias Menor*: a questão das implicações éticas do conhecimento e da virtude. Se o conhecimento for visto como moralmente neutro, sem a devida orientação ética, ele pode ser distorcido e levar à transgressão. Aristóteles, por exemplo, ao refletir sobre o diálogo, apresenta uma visão ética que, embora diferente, também reforça a ideia de que a virtude não é uma técnica comum, mas algo que envolve um entendimento ético profundo. A partir disso, vê-se que a crítica de Platão ao sofista no *Hípias Menor* não é uma simples refutação, mas uma maneira de problematizar a relação entre conhecimento, virtude e moralidade, propondo uma solução que é mais bem compreendida quando combinada com as visões de outros diálogos, como o *Mênon* e o *Protágoras*.

No estudo do *Hípias Menor*, além das interpretações anteriores, a análise se aprofunda nas representações dos heróis homéricos, Aquiles e Odisseu, que são utilizados por Sócrates e Hípias para ilustrar diferentes conceitos de virtude. Sócrates questiona Hípias sobre qual dos dois heróis seria o melhor e, a partir das respostas, busca compreender o que constitui um “homem verdadeiro” e o que seria o “falso”. Aqui, as figuras de Aquiles e Odisseu são apresentadas de maneira contrastante: Aquiles é descrito como um homem direto, verdadeiro

e simples, enquanto Odisseu é visto como mentiroso e versátil. A partir disso, emerge a dúvida sobre o que é realmente a virtude e como ela deve ser entendida e praticada.

3 O HOMEM ἀληθής E O HOMEM ψευδής NA ANTIGA GRÉCIA

Ao estudarmos sobre a noção de verdade na antiguidade grega, nos deparamos inicialmente com diversas abordagens. Isso se deve ao fato que a verdade enquanto temática pode ser explorada em diversos níveis, assim como quando nos deparamos com tal tema no *corpus* platônico⁶.

Primeiramente, pode-se constatar que, “quando se pensa no conceito de verdade em Platão, pensa-se geralmente numa ideia fortemente delineada nas suas características semânticas, bem delimitada e clara nos seus aspectos lógicos, gnosiológicos e normativos, para não dizer até ontológicos” (Casertano, 2010, p. 17). Mas ao pensarmos nos diálogos que dão conta mais do comportamento, em que o que está em debate é mais o ato de se dizer ou não o verdadeiro do que os aspectos lógicos, gnosiológicos e ontológicos da verdade, anunciam outra importante abordagem para se tratar desse mesmo tema. Em relação ao *Hípias Menor*, Casertano (2010, p. 32) indica essa dimensão de análise com a seguinte observação:

Isto é, em síntese, e no que diz respeito ao nosso problema, o diálogo. Como se vê, da dimensão lógica passamos, através da ético-política, à psicologia; mesmo não se podendo afirmar que elas tenham sido nitidamente distinguidas e separadas. Com efeito, aquilo que no *Hípias Menor* é posto em evidência é que, por um lado, o falso (ou melhor, a mentira) está ligado à vontade, por outro, ao saber. [...] A dimensão psicológica da vontade é essencial para que se dê o falso/mentira.

Vê-se que tratar da verdade ou da mentira/falso é também um exercício de compreensão ética, em que não só a sapiência, mas também a vontade se relaciona com o tema da verdade, ou melhor, com a vontade de dizer o verdadeiro. Assim, percebemos três

⁶ Está claro que de modo geral o estudo sobre o conceito de verdade é algo que é realizado desde a antiguidade no pensamento dito Ocidental. Sobre isso, concordamos com Silva (2014, p. 186-187), ao ressaltar que: “As reflexões que se basearam numa tentativa de definição das possibilidades de conhecimento humano passam, para citarmos apenas alguns exemplos, pelas considerações de Platão, no *Teeteto*, e de Aristóteles, na *Metafísica*, atravessando a filosofia escolástica do período medieval e chegando aos filósofos modernos, como Descartes, com o *Discurso do método*. O tema continua imprescindível no debate contemporâneo, como se pode depreender da importância das considerações da hermenêutica filosófica”. Essa observação já nos informa o quão complexo e profundo é a ideia de se trabalhar com o tema da verdade. Ao levar isso em conta, aqui seguirei com um recorte através de uma abordagem analítica, ou seja, demonstrarei como o estudo sobre a verdade em seus diversos aspectos na *Teogonia* de Hesíodo foi realizado para que, assim, eu possa demonstrar o estudo da verdade em seu aspecto ético-político neste objeto de estudo que concerne à questão do verdadeiro e do falso no diálogo *Hípias Menor* de Platão.

modos diversos de abordagem sobre o falso e o verdadeiro, não somente em Platão, mas também para o estudo dessa mesma temática na literatura da antiga Grécia.

Temos assim as seguintes abordagens: 1. A análise da verdade em seu aspecto gnosiológico, que diz respeito principalmente à sapiência; 2. A verdade em seu aspecto ontológico que, como descrito por Detienne (1988. p. 13), diz respeito à questão da verdade, “em dois níveis, por um lado, conformidade com alguns princípios lógicos, e, por outro, conformidade com o real [...]”. Nessas duas abordagens, seja por meio do aspecto gnosiológico ou ontológico, podemos nos dispor de métodos diversos para se descobrir e diferenciar o discurso verdadeiro do falso; 3. A terceira abordagem, e é a que mais nos interessa aqui, é a análise ética que envolve o modo como os homens agem e se comprometem com a verdade. Dessa forma, para que possamos ter um recorte coeso para o estudo da verdade na antiguidade nos dedicaremos não ao tema da verdade enquanto conceito lógico ou ontológico, mas sim da apropriação dela no comportamento dos homens.

Pretende-se, desse modo, mostrar como, antes de Platão, o homem verdadeiro e o falso eram apresentados para, assim, demonstrar quem eram aqueles que possuíam o direito à verdade para assim vermos como os homens antigos eram eticamente retratados em relação a tal tema. Ademais, como guia para essa apresentação consideremos a seguinte questão a ser respondida: afinal, o que significa e quem era o homem verdadeiro e/ou falso na Grécia do período arcaico?

Assim, adentra-se o estudo sobre o verdadeiro e o falso nas obras de Hesíodo a partir da tese de Mantovaneli, de 2013, compreendendo a questão da verdade a partir tanto dos seus aspectos gnosiológicos e ontológicos, quanto das questões que envolvem o homem verdadeiro. Para isso, tomemos como ponto de partida os estudos sobre a verdade na *Teogonia* e no *Os trabalho e os dias* de Hesíodo, ponto de partida esse que se justifica pelo fato de tal obra de Hesíodo ser (até onde se pode saber) a primeira obra em que o tema da verdade é tratado em seus vários aspectos. De acordo com Mantovaneli (2013, p. 14):

Nesta perspectiva, o nome de Hesíodo surge como objeto de estudo pertinente, uma vez que o poeta de Ascra foi considerado pelos antigos como um dos grandes educadores de toda a Grécia e é considerado por grande parte dos contemporâneos como um pensador que se situa no limiar entre o mito e a filosofia, propiciando assim uma boa oportunidade para se investigar a emergência do discurso filosófico.

Mantovaneli (2013) demonstra como Hesíodo em suas duas obras, *Teogonia* e *Trabalho e os dias*, apresenta termos diversos para a noção que os tradutores contemporâneos

traduzem por verdade. Para isso, o autor adentra o estudo de duas passagens, uma de cada obra. A primeira passagem, diz respeito aos versos 27 e 28 da *Teogonia*:

Sabemos muitas mentiras dizer, símeis aos fatos
E sabemos, se queremos, dar a ouvir verdades.

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γη ρύσασθαι.

Já a segunda, refere-se ao décimo verso de *Trabalhos e os dias*:

tu! Eu, por mim, a Perses quero dizer verdades.

τύνη· ἐγὼ δέκε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην.

O estudioso destaca inicialmente a palavra ἀληθέα (plural de ἀληθής) na primeira passagem evidenciada e ἐτήτυμα, “cada uma apontando para uma verdade que supomos ser de ordem diferente da outra” (Mantovaneli, 2013, p. 15). Demonstra-se assim, através de um estudo filológico, a distinção de dois níveis de verdade, pondo em questão, além disso, o ambiente intelectual grego na antiguidade ao revisitar Xenófanis para demonstrar como esse antigo pensador grego critica Homero e Hesíodo e ressalta “que a veracidade do discurso sempre foi uma preocupação constante de todos os componentes da nebulosa pré-socrática” (Mantovaneli, 2013, p. 43).

Para nós interessa mais como o autor distingue esses dois níveis de verdade intrínsecos aos termos ἀληθέα e ἐτήτυμα, e como tal distinção interage com a questão ética da verdade. Para isso, Mantovaneli parte inicialmente para uma análise semântica de tais termos a partir das indicações de Levet (1976):

Levet chama atenção para a singularidade de a língua grega arcaica apresentar não duas palavras, mas dois grupos de palavras para significar verdade, sendo um composto de palavras negativas e o outro, de palavras positivas, enquanto só havia uma única família de palavras designando a noção de falso – ψεύδεα – e seus correlatos, mentira, erro e engano. As palavras que compõem os dois grupos ligados à expressão da verdade, ainda que frequentes em Homero, mas escassas em Hesíodo, foram progressivamente caindo em desuso, a ponto de Platão e Aristóteles praticamente só empregarem ἀλήθεια (Mantovaneli, 2013, p. 81).

Veem-se diferentes formas de conceber a verdade na Grécia arcaica, a partir da análise de famílias lexicais. A palavra ἀλήθεια (*alētheia*) é construída sobre o radical do verbo λανθάνω (*lanthánō*), que significa “escapar à percepção” ou “esquecer”, indicando que a verdade estaria associada ao ato de desvelar algo antes encoberto. Já ἀτρεκής provém de um

termo que significa “torto” ou “deformado”, revelando uma concepção da verdade como algo reto e sem distorções. A palavra νημερτής tem relação com ἁμαρτάνω (errar), sugerindo uma ideia de verdade como aquilo que não erra.

Além disso, há três termos que expressam diferentes níveis de conhecimento subjetivo: ἐτεός refere-se a uma realidade pensada e suposta que se conforma ao que é; ἔτυμος enfatiza a verificação dessa realidade e aparece frequentemente como advérbio; ἐτήτυμος, mais recente, confere um caráter mais objetivo à verdade, tornando-a verificável e real.

Por fim, Mantovaneli (2013) destaca que a concepção grega arcaica de verdade, expressa por ἀληθής, é negativa, pois a verdade aparece como aquilo que não está velado ou escondido. O conhecimento, nesse contexto, é visto como um processo de desvelamento, em que a luz da consciência dissipa a ignorância. Vemos, assim, que a descrição de ἀληθής enquanto algo verdadeiro é apresentado em duas condições no interior do discurso. Ela é clara e não velada para aquele que sabe e diz a verdade, mas por outro lado ela se desvela para aquele que escuta tal discurso⁷. Dessa forma, a palavra ἀληθής de modo geral se revela em dois níveis distintos, uma em relação às pessoas, ou seja, aos sujeitos em nível ético e gnosiológico e outra em relação aos eventos.

No entanto, em Hesíodo a verdade humana está de acordo com uma família de palavras positivas que caíram em desuso no período clássico e que se referem ao conjunto das seguintes palavras: ἐτεός, ἔτυμος e ἐτήτυμος. Tais palavras, como mostramos, dizem respeito a três progressões/níveis de conhecimento ou de verificação da verdade.

A primeira, ἐτεός, corresponde à verdade pensada e que reflete o que é, a segunda, ἔτυμος, dá conta do processo de verificação e a terceira, ἐτήτυμος, é aquela que corresponde à verdade real mais objetiva e à verdade verificável. Aqui temos a família de palavras positivas que se relacionam ao processo gnosiológico da verdade, ou seja, do processo de apreensão da verdade.

Mas é ao analisar tais termos e o texto de Hesíodo que Mantovaneli (2013) elabora assim um estudo sobre os três níveis de verdade que abordamos no início deste subcapítulo,

⁷ Já em LSJ (sv. ἀληθ-ής) temos a seguinte descrição sobre a palavra ἀληθής: “2. of persons, etc., truthful, honest (not in Hom., v. infr.), ἄ. νόος Pi.O.2.92; κατήγορος A.Th.439; κριτής Th.3.56; οἶνος ἄ. ‘in vinoveritas’, Pl. Smp. 217e; ὁ μέσος ἄ. τις Arist. EN 1108a20.3. of oracles, true, unerring, ἀλαθέα μαντίων θῶκον Pi. P.11.6, cf. S.Ph.993, E. Ion 1537; of dreams, A.Th.710.II. of qualities or events, true, real, φίλος E.Or.424; ἄ. τὸ πραχθέν Antipho 1.6; genuine, ἄ. εἶναι δεῖτ’ ὁσμενόν, οὐκενόν Men.596.2. realizing itself, coming to fulfilment, ἀρά A.Th.944”. LSJ, 1940 (sv. ἀληθ-ής).

ou seja, vê-se em tal estudo a verdade em seu processo gnosiológico, ontológico e ético. Tal análise indica que Hesíodo:

[...] assegura para si, além do papel de condutor da trama de seus poemas, – *eu, por mim, quero dizer verdades a Perses* – a autoridade para mediar conflitos. Depois de demonstrar, na passagem dos reis e poetas (*Teog.* 80-103) que sua fala também é política, ele chama para si a função jurídica que está sendo mal desempenhada pelos reis comedores de presentes (Mantovaneli, 2013, p. 202).

E, assim, ao investigar o discurso e as noções morais que regem o indivíduo em sociedade, Mantovaneli (2013, p. 274) conclui:

Ao contemplarmos o conjunto da obra, isto é, quando reconhecemos unidos a força persuasiva do discurso didático e o rigor da integração das noções morais, que não só organizam a vida do indivíduo, mas também o colocam em disposição para relacionar-se com o outro, constatamos que Hesíodo repetiu em *Os trabalhos e os dias* o que já tinha realizado na *Teogonia*, isto é, enquanto no primeiro poema logrou organizar uma sistematização dos deuses que resultou na compreensão do cosmos divino, no segundo, organizou sistematicamente as ações humanas de modo a que aconteça (γίγνεται) um cosmos humano, de modo naturalizado (φύσει): “*para estes a cidade germina e nela o povo floresce*” (τοῖσι τέθλη πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ).

Dessa forma, o estudo sobre o tema da verdade, mesmo com suas contraposições entre termos positivos (ἐτεός, ἔτυμος e ἐτήτυμος) ou negativos (ἀληθής), pode, com uma abordagem analítica, organizar-se a partir da concepção moral de uma época que de certa forma rege as ações dos indivíduos, inclusive para os discursos.

Assim, em Hesíodo, se num primeiro momento a verdade é constituída de modo positivo e subjetivo, sendo essa a verdade dos homens, demonstra-se, por outro lado, pela fala das musas, a verdade (não velada que se desvela) sobre o cosmos e o saber divino. A ἀληθία é um conceito negativo da verdade, sendo não velada para os indivíduos (as musas, os deuses) que a conhecem e falam sobre ela, mas, por outro lado, é desvelada ao indivíduo que escuta tal discurso: “Entre os muitos enganos humanos (ψεύδεα πολλὰ) e o saber divino (ἀληθία) cabe um saber propriamente humano (ἐτήτυμα) que permite ao homem agir segundo as determinações daquilo que lhe é inalcançável – o divino” (Mantovaneli, 2013, p. 118).

Temos assim os três níveis de análise da verdade no período arcaico a partir de um estudo de Hesíodo que compreende a compreensão ontológica, gnosiológica e ética da verdade de um determinado período. O homem arcaico conduzido pela justiça, pelo pudor e por suas outras noções morais, direciona seu discurso em prol da verdade subjetiva que ele

deve possuir por meio de suas limitadas capacidades de verificação. Com seu discurso há uma tentativa de conferir em palavras uma noção subjetiva que teria correspondência com uma verdade verificável. Diferentemente é o verdadeiro para os deuses (ἀληθέα), que em seus discursos já se configura como uma verdade sapiencial e não velada do real.

De toda forma, essas noções só poderiam se relacionar em contraposição ao falso (ψεῦδος) somente ao considerarmos que tanto a verdade humana (ἐτήτυμα), quanto a divina (ἀλήθεια), são noções de verdade que estão em polos opostos do falso ou do engano dos homens, assim como nos indica Mantovaneli acima.

No entanto, para um estudo em Platão não basta sabermos somente as noções morais, os processos gnosiológicos e ontológicos da verdade conhecidos na poesia arcaica, especificamente na hesiódica. Destarte, cabe a nós também compreendermos quem eram os antigos grandes mestres portadores da verdade desse período e que tipo de verdade eles diziam ter no mundo dos homens.

É a partir disso que vemos a atribuição da ἀλήθεια como única verdade primordial e existente no mundo dos deuses e dos homens. Detienne (1988), em seu estudo sobre os antigos mestres da verdade no período arcaico, traça de modo preciso quem eram as antigas autoridades da verdade no período arcaico grego: os poetas, os sacerdotes (adivinhos e oráculos) e os reis (principalmente aqueles que possuem a autoridade divinatória e o poder da justiça). Primeiramente, vemos que a autoridade do poeta se justifica principalmente por seu prestígio como aquele que recebe diretamente das musas seu discurso:

Funcionário da soberania ou louvador da nobreza guerreira, o poeta é sempre um “Mestre da Verdade”. Sua “Verdade” é uma “Verdade” assertórica: ninguém a contesta, ninguém a contradiz. “Verdade fundamental”, diferente da nossa concepção tradicional, *Alétheia* não é a concordância da preposição e de seu objeto, nem a concordância de um juízo com os outros juízos; ela se opõe à “mentira”: não há o “verdadeiro” frente ao “falso”. A única oposição significativa é a de *Alétheia* e de *Léthe*. Nesse nível de pensamento, se o poeta está verdadeiramente inspirado, se seu verbo se funda sobre um dom de vidência, sua palavra tende a se identificar com a “Verdade” (Detienne, 1988, p. 23).

Já a autoridade dos soberanos e dos sacerdotes se justifica de acordo com os três domínios distintos existentes no pensamento arcaico:

[...] poesia, mântica e justiça, que correspondem a três funções sociais, nas quais a palavra desempenhou um papel importante antes que se tornasse uma realidade autônoma, antes de ser elaborada pela filosofia e pela sofística, uma problemática da linguagem. [...] Apesar de tudo, os três, o poeta, o adivinho e o rei de justiça

revelam-se como mestres da palavra que se define através de uma mesma concepção de *Alétheia* (Detienne, 1988, p. 32).

São exatamente essas três autoridades, mais aquela da sofística, que Platão com sua filosofia põe em questão. Deve-se ressaltar que as bases da ética e da moralidade da sociedade clássica, suas leis e sua educação ainda se baseavam não só na autoridade dos homens de palavra, como também nas fontes e nas referências utilizadas por eles. Assim, um retorno a Homero, pois não há dúvidas que sua poesia nesse período orientava e formava tanto os reis de justiça, quanto os adivinhos, os poetas e até mesmo os sofistas. A questão que se estabelece, enfim, é novamente em relação às críticas de Platão à cultura tradicional de sua época, que é constituída por todo o sistema hierárquico em que se encontram os antigos mestres da verdade, os sofistas e, além disso, as próprias referências morais de sua sociedade.

Se a verdade enquanto ação se define a partir das noções morais de uma determinada sociedade e é manifestada pelos soberanos da verdade, eis o que devemos questionar: tanto as referências dessas noções, quanto os homens que se dizem sábios. Somente com tal atividade de inspeção, como nos indica Platão (2010) por meio de Sócrates já na *Apologia*, poderemos verificar se a moral e os atos dos homens correspondem ao melhor modo de se viver e, além disso, saber se todo esse conjunto de valores possui correspondência, de fato, com o homem virtuoso e verdadeiro:

Antes de tudo, poetas e homens políticos eram para Platão importantes expoentes da cultura tradicional. Em diálogos como o *Górgias* ou *A República*, Platão expõe sua crítica de um modo direto, agindo no plano dos valores e dos conteúdos. Já na *Apologia*, no *Íon* e no *Menôn*, encontramos sinais de uma estratégia mais neutra [...]: Sem entrar o mérito dos produtos daquela cultura (sejam textos poéticos ou procedimentos políticos), e admitindo-se pelo menos provisoriamente que tais produtos são bons, Platão se limita a mostrar que os autores dessas coisas “boas” as teriam realizado sem ter o verdadeiro saber (Trabattoni, 2010, p. 39).

A crítica de Platão aos sofistas e aos “sábios” no *Hípias Menor* pode ser vista exatamente quando Sócrates conclui que “se vocês também vão andar à deriva – os sábios! –, isso sim é terrível para nós, nem vindo a vocês cessaremos de ir à deriva...” (*Hip. Men.* 376c). Tal conclusão se dá logo após Sócrates indicar que as respostas do sofista acabariam por concluir, mesmo que provisoriamente, que aquele que comete falhas voluntariamente só poderia ser o homem bom (376b).

Vê-se de modo geral que Detienne (1988) destaca que os poetas, por exemplo, eram considerados detentores da verdade divina, pois seus discursos eram inspirados pelas musas e,

por isso, inquestionáveis. Contudo, Platão questiona a validade dessa “verdade”, sugerindo que a sabedoria verdadeira não é apenas uma questão de autoridade ou inspiração divina, mas deve estar ligada ao conhecimento ético. O que representa a principal chave interpretativa do *Hípias Menor*.

Com tal análise, nos apoiando principalmente em Rodrigues (2023), explicita-se como a figura dos heróis, especialmente Héracles, Aquiles e Odisseu, foi amplamente exaltada e considerada um símbolo dos valores fundamentais da sociedade grega antiga. Mesmo no período clássico, esses heróis ainda eram referência de excelência moral e bravura para os atenienses. Platão, ciente da influência da poesia homérica na educação, nas leis e nos costumes de sua época, volta sua crítica à tradição ao apresentar Sócrates, no *Hípias Menor*, como um opositor dos exemplos homéricos e da interpretação que os considerados sábios faziam de Homero em relação à virtude e à justiça.

Nos diálogos socráticos de Platão, essa crítica aos heróis e aos conhecedores da tradição homérica se torna cada vez mais evidente, culminando no *Hípias Menor*, obra que contém o maior número de referências a Aquiles e Odisseu em todo o *corpus* platônico. Ao partir das representações dos heróis conhecidas na antiguidade, Platão adota intencionalmente uma abordagem específica: Aquiles e Odisseu são caracterizados não por uma análise independente, mas sim conforme as respostas do sofista Hípias às indagações de Sócrates. No entanto, em nenhum momento a disposição moral desses heróis é discutida de forma aprofundada, tampouco os valores que orientam suas ações. Isso demonstra que o *Hípias Menor*, ao tratar da verdade em termos analíticos – ontológicos, gnosiológicos e éticos –, deixa de lado um debate essencial sobre sua concepção ética. Dessa forma, Platão constrói sua crítica ao conhecimento ético predominante em sua época.

No desenvolvimento do diálogo, Sócrates parte dos próprios enunciados de Hípias, que atribui características e adjetivos aos heróis. Ao contrário do sofista, Sócrates formula suas questões a partir de conceitos abstratos, muitas vezes utilizando termos com múltiplos significados éticos e filosóficos. Esse procedimento é típico dos diálogos platônicos, nos quais se busca problematizar noções amplas e complexas. No *Hípias Menor*, por exemplo, a discussão se inicia com a noção de *ἀμείνων* (melhor), quando Sócrates questiona: “Qual das alternativas você afirma ser melhor, e em quê?” (364b), e logo depois, “Como você os distinguiria?” (364c).

Hípias responde que Aquiles seria o melhor (*ἄριστος*), pois seria verdadeiro e direto, ao passo que Odisseu seria multiforme e mentiroso (365b). Nessa formulação, *ἀμείνων* e

ἄριστος acabam sendo tomados como sinônimos, o que é compreensível, pois são formas comparativa e superlativa de ἀγαθός (Malta, 2009, p. 280). No entanto, ao recorrer a ἄριστος, termo que denota excelência tanto técnica quanto moral, Hípias se contradiz: ele não consegue sustentar a figura do homem verdadeiro, pois, ao aceitar que o homem mais capaz é o mentiroso, acaba conferindo a este a condição de excelente (ἄριστος), o que Sócrates evidencia em vários momentos do diálogo.

Dessa forma, o *Hípias Menor*, ao ser estruturado com base nas respostas sofísticas, faz com que diversos conceitos – que em outros diálogos são investigados sob um viés ético-político – percam esse sentido. Como resultado, o sofista Hípias, que outrora fora considerado sábio pelos gregos, se revela incapaz de defender a figura do homem verdadeiro. Ele demonstra um entendimento limitado sobre a virtude e sustenta que o homem mais capaz e sábio o é independentemente de sua disposição moral. Essa ausência de um critério ético para definir a virtude marca não apenas a representação do sofista, mas também a construção do diálogo como um todo.

Ao analisar as implicações morais dos argumentos apresentados no desfecho do diálogo, percebe-se que a questão da virtude e da verdade não pode ser reduzida a uma característica isolada. Pelo contrário, a investigação deve partir de uma reflexão sobre como a virtude deve orientar o uso do conhecimento.

Se, por um lado, o retrato do sofista no *Hípias Menor* sugere que o conhecimento é neutro em relação à moral, por outro, observa-se que, para Platão – como apontado por Kahn (1996), Fronterotta (2014) e Trabattoni (2014) –, o conhecimento só pode ser considerado bom e virtuoso se for guiado por certas disposições morais. Assim, o chamado “homem versátil” se mostraria carente de excelência e virtude caso sua arte (*tékhnē*) não estivesse orientada pela compreensão da virtude. O verdadeiro sábio, portanto, não é apenas aquele que detém conhecimento, mas sim aquele cuja alma possui uma inclinação ou disposição moral voltada para o bem e, conseqüentemente, para a verdade.

CONCLUSÃO

Desse modo, vê-se que, independentemente do ponto de partida, todas as análises críticas atuais, a partir dos polissêmicos caminhos hermenêuticos, direcionam-se, em relação ao diálogo *Hípias Menor*, para o fato de que Platão não só critica a sofística, mas também questiona a educação tradicional de sua época. A figura de Sócrates, ao contrário dos sofistas,

é apresentada como aquela que busca uma verdade fundamentada não apenas no conhecimento técnico, mas também na moralidade. O debate entre Sócrates e Hípias exemplifica uma divisão: para Hípias, o homem sábio é aquele que domina técnicas e habilidades, mesmo que isso envolva a mentira, enquanto Sócrates afirma que a sabedoria verdadeira deve ser regida pela virtude. Assim, a crítica de Platão à sofística no *Hípias Menor* vai além de uma simples disputa de argumentos; ela reflete uma crítica mais ampla à moralidade da sociedade ateniense, em que o conhecimento técnico é muitas vezes desvinculado da ética.

Sócrates, ao longo do diálogo, utiliza os heróis homéricos como exemplos para destacar essas questões morais e filosóficas. Com isso, percebe-se que a crítica que Platão faz aos sofistas e à educação tradicional é, portanto, uma crítica à separação entre o conhecimento e a virtude. A verdadeira sabedoria, para Platão, está em saber utilizar o conhecimento de maneira ética, alinhada com o bem. Em última instância, o que Platão propõe é uma nova maneira de educar os cidadãos de Atenas, baseada não em modelos tradicionais ou sofísticos, mas em uma filosofia que busca a verdade e a virtude como princípios norteadores da vida pública e privada.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Carolina. O poder do falso no *Hípias Menor* de Platão. **Revista Kléos**, Rio de Janeiro, n. 9-10, p. 145-162, 2005/2006.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Aristotelis Mephysics**. Ed. Ross, W. D. Oxford: Clarendon Press, 1950, Repr. 1966 (1st edn. corr.).

CASERTANO, G. **Paradigmas da verdade em Platão**. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

DEBATIN, Gabriel. $\Lambda\Lambda\text{H}\Theta\text{EIA}$ como desvelamento: Heidegger sobre o conceito de verdade em Platão e consequente crítica. **Syntesis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 59-74, jan./jul. 2018.

DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade**: na Grécia Arcaica. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1988.

DIXSAUT, Monique. **Platão**: a questão da alma. São Paulo: Paulus, 2017.

FRONTEROTTA, Francesco. Virtude, engano e conhecimento no *Hípias Menor* de Platão. **Archai**: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, Brasília, v. 12, n. 12, p. 85-92, 2014.

GOMES, Vanessa Araújo. Hípias Menor de Platão: tradução, estudo e comentário crítico. **Codex**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 137-144, 2010.

HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 215-250.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

HUNTER, Richard. The Hippias Minor and the traditions of Homeric criticism, **The Cambridge Classical Journal**, Cambridge, v. 62, p. 85-107, 30 Nov. 2016.

KAHN, C. H. **Plato and the Socratic dialogue**: the philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LAMPERT, Laurence. Socrates' defense of polytropic Odysseus: lying and wrong-doing in Plato's Lesser Hippias. **The Review of Politics**, Paris, v. 64, p. 231-259, 2002.

LEVET, J. P. **Le vrai et la faux dans La pense egrecque archaïque, étude de vocabulaire**. Tome I – Présentation generale: levrai et la faux dans les epopees homeriques. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

LIDDELL, Henry George. SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Revised and argmented by Sir Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press, 1940.

MALTA, André. Aquiles X Odisseu: A Ilíada à luz do Hípias Menor. Revista **Hypnos**, São Paulo, n. 23, p. 278-289, 2º sem. 2009.

MANTOVANELI, Luiz Otávio de Figueiredo. **Hesíodo e a conquista do discurso humano: Alethéa e Etétyma, os dois modos de dizer a verdade**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de André Malta. Porto Alegre: LP&M, 2010. (Coleção L&PM Pocket).

PLATÃO. **Hípias Menor**. Tradução de André Malta. Porto Alegre: LP&M, 2010. (Coleção L&PM Pocket).

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PLATÃO. **Platonis Opera**. Ed. John Burnet. Oxford: University Press, 1903.

RODRIGUES, E. L. A. **Aquiles e Odisseu no Hípias Menor de Platão** (ou, A disposição moral do homem verdadeiro). Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

STEFOU, Konstatinos. Does the god man do justice involuntarily? In defense of Plato's Lesser Hippias. **Let. Cláss.**, São Paulo, n. 16, p. 35-60, 2012.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2010.

TRABATTONI, Franco. Odisseo e Achille nell' Ippia minore: esempi di un dibattito morale. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 68-79, 2017.

VENTURELLI, Silvia. **Platone, Ippia Minore**. Baden-Baden: Academia Verlag, 2020.