

EL "HIPIAS MENOR" Y LA PRIMACIA DEL SABER EN PLATON

Angel J. Cappelletti*

RESUMEN

Hippias es un arquetipo del "amante del saber" pero de un saber que no ha accedido aún a la sabiduría de la crítica dialéctica. Ubicado en un terreno axiológico Sócrates, a través de una minuciosa argumentación dialéctica, sostiene la tesis —opuesta al sentido común y a la posición tradicional, representados en el diálogo por Hippias— de que quienes cometen injusticia con pleno conocimiento y deliberación son mejores que quienes lo hacen por ignorancia y sin proponérselo; que es sabio y virtuoso el que obra mal voluntariamente y a sabiendas. ¿Cómo conciliar esta posición con la doctrina ética sostenida por Platón en sus otros diálogos? El autor de este artículo señala una salida plenamente coherente con el intelectualismo ético de Sócrates-Platón.

1. EL DIALOGO Y SU PERSONAJE EPONIMO

El *Hippias menor* es uno de los diálogos de más simple estructura y de menor complejidad problemática de los que Platón escribió. Resulta casi imposible dudar de su autenticidad, puesto que de ella da testimonio nada menos que Aristóteles (*Metaph.* 1025 a 6-13). Se trata de un diálogo puramente dramático, en el cual intervienen sólo dos personajes principales, un filósofo (Sócrates) y un sofista (Hippias), y uno secundario, impletivo (Eudico).

* U. Simón Bolívar - Caracas.

El interlocutor de Sócrates, el sofista que da el nombre al diálogo, Hippias, no es, sin duda, una figura insignificante ni tampoco, como cree Croiset, un pensador carente de toda originalidad, aunque sea cierto que Platón lo considera como un mero erudito y casi como un prototipo del enciclopedismo (*polymathía*). Hippias había nacido en Elis, ciudad de la que fue embajador en varias ocasiones. Según sugiere Apelt, quien corrige el texto de Suidas, habría sido discípulo de Hipodamo de Mileto. Esto explicaría no sólo su interés genérico por las cuestiones políticas y sociales (lo cual, como hace notar Barrio Gutiérrez, era común a casi todos los sofistas) sino también su defensa del igualitarismo (mucho más radical por cierto que el del arquitecto milesio). Hippias es, en efecto, un defensor de la *physis* contra el *nomos*, pero interpreta la *physis*, como Antifón y Alcidas, en sentido igualitario (precisamente al revés de Trasímaco y Calicles, refutados por Platón en la **República** y el **Gorgias**) (Cfr. Plat. **Protag.** 337 c).

Parece que vivió casi un siglo (entre el V y el IV a.C.). Filostrato, en sus **Vidas de los sofistas** (I II) nos dice que fue excepcionalmente memorioso, ya que se mostraba capaz de repetir una lista de cincuenta palabras después de haberla escuchado una sola vez (Cfr. Amm. Marc. XVI 5,8). Por él y por el mismo Platón en el **Hippias menor** sabemos asimismo que era dueño de una amplia y variada erudición. Platón recuerda, en el diálogo mencionado, su versación en aritmética, geometría, astronomía, rítmica, música, gramática y mnemotecnia; Filostrato añade que discutía sobre pintura y escultura, y menciona sus disertaciones en Lacedemonia sobre el origen del Estado, sobre la colonización y sobre la praxis política. Pero su saber no se reducía a lo teórico. El mismo Platón nos informa que el sofista de Elis, que se preciaba en el ágora de su vasta y envidiable sabiduría, se gloriaba también de haberse presentado en los juegos olímpicos con todos los vestidos, ornamentos y utensilios que portaba confeccionados por él mismo: anillo, sello, estrigilo, aceitera, calzado, manto (*himátion*), túnica (*khitón*), cinturón etc. Allí mismo nos dice que había llevado consigo al magno concurso panhelénico una serie de obras literarias de las que era autor (poemas épicos, diti-rambos, tragedias, disertaciones o discursos en prosa) (**Hipp. min.** 368 B). En otro diálogo recuerda Platón que Hippias no sólo era experto en astronomía, meteorología, geometría, cálculo, prosodia, métrica y música sino también en genealogía, teogonía, historia antigua y arqueología (**Hipp. ma.** 285 B). Filostrato menciona entre sus obras un **Diálogo troyano**; los **Escolios a Apolonio de Rodas** (III 1179, 251) citan de Hippias un tratado sobre los **Nombres de pueblos**; Pausanias refiere que el mismo compuso una elegía a treinta y cinco niños cantores de Mesenia muertos en un naufragio (**Descripción de Grecia** V 25, 4); Plutarco le atribuye una **Lista de los vencedores en los juegos olímpicos** (*Num. 1*); Ateneo, un **Recopilación** (**Deipn.** XIII 608 F); de Proclo podría inferirse que Hippias compuso también un escrito sobre la cuadratura del círculo (**In Eucl.** p. 272, 3; 356, 10). Es claro que Platón, pese a cierto disimulado desdén por la “*polymathía*” de Hippias, lo considera

una figura representativa del movimiento sofístico, puesto que es el único sofista cuyo nombre sirve de título a dos de sus diálogos. La cuestión que se plantea es, sin embargo, la de determinar por qué precisamente Hippias es aquí (en el **Hippias menor**) interlocutor y personaje epónimo. Y, para responder a tal cuestión, debemos decir que hay dos razones, una inmediata y próxima, otra genérica pero no inadecuada, por las cuales Platón eligió en este caso a Hippias de Elis. Como se ve por el inicio mismo del diálogo, nuestro sofista solía disertar sobre temas literarios y, en especial, sobre la poesía de Homero. La crítica homérica de Hippias era, sin duda, diferente de la de Ión y se basaba, según puede suponerse, en el análisis psicológico-moral de personajes y situaciones. Esto le brindaba a Platón la ocasión buscada para iniciar una discusión sobre el carácter de Aquiles y Ulises, lo cual constituía una óptima introducción al problema que deseaba plantear y a la “paradoja” que intentaba sostener. Pero además de esta razón ocasional, Platón veía, sin duda, en Hippias un arquetipo del amante del saber, tal vez por oposición a Ión, hombre de emociones y entusiasmo, y, al mismo tiempo, se proponía golpear su supuestamente pura erudición y lo que consideraba una sabiduría mnemotécnica y no-dialéctica.

2. LA ETICA COMO TEMA CENTRAL DE ESTE DIALOGO

El diálogo plantea algunos problemas de crítica literaria que no dejan de tener interés aún en nuestros días, como, por ejemplo, el de la superioridad poética de la **Ilíada** sobre la **Odisea** o viceversa. En General, los “clasicistas” se han inclinado, como Apemanto, por la primera; pero para el gusto romántico la segunda se lleva indudablemente la palma.

Sin embargo, los problemas literarios tienen allí un carácter por completo accesorio. El **Hippias menor** está encaminado enteramente a exponer una paradoja como medio indirecto para corroborar una doctrina ética. Debe decirse, de todos modos, que “este corto diálogo, aunque menos ambicioso en su finalidad, está mucho más brillantemente ejecutado que el **Hippias mayor** (A. E. Taylor, **Plato - The Man and his Work**- Cleveland, 1964, p. 35), a pesar de la opinión de Croiset quien lo considera “inferior en arte y en valor al otro **Hippias**” (Platón: **Oeuvres complètes** Paris, 1970, I, p. 129).

Interrogado por Sócrates acerca del carácter moral de los personajes de la **Ilíada**, Hippias responde que Homero presenta a Aquiles como el más valiente, a Néstor como el más sabio y a Ulises como el más proteico (polytropótaton) de los héroes (364 B-C). Sócrates, sin embargo, declara no entender el sentido del calificativo “proteico” y pregunta si Aquiles también lo es para el poeta. Hippias, citando un pasaje del Libro IX de la **Ilíada**, pretende dejar definitivamente en claro el carácter de ambos personajes: el de Aquiles es verídico y simple; el de Ulises, proteico y falaz (364 D-365B). Las conclusiones que de ello pueden extraerse son sólo éstas: 1) “Proteico” (polytropon)

equivale a “falaz” (pseudés); 2) El hombre verídico (anér alethés) es diferente del hombre falaz y ambos no pueden confundirse (365 C). Esto -claro está- según Homero. Pero, puesto que no nos es dado preguntarle cuál era el sentido que quería darle a sus palabras cuando las escribía (Sócrates, como otros filósofos después de él, no demuestra mucha confianza en la filología), es mejor dejarlo en paz. Prefiere interrogar a Hippias, que puede dialogar con él. (Evidentemente sólo la dialéctica, en cuanto ejercicio vivo de la inteligencia, es capaz de llevarnos a la verdad o, por lo menos, de acercarnos a ella, según el filósofo) (365 D). Se trata, pues, de averiguar si el hombre mentiroso y falaz lo es por estupidez y falta de inteligencia. Hippias no duda en responder que, por el contrario, se trata de un individuo inteligente, hábil, consciente de lo que hace: Inteligente y hábil precisamente en engañar. De donde se infiere que un ignorante no podría nunca ser mentiroso y falaz (365 D - 366 B).

Ser capaz de algo -aclara el filósofo- significa poder hacer algo cuando uno quiere (con excepción -claro está- de los impedimentos accidentales, como enfermedades etc). Por eso, se llama “capaz” en una materia cualquiera a quien es capaz de decir la verdad en lo que a esa materia se refiere. Pero el que es capaz de decir la verdad es también capaz de engañar y de mentir. Ello sucede inclusive en ciencias exactas como la aritmética y la geometría, y también en astronomía (366 B - 368 A). Así pues, el hombre que dice la verdad es el mismo que miente (368 E). Y, de tal modo, si Aquiles es verídico, debe ser al mismo tiempo falaz; si Ulises es mentiroso, debe ser también verídico; con lo cual ambos personajes son iguales (369 A-B).

Hippias, que representa aquí el sentido común y la exégesis homérica tradicional, se rebela frente a esta conclusión, acusa a Sócrates de procedimientos sofísticos (“pars pro toto”) y se propone demostrar que, para Homero, Aquiles era superior a Ulises (369 B-C). Sócrates, ubicando su argumentación en el mismo plano en que se coloca Hippias, intenta demostrar primero que, según el texto homérico, Aquiles es tan mentiroso como Ulises, y aún más (369 D - 371 E).

3. LA PARADOJA ETICA PLANTEADA POR SOCRATES

A partir de esta comprobación de hecho, esto es, “filológica”, procede Sócrates a una generalización de principio, esto es, axiológica o simplemente filosófica. Al hacerlo, se aventura al ejercicio de la paradoja, ya que se propone demostrar la superioridad del hombre falaz (Ulises) sobre el verídico (Aquiles). La tesis no puede dejar de escandalizar a Hippias, quien se rehúsa terminantemente a aceptar que quienes son injustos a sabiendas y premeditan las malas acciones puedan considerarse mejores que quienes cometen faltas involuntarias. No es sólo la ley natural la que se rebela contra tal paradoja sino también la misma ley positiva (a la cual, sin embargo, Hippias

considera como arbitraria deformación de la ley natural 9(372 A). Ante esta previsible resistencia, Sócrates se refugia, una vez más, en la ironía y, al mismo tiempo que proclama la sabiduría de su interlocutor, se complace en confesar su propia ignorancia (372 B). Tal confesión le sirve para iniciar el proceso mayéutico (372 C).

Es muy importante advertir que, al volver a enunciar su opinión sobre el mal voluntario e involuntario, Sócrates no lo hace sin reconocer sus dudas y vacilaciones al respecto, lo cual, según él mismo dice, prueba su ignorancia (372 D). La paradójica opinión es presentada por él como una especie de enfermedad o perturbación mental (toû nÿn paróntos pathématos), originada en los raciocinios precedentes, y de la cual espera ser curado por Hippias (372 E).

A través de un interrogatorio prolijo y de una argumentación que, como bien dice Croiset (op. cit. p. 23), “ha de parecer al lector moderno muy lenta, muy minuciosa y hasta cansadora a la larga”, Sócrates demuestra sucesivamente: 1) que un buen corredor corre mal voluntariamente (si quiere) y un mal corredor involuntariamente (sin querer) (373 C-E); 2) que un buen luchador es derribado cuando quiere serlo y un mal luchador lo es contra su voluntad (374 A); 3) que un hombre bello puede asumir actitudes feas y aspecto vergonzoso, si así lo decide; mientras un hombre feo y deforme asumirá tales actitudes y tendrá tal aspecto aunque así no lo quiera (374 B); 4) que un cantor bueno puede dar una nota falsa voluntariamente, pero uno malo lo hace a pesar suyo (374 C); 5) que es mejor cojear voluntariamente que por un defecto del pie (374 C-D); 6) que es mejor ojos que funcionen mal cuando uno así lo disponga que tenerlos así involuntariamente, debido a una deficiencia física (374 D); 7) que, en general, ya se trate del oído, de la nariz, de la boca o de cualquier otro sensorio o inclusive de la inteligencia, debe considerarse que son malos los que funcionan mal contra nuestra voluntad y buenos los que lo hacen de acuerdo con ésta (374 D-E); 8) que son mejores los instrumentos (un timón, un arco, una lira, una flauta, etc.) que funcionan mal cuando queremos que aquellos que fallan contra nuestra voluntad (374 E); 9) que es preferible un caballo que marcha mal cuando el jinete así lo quiere que otro que lo hace a pesar de la voluntad del jinete (375 A); 10) que lo mismo debe decirse de los perros y los demás animales (375 A); 11) que es mejor un arquero que yerra el blanco cuando quiere que otro que lo hace a pesar suyo (375 A-B); 12) que sabe más medicina quien provoca una dolencia cuando así lo desea que quien la causa contra su voluntad (375 B); 13) que en el arte de la cítara o de la flauta y, en general, en todas las técnicas y las ciencias, es superior aquel que puede errar voluntariamente, atentar contra la belleza y violar las normas cuando da la gana que aquel que hace lo mismo sin querer, es decir, a pesar suyo (375 B-C); 14) que son preferibles los esclavos que violan las reglas y obran mal voluntariamente que los que lo hacen sin querer (375 C); 15) que nuestra

alma, en fin, es mejor cuando hace el mal según su voluntad que cuando lo hace contra ella (375 C-D).

A pesar de esta larga y minuciosa argumentación, Hippias vuelve a reaccionar contra la conclusión que de ella se extrae, y se resiste a admitir que quienes cometen injusticia libre y deliberadamente son mejores que quienes lo hacen sin querer (375 D).

Sócrates no cede, sin embargo, en su implacable lógica. La justicia (esto es, la virtud) debe considerarse, según él, como una fuerza (y este significado podría vincularse con el sentido originario de "virtus" en latín) o como una ciencia, o como ambas cosas a la vez. De donde se sigue que el alma más fuerte o la más sabia o la que tiene ambas condiciones a un mismo tiempo es la más justa (o virtuosa) (375 D-E). De donde se sigue que todo lo que el alma hace por ser fuerte y sabia es justo, o, dicho de otra manera, que cuando el alma hace algo voluntariamente, gracias a su capacidad y a su saber, sea algo bello o no bello, realiza una obra justa y virtuosa. De tal modo, el alma mejor, esto es, la más fuerte, la más sabia, la más virtuosa, cuando comete una injusticia la cometerá voluntariamente y a sabiendas; la menos fuerte, la menos sabia, la menos virtuosa la cometerá sin querer (376 A). Hasta aquí todo parece el resultado de una rigurosa inferencia, por más que tal resultado colinda con el sentido común, con la opinión general de los poetas y del pueblo, con las leyes vigentes, con el sentimiento moral. La dificultad surge cuando tenemos en cuenta que Platón, siguiendo sin duda a su maestro Sócrates (Cfr. Xenophon, *Mem.* IV 6; 3; 6,6), defiende con vigor la tesis de que nadie obra mal voluntariamente y a sabiendas (oudeís hékon hamartáneí, dirá todavía Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* 1145b).

El bien, una vez conocido, determina de tal modo la voluntad que ésta no puede dejar de quererlo y de adherirse a él (Cfr. Xenoph. *Mem.* III 9, 4-5). Este determinismo moral queda claro en el *Menón* (78 B), donde Platón establece que "nadie desea el mal". Pero ya en la *Apología* (25 E- 26 A) Sócrates ruega a quienes lo están juzgando que, si consideran que ha cometido delitos, lo instruyan (ya que todo delito equivale a ignorancia). En el *Laques* (194C), Nicias define el coraje como una ciencia, bajo la evidente influencia de Sócrates (Cfr. P. Friedländer, *Plato*, New York, 1969, II p. 44-45).

4. ¿UNA CONTRADICCIÓN EN LA DOCTRINA DE SOCRATES?

Ahora bien, ¿cómo puede sostener en el *Hippias menor* que el hombre sabio y virtuoso es el que obra el mal voluntariamente y a sabiendas? ¿Cómo se puede querer el mal, según la doctrina del intelectualismo y del determinismo moral, sino por una mera ignorancia?

La contradicción entre el presente diálogo y todos los demás sería flagrante y obvia si aceptáramos al pie de la letra, como una doctrina platónica o socrático-platónica, que el hombre mejor y más virtuoso es el que obra el mal (tanto como el bien) consciente y voluntariamente.

De hecho, Platón nunca sostiene tal cosa. La clave del problema se encuentra, como bien lo señala Taylor (op; cit. p. 37), casi al final del diálogo (376 B), cuando Sócrates dice que quien hace voluntariamente el mal, “si es que este tal existe” (eíper tis estin hoûtos), sólo puede ser el hombre de bien. En realidad, Platón no cree que tal individuo exista. Pero, entonces, ¿qué sentido tiene toda la argumentación del **Hipias menor**? ¿En qué queda su conclusión? Nadie puede hacer el mal a sabiendas, porque nuestra voluntad tiende necesariamente al bien (Cfr. **Prot.** 358 A sig; **Rep.** 412 E sigs; **Leg.** 731 C). A veces parece que sucede lo contrario y así conocemos muchos casos de hombres, como el tirano Arquelaos del **Gorgias**, cuya voluntad parece tender, por el contrario, de un modo permanente —y, casi se diría, necesario— hacia el mal. Basta, sin embargo, con aclarar el sentido de “voluntad” y de “querer”, para advertir que ello no es así. En el mismo **Gorgias** (466 D sgs). Platón establece, según hace notar Friedländer (op. cit. p. 140), una distinción entre la auténtica voluntad (boúlomai) y la inclinación arbitraria (dokeî moi). En efecto, “un verdadero acto de la voluntad tiende siempre al bien; una acción arbitraria no es —como Polo y muchos otros creen— un poder, sino una falta de poder”.

Esta fundamental doctrina socrática no puede haber sido olvidada o negada por Platón en el **Hipias menor**. La tesis de este diálogo se reduce, pues, a lo siguiente: siempre es mejor obrar con libre voluntad que sin ella; siempre es mejor saber que no saber; siempre es mejor poder que no poder. Esto vale absolutamente para todas las artes, las técnicas y las actividades humanas o, en otras palabras, para todo el dominio del “hacer” (poieîn) (según la terminología aristotélica). Pero ¿qué significa en el ámbito del “obrar” (ágein), esto es, en el terreno propio de la moral? Puesto que, para Platón, nadie peca sino por ignorancia, por impotencia y contra su propia voluntad, la única conclusión que de aquí puede extraer es de carácter hipotético: suponiendo que dos personas cometen una misma falta o un mismo pecado, la una a sabiendas y según una libre decisión; la otra por ignorancia e incapacidad. Aunque ambas son, hipotéticamente, culpables, la segunda lo es más que la primera. Tal proposición, aunque presentada sobre la base de una mera suposición, seguirá siendo desechada por el sentido común y por la ley positiva, pero resultará plenamente coherente con el intelectualismo ético de Sócrates. Se trata, en verdad, para el filósofo, de dejar establecida una apreciación muy universal y un juicio axiológico generalísimo. Para fines análogos se valdrá, en otras ocasiones, del mito. Aquí escoge la vía de la hipótesis negada (el pecador sabio; el criminal consciente y capaz), casi como si fuera un mito.