

I T E R  
VOL • XVIII  
ENCUENTROS

ISBN 978-956-7062-54-6

ISSN 0718-1329

---

## Sócrates é realmente justo?

MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA





---

## Sócrates é realmente justo? \*

MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA  
Dipartimento di Studi Comparati  
Università "L'Orientale"  
mgomesdepina@unior.it

Cada ato da fala é uma *provocação*. Uma provocação não entendida como insulto, mas como incitamento ao diálogo ou, por vezes, à ausência dele, acabando então por se tornar um insulto. Quando pronunciamos palavras, com a intenção de comunicar algo, por mais banal que este algo seja, o conteúdo do nosso discurso veicula o nosso estado de espírito, trai as nossas expectativas ou mascara as nossas afeções. Muitas vezes somos, por isso, acusados de não ter entendido real e corretamente o que nos era pedido, de não ter respondido com educação ao que o interlocutor nos dizia, em suma, de sermos *injustos*. Esta intermitência na comunicação dá azo a muitos malentendidos, quer nos discursos que construímos acerca do nosso quotidiano viver, quer nos discursos que avançamos para análise filosófica. Assim, cada interlocutor – transportando consigo experiências, vivências pessoais e intransmissíveis – parece-se com um cruzamento sempre novo, com uma estrada sempre por refazer e por ‘ajustar’, onde os buracos e as lombas da comunicação às vezes se conhecem e se conseguem evitar, outras vezes se esquecem, se ignoram e nos fazem saltar. Portanto, o filósofo deve

---

\* Agradeço a leitura de Gianni Casertano e Lidia Palumbo, bem como a revisão de Marisa Mourinha.

ser capaz de adivinhar, desvelar, classificar o feito do interlocutor que se lhe apresenta, se pretende evitar que o discurso termine em mera aporia.

Segundo Amalia Riccardo «Discutere è come partecipare ad una festa o ad un banchetto. Come tutte le feste e i banchetti, anche il discutere prevede il rispetto delle regole dello stare insieme. E quando il discorso, le feste o i banchetti minacciano di interrompersi, perché qualcuno ne infrange le regole, gli astanti non possono che protestare.

Il problema è che spesso nei discorsi, come nelle feste e nei banchetti, le regole non sono evidenti, ma tacitamente assunte. E per questo è più facile infrangerle. Talvolta senza rendersene conto» (2004: 423).

Com efeito, Sócrates, o ilusionista de caracteres por excelência, sendo humano, é acusado de cometer injustiça nos discursos inúmeras vezes e nem sempre consegue evitar o choque de personalidades quando discorre, razão pela qual o êxito discursivo das suas afirmações se deve principalmente ao impacto emotivo que as suas asserções provocam nos seus interlocutores. Não só, o choque que se cria entre falantes depende claramente do *pathos* do interlocutor que se tem à frente, por isso, ao falar de *justiça* de e no *logos*, não se pode deixar de lado também o escopo do *logos*, a razão do próprio discurso. Logo, a 'justiça', ou não, de um diálogo reside sobretudo na mistura de três fatores: o *pathos* do interlocutor que se tem diante, a forma de entrar em contato com, de chocar, esse *pathos*, e o objetivo que ambos os falantes perseguem.

A finalidade desta comunicação é pois tratar a correção do método socrático, analisando também o conceito de justo método de conduzir uma conversa. Escolhemos, para tal, dois diálogos: a *República* e o *Hípias maior*<sup>1</sup>.

A *República* é o diálogo que trata abertamente o tema da justiça. Sócrates é levado a casa de Céfalo, onde acabará por discorrer sobre a justiça e a injustiça. O percurso filosófico e as argumentações que o levarão depois a afirmar a preferibilidade da vida justa à injusta não serão alvo direto desta comunicação. Pretendemos apenas debruçar-nos sobre alguns passos deste diálogo, especialmente aqueles onde Sócrates é vítima de impropérios fortes por parte de Trasímaco.

Encontramo-nos então no I livro da *República*, em 336a. Sócrates acabou de refutar a tese de Polemarco não sem algumas titubeações e

<sup>1</sup> Para a edição da *República* platónica recorro ao texto grego publicado por I. BURNET (1972) *Platonis Opera*, tomo IV; S.R. SLINGS, (2003); e às traduções feitas por M.H. da ROCHA PEREIRA (1993<sup>7</sup>) *Platão A República*; M. VEGETTI (2007), *Platone La Repubblica*. Para a edição do *Hípias maior* recorro ao texto grego publicado por I. BURNET (1977) *Platonis Opera*, tomo III; e à tradução feita por M.T. SCHIAPPA DE AZEVEDO (1989<sup>2</sup>) *Platão Hípias maior*.

receio, embora este último se tenha deixado guiar bastante docilmente pela exposição e persuasão socráticas. Ao contrário de Polemarco, Trasímaco mostra-se um interlocutor muito mais agressivo e muito menos disposto a ser derrotado em combate ou convencido facilmente pelas conhecidas ‘tagarelices’ socráticas. De facto, confessa Sócrates que há muito tempo que Trasímaco estava tentando *assenhorear-se do discurso* (336b1: ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου), sendo porém impedido pelos circunstâncias que queriam ouvi-lo até ao fim.

A característica psicológica de Trasímaco é-nos já indicada pelo sentido que Sócrates extrai do verbo ἀντιλαμβάνω: quando acompanhado de genitivo, o verbo significa também ‘apoderar-se’ ou ‘assenhorear-se’. Dois sinónimos que apontam claramente para a alma desejosa de poder, de se tornar senhora de tudo e de todos. Com efeito, Trasímaco não conseguira intervir antes porque fora sempre *impedido* (b3: διεκωλύετο) pelos restantes, ou seja, porque não conseguira contar com a colaboração dos ouvintes e interlocutores que estavam próximos dele.

Poderíamos dizer que nesta breve descrição teatral, Platão antecipa a característica da alma tirânica do IX livro<sup>2</sup>, porque tal como o tirano precisa de se aliar a alguém que o faça chegar ao poder, antes de assenhorear-se de tudo, também Trasímaco precisou de uma brecha de tempo no discurso socrático e da permissão dos outros ouvintes para introduzir e afirmar as suas ideias<sup>3</sup>.

Portanto, a tese que Trasímaco pretende defender é uma tese que espelha a sua forma de ser e de pensar e, por conseguinte, o seu *pathos*. Trasímaco é um sofista que sustenta a tese da justiça como o útil do mais forte, talvez porque ele se veja como o mais forte e portanto como quem deve subjugar e destruir a argumentação socrática ou as argumentações que não estejam de acordo com a sua.

Ora, a forma de condução do discurso sobre a justiça parecera a Sócrates *idónea*, isto é, correta e justa (Dixsaut: 2004), não só a convencer o interlocutor que tinha diante de si, a saber Polemarco, mas também adequada a todos os outros ouvintes. Este é um erro que Sócrates paga

<sup>2</sup> Cf. 571a-580c. Para uma análise da natureza do desejo tirânico, veja-se Palumbo (2001: 60-87).

<sup>3</sup> Uma pequena pausa ou desatenção por parte de Sócrates, diríamos, foi o suficiente para ser atacado por Trasímaco. ‘Pausa’, porém, que Sócrates teve a oportunidade de prever, visto que conseguiu salvar o seu discurso de malograda ‘afonia’. Para a questão da ‘afonia’ de Sócrates no I livro da *República*, veja-se o meu *A ‘orfandade’ da filosofia – funções e uso da imagem na República*; comunicação apresentada no VI Seminário Internacional ARCHAÍ: *A República*, no prelo.

e desconta durante a *República* inteira, sendo obrigado a descrever pormenorizadamente as partes da alma, sobretudo porque quando se fala não se fala apenas *para a parte racional* do interlocutor, mas fala-se para *toda* a alma humana. Todavia, esta é uma conquista que Sócrates fará só depois de ter sido criticado, para não dizer maltratado, por Trasímaco. Sobre este ponto, veremos adiante.

Como se chega então ao vitupério no diálogo? Voltemos um pouco atrás.

Trasímaco entra na discussão, ou campo de batalha, levando consigo, como se diz na minha língua, sete pedras na mão, ou seja, disposto a abater tudo o que se interponha no seu caminho. Ora, à letra, o nome de Trasímaco significa "audaz em batalha", temerário<sup>4</sup>, e é por meio dessa qualidade que ele pretende demonstrar ser capaz de combater a tese de Sócrates. De modo que, da página 338d à 343a, acusa Sócrates de ser vergonhoso, de ser um sicofanta na discussão, de usar truques capciosos ao argumentar, de ser uma nulidade, de ser infantil e simplório. Para Trasímaco, a discussão filosófica deve ser apoiada pela vontade e a capacidade de se expor, algo que ele está disposto a fazer, mas que, segundo lhe parece, Sócrates não. A confiança que o sofista deposita na própria tese e a animosidade que o sustêm fazem com que o seu discurso atinja a ofensividade, de início contida, em seguida, plenamente desregrada.

Trasímaco parte da opinião de que a justiça na argumentação corresponde à adequação do próprio sentir à tese do mais forte e, dado que ele mesmo se vê como detentor da tese forte e as argumentações de que Sócrates se serve são realmente muito fracas, segundo Trasímaco, é vergonhoso que seja consentido a Sócrates destruir de forma tão simples e banal a tese, por exemplo, de Polemarco. O motivo desta agressividade talvez resida no facto de Polemarco expor teses de Trasímaco, porque é 'provavelmente' o amado dele e, de alguma forma, a derrota e a persuasão do jovem deixa o sofista, enquanto (possível) amante, bastante mal visto perante os outros interlocutores. Por esse motivo, ele não desejava outra coisa senão apropriar-se do discurso para repor de novo a sua tese em circulação e lavar a honra ofendida. Aparece efetivamente a primeira ofensa em 338d1: «és um infame, Sócrates» (βδελυρός).

Com o adjetivo βδελυρός Trasímaco demarca os limites da sua conceção de um verdadeiro adversário. O mesmo adjetivo, embora usado

<sup>4</sup> Para a diferença entre coragem e temeriedade, veja-se o longo excurso do *Protagoras*, 349a-351b.

só para as coisas, significa também 'fétido', 'mal-cheiroso'. É possível que Trasímaco esteja a aludir também a esse significado quando usa o termo, visto que Sócrates era acusado de cheirar mal e dedicar pouquíssimo tempo à própria higiene pessoal<sup>5</sup>. Portanto, para o sofista, o modo de condução da argumentação socrática revela um ânimo desavergonhado e impudente, uma espécie de *jogo sujo*, porque não é justo interpretar as coisas de forma a desvirtuar e a conspurcar um argumento. Pouco depois, em 340d1, Sócrates é acusado de ser também um sicofanta na discussão (Συκοφάντης γάρ εἶ [...] ἐν τοῖς λόγοις), dado que é capaz de discutir só de má-fé e não está disposto a deixar-se convencer pela força da tese adversária.

Ora, as linhas de defesa socráticas são resumidamente estas: em primeiro lugar, Sócrates afirma que a justiça não pode pertencer ao mais forte porque este pode enganar-se e, por conseguinte, quem obedece ao mais forte, ao fazê-lo, pode prejudicá-lo; em seguida diz que o governante deve possuir uma técnica pois, como acontece sempre no caso das técnicas, quem a possui age visando a vantagem do objeto ao qual se aplica a técnica (como, por exemplo, o médico e o agricultor) e não com vista à própria vantagem; logo, também o governante visa a vantagem do governado e não a sua própria vantagem. Sócrates conclui, por último, que a perfeita injustiça não pode existir porque mesmo os agrupamentos de seres injustos precisam de um pouco de justiça para sobreviver. Por algum tempo, Trasímaco, muito seguro de si, não tem dificuldades em desmontar as argumentações socráticas, continuando a defender-se com vitupérios. Em 341b8-9, até convida Sócrates a atacar a sua tese com os seus habituais truques capciosos de sicofanta (πρὸς ταῦτα κακούργει καὶ συκοφάντει, εἴ τι δύνασαι), não só porque se acha preparado para se defender deles, mas também porque o estilo socrático é, para ele, um furto das teses alheias, alteradas e depois revendidas como próprias.

Depois, em 341c4, acusa-o de nada valer (οὐδὲν ὧλ καὶ ταῦτα) porque continua insistentemente a recusar-se a combater, preferindo escudar-se com a presença dos restantes companheiros, numa vil atitude de cobardia e de injustiça ao interrogar e responder de seguida. Segundo Trasímaco, estas atitudes socráticas revelam a sua falta de coragem, chegando mesmo ao ponto de o comparar a uma indefesa criança que não sabe sequer assoar o próprio nariz: «Diz-me lá, ó Sócrates, tens uma ama? (343a4: ... τίτη σοι ἔστιν;) [...] É que não repara que estás

<sup>5</sup> Cf. *Banquete* 174a3-5, onde se diz que para o simpósio de Ágaton, Sócrates se lavara, perfumara e calçara, coisa que fazia raramente.

ranhoso e não te assoa quando precisas (343a7-8: κορυζῶντα περιορᾷ καὶ; οὐκ ἀπομύττει δεόμενον)». E continua, chamando Sócrates de 'grande simplório' (343d2: εὐηθέστατε Σώκρατες), porque insiste em manter a mesma base de defesa, não querendo aceitar que não está a obter nenhum efeito.

Como se vê, a discussão entre Sócrates e Trasímaco espelha a conceção que ambos têm de justiça e de justo dialogar filosófico. Se realmente pretende salvar a vida justa da má-fama que a circunda, Sócrates deve expor-se e tomar uma posição forte ante a tese de Trasímaco. O adversário que tem diante de si é um homem confiante na sua capacidade de persuadir e crente na veracidade da própria argumentação, que conta com o apoio implícito ou explícito da maioria. Para o convencer da falsidade da sua tese, Sócrates precisa de 'ajustar' o discurso aplicado, precisa de modelá-lo consoante o interlocutor, porque seria uma lástima deixar simplesmente perder as enormes potencialidades de Trasímaco.

Ora, se por justiça se entende fazer aquilo para o qual se está naturalmente capacitado (cf. I 370a4), e se a função do filósofo é de defender e salvaguardar a boa opinião (cf. IV 419a-427c), então Sócrates não pode fugir à sua obrigação e dever. À medida que vai tomando consciência da necessidade de pôr algo de si mesmo nas teses que apresenta e, por conseguinte, de se vir a tornar mais vulnerável ao adversário, Sócrates ganha confiança e as suas argumentações, embora continuem a não convencer Trasímaco, tornam-se mais pregnantas e este começa a vacilar. Se Sócrates combatia contra uma tese que se sustentava pela animosidade e uma certa racionalidade de quem a defendia, agora Sócrates começa a combater contra a teimosia e a insistência apenas do adversário, porque racionalmente Trasímaco não pode não considerar-se convencido. A razão, a parte racional da alma, reconhece a justeza da refutação, mas precisa de mais uma aliada, a parte animosa, para poder assenhorear-se do ceptro e governar a alma. Esta é a parte mais difícil e Sócrates sabe-o. Com efeito, agora Trasímaco limita-se apenas a lançar alguns desabafos acerca do modo socrático de refutar e atinge o estado de ebulição quando cora<sup>6</sup>; a partir daí os seus comentários tornam-se menos fortes e menos ofensivos. De facto, nota-se somente um irónico 'caríssimo' em 348c7 (ὦ ἤδιστε) e depois silêncio absoluto<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Para os motivos do corar de Trasímaco, veja-se o meu artigo: *L'arrossire sorridendo di Ippocrate* (2004: 39-64).

<sup>7</sup> Trasímaco não mais abrirá a boca a não ser no v livro, em 450a, para pedir a Sócrates que continue a sua argumentação.



Pode-se dizer que é justo o modo de proceder socrático? Em parte sim e em parte não. Sócrates tinha diante de si um conjunto heterogêneo de paixões que se deixavam guiar pelo bramido<sup>8</sup> da vitória, apenas com o escopo de vencer a tese adversária. Quando Sócrates conquista, através da argumentação, a parte racional da alma de Trasímaco, opera-se uma mudança no seu modo de dialogar; ele passa a anuir e a distrair-se, tornando-se um interlocutor quase ausente. Do ponto de vista lógico, Sócrates defendeu corretamente a tese de que a justiça é útil e boa e que a injustiça não é, mas do ponto de vista *psicológico* a sua refutação não foi conduzida de forma justa, porque a persuasão da alma não passa só pela razão, como dissemos, mas requer a alma toda, principalmente a sua parte impulsiva. Eis o motivo porque Sócrates decide purificar-se refazendo do início todo o processo dialógico, não só porque solicitado por outros interlocutores, Gláucon e Adimanto sobretudo, mas também porque sente que foi injusto para com a própria filosofia, dado que não soube persuadir completamente Trasímaco e não conseguiu trazê-lo para o seu lado, tendo-o emudecido apenas.

Todavia, a consciência da justiça no diálogo faz com que Sócrates abandone muitas vezes uma argumentação para voltar a ela novamente e a *República* é só um dos muitos exemplos que se poderiam citar. Onde, porém, Sócrates se serve de outro estilo de interrogação que também o faz vítima de bastantes impérios é o *Hípias maior*.

Pegando na própria definição platônica de narração feita na *República*, vemos que existem três formas de obra literária: a forma narrativa simples, a imitativa e a mista, isto é, a que deriva da combinação das duas primeiras<sup>9</sup>. Por exemplo, o diálogo com Trasímaco é narrado por Sócrates usando a forma narrativa mista, a dos poemas, em que o narrador fala na primeira pessoa, mas depois reproduz os discursos feitos pelas suas personagens como se fossem elas a falar. Isto acontece porque sabemos perfeitamente que é Sócrates quem narra o diálogo. O *Hípias maior*, pelo contrário, utiliza um discurso imitativo, em que o narrador – ausente porque se fala por discurso direto – representa um discurso como se fosse outra pessoa, plasmando a linguagem ao feitio da personagem o mais possível. Ora, esta distinção entre as formas narrativas apresentadas no III livro da *República* interessa-nos por um motivo muito simples e ao mesmo tempo importante, a saber, o da ficção ‘caracterial’. No *Hípias*

<sup>8</sup> O aspecto animalesco de Trasímaco é notado por Sócrates que afirma que o sofista se lançara contra o discurso pronunciado por Sócrates como uma fera, procurando até dilacerá-lo. Cf. I 336b5-6.

<sup>9</sup> Cf. III 391c-396e.

*maior* Sócrates nunca é diretamente insultado, como acontecera na *República*, o seu *alter ego* sim. Vejamos como.

O encontro de Sócrates com Hípias é narrado de forma direta. A representação teatral do diálogo é feita pelo encontro de dois interlocutores que se reúnem e que dialogam, sem a introdução de um narrador externo ao diálogo. Após uma longa troca de galhardetes, Sócrates ataca o problema da beleza, interrogando Hípias sobre a opinião que ele tem do belo (Casertano, 2007a: 31-36). O subterfúgio usado por Sócrates é o de que tem vindo a ser vítima da impertinência de um certo sujeito, que o refuta sistematicamente por não saber distinguir o belo do feio e, por conseguinte, Sócrates tem-se visto muitas vezes de mãos e pés atados sem saber como lhe responder (286c-e) e, por essa razão, não quer cair novamente *no ridículo*<sup>10</sup> (286e2) durante a argumentação.

Todavia, antes de regressar ao tema do *alter ego* ficcional de Sócrates, abro um parêntese para recordar que Platão utiliza o termo 'ridículo' e afins pelo menos cinco vezes neste diálogo: 281d9: γέλωτ'; 286e2: γέλωτα; 293c4: γελοιοτέρως; 294a5: γελοῖος; 297d6: γελοϊότερος<sup>11</sup>. A função destes termos é, na maioria das vezes, realçar a vaidade do sofista, porque não ser capaz de responder a um conselho pedido é para Hípias uma mancha no seu currículo de sapiente. Assim, a isca está lançada; o sofista Hípias saberá justamente como impedir que o ridículo aconteça, dado que se proclama sábio e perito nas mais altas disciplinas.

Ora Hípias é um interlocutor que de má-vontade se deixaria interrogar, por isso, Sócrates excogita uma maneira para o fazer e cria, a nosso ver, uma 'dupla figura socrática', um 'clone' de si mesmo, precisamente um *alter ego*: «Vou meter-me o mais possível na pele do nosso homem e procurar interrogar-te» (287b5: φέρε ὅτι μάλιστα ἐκεῖνος γενόμενος πειρῶμαί σε ἐρωτῶν).

Noutros diálogos Sócrates utiliza este expediente, quase sempre de comum acordo com os seus interlocutores, mas aqui no *Hípias maior*, a forma e o efeito são diferentes. Apesar de nunca ser nomeado, o 'clone' criado por Sócrates é aceite como real. Hípias responde a Sócrates como se este realmente estivesse a repetir as objeções que o 'clone' lhe faz. É um

<sup>10</sup> Concordamos com B. Russell quando nos diz «Questo è il grande merito dell'utilizzare il ridicolo in una controversia. Il ridicolo non sostituisce un dogma con un altro, ma suggerisce l'assurdità di tutti i dogmi in ambiti dove risulta razionale solo il dubbio o una confessione di ignoranza».

<sup>11</sup> Contudo, não fizemos o cálculo das ocorrências do verbo γελάω (rir, zombar) ou do substantivo γελῶ (riso), que também teriam sido interessantes para o argumento que estamos a tratar.

jogo aceite por ambos, até se tornar demasiado sério. Quando Hípias se vê refutado por não satisfazer às respostas do *alter ego* socrático surgem os primeiros atritos. É que este procura a definição do *belo* e não a definição de *coisas belas* e, segundo Hípias, a marmita é certamente um exemplo que não está ao mesmo nível do da rapariga citado em 287e. «Mas, Sócrates, que criatura é essa? Só mesmo um homem *sem educação* se lembraria de nomear exemplos tão comezinhos num assunto que requer elevação!» (288d1-3: ὦ Σώκρατες, τις δ' ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος; ὡς ἀπαίδευτός τις ὄντων φαῦλα ὀνόματα ὀνομάζειν τολμᾷ ἐν σεμνῷ πράγματι).

A verdade é que para tornar o jogo mais esquizofrénico, fora Sócrates em primeiro lugar a lançar a si mesmo críticas, servindo-se sempre da voz do seu 'clone': «Que ingénuo me saíste, Sócrates!» (288b8). Não só, o mesmo Sócrates acrescenta mais achas à fogueira que ele mesmo acendeu, dizendo que: «Claro, não se trata de um homem *requintado*, mas da *ralé*: um homem que não olha a nada a não ser à verdade» (288d4-5: Τοιοῦτός τις, ὧ ἡπία, οὐ κομψὸς ἀλλὰ συρφετός, οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές).

Ao contrário do que sucedera no diálogo com Trasímaco, em que Sócrates era acusado de não expor as suas próprias ideias e opiniões e portanto de não ser um justo dialogante, com Hípias, certamente menos interessado em demonstrar a verdade da sua tese, o diálogo mantém-se quase sempre na defesa, provavelmente porque naquele instante o sofista estava longe das luzes da ribalta e não havia necessidade de se mostrar o mais forte na batalha dialógica.

Há uma evidente clivagem nos dois modos de argumentar sofisticos: o de Trasímaco com fortes motivações epistémicas, o de Hípias com motivações, diríamos hoje, meramente estéticas.

Parece-nos improvável que Hípias não entenda o pedido de Sócrates, a saber, definir o *belo* e não *as* coisas belas. Pelo contrário, parece-nos muito mais presumível que Hípias não considere o pedido de Sócrates suficientemente sério para merecer uma justa discussão racional e refletida – a bem ver, Hípias responde para satisfazer um pedido de favor –, continuando a jogar com as cartas que Sócrates lhe pôs na mesa. Para mostrar esta ideia, reproduzimos duas breves passagens de onde nos parece poder retirar-se esta ilação:

- 1) Hípias – «O nosso homem, está visto, é um *grande simplório* e não entende mesmo nada de coisas belas!» (289e1-2:

εὐθρόστατος οὖν ἔστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ οὐδὲν ἔπαυει  
περὶ καλῶν κτημάτων)

Sócrates – «Nunca lidaste com ele, Hípias! É um homem *safado*, que não dá o braço a torcer por nada» (289e7-8:  
Ἄπειρος εἶ τοῦ ἀνδρός, ὃ ἵππια, ὡς σχετλίος ἔστι  
καὶ οὐδὲν ῥαδίως ἀποδεχόμενος)

2) Hípias – «Por Hércules, que *espécime* é esse? Não queres dizer-me de vez quem é?» (290d10-e1: Ἡράκλεις, οἷον λέγεις ἄνθρωπον, ὃ Σώκρατες. βούλει μοι εἰπεῖν τίς ἔστιν)

Sócrates – «Não o conhecerias, mesmo que te dissesse o nome» (e2: Οὐ γὰρ ἂν γνώης, εἰ σοι εἴποιμι τοῦνομα)

Hípias – «Ah, não! Desta vez fico a conhecê-lo bem! É um *idiota* qualquer...» (e3: Ἄλλα καὶ νῦν ἔγωγε γινώσκω, ὅτι ἀμαθής τίς ἔστιν)

Sócrates – «É uma verdadeira *praga*, Hípias!...» (e4: Μέρμερος πάνυ ἔστί, ὃ ἵππια)

Perguntamo-nos novamente: o modo socrático de proceder na discussão é justo? Dado o adversário que tem à sua frente, a resposta é afirmativa. Recorrer ao *alter ego*, é uma forma de verificar até que ponto Sócrates pode pôr à prova o saber do sofista, embora este estratagema lhe saia gorado. É verdade que Hípias continua a dar corda a Sócrates, e intervém só para mostrar o seu enfado relativamente à insistência do interlocutor imaginário.

Há uma série de indícios ao longo do texto que apontam para a correção do proceder socrático, dados justamente por Sócrates. Trata-se de pegadas que Platão deixa no texto para indicar o caminho que Sócrates está a percorrer. Sócrates classifica este inoportuno sujeito como alguém que o persegue e não se cansa de o pôr em dificuldade em qualquer situação ou momento. Não só, se lhe calhasse ter uma bengala a jeito não hesitaria em chegar-lhe pela medida grande, quando Sócrates se deixa convencer facilmente pela beleza e não pela justeza de uma afirmação (cf. 292a6-7).

Não podemos evitar a comparação deste interlocutor imaginário com o *daimon* que Sócrates invoca na *Apologia*, 31d1 (δαιμόνιον) e 40a4 (δαιμονίου), isto é, a voz profética que o guia e o impele a nunca

se contentar com o adquirido, mas a ir sempre mais longe. Um *daimon* que é quase a metáfora da própria consciência humana, diríamos hoje em sentido psicológico.

Em 288d4, Sócrates afirma que este interlocutor não é κομψός, requintado, ou seja, não se preocupa com a aparência estética das suas afirmações, chegando mesmo a ser συρφετός, grosseiro, por vezes. O motivo desta afirmação é dito logo de seguida: é que ele não pensa em nada a não ser *na verdade* (d5: οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές). A nosso ver, estabelece-se aqui a correlação com outra passagem do livro v da *República*, onde Sócrates afirma que o verdadeiro espetáculo, para aquele que não se sacia de aprender, é o da verdade (475e4: τοὺς τῆς ἀληθινοῦς τίνος φιλοθεάμονας). Portanto, quando o objetivo e o objeto da nossa investigação são a verdade, o modo de enfrentar o problema pode certamente não ser o mais atraente e belo, mas não é decerto injusto. Por isso, o interlocutor imaginário de Sócrates pode chegar também a ser terrível, safado, σχέτλιος, precisamente, uma espécie de tremelga<sup>12</sup> que não se cansa de nos picar.

Convém notar que todos os adjetivos que Platão, pela boca de Sócrates, usa para qualificar o interlocutor imaginário são adjetivos que têm um sentido positivo e negativo. Ao passo que Hípias usa só os que têm peso negativo (veja-se ἀμαθής, idiota, ignorante, de 290e3), Sócrates utiliza propositadamente adjetivos com sentidos ambíguos. Κομψός, por exemplo, é quer arguto ou engenhoso, quer artificialmente ornado; σχέτλιος, vimos antes, é ao mesmo tempo resistente, obstinado, e terrível; μέρμερος é simultaneamente perigoso, funesto, ou astuto, fino. Mesmo em 298a5 (τῷ θρασεῖ), Sócrates usa ainda o termo θρασύς, que significa intrépido, corajoso, ou demasiado confiante e temerário para classificar o seu interlocutor.

Logo, para se discutir com justiça é preciso avaliar caracterialmente o interlocutor e sopesar as palavras que se usam no diálogo, porque cada uma delas veicula um conceito que vai para lá do próprio discurso. Se, ao contrário do que sucede no *Hípias maior*, na *República* Sócrates consegue sair, através de um percurso euporético, da aporia em que se tinha encontrado no final do 1 livro, identificando no modo de sentir de Trasímaco um sentimento filosófico obscurado, ou seja, uma alma impulsiva levemente desviada de um futuro guardião para a *kallípolis*, podemos dizer que o seu modo dialógico revela, de certa forma, uma

<sup>12</sup> Cf. *Ménon*, 84b. Aqui o exemplo da tremelga referia-se ao processo incansável de perguntar para orientar o escravo na aquisição de um saber já insito em si mesmo (Trindade Santos: 1999).

justiça do uso do *elenchos*. Aquilo que parecera uma mera provocação, torna-se efetivo diálogo, um confronto de ideias que levam a uma conquista positiva do saber, mesmo que esse saber venha a ser depois abandonado e trocado por outro. A amizade conquistada a Trasímaco mostra que a justiça do dialogar só é visível quando se alcança *em conjunto* um saber que passa a ser *comum*. Mesmo opondo resistência, ofendendo-se por vezes, conseguem-se atingir verdades que nunca se sonhara compreender.

Todavia, o *Teeteto*<sup>13</sup> é o diálogo onde efetivamente aparece a expressão «não cometer injustiça ao interrogar nem nos discursos» (167e1-3). Contudo, quem a profere é Protágoras, mas pela boca de Sócrates. Mais uma vez, Platão retoma e renova a posição socrática da tomada de consciência do justo *elenchos*. Na apologia de Protágoras que Platão constrói, Sócrates é merecidamente criticado pelo sofista, e reconhece não ter sido honesto na refutação das respostas do jovem Teeteto, deixando-o numa condição aporética. Ao contrário dos impropérios da *República* e do *Hípias maior*, no *Teeteto* Protágoras dá uma lição de argumentação dialética a Sócrates, mostrando o valor e o fim de cada diálogo filosófico: a construção de um método que aproxime sempre mais os que amam a filosofia da verdadeira conquista de um saber válido para a humanidade:

«Não cometas injustiças no teu questionamento, pois é mais que absurdo dizeres que te preocupas com a virtude e estares constantemente a cometer injustiças na argumentação. E cometer injustiça nisto é alguém tratar as conversas, sem distinguir quando está a lutar de quando está a dialogar. Num caso está a brincar e a pregar tantas rasteiras quanto pode, no outro, empenhado em dialogar e corrigir aquele que lhe está a responder, apontando-lhe apenas os erros que o desencaminharam, tanto por sua própria culpa, como pela daqueles que antes frequentava. Se fizeres de facto assim, aqueles com quem conversas vão atribuir a si próprios as culpas da sua confusão e dificuldades, mas não a ti; por um lado, também se vão ligar e gostar de ti, por outro, vão odiar-se e fugir de si próprios, em direção à filosofia, a fim de se tornarem e se afastarem daqueles que antes eram» (167e-168a).

<sup>13</sup> Para a edição do *Teeteto*, uso o texto grego publicado por I. BURNET (1977) *Platonis Opera*, tomo I; e a tradução portuguesa de A. Nogueira & M. Boeri (2005) *Platão Teeteto*.

Isto é pois o que Sócrates aprende da sabedoria de Protágoras, por quem tem um enorme respeito. Se o dialogar de Sócrates se considera justo ou não, isto deve-se ao facto de por justiça no diálogo se entender sobretudo – além, naturalmente da correção lógica das argumentações, isto é, o respeito, por parte dos dialogantes, dos pressupostos do discurso que em conjunto se alcançaram e em conjunto se aceitaram (*cf. Górgias*; Casertano; 2007a: 58-99) – a consciência das nossas imperfeições e ao mesmo tempo a capacidade quase infinita de poder aprender com os nossos erros, algo que só o ser humano pode fazer.

## Bibliografía

PLATO (1972) *Respublica*: BURNET Ioannes, *Platonis Opera*, tomo IV, London: Oxford University Press.

PLATO (1977) *Theaetetus*: BURNET Ioannes, *Platonis Opera*, tomo I, London: Oxford University Press.

PLATO (1977) *Hippias Major*: BURNET Ioannes, *Platonis Opera*, tomo III, London: Oxford University Press.

PLATÃO (1989<sup>2</sup>) *Hípias maior*: SCHIAPPA DE AZEVEDO Maria Teresa, *Platão Hípias maior*, Coimbra: INIC.

PLATÃO (1993<sup>4</sup>) *Apologia de Sócrates*: TRINDADE SANTOS José, *Platão Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

PLATÃO (1993<sup>7</sup>) *A República*: ROCHA PEREIRA Maria Helena da, *Platão A República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PLATÃO (2005) *Teeteto*: NOGUEIRA Adriana Manuela & BOERI Marcelo, *Platão Teeteto*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

PLATO (2003) *Respublica*: SLINGS S.R., *Platonis Opera*, tomo IV, Oxford: Clarendon.

PLATONE (2007) *La Repubblica*: VEGETTI Mario, *Platone La Repubblica*, Milano: BUR.

CASERTANO Giovanni (a cura di) (2004), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, vols. 2 Napoli: Loffredo Editore.

CASERTANO Giovanni (2007a) *Paradigmi della verità in Platone*, Roma: Editori Riuniti.

CASERTANO Giovanni (2007b) «Linguaggio, discorso e verità nella *Repubblica* di Platone»; in: GONZÁLEZ DE TOBIA Ana María (ed.), *Lenguaje, Discurso y civilización... cit.*, pp. 373-395.

DIXSAUT Monique (2004) «Parlare giustamente»; in: CASERTANO Giovanni (a cura di), *Il Protagora di Platone... cit.*, vol. 1, pp. 402-421.

GOMES DE PINA Maria da Graça (2004) «L'arrossire sorridendo di Ippocrate»; in: CASERTANO Giovanni (a cura di), *Il Protagora di Platone... cit.*, vol 1, pp. 39-64.

GOMES DE PINA Maria da Graça (2009) «A 'orfandade' da filosofia – funções e uso da imagem na *Reública*», no prelo.

GONZÁLEZ DE TOBIA Ana María (ed.) (2007), *Lenguaje, Discurso y civilización. De Grecia a la modernidad*, La Plata: Centro de Estudios de Lenguas Clásicas / Universidad Nacional de La Plata.



PALUMBO Lidia (2001) *Eros Phobos Epithymia Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli: Loffredo Editore.

RICCARDO Amalia (2004) «Le condizioni del discorso»; in: CASERTANO Giovanni (a cura di), *Il Protagora di Platone... cit.*, vol. 2, pp. 423-459.

TRINDADE SANTOS José (1999) «A anamnese no argumento do Ménon»; in: TRINDADE SANTOS José (org.), *Anamnese e saber*, cit., pp. 63-107.

TRINDADE SANTOS José (org.) (1999), *Anamnese e saber*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

VEGETTI Mario (2003) *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi.

I T E R  
VOL • XVIII  
ENCUENTROS

ISBN 978-956-7062-54-6

ISSN 0718-1329

---

## Sócrates é realmente justo?

MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA

### Resumen:

O êxito discursivo das afirmações provocam nos seus interlocutores. De facto, Sócrates é acusado de cometer injustiça nos discursos inúmeras vezes. E quando se fala de *justiça* de e num *logos*, não se pode deixar de lado o *pathos* do interlocutor que se tem à frente. Proponho-me, portanto, tratar a correcção do método socrático analisando também o conceito de justo método de conduzir o diálogo.

**Palabras clave:** República, Hípias maior, justiça, logos.

## Is Sócrates really just?

### Abstract:

*The discursive success of Socrates' statements is due mainly to the emotive impact provoked on his interlocutors. As a matter of fact, Socrates is accused innumerable time of committing injustice in his speeches. And when we speak of the justice of and in logos, we cannot ignore the pathos of the interlocutor that we have before us. Thus, it is my purpose to consider the correction of the Socratic Method and also to analyze the concept of the just method of conducting a dialog.*

**Keywords:** Republic, Hippias major, justice, logos.



Imagen en portadilla: Sócrates pensativo.