

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

João Paulo de Oliveira Teixeira

Sobre a unidade do *Protágoras* de Platão

Minas Gerais - Brasil

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Sobre a unidade do *Protágoras* de Platão

João Paulo de Oliveira Teixeira

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia Antiga e Medieval

Orientador: Prof. Marcelo P. Marques

Belo Horizonte
2015

| | |
|-------|--|
| 100 | Teixeira, João Paulo |
| T266s | Sobre a unidade do "Protágoras" de Platão [manuscrito] / |
| 2015 | João Paulo Teixeira. - 2015. |
| | 256 f. |
| | Orientador: Marcelo Marques. |
| | |
| | Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. |
| | Inclui bibliografia |
| | |
| | 1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia antiga – Teses. 3. Virtude - Teses. 4. Platão. Protágoras. I. Marques, Marcelo Pimenta . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. |

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, pelo carinho e paciência; ao meu orientador, Prof. Marcelo Marques pela minúcia impressionante na correção, tornando, assim, esta tese legível e ao Prof. Antônio Orlando Lopes pela ajuda no projeto, sem a qual não teria sido selecionado para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

RESUMO

Esta tese defende a unidade do *Protágoras* de Platão, a partir da disputa em torno do tema da educação. Este diálogo articula diversos níveis argumentativos: o discurso que defende a possibilidade de se ensinar a virtude, o debate sobre a unidade das virtudes, a discussão sobre um poema de Simônides e a defesa socrática tanto do hedonismo como do intelectualismo. Propomos uma articulação entre essas partes, de modo que este possa ser reconhecido como um dos grandes diálogos da primeira fase de Platão. A negação da ensinabilidade da virtude por Sócrates, se entendida em conjunto com a afirmação da virtude como algo divino e impossível aos homens, antecipa o tema da filosofia, não como um corpo de conhecimentos já estabelecidos (que é a concepção que a sofística tem de si mesma), mas como uma disposição da alma para o saber, como um amor pelo saber. Do mesmo modo, o hedonismo e o intelectualismo, se lidos de maneira articulada, antecipam a teoria da ação da *República* e abrem o caminho para a determinação do campo do saber próprio do filósofo: este não se interessa pelo conhecimento impossível de todas as coisas e afazeres humanos, mas, antes, por aquilo que pode oferecer uma vida melhor e mais humana, proporcionando, ao mesmo tempo, maiores prazeres e maior racionalidade.

Palavras-Chave: Ensinabilidade da Virtude, Filosofia *versus* Sofística, Hedonismo, Intelectualismo, Unidade das Virtudes, Virtude.

ABSTRACT

This dissertation argues in favor of the unity of Plato's *Protagoras*, taking as reference the dispute concerning 'education'. The dialogue articulates several argumentative levels: the speech in favor of the possibility of teaching virtue, the debate over the unity of virtues, the discussion of Simonides' poem and the Socratic defense both of hedonism and of intellectualism. We propose to articulate the dialogue's different parts in such a way as to show that it should be recognized as one of Plato's great first phase dialogues. The denial of the possibility of teaching virtues on the part of Socrates, if understood in an articulated way with the thesis that virtue is something divine and unattainable by humans, anticipates the theme of philosophy, not as pre established knowledge (which is the conception sophistry makes of itself), but as a disposition of the soul for knowledge, understood as 'love of knowledge'. Likewise, hedonism and intellectualism, if read in an articulated way, anticipate the *Republic's* theory of action and open the way to further determination of the field of knowledge that is specific to the philosopher: he is not interested in the impossible knowledge of all human things and activities, but rather in offering a better and more human life, providing, at the same time, more pleasure and more rationality.

Key Words: Teachability of Virtue, Philosophy *versus* Sophistry, Hedonism, Intellectualism, Unity of Virtues, Virtue.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| CAPÍTULO I – A questão da unidade da virtude | 27 |
| 1 O primeiro e o segundo argumentos pela unidade das virtudes..... | 28 |
| 1.1 A posição inicial de Protágoras..... | 28 |
| 1.2 Primeiro argumento pela unidade das virtudes..... | 30 |
| 1.3 Segundo argumento pela unidade das virtudes..... | 32 |
| 1.4 O problema da unidade das virtudes na discussão acerca da ode de Simônides.... | 36 |
| 2 O terceiro argumento pela unidade das virtudes..... | 39 |
| 2.1 A posição de Protágoras e sua prova empírica..... | 40 |
| 2.2 A primeira parte do terceiro argumento pela unidade das virtudes..... | 40 |
| 2.3 A segunda parte do terceiro argumento pela unidade das virtudes..... | 49 |
| 3 Conclusões..... | 69 |
| 3.1 Sobre o intelectualismo e o hedonismo do <i>Protágoras</i> | 69 |
| 3.2 Em que consiste a unidade das virtudes no <i>Protágoras</i> | 75 |
| CAPÍTULO II – Sobre o caráter divino da virtude | 81 |
| 1 Considerações preliminares..... | 81 |
| 1.1 Sobre dois dos sentidos do termo <i>areté</i> | 81 |
| 1.2 Ética heróica e urbana..... | 84 |
| 1.3 Protágoras como defensor da ética urbana..... | 85 |
| 2 A análise do poema de Simônides..... | 88 |
| 2.1 A contradição no poema de Simônides..... | 90 |
| 2.2 Diálogo entre Sócrates e Pródico..... | 92 |
| 2.3 O grande discurso de Sócrates..... | 94 |
| 3 Comentários finais..... | 109 |
| 3.1 O caráter platônico do discurso de Sócrates acerca da ode de Simônides..... | 109 |
| 3.2 A divinização pelo saber..... | 110 |
| 3.3 Ironia e virtude..... | 111 |
| CAPÍTULO III – Sobre a impossibilidade de se ensinar a virtude | 117 |
| 1 O discurso de Sócrates contra a ensinabilidade da virtude..... | 117 |
| 1.1 A ausência de autoridade do sábio político..... | 118 |
| 1.2 A ausência de professores de virtude política..... | 120 |
| 1.3 A seriedade da tese acerca da impossibilidade de se ensinar a virtude..... | 121 |
| 1.4 A questão da possibilidade de se ensinar a virtude e suas implicações políticas..... | 125 |
| 2 O discurso de Protágoras..... | 126 |
| 2.1 O mito de Epimeteu e Prometeu..... | 127 |
| 2.2 A explicação do mito..... | 129 |
| 2.3 O <i>Lógos</i> de Protágoras..... | 130 |
| 2.4 Comentários de Sócrates após o grande discurso de Protágoras..... | 134 |
| 3 O problema da ensinabilidade da virtude e outras passagens do <i>Protágoras</i> | 137 |

| | |
|--|------------|
| 3.1 A anedota dos espartanos e a antiguidade da filosofia..... | 137 |
| 3.2 O discurso sobre o poema de Simônides e a ensinabilidade da virtude | 138 |
| 4 Caráter inconcluso do diálogo..... | 146 |
| 5 Conclusões..... | 151 |
| 5.1 A escolha do interlocutor..... | 151 |
| 5.2 Alcibíades..... | 152 |
| 5.3 As alegações de ignorância..... | 154 |
| 5.4 Conhecimento e opinião correta..... | 156 |
| 5.5 Kierkegaard e Hegel sobre os primeiros diálogos platônicos..... | 159 |
| CAPÍTULO IV – O conflito entre o filósofo e o sofista..... | 163 |
| 1 Os prólogos..... | 163 |
| 1.1 O segundo prólogo..... | 164 |
| 1.2 O terceiro prólogo..... | 172 |
| 1.3 A apresentação de Hipócrates..... | 175 |
| 2 Primeiro diálogo entre Sócrates e Protágoras..... | 177 |
| 2.1 Discurso pela antiguidade da sofística..... | 177 |
| 2.2 O que é um sofista? – Segunda parte..... | 183 |
| 3 Primeira intervenção contra os grandes discursos..... | 185 |
| 4 Discussão ao fim do segundo argumento pela unidade das virtudes..... | 186 |
| 4.1 O conflito..... | 187 |
| 4.2 Resolução do conflito..... | 190 |
| 5 O confronto entre o filósofo e o sofista na discussão acerca da ode de Simônides.... | 198 |
| 5.1 Educação pela poesia..... | 198 |
| 5.2 Comentários sobre a escolha de Pródico como interlocutor..... | 199 |
| 5.3 O grande discurso de Sócrates..... | 200 |
| 5.4 Comentários após o grande discurso de Sócrates..... | 206 |
| 5.5 A importância dramática da passagem..... | 210 |
| 5.6 Macrologia e braquilogia..... | 215 |
| 5.7 O aspecto erístico do diálogo..... | 220 |
| 6. Bens de excelência <i>versus</i> bens de eficácia..... | 221 |
| CONCLUSÃO: Sobre o desejo e o amor..... | 225 |
| ANEXOS..... | 238 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 248 |

Introdução

Schleiermacher nos diz que o *Protágoras* é, por vezes, injustamente acusado de ser o diálogo platônico mais mal arranjado, em que cada tema - o prólogo, o grande discurso de Protágoras, a questão acerca da ensinabilidade da virtude, a discussão sobre a unidade da virtude, a controvérsia sobre a melhor forma de conduzir um debate filosófico, a interpretação socrática do poema de Simônides - pareceria nascer um do outro de forma totalmente acidental. Daí, por exemplo, Bodin afirmar que a parte argumentativa do diálogo é bastante curta e que, em sua maior parte, o diálogo narra os discursos de Protágoras e acontecimentos episódicos¹. Para compreender este diálogo, nos diz Schleiermacher, é necessário apreender o todo e o modo como suas partes se conectam². O objetivo desta tese é justamente este: trabalhar a questão da unidade do diálogo *Protágoras*, ou seja, descobrir um fio-condutor que una todas as diferentes partes do diálogo, que mostre que todos esses discursos e episódios que compõem o diálogo têm também uma importância filosófica vital.

Exponho já qual será minha estratégia de análise do *Protágoras*. Uma vez que se busca, nesse diálogo, os fundamentos da questão inicialmente proposta, a saber, a ensinabilidade da virtude, quanto mais se avança, mais fundamentais os temas se tornam. De fato, da unidade das virtudes conclui-se o seu caráter divino e não humano da mesma e desse caráter divino da virtude conclui-se a impossibilidade de se ensiná-la. Portanto, ao analisarmos o *Protágoras* pelos temas que nele se apresentam, visando expor a lógica interna do diálogo, devemos, por assim dizer, virar o diálogo de ponta-cabeça: a última parte se torna a primeira a ser tratada, a discussão acerca do poema vem na seqüência e, por fim, temos o começo do diálogo e a questão da possibilidade de se ensinar a virtude.

Além desses três temas, o diálogo ainda apresenta um quarto: o combate entre o filósofo e o sofista, que é também a disputa pela forma de debate (*macrologia versus braquilogia*) e do modo no qual devemos educar os jovens: se através de uma relação mestre-aluno em que o primeiro oferece conteúdos prontos ou se por uma relação dialética de perguntador e respondedor, na qual mais que oferecer conteúdos, busque-se infundir no próximo a inspiração amorosa pelo saber. A crença na virtude ensinável

¹ Platon (1955), comentários de Bodin, p.3.

² Schleiermacher (1836), p. 85-86.

resulta no método sofisticado e a crença na impossibilidade de se ensinar a virtude resulta no método filosófico. Daí, também, as referências à questão do amor e da beleza, tema normalmente negligenciado na leitura do *Protágoras*.

Temos então a seguinte ordem de capítulos e temas: 1) O problema da unidade das virtudes; 2) O caráter divino da virtude – discussão acerca do poema de Simônides; 3) A questão da ensinabilidade da virtude e 4) O confronto filósofo x sofista e, como conclusão, a questão do amor como fio-condutor da discussão.

Antes, porém, de iniciarmos por esse caminho, gostaria de formular algumas questões metodológicas e pressupostos hermenêuticos que orientam o desenvolvimento da tese.

Uma questão metodológica

Este trabalho só é possível na medida em que concordamos que não se deve analisar um diálogo platônico, especialmente os assim chamados diálogos de juventude, separado dos demais. Isso se dá porque há fios-condutores que ligam todos esses diálogos iniciais. Por exemplo, o *Protágoras* visa a fundação de uma nova ética, uma ética filosófica, diversa da ética heróica homérica ou da ética democrática dos sofistas. Este mesmo tema pode ser encontrado, provavelmente, em todas as obras platônicas. Por isso, não só os núcleos de diferentes obras são semelhantes, como há mesmo um diálogo entre elas.

Creio que o exemplo mais ilustrativo dessa minha posição inicial sobre a impossibilidade de se analisar de maneira completa e isolada um diálogo de juventude seja o *Hípias Menor*. Caso tentemos interpretar tal diálogo isoladamente, a chamada “interpretação atômica”, o que teríamos? Um estranho diálogo, no qual Sócrates defende uma posição absurda, a saber, que quem erra voluntariamente é eticamente superior a quem erra involuntariamente. Qual seria então a função de tal diálogo? A única resposta possível, seguindo a interpretação atômica, é pensarmos tal obra como um diálogo cômico, no qual Sócrates troca de lugar com Hípias, transformando-se em um sofista, ao exibir suas habilidades erísticas, sua capacidade de defender com sucesso uma posição sabidamente falsa. Porém, se nos for permitido afastar um pouco das páginas do *Hípias Menor* e vislumbrar toda a obra de Platão, a situação se altera. Veremos que o ponto de apoio de toda a discussão filosófica desse diálogo é que Sócrates e Hípias aceitam a possibilidade de se errar voluntariamente. Se, porém,

negarmos tal possibilidade, tal como acontece em vários outros diálogos, todos os impasses ali apresentados se desfazem. Ou seja, Platão tem como objetivo justamente pôr em questão a possibilidade de se errar voluntariamente, dando assim um passo importante rumo às questões que caracterizarão toda a problemática do chamado intelectualismo socrático. O que nos impossibilita, no interior de uma interpretação puramente atômica, compreender esse objetivo é que não há, em tal diálogo, uma refutação da tese acerca da possibilidade de se errar voluntariamente. Trata-se apenas de um diálogo no qual tal tese é suposta como verdadeira e, por essa razão, toda discussão desemboca em impasses insuperáveis. É somente após lermos outros diálogos (em especial, aqui, o *Protágoras*), que o problema daquela discussão se esclarece.

O *Protágoras*, porém, é um diálogo mais extenso e com maior complexidade dramática e filosófica, em suma, mais difícil que o *Hípias Menor*. Daí, então, a ilusão de que ele teria em si todas as peças para sua completa compreensão.

Ora, é claro que, em certo sentido, todos os diálogos platônicos, mesmo o *Hípias Menor*, contêm em si os elementos para uma interpretação adequada de si mesmos. Por exemplo, um leitor ignorante da obra platônica e que resolvesse se iniciar nos diálogos pelo *Hípias Menor* teria consigo todas as condições para uma interpretação correta do pensamento platônico ali expresso. Ele compreenderia o fracasso da discussão, compreenderia que a posição de Sócrates ao longo do diálogo não reflete completamente a posição platônica e, se for um leitor verdadeiramente sagaz, poderia mesmo compreender que a razão desse fracasso está relacionada com a possibilidade de se errar voluntariamente. Como foi dito, tal interpretação estaria correta, mas não seria completa, pois tais considerações estão longe de encerrar o problema do assim chamado “intelectualismo socrático”. O leitor não saberia dizer por que é impossível errar voluntariamente, aliás, não teria nem mesmo uma base firme para defender tal impossibilidade. Tudo que ele teria é um palpite feliz nascido de uma intuição sagaz e o fato de que tal intuição não é contradita pelo texto.

Da mesma forma, se um leitor inteligente, mas ignorante da obra platônica, iniciasse seus estudos sobre Platão pelo *Protágoras*, ele teria condições de compreender várias coisas corretamente, por exemplo, a questão do intelectualismo socrático ou o sentido do grande discurso de Protágoras. Mas, várias questões permaneceriam sem respostas, como, por exemplo, aquelas concernentes ao problema da unidade do diálogo em questão. Quais questões são essas?

É bem significativo que os intérpretes do *Protágoras* consigam oferecer interpretações sólidas sobre as partes isoladas do diálogo, como sobre a questão do intelectualismo socrático, da unidade da virtude ou do uso do hedonismo no final do diálogo, mas não consigam dar uma interpretação tão sólida para o problema da unidade deste diálogo. Visamos aqui enfrentar questões tais como: qual a função do grande discurso de Protágoras dentro do diálogo? Qual a função da longa passagem na qual se discute um poema de Simônides? Por que Sócrates inicia a discussão com a questão da ensinabilidade das virtudes e por que, depois, tal discussão é, aparentemente, abandonada? Por que Sócrates condena o discurso longo, mas depois faz uso dele?

Creio que os intérpretes não conseguem dar uma interpretação mais sólida para as questões a respeito da unidade do *Protágoras* porque interpretam tal diálogo atomicamente. Dito com outras palavras, o problema da unidade do *Protágoras* é indissociável do problema da unidade do pensamento platônico. Isso se dá porque Platão, ao contrário do que dizem seus detratores, raramente se repete, está sempre propondo novas teses ou perspectivas. Daí, então, muitas vezes fazer uma referência rápida a algo que já foi dito antes, ou esperar que o leitor consiga encaixar aquilo que está sendo dito com aquilo que foi dito alhures. Como exemplo disto podemos citar a passagem do *Fédon* na qual Sócrates alude rapidamente à teoria da reminiscência ou o modo como o problema da unidade da virtude se entrelaça nos diálogos *Laques*, *Eutífron*, *Cármides* e *Protágoras*. Dito de outro modo, só podemos compreender o fio-condutor do *Protágoras* se também compreendermos o lugar do *Protágoras* entre outros diálogos, ou seja, entendermos como o fio-condutor do *Protágoras* está enleado ao fio-condutor das primeiras obras de Platão.

No *Protágoras*, esse entrelaçamento com outros diálogos é ainda mais forte, pois, esse diálogo constitui uma grande síntese dos trabalhos anteriores (penso aqui principalmente nos diálogos *Laques*, *Eutífron*, *Cármides* e *Hípias Menor*) e antecipa muito daquilo que será dito em outros (penso principalmente nos diálogos *República*, *Banquete* e *Mênon*). Ou seja, trata-se de um diálogo centralíssimo e que estabelece diferentes conexões com diferentes obras e que só pode ser compreendido de maneira completa se compreendido no interior dessas conexões.

Observamos, por fim, que há um consenso atualmente acerca da fraqueza da divisão dos diálogos platônicos por fases comunicáveis. Porém, as interpretações dos diálogos tradicionalmente chamados da primeira fase sempre esbarram na estranheza das teses ali defendidas: a unidade da virtude, o intelectualismo, a impossibilidade de se

ensinar a virtude, as alegações de ignorância; ao mesmo tempo em que os diálogos tradicionalmente considerados como sendo de maturidade tendem a nos espantar com sua qualidade única na história da filosofia, sua excelência inegável e suas teorias sólidas. Um dos meus objetivos é, portanto, preencher tais lacunas e mostrar que as teses de juventude não só são completamente compatíveis com as teorias de maturidade como só podem ser compreendidas na sua relação com elas e, portanto, não pode haver um abismo de qualidade entre um grupo de reflexões e outro.

A tese de Charles Kahn – a centralidade da *República*

Minha tese é bastante influenciada pelo trabalho de Charles Khan, que também ataca a leitura atômica dos primeiros diálogos. Ora, trata-se de uma afirmação polêmica cuja justificativa, embora esboçada acima, merece ser apresentada em detalhe, de maneira completa. Minha principal referência é a tese exposta por Kahn em seu *Plato and the Socratic Dialogue – The Philosophical Use of a Literary Form*, cujos pontos mais importantes passo a sintetizar.

Kahn apresenta duas alternativas clássicas de interpretação dos diálogos socráticos: a unitarista (*unitarian*) e a desenvolvimentista (*developmental*). A unitarista afirma que Platão sempre defende as mesmas posições em diferentes diálogos. Já a desenvolvimentista, afirma que podemos encontrar posições contraditórias ao longo dos diálogos e que tais contradições seriam mais bem explicadas não por uma hipotética unidade do pensamento platônico, mas pela mudança de posição deste ao longo da vida e que a tarefa do intérprete é, principalmente, desenhar como se deu este desenvolvimento.

Sem dúvida alguma, Kahn se identifica mais com a corrente unitarista, descartando assim a hipótese típica dos desenvolvimentistas de que, em seus diálogos de juventude, Platão estaria interessado em defender as idéias do Sócrates histórico (Kahn, porém, abre uma exceção para a *Apologia* e o *Criton*, nos quais haveria, sim, um interesse de sustentar as idéias do Sócrates histórico). Ao invés disso, Kahn aceita a divisão já clássica da obra de Platão entre diálogos de juventude, maturidade e velhice, mas a reorganiza de modo muito próprio. Primeiramente, ele divide as obras de juventude em dois momentos. No primeiro período, Platão teria escrito os seguintes diálogos: *Apologia*, *Criton*, *Íon*, *Hípias Menor*, *Menexeno* e, ainda, aquela que teria sido sua grande obra do período, o *Górgias*.

Por alguma razão, porém, Platão não se satisfaz totalmente com o resultado do *Górgias* e decide escrever outro diálogo sobre o mesmo tema. O resultado disso teria sido então seu principal livro, a *República*. Mas, antes de escrever sua obra-prima, Platão teria escrito vários outros diálogos que serviriam como preparação para a *República*. Estes diálogos preparativos compõem o segundo grupo dos diálogos de juventude, que ele chama de pré-maturidade ou limite (*pre-middle* ou *threshold*). São eles: *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Mênon*, *Lísis* e *Eutidemo*.

Em seguida, estariam os diálogos centrais, ou seja, os diálogos que servem como síntese e resposta aos diálogos de pré-maturidade, sendo o principal dentre eles a *República*. Temos aqui ainda os seguintes textos: *Banquete*, *Fédon*, *Crátilo*, *Fedro*, *Parmênides* e *Teeteto*.

Por fim, Platão teria escrito aqueles diálogos que são tradicionalmente agrupados como diálogos de velhice: o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo*, o *Timeu*, o *Crítias* e as *Leis*.

Kahn reconhece não ter dados suficientes para afirmar que Platão teria escrito os diálogos de juventude na ordem por ele proposta e reconhece, por exemplo, que a posição do *Górgias* dentro da sua interpretação é algo surpreendente e que, talvez, não seja sustentável. O que ele diz, porém, é que organizá-los dessa maneira seria uma ferramenta poderosa para compreender a obra de Platão³.

Kahn defende então um tipo específico de interpretação unitarista, chamada por ele de *ingressiva* (*ingressive*). A diferença entre este tipo de interpretação e a desenvolvimentista é que as disparidades encontradas ao longo das obras platônicas não serão explicadas, como quer a perspectiva desenvolvimentista, por uma mudança de posição ou um desenvolvimento da doutrina platônica, mas, antes, por uma estratégia platônica de exposição do seu pensamento. Desse modo, pretende Kahn, asseguramos uma unidade na obra de Platão sem precisarmos fechar os olhos para as possíveis disparidades encontradas entre diferentes diálogos.

Desse modo, Kahn poderá dizer:

“Através desta hipótese, defendo que os sete diálogos de pré-maturidade foram planejados para preparar o leitor para as visões expostas no *Banquete*, *Fédon* e na *República*, e que eles só podem ser adequadamente compreendidos a partir da perspectiva das obras de maturidade⁴.”

³ Kahn (1998), p.46-48.

⁴ “By this hypothesis I mean the claim that the seven threshold dialogues are designed to prepare the reader for the views expounded in the *Symposium*, *Phaedo*, and *Republic*, and that they can be adequately understood only from the perspective of these middle works.” Kahn (1998), p. 59-60.

E depois, de maneira ainda mais forte:

“Para expor minha posição em sua forma mais drástica: podemos ler alguns dos dez diálogos do Grupo I (do *Laques* até o *Fédon* e o *Crátilo*) como se Platão os tivesse escrito todos ao mesmo tempo, mas os tivesse oferecido ao mundo em estágios sucessivos⁵.”

Kahn ainda nos fornece uma metáfora que esclarece bastante o que está defendendo: não podemos falar de uma evolução do *Laques* até a *República* mais do que poderíamos falar de uma evolução do livro I ao livro X da *República*⁶. Com essas imagens e passagens, fica bem claro que ele trata esses diálogos de pré-maturidade como um conjunto que só pode ser compreendido como tal⁷.

Paul Shorey também defende a unidade do pensamento platônico, embora adotando uma estratégia diferente, sem se interessar pelas questões cronológicas. Ele chega mesmo a afirmar que as tentativas de organização cronológica dos diálogos supõem:

“como certo o ponto mesmo da controvérsia – que a filosofia apresentada nos diálogos desenvolva no sentido requerido pelo argumento⁸.”

A estratégia que Shorey utiliza para unir os diálogos platônicos é interessante e nos será útil: ele observa que as possíveis contradições entre as obras de juventude e as de maturidade são, na verdade, paradoxos que Platão constrói para aguçá-la curiosidade do leitor e que serão respondidos nos diálogos subsequentes ou, muitas vezes, já nos próprios diálogos de juventude. Os principais paradoxos desses diálogos são os mesmos

⁵ “To put my view in its most drastic form: we may read some ten dialogues of Group I (from the *Laches* to the *Phaedo* and the *Cratylus*) as if Plato had written them all at the same time, but offered them to the world in successive stages.” Kahn (1998), p.63-64

⁶ Kahn (1998), p.63.

⁷ Por comprar a tese da centralidade da *República*, que, é claro, não é só de Kahn, entendo que o meu jogo de referências deve passar por esse livro e também pelos diálogos anteriores a ele e que ajudaram em sua construção. Por essa razão, estabeleço mais relações entre o *Protágoras* e a *República*, *Banquete* ou *Mênon* que com diálogos tardios que, como o *Protágoras*, também apresentavam o confronto entre o filósofo e o sofista, tais como o *Teeteto* e *O Sofista*. Não obstante o comum do tema, esses diálogos utilizam estratégias totalmente diferentes do *Protágoras* e dos diálogos iniciais, tais como a problemática do Ser e do Não-ser introduzida por Parmênides.

⁸ “To affirm that more is necessary is to beg the question; it is to assume the very point in controversy that the philosophy set forth in the dialogues did develop in the sense required by the argument.” Shorey (2008), p.3

que enfrentaremos na interpretação do *Protágoras*: a virtude como técnica, a virtude como conhecimento, a unidade das virtudes e a impossibilidade de se ensinar a virtude⁹.

Outro a defender certa unidade do pensamento platônico e a necessidade de interpretarmos os diálogos de juventude à luz dos diálogos de maturidade é Schleiermacher, que chega a escrever em sua introdução ao *Lísis*:

“Planetas apenas tomam emprestadas suas luzes de corpos maiores e independentes e movem em torno deles. Do mesmo modo, as aparências desses diálogos não podem ser entendidas a menos que suas relações com os maiores sejam corretamente compreendidas¹⁰.”

A tese de Charles Kahn – a centralidade do *Protágoras*

Embora a *República* seja, para Kahn, o texto mais central do pensamento platônico, o ponto para o qual convergem quase todos os primeiros diálogos, ele não é o único texto que teria uma posição central no *corpus* platônico. Poderíamos ainda falar de um segundo centro composto pelo *Mênon* e pelo *Protágoras*. Esse centro se dá porque, antes de escrever seus diálogos centrais, Platão teria escrito aquele grupo já denominado antes como “diálogos pré-intermediários”, composto por: *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Mênon*, *Lísis* e *Eutidemo*¹¹. Kahn reconhece que os diálogos *Lísis* e *Eutidemo* compõem como que um grupo em separado e, com relação aos cinco restantes, ele considera que o *Laques* seja o primeiro, *Eutífron* e *Cármides* compõem o meio deste grupo¹² e o *Protágoras* e o *Mênon* sua conclusão. Ora, se assim for, devemos dizer que *Laques*, *Cármides* e *Eutífron* devem ser lidos à luz do *Protágoras* e do *Mênon*; e ainda, que estamos autorizados a utilizar passagens desses três primeiros diálogos para compreendermos melhor os dois últimos. Daí, então, que poderíamos falar também de uma centralidade do *Protágoras*.

Kahn gasta quase cento e cinquenta páginas estabelecendo as conexões que tornariam esses sete diálogos um subgrupo dentro dos diálogos de juventude, e mais

⁹ Cf. Shorey (2008), p.9-12.

¹⁰ “(...) planets, as it were, only borrowing their lights from the greater independent bodies and move around them. Also of how the appearances of those dialogues cannot be understood unless their relations to the larger are rightly comprehended (...)” Schleiermacher (1836), p.80

¹¹ Além de Kahn, Brisson (2003) p.161, Eleazar Teixeira (1986), p.9 e Jaeger (2010), p.620 observaram também a centralidade do *Protágoras*.

¹² Também Bodin considerou o *Protágoras* um desenvolvimento de certas páginas do *Laques* e *Cármides*. Cf. Bodin (1955), p.3.

outras tantas apontando as relações entre esse subgrupo e os diálogos de maturidade. Nos limitamos aqui a simplesmente apontar algumas dessas relações.

Tais diálogos teriam entre suas características em comum: tópicos semelhantes, uso dos mesmos argumentos e dos mesmos exemplos, estilos semelhantes e certa elaboração da posição, ou seja, partem, muitas vezes, daquilo que foi concluído no diálogo anterior.

Entre os tópicos semelhantes podemos destacar a busca da definição de diferentes virtudes (coragem no *Laques*, temperança no *Cármides*, piedade no *Eutífron* e virtude em geral no *Protágoras* e *Mênnon*), a questão da unidade das virtudes, a possibilidade de se ensinar a virtude, as relações entre virtude, conhecimento e *tékhne* (*Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras* e *Mênnon*) e o que Kahn chama de “lógica da definição”, ou seja, textos que explicam o que seria uma boa definição (*Laques*, *Eutífron* e *Mênnon*).

Entre os argumentos e exemplos semelhantes, podemos citar a questão da relação entre o conhecimento técnico de uma atividade perigosa e a coragem necessária para realizá-la. No *Laques*, é dito que quanto maior o conhecimento técnico, menor a necessidade de coragem¹³, mas no *Protágoras* diz-se exatamente o oposto, que o conhecimento técnico aumenta a coragem¹⁴. Outra observação que se repete nesses diálogos é a ausência de professores de virtude (*Laques*, *Protágoras* e *Mênnon*).

Com relação ao estilo, o ponto em comum mais relevante que uniria os diálogos em questão (com exceção do *Eutidemo*) é sua estrutura aporética. Esta estrutura não seria encontrada em nenhum outro diálogo fora deste grupo (Kahn não considera o diálogo *Hípias Menor* verdadeiramente aporético, já que ele termina com uma conclusão positiva, muito embora inaceitável).

Por fim, com relação à evolução e certo sentido de continuidade, pode-se observar que os diálogos *Laques*, *Cármides* e *Eutífron* buscam a definição de uma virtude específica e terminam ou encontrando o que seria uma boa definição para a virtude como um todo ou para uma outra virtude (é o caso do *Eutífron*, no qual a definição de piedade revela-se como idêntica à de justiça). Já o *Protágoras* e o *Mênnon* não só buscam desde o início a definição de virtude em geral como discutem e defendem a tese de uma unidade das virtudes. Outro elo entre esses diálogos é o término do *Protágoras* defendendo a tese de que, para sabermos se a virtude é ensinável,

¹³ *Laques* 193a-c.

¹⁴ *Protágoras* 349d-350c.

devemos antes descobrir o que é a virtude e é justamente a partir deste ponto que o *Mênon* se inicia¹⁵.

Sobre a relação entre *Protágoras* e *Mênon*, podemos ainda citar os pontos em comum apontados por Day: 1) São os únicos diálogos que falam da virtude como um todo; 2) Tratam da ensinabilidade da virtude; 3) A excelência é conhecimento, mas não é ensinável; 4) Protágoras termina dizendo que precisamos saber o que é a virtude antes de decidirmos se ela é ensinável ou não e o *Mênon* começa exatamente deste ponto¹⁶.

Algumas considerações críticas

Antes de partir para outros temas, apresentarei algumas reservas que tenho com relação ao trabalho de Kahn e exporei minhas próprias considerações.

Primeiramente, vimos que Kahn aceita a divisão tradicional dos diálogos de Platão em obras de juventude, maturidade e velhice. Vimos também que ele divide os trabalhos de juventude em outros subgrupos. Há, de um lado, os primeiros trabalhos de Platão, escritos sem um plano anterior e os trabalhos de juventude que serviriam de porta de entrada para os trabalhos de maturidade. Além disso, Kahn ainda divide o primeiro subgrupo em dois novos subgrupos. De um lado teríamos a *Apologia* e o *Criton*, diálogos biográficos nos quais Platão exporia episódios da vida e a doutrina de Sócrates, e de outro, teríamos *Íon*, *Hípias Menor*, *Menexeno* e *Górgias*, nos quais Platão exporia suas próprias posições.

Entendo, porém, que as teses de Kahn se fortalecem sem essas subdivisões no interior do primeiro grupo de diálogos. Ele considera que o subgrupo dos diálogos pré-intermediários prepara o leitor para os diálogos intermediários. Embora concorde com isso, tais diálogos não me parecem essencialmente diferentes dos outros diálogos de juventude. Também podemos dizer que o *Íon* antecipa as críticas que Platão fará aos poetas na *República*, além de propiciar uma discussão acerca da natureza da *tékhnē*, ou que o *Hípias Menor* pode ser lido como uma introdução ao grupo de diálogos *Laques-Cármides-Eutífron-Protágoras-Mênon*, nos quais o problema da relação entre *areté* e conhecimento é apresentado. Também a *Apologia* e o *Criton*, diálogos que Kahn atribui ao primeiríssimo período da vida de Platão e que teriam por objetivo registrar a vida e as doutrinas do mestre Sócrates, podem ser lidos como uma introdução às obras de

¹⁵ Kahn (1998), p. 212.

¹⁶ Day (1994), p.10-11.

maturidade de Platão. A *Apologia* visa à distinção dos pólos humano e divino, um ponto importante na discussão sobre o poema de Simônides no *Protágoras* e que voltará a ser trabalhado no *Banquete*. Além disso, tal obra funda um espaço legítimo no qual uma consciência filosófica pode questionar a cidade em que viveu. Já o *Criton* mostra os limites da autoridade dessa consciência filosófica com relação à *pólis*, refletindo o momento a partir do qual a consciência filosófica deveria se submeter.

Não estou querendo dizer que a *Apologia* e o *Criton* não possuem nenhum dado verdadeiro sobre a vida do Sócrates histórico, mas antes que todas as obras de Platão devem ser lidas como representantes de seu pensamento, seja algo que tenha sido dito antes por Sócrates ou não. A *Apologia* e o *Criton*, assim como as obras de juventude em geral, são certamente mais influenciados pelo pensamento socrático, mas não creio que Platão tenha, em algum momento da sua vida, apenas transcrito acriticamente o pensamento de Sócrates. É bem verdade que, em geral, a *Apologia* e o *Criton* sejam vistos como obras biográficas de Sócrates uma vez que se referem a acontecimentos sabidamente reais. Mas não temos nada que nos obrigue a crer que tudo o que foi dito ali saiu de fato da boca do Sócrates histórico, ou mesmo que o que é exposto ali seja essencialmente socrático. Para citar um contraexemplo, o *Fédon* também tem como cenário um acontecimento sabidamente real e biográfico, mas ninguém defende hoje o *Fédon* como uma obra socrática no sentido de que a maioria dos intérpretes, como Kahn, defendem ser a *Apologia*.

Creio que esta observação, longe de criar problemas para a tese de Kahn, apenas a fortalece. Temos aqui um primeiro grupo coeso de diálogos, no qual todos visam introduzir problemas maiores, que serão tratados posteriormente em maior detalhe. Creio também que esta tese não necessita da hipótese altamente especulativa, segundo a qual Platão teria desenhado de antemão todos os seus diálogos de acordo com um plano maior, e, relembrando uma passagem de Jaeger que é citada de maneira positiva por Kahn, já teria em mente a *República* quando começa a escrever os seus primeiros diálogos¹⁷. Primeiramente, a distinção necessária aqui é apenas entre obras exotéricas e esotéricas. Quando Platão está redigindo seus diálogos mais exotéricos, ele certamente tem consigo algumas opiniões para além daquilo que é explicitado no texto, opiniões estas às quais ele apenas alude discretamente. Por exemplo, podemos dizer, com certo grau de certeza, que Platão já tem em mente a tese da unidade das virtudes quando

¹⁷ Kahn (1998), p.41. A passagem citada se encontra em Jaeger (2010), p.606.

escreve o *Laques* ou que ele já pensa no problema da negação da *akrasía*, quando escreve o *Hípias Menor* – e, por essa razão, apoiamos a interpretação ingressiva de Kahn, ou seja, não é que simplesmente os diálogos de juventude tratem dos mesmos temas que alguns diálogos de maturidade e a diferença entre eles seja uma mudança ou um maior desenvolvimento da posição anterior; antes, temos a mesma posição sendo primeiramente introduzida de um modo mais simples e depois em toda sua complexidade. Mas até que ponto essas teses já estavam desenvolvidas, não nos cabe dizer.

Em segundo lugar, seguindo apenas os critérios estilométricos, obras como *Mênnon*, *Górgias*, *Fédon*, *Banquete* e *Crátilo* são contemporâneas da *Apologia* ou do *Hípias Menor*, e não poderíamos indicar, apenas pela estilometria, qual é anterior a qual. Não me parece impossível imaginar um Platão que inicia sua obra com o *Mênnon* ou o *Fédon*, por exemplo e que, depois, quando da fundação da Academia e da necessidade de educar seus alunos que não conseguiriam ler diretamente suas obras mais difíceis, ele tenha sentido a necessidade de escrever esses diálogos mais introdutórios e simples.

Da mesma maneira, poderíamos concordar com Kahn e dizer que o *Górgias* pode ter sido um dos primeiros diálogos de Platão. Mas essa anterioridade, nos parece, seria apenas temporal e não, para usar a metáfora de Kahn, espacial. O *Górgias* é claramente um diálogo que tem mais semelhanças estruturais com os diálogos de pré-maturidade como o *Mênnon*, o *Crátilo* e o *Banquete* que com diálogos bem mais simples, como o *Íon* ou o *Hípias Menor*.

Ao que me parece, essas subdivisões foram criadas por Kahn para ressaltar o agrupamento *Laques-Cármides-Eutífron-Protágoras-Mênnon*, para mostrar como os cinco diálogos se interconectam e devem ser lidos juntos. Esta é uma tese que também defendo, mas não me parece necessário que façamos todas essas subdivisões para aceitar tal agrupamento. Por exemplo, diálogos como o *Lísis* ou o *Eutidemo*, que Kahn classifica como pré-intermediários, não nos auxiliariam a entender diretamente o problema exposto nesse subgrupo e têm tanta relação com este grupo como com aqueles que seriam os diálogos anteriores aos da pré-maturidade. Isto é reconhecido pelo próprio Kahn, que diz que o *Lísis* e o *Eutidemo* estão menos relacionados com o restante do grupo¹⁸. Tudo o que Kahn pode apresentar para relacioná-los é certa

¹⁸ Kahn (1998) p.149.

“atmosfera escolar na cena de abertura” que ligaria o *Lísis* e o *Eutidemo* ao *Laques* e ao *Cármides* ou então pontos e argumentos em comum entre o *Eutidemo* e o *Mênon*¹⁹. Seguindo esses critérios, porém, poderíamos unir diálogos tão díspares como o *Protágoras* e o *Filebo* (tema da relação entre virtude e prazer) ou o *Teeteto* (disputa entre o filósofo e o sofista) ou o *Crítias* (mitos sobre o ser humano e a pólis). É claro que podemos apontar nesses dois diálogos antecipações daquilo que será mais bem explicado nos diálogos de maturidade, mas, como disse anteriormente, também podemos apontar tais antecipações nos diálogos de juventude anteriores aos de pré-maturidade. Não se consegue, portanto, estabelecer aqui uma relação clara entre esses diálogos, uma relação forte como, por exemplo, a que Kahn apresenta entre os diálogos *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras* e *Mênon*.

Aqui observamos, portanto, que os diálogos que menos se encaixam no esquema cronológico apresentado por Kahn são o *Górgias*, o *Lísis* e o *Eutidemo*. Isso se dá, acredito, porque não podemos ver neles um conjunto de referências que os conecta com outros diálogos, do mesmo modo como vemos em *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras* e *Mênon*. Os três diálogos citados acima, assim como todos os outros diálogos de juventude, excetuando a referida sequência que vai do *Laques* ao *Mênon*, claramente apontam para temas que serão tratados nos diálogos de maturidade, mas não possuem relações evidentes com os outros diálogos de juventude. Ao mesmo tempo, os três diálogos acima apresentam certo grau de complexidade que não podemos ver no *Íon* ou no *Hípias Menor* e, portanto, não podem ser posicionados com esses primeiríssimos diálogos.

Assim sendo, entendo que o mais correto é ver todo o grupo de diálogos de juventude como um grupo de diálogos introdutórios aos diálogos de maturidade, sem divisões importantes no seu interior. Além disso, podemos identificar um subgrupo que pode ser pensado como uma sequência de diálogos, por discutirem os mesmos tópicos, darem os mesmos exemplos, possuírem o mesmo estilo e apresentarem certa evolução. Tal subgrupo seria composto, como quer Kahn, pelos diálogos *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras* e *Mênon*.

¹⁹ Kahn (1998) p. 149.

O problema Aristóteles

Creio que o maior obstáculo para o tipo de interpretação que descrevo acima sejam os relatos aristotélicos. Aristóteles, quando menciona as doutrinas éticas do Sócrates histórico, refere-se principalmente à negação da *akrasía*²⁰ e ao exagero do papel do conhecimento nas virtudes morais²¹. Ora, essas doutrinas podem ser encontradas nos diálogos de juventude de Platão, especialmente no *Protágoras*. Porém, quando Aristóteles se dedica a criticar as doutrinas éticas de Platão, ele faz referência principalmente à importância da teoria das idéias na ética platônica, teoria esta encontrada apenas nos diálogos de maturidade.

Creio que esta seja a principal e mais sólida evidência em favor da leitura de diálogos essencialmente socráticos em Platão e da interpretação desenvolvimentista. Daí, então, a necessidade de esboçar aqui alguma resposta. Não me parece ser necessário colocar em dúvida a confiabilidade do testemunho aristotélico. Podemos aceitar que tais críticas correspondem, em seus contornos mais gerais, ao pensamento do próprio Sócrates histórico e podemos também aceitar que este ponto de vista socrático esteja presente em alguns dos diálogos de juventude, inclusive no *Protágoras*. Ora, não é segredo algum que Platão foi largamente influenciado por Sócrates e é de se imaginar que esta influência tenha sido maior na juventude, quando teve contato direto com ele. Depois, porém, da morte de Sócrates, é de se imaginar que essa influência diminua e que o entusiasmo pela figura do mestre esfrie um pouco, especialmente se o mestre não escreveu nada e tudo o que nos reste sejam lembranças de tempos longínquos.

Defendemos, porém, que não há uma mudança de pensamento significativa entre os diálogos de juventude e os de maturidade, mas antes que há apenas uma diferença de estratégia expositiva, na medida em que os diálogos de juventude seriam mais simples e introduziriam os diálogos de maturidade. Portanto, se os diálogos de juventude têm um forte matiz socrático, isso também vale para os diálogos de maturidade. Os diálogos de maturidade estariam fundados em bases socráticas, como, por exemplo, na importância central da parte racional da alma para as virtudes éticas. Terence Irwin, por exemplo, nos diz que:

“Alguns dos diálogos socráticos – especialmente o *Protágoras* e o *Górgias* – são de mais fácil compreensão se supusermos que contêm reflexões

²⁰ *Ética a Nicômaco* 1145b22-31, 1147b13-17.

²¹ *Ética a Nicômaco* 1116b3-5, 1147b17-30 e *Ética a Eudemo* 1129^a14-16, 1246b32-37, 1216b3-10.

de Platão sobre as ideias socráticas que, na opinião do próprio Platão, tais reflexões foram sustentadas em outros lugares com argumentos que já não lhe parecem adequados. Se interpretarmos o *Protágoras* e o *Górgias* deste ponto de vista, também nos será mais fácil entender por que os diálogos de maturidade evocam tão firmemente o Sócrates histórico no momento preciso em que Platão aborda argumentos não socráticos. De acordo com a maneira em que provavelmente ele o contempla, o que ele faz nos diálogos de maturidade não representa uma marcada descontinuidade com o que ele fazia no *Protágoras* ou no *Górgias*, embora estes, por sua vez, não representem uma marcada descontinuidade em relação aos diálogos socráticos breves. Ao longo deste processo, Platão considera que está oferecendo o melhor relato e defesa de uma postura basicamente socrática; porém, à medida que pensa como obter sucesso nesta tarefa, termina por ver que deve rechaçar ou complementar a concepção de Sócrates em determinados pontos²².”

Ora, Irwin é ele mesmo adepto da teoria desenvolvimentista e reforça este traço no final da citação, mas não precisamos segui-lo até este ponto. O parágrafo é interessante por nos fazer visualizar este Platão já maduro, mas ainda assim socrático, pensando os mesmos problemas do seu mestre. E mais, se é verdade que ele acrescenta muita coisa à doutrina daquele, é também verdade que estas inovações estariam assentadas em pressupostos socráticos, ou seja, não contrariariam o edifício original. É por essa razão que, mesmo nos diálogos de maturidade, nos quais o que é dito pelo personagem Sócrates são novidades criadas por Platão e que o Sócrates histórico provavelmente nem conheceu, ele ainda se sente à vontade de manter Sócrates como protagonista de suas obras.

A questão relativa à existência ou não de diálogos socráticos na obra de Platão é central para entendermos como devemos ler o *Protágoras*. Caso aceitássemos a interpretação desenvolvimentista, o *Protágoras* seria o diálogo socrático por excelência²³, uma vez que é nele que encontramos as famosas teses socráticas citadas

²² “Algunos de los diálogos socráticos – especialmente el *Protágoras* y el *Górgias* – resultan más fáciles de entender si suponemos que contienen las reflexiones de Platón sobre ideas socráticas que, en su opinión, há sustentado em otros sítios con argumentos que ya no le parecen adecuados. Si interpretamos el *Protágoras* y el *Górgias* desde este punto de vista, también nos resultará más fácil entender por qué lós diálogos intermedios evocan tan firmemente al Sócrates histórico en el momento preciso en que Platón aborda argumentos no socráticos. De acuerdo con La maneira en que probablemente él lo contempla, lo que hace em lós diálogos intermedios no representa una marcada discontinuidad en relación con los diálogos socráticos breves. A lo largo de este processo, Platón considera que está tratando de ofrecer la mejor relación y defensa de una postura básicamente socrática; pero a medida que piensa cómo lograrlo, termina por ver que debe rechazar o complementar la concepción de Sócrates en determinados puntos.” Irwin (2000), p.34.

²³ É o caminho, por exemplo, de Bodin que diz ser o *Protágoras* um diálogo que contem idéias totalmente socráticas, sem intervenções de qualquer teoria platônica. Cf. Bodin (1955), p.3.

por Aristóteles, tais como a negação da *akrasía* e o intelectualismo²⁴. Daí então que não poderíamos estabelecer relações entre ele e outros diálogos de maturidade, já que se trataria de dois pontos de vista diversos (um do Sócrates histórico, outro de Platão). Creio que a melhor forma de negar tal perspectiva é mostrar que estes pontos de ligação existem, o que desmentiria esse pretensão rompimento. Ora, basta pensarmos no *Mênon*. O *Mênon* é, quase que por princípio, um diálogo platônico, não-socrático, na medida em que apresenta uma provável primeira formulação da teoria das Idéias. No entanto, como observa Khan e como foi dito brevemente acima, as relações e a continuidade entre o *Protágoras* e o *Mênon* são evidentes a qualquer um que leia os dois diálogos sem reserva – os mesmos temas são tratados, a mesma estratégia é utilizada, as conclusões de ambos estão relacionadas e a posição de Sócrates é a mesma.

Podemos, portanto, dizer que Platão usa o nome de seu mestre da mesma maneira que os discípulos de Hipócrates usavam o nome de Hipócrates ou os de Orfeu o de Orfeu ou os de Pitágoras o de Pitágoras e os outros discípulos de Sócrates usavam o de Sócrates. Associar sua tese a uma tradição tinha, na Antiguidade, mais ou menos a mesma importância que ressaltar a originalidade de um pensamento na modernidade; era algo que conferia autoridade ao texto e despertava a atenção do público leitor. Parece-me ainda que a tarefa de procurar por eventuais pequenas discrepâncias no texto é de menor importância do que entender por que Platão entendia todos os seus diálogos como pertencentes a essa tradição socrática.

O significado dialético da aporia e das observações conflitantes

Concordo que uma interpretação como a de Charles Kahn, que essa tese segue, segundo a qual a principal função dos primeiros diálogos seria preparatória para os diálogos de maturidade, pode levar a alguns problemas, em especial, o esvaziamento do significado das aporias nos primeiros diálogos, como bem apontou Marques²⁵. As aporias não teriam, então, nenhum outro sentido além de preparar o leitor para o que está por vir, tornando-se, assim, meros artifícios de escrita.

Desse modo, esta tese, na medida em que busca justamente observar as ligações e a continuidade entre o *Protágoras* e os diálogos de maturidade, em enfraquecer o mito

²⁴ Kierkegaard chega a afirmar que o *Protágoras* é considerado, de maneira unânime, um diálogo socrático. Cf. Kierkegaard (1991), p.101.

²⁵ Marques (2003), p.5-7.

dos diálogos socráticos em contraposição aos diálogos platônicos, correria sério risco de cair no mesmo problema. Entendo, porém, que tal não é o caso. Diria, antes, que o significado verdadeiro da aporia torna-se, muitas vezes, mais claro com a solução dada por Platão e que, em grande parte, as aporias e as observações conflitantes de Platão não foram corretamente compreendidos pela recusa de nossos intérpretes em analisar os primeiros diálogos juntamente com os de maturidade. Pensemos, por exemplo, na aporia final do *Protágoras*: a virtude é conhecimento, mas não pode ser ensinada. Ora, primeiramente observamos que as duas proposições que a constituem não são observações diretas da realidade, mas antes, elas mesmas, teses anteriormente construídas. Portanto, a aporia não é composta por observações diretas da realidade conflitantes, mas antes, por teses conflitantes. As razões, então, pelas quais, Platão acredita que a virtude é conhecimento e que a virtude não pode ser ensinada ou dos motivos que levam Platão a afirmar as duas teses ao mesmo tempo, negando-se a abrir mão de uma delas, só pode ser entendida dentro de uma terceira teoria, que engloba as duas primeiras. Se, porém, negarmos que há uma teoria anterior, então a única saída – e é esta a saída de boa parte dos intérpretes – é negar a aporia, afirmando que uma das teses em questão, a saber, a tese da impossibilidade de se ensinar a virtude, é falsa. Porém, se conseguirmos montar o quebra-cabeça de unir as peças dos diálogos em questão, então esta aporia se torna compreensível pela tese da virtude como conhecimento divino, impossível aos homens. E assim, dessa maneira, podemos compreender, de fato, a aporia e compreender como Platão afirma ambas as teses ao mesmo tempo.

Se as aporias se dão pelo conflito de teses aceitas, podemos dizer que as observações conflitantes se dão pelo conflito de observações diretas da realidade. Um exemplo de observação conflitante é o que dá origem ao intelectualismo: de um lado, observamos que os homens são livres, ou seja, que fazem o que entendem ser o melhor; de outro lado, observamos que os homens, por vezes, agem contrariamente ao seu entendimento, por exemplo, quando tomados de um desejo muito grande. Como explicar isso? As observações conflitantes são as fontes das teorias filosóficas. A partir do espanto com o problema levantado pelo conflito nas observações, podemos construir várias teses, desde o intelectualismo socrático e a afirmação absoluta da liberdade do homem até a negação absoluta da liberdade deste, segundo a qual o homem seria sempre movido por desejos que não pode controlar, passando por teses intermediárias,

segundo as quais o homem, por vezes, é livre e pode agir racionalmente e, por vezes, é tomado por desejos incontrolláveis que determinam a sua ação.

Constrói-se, assim, teses para responder o conflito entre observações e, quando já possuimos várias teses acerca do real, temos que nos defrontar com as aporias, ou seja, os conflitos de teses já estabelecidas. O leitor, ao deparar com as observações conflitantes e as soluções dadas a essas por Platão, vai construindo, ele mesmo, as teses apresentadas. Ao ler vários diálogos, começa então a unir as várias teses que surgem e se depara, em algum momento, com as aporias, ou seja, com o conflito de teses. Posteriormente, ao continuar lendo os diálogos de Platão, depara-se, finalmente, com a solução destas aporias e, talvez, com outras aporias não mencionadas explicitamente por Platão. Temos aqui a questão do círculo hermenêutico: o intérprete entende o todo pelas partes e as partes pelo todo²⁶. Daí, então, que o leitor partirá das observações diretas para entender os paradoxos, e destes para entender a tese, e das teses para entender as aporias e das aporias para entender as possíveis soluções destas. Mas o leitor, também, tentará entender as novas informações que aparecem nos diálogos a partir das informações que ele já recebeu de outros diálogos, ou seja, tentará também entender a parte pelo todo.

Portanto, Marques está certo ao chamar a atenção para a importância dialética da aporia. Devemos, sim, compreender a aporia e o conflito entre observações isoladamente, devemos ficar perplexos com esses, pois, como bem observa Aristóteles, é desse espanto que surge a filosofia. Esse espanto não é, portanto, apenas uma preparação para a tese a ser apresentada num momento subsequente, mas o momento inicial e essencial na construção das teses – e Platão é um filósofo que deseja, certamente, chamar a atenção para o problema que o deixou perplexo, convidando o leitor a discutir junto com ele as soluções que propõe. No entanto, um outro momento fundamental da interpretação também deve ser respeitado, que é a compreensão do lugar das aporias e das observações conflitantes dentro do conjunto da teoria. O objetivo desta tese é trabalhar sobre esse segundo problema.

²⁶ Minha compreensão do problema do círculo hermenêutico se deu através da leitura de Gadamer (1997), p.354-405.

Capítulo I – Sobre a Unidade da Virtude

O *Protágoras* parte da questão da ensinabilidade da virtude. Sócrates duvida que esta possa ser ensinada. Protágoras, porém, garante essa possibilidade e trata de demonstrá-la através de um mito e um discurso. Quando chega a hora de Sócrates, finalmente, colocar algumas questões à posição de Protágoras, porém, ele deixa a questão da ensinabilidade da virtude de lado e começa a investigar a natureza da virtude, mais especificamente, se esta é uma ou não. Não é o único diálogo no qual isto ocorre. A primeira fala do *Mênnon* já é a pergunta sobre a possibilidade de se ensinar a virtude e a longa resposta socrática a essa questão pode ser resumida da seguinte maneira: eu não sei o que é a virtude, logo não sei se ela é ensinável ou não²⁷. A questão da unidade e da natureza da virtude é, portanto, logicamente anterior à questão da ensinabilidade da virtude, que abre o diálogo. Como queremos expor a unidade do diálogo e o fio-condutor deste, não devemos seguir a ordem dos temas lá apresentadas. Por essas razões, comecemos pelo problema da unidade da virtude.

Exposta a tese de Protágoras defendendo a ensinabilidade da virtude, Sócrates se esforçará para demonstrar a má compreensão que Protágoras tem de *areté*, explicando-se, desse modo, o erro deste e a conseqüente falsidade de suas teses. Sócrates, então, introduzirá uma nova questão: a virtude é uma ou não? Protágoras defenderá uma unidade mais fraca da virtude, enquanto Sócrates defenderá uma mais forte, através de três argumentos, sendo dois deles apresentados no meio do diálogo e o terceiro ao final.

No primeiro argumento pela unidade das virtudes, Sócrates aproxima a piedade da justiça, ecoando assim o diálogo *Eutífron*, onde tal tese é defendida em maior detalhe. Porém, o caráter algo insatisfatório e inconcluso deste argumento, provavelmente, aponta para uma menor importância deste no todo do diálogo. Já no segundo argumento, Sócrates primeiramente une a sabedoria e a moderação e partia já para provar a unidade da sabedoria e da justiça quando é impedido pelos truques retóricos de Protágoras. Este segundo argumento certamente já antecipa aquele que será o terceiro, final e mais poderoso argumento pela unidade das virtudes, isto é, a unidade das virtudes na sabedoria.

²⁷ *Mênnon* 70a-71b.

Defendo, portanto, que a função destes dois primeiros argumentos, especialmente do segundo, é antecipar e preparar o leitor para o argumento principal acerca da unidade das virtudes, argumento este que servirá de fundamento para uma compreensão radicalmente nova da natureza da virtude, distinguindo assim a concepção de Platão da virtude tanto da concepção popular e protagórica da mesma quanto da concepção heróica e homérica. Começemos, portanto, por esses dois primeiros argumentos.

1. O primeiro e o segundo argumentos pela unidade das virtudes

1.1 A posição inicial de Protágoras

Após o fim do discurso de Protágoras, Sócrates dirá que foi convencido (πέπεισμαι) por Protágoras, mas que há uma “coisinha” (σμικρόν τί) que o detém²⁸. Essa “coisinha”, nós veremos, é o problema fundamental para o entendimento da natureza da unidade das virtudes e não será solucionado por Protágoras ao longo do diálogo.

Antes de iniciar seus argumentos em favor da unidade da virtude, Sócrates busca desenvolver qual a posição inicial de Protágoras, mapeando, assim, onde poderia haver concordâncias ou discordâncias. A primeira pergunta já foi transcrita acima: justiça, temperança e piedade são partes da virtude ou são estes apenas diferentes nomes de uma mesma coisa, a saber, a virtude (chamo esse modelo de “unidade de referência”)? Protágoras optará pela primeira alternativa. Então Sócrates oferece dois modelos de unidade: a unidade do rosto (heterogênea) ou a de uma barra de ouro (homogênea) e Protágoras opta pela unidade heterogênea do rosto, ou seja, cada uma das partes da virtude é diferente da outra.

É difícil entender como a unidade homogênea difere da unidade de referência da virtude, pois nenhuma das posições é trabalhada no diálogo, sendo, portanto, também difícil saber qual será a posição de Sócrates no debate. O mais provável é que ele defenda uma unidade homogênea para as virtudes, visto que a unidade de referência implicaria numa intercambialidade das virtudes que é falsa na linguagem cotidiana. Não dizemos que uma resposta sábia numa prova seja corajosa ou temperante; do mesmo

²⁸ *Protágoras* 328e.

modo, elogiaríamos um soldado que salvou uma vida arriscando a sua chamando-o de corajoso, não de temperante. Já a unidade homogênea permitiria observarmos certas diferenças de significado entre os nomes. A diferença entre as partes da virtude, porém, assim como a diferença das partes de uma barra de ouro, é apenas relativa. A coragem é o comportamento sábio com relação a certas coisas, a temperança com relação a outras e assim por diante.

Sócrates continua sua exploração da posição inicial de Protágoras e pergunta agora se é forçoso que, tendo alguém uma das partes da virtude, tenha todas as outras ou se é possível que alguém tenha uma parte e não tenha as demais. Protágoras optará pela segunda opção, pois, ele nos diz, algumas pessoas são corajosas ou justas, mas não sábias. Sócrates também discordará dessa posição de Protágoras, afirmando que, se alguém possui uma das partes da virtude, deverá possuir todas as demais. Poder-se-ia seguir aqui a trilha de Vlastos²⁹ e rejeitar essa posição de Sócrates como absurda, argumentando, por exemplo, que o método de Sócrates não é empírico e só um mago poderia conhecer a natureza humana por dedução. Assim sendo, o argumento empírico de que há corajosos que não são sábios e vice-versa refutaria, sim, a posição de Sócrates. Porém, é claro, os argumentos tanto de Sócrates como de Protágoras foram escritos por Platão e, portanto, ele tinha conhecimento de ambos. E como pode ser o caso que Platão, tendo conhecimento de ambos, ainda assim decida pela verdade da tese da unidade das virtudes? Isso se dá, seguindo aqui o argumento apresentado acima, porque Platão parte da concepção comum de virtude para defender a existência de um tipo novo e superior de virtude, sempre una, em que uma das partes implica a outra. Platão, é claro, sabe que, dependendo de como utilizamos esses termos, há pessoas corajosas e injustas – como, por exemplo, salteadores de estradas que, em certo sentido, são corajosos, pois não têm medo de arriscar a própria vida. Porém, uma vez que este ímpeto irascível não é utilizado para fins sábios, belos e bons, não devemos chamar tal tipo de coragem de “virtude”. Em suma, para receber o título de “virtude”, algo deve ser verdadeiramente virtude e não apenas sombra ou imitação desta.

A pergunta seguinte visa completar o quadro das partes da virtude. Já foram citadas a justiça (δικαιοσύνη), a temperança (σωφροσύνη) e a piedade (óσιότης) e agora são citadas a sabedoria (σοφία) e a coragem (ἀνδρεία). Protágoras ainda nomeará a sabedoria como a maior parte da virtude (μέγιστόν μορίων)³⁰. Sócrates e Protágoras

²⁹ Vlastos (1956), p.XXXVI-XXXIX

³⁰ *Protágoras* 330a.

parecem concordar – tanto com relação à supremacia da sabedoria quanto com relação aos nomes das partes da virtude.

Por fim, Protágoras responde a Sócrates que cada uma das partes da virtude é distinta e possui uma função distinta das demais – assim como o olho do ouvido, por exemplo. Uma vez que Sócrates defende uma unidade mais forte da virtude, ele também discordará com relação a esta posição.

1.2 Primeiro argumento pela unidade da virtude

Ao longo do diálogo, serão apresentados três argumentos pela unidade da virtude³¹. Nesse momento do texto, teremos dois argumentos e, após uma longa digressão, o último argumento será fornecido.

O primeiro argumento pode ser resumido da seguinte maneira: se podemos dizer que a justiça e a piedade existem e que a justiça é justa e a piedade pia, então também poderíamos dizer que a justiça é pia e a piedade justa. Daí então a conclusão de Sócrates:

“A justiça ou é o mesmo que a piedade ou o que há de mais semelhante e, mais do que tudo, a justiça é tal como a piedade e a piedade tal como a justiça³²”.

Analisando esse argumento tal como ele é apresentado no texto, somos obrigados a concordar parcialmente com Protágoras. Diz ele:

“Na verdade, justiça e piedade se assemelham: pois também qualquer coisa com outra qualquer se assemelham. Há um ponto em que o branco se assemelha ao preto e o duro ao mole e as demais coisas que parecem as mais opostas entre si; e aquelas que há pouco dizíamos ter função diferente e uma não ser como a outra, as partes do rosto, de algum modo elas se assemelham e uma é como a outra; e assim, procedendo deste modo, demonstrarias até isto, se quisesses, que todas as coisas são entre si parecidas. Mas não é justo chamar semelhante o que tem certa semelhança nem dessemelhante o que tem certa dessemelhança, por menor que seja a semelhança que tenha³³”.

³¹ Dependendo do modo como se interpreta o último argumento, este número sobe para quatro. Trataremos dessa questão na segunda seção do presente capítulo.

³² *Protágoras* 331b:

“ὅτι ἤτοι ταῦτόν γ' ἔστιν δικαιοσύνης ὁσιότητι ἢ ὅτι ὁμοιότατον, καὶ μάλιστα πάντων ἢ τε δικαιοσύνη οἷον ὁσιότης καὶ ἡ ὁσιότης οἷον δικαιοσύνη”.

³³ *Protágoras* 331d-e:

É bem certo que Protágoras exagera um pouco aqui, pois não podemos dizer que o branco é preto ou que o duro é mole ou que olho é nariz do mesmo modo que podemos dizer que a justiça é pia. Tanto é assim que, na seqüência, Sócrates perguntará espantado a Protágoras se lhe parece então pequena a semelhança entre o justo e o pio. Mas Protágoras está certo em observar que Sócrates precisaria trabalhar melhor este ponto do argumento, pois da predicação não podemos estabelecer uma identidade. De ‘Sócrates é homem e branco’ não se conclui a identidade entre Sócrates, homem e branco. Em suma, parece estar faltando, de fato, algo no argumento de Sócrates, algo que nos permita passar de “a piedade é justa” para “a piedade é o mesmo que a justiça”. Isso, aliás, é observado pelo próprio Sócrates que conclui não exatamente pela unidade da justiça e da piedade, mas antes que elas ou são idênticas ou algo muito semelhante³⁴.

“ἀλλὰ μέντοι, ἢ δ’ ὅς, προσείκεν τι δικαιοσύνη ὁσιότητι: καὶ γὰρ ὀτιοῦν ὀτωοῦν ἀμῆ γέ πη προσείκεν. τὸ γὰρ λευκὸν τῷ μέλανι ἔστιν ὅπη προσείκεν, καὶ τὸ σκληρὸν τῷ μαλακῷ, καὶ τᾶλλα ἃ δοκεῖναντιώτατα εἶναι ἀλλήλοισ: καὶ ἃ τότε ἔφαμεν ἄλλην δύναμιν ἔχειν καὶ οὐκ εἶναι τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον, τὰ τοῦ προσώπου μόρια, ἀμῆ γέ πη προσείκεν καὶ ἔστιν τὸ ἕτερον οἷον τὸ ἕτερον. ὥστε τούτωγε τῷ τρόπῳ κἂν ταῦτα ἐλέγχῳ, εἰ βούλοιο, ὡς ἅπαντά ἐστιν ὅμοια ἀλλήλοισ. ἀλλ’ οὐχὶ τὰ ὁμοίων τι ἔχοντα ὅμοια δίκαιον καλεῖν, οὐδὲ τὰ ἀνόμοίων τι ἔχοντα ἀνόμοια, κἂν πάνυ σμικρὸν ἔχη τὸ ὅμοιον”.

³⁴ Observemos, no entanto, que a fragilidade deste primeiro argumento de Sócrates não depende de comentadores para ser percebida, mas é explicitada no próprio texto. De fato, Sócrates desiste do argumento. Isso é algo incomum nos diálogos platônicos. Afinal de contas, se o argumento não era bom, porque Platão o incluiu no diálogo? Qual a função dele aqui? Por que ele simplesmente não partiu diretamente para os argumentos mais sólidos?

Meu palpite é que este primeiro argumento só pode ser propriamente compreendido se pressupusermos a teoria das idéias. De fato, dizer que “a justiça é alguma coisa” (*Protágoras* 330c) é, de algum modo, hipostasiar a justiça. Também é difícil entender a autopredicação sem nos referirmos à teoria das idéias. O que significa dizer que a justiça é justa ou a piedade é pia? O sentido disto é confuso, mas o próprio Sócrates parece nos oferecer uma preciosa dica quando diz: “Difícilmente algo mais seria pio se a própria piedade não o fosse” (*Protágoras* 330d-e). Essa frase parece-me referir à teoria das idéias que afirma que um sensível recebe certo predicado na medida em que participa da idéia do predicado correspondente. Assim sendo, algo é pio na medida em que participa da idéia de piedade. Se for assim, é claro que a Idéia de piedade é a primeira coisa pia, pois é ela o critério para decidir se algo é pio ou não. Algo é pio na medida em que participa da Idéia de piedade.

Este primeiro argumento, então, poderia ser reconstruído da seguinte maneira. A idéia de piedade participa da idéia de justiça, pois é justa e, por sua vez, a idéia de justiça participa da idéia de piedade, pois é pia. Ora, se essa relação fosse de um lado só, digamos, se a piedade fosse justa, mas não pudéssemos dizer que a justiça fosse pia, então poderíamos dizer que a piedade faz parte ou está contida na idéia de justiça – parece ser esse, aliás, o argumento do *Eutífron*. Mas, o caso aqui é que ambas participam uma da outra e, portanto, ambas incluem uma a outra. Daí então, concluirmos, não pela predicação de uma pela outra somente, mas pela identidade de uma com a outra. Se prosseguíssemos por esse argumento, teríamos então que cada uma das partes da virtude participa das outras partes da virtude e, por fim, todas elas estariam unidas, de algum modo, numa única idéia.

Porém, não era a intenção de Platão apresentar a teoria das idéias já nesse diálogo, mas apenas, entre outras coisas, deixar uma forte indicação para este caminho, ou, o que seria mais provável, deixar aqui um argumento que só poderia ser explicado posteriormente com a ajuda de uma teoria que ele ainda não expusera. Se lembrarmos que uma outra forte indicação da teoria das idéias é

Por isso, Protágoras responderá a essa nova interrogação de Sócrates dizendo que a semelhança entre o justo e o pio não é exatamente pequena, mas também não é tão grande como Sócrates a quer.

Há ainda outro problema na argumentação de Sócrates, pois a escolha das partes da justiça parece ter sido parcial. De fato, no *Eutífron*, Sócrates diz que a piedade é uma parte da justiça³⁵. Observa-se, então, que a justiça e a piedade são, de fato, bastante próximas, mas isso não significa que o mesmo se daria com as outras partes da virtude. Por exemplo, seria a temperança corajosa? Isto é algo que não parece tão claro quanto afirmar a justiça da piedade.

1.3 Segundo argumento pela unidade da virtude.

Também o segundo argumento é interrompido antes de sua conclusão final. Porém, aqui nos é permitido tirar algumas conclusões positivas, sem necessidade de remeter a uma teoria exterior ao diálogo.

Antes de mais nada, é preciso estar atento ao sentido original do texto, já que trata-se de uma passagem de difícil tradução. É evidente que Platão joga aqui com a ambiguidade do termo σωφροσύνη. Tal termo é derivado de φρονέω cujo significado é “pensar” ou ser “prudente”. Dele deriva φρόνησις que quer dizer “inteligência” ou “prudência”. E, por fim, temos σωφροσύνη que quer dizer bom senso, prudência, a qualidade daquele que é prudente, pensa bem; e também o seu antônimo, ἀφροσύνη, que é a falta de bom senso e, conseqüentemente, loucura. De modo que, se entendermos “σωφροσύνη” do mesmo modo como tal termo era entendido comumente, fora do

também deixada no *Eutífron* (*Eutífron* 10e-11b), poderemos concluir que tais indicações são um sinal de proximidade entre o *Protágoras* e o *Eutífron* com o *Mênnon*, diálogo no qual, pela primeira vez, Platão explica diretamente a teoria das Idéias.

Aqui, no entanto, temos de dar razão a Teloh quando este diz que as virtudes não são explicadas pela teoria das idéias e, sim, como estados psíquicos, seja nos primeiros diálogos, seja nos de maturidade (Teloh 1981, p.34-42). Com exceção desse breve primeiro argumento pela unidade das virtudes em *Protágoras* e da já referida passagem do *Eutífron*, Platão não parece identificar as virtudes com Idéias, e, mesmo nas duas passagens citadas, o sentido não é claro e outras interpretações são possíveis. De modo geral, as virtudes são explicadas como estados psíquicos da alma (e aqui o modelo mais famoso é o livro IV da *República*) ou como fruto do conhecimento, não das virtudes em separado, mas do bem. No entanto, observamos que o conhecimento da Idéia de Bem pode produzir virtude na medida em que estabelece um paradigma à alma humana para se aperfeiçoar e assemelhar-se, de alguma maneira, a tal Idéia.

De todo modo, deixamos esta questão em aberto. A tese de uma relação entre o problema da auto-predicação e a teoria das Idéias fica aqui apenas sugerida.

³⁵ *Eutífron* 12d-e.

ambiente filosófico de Sócrates e Platão, veremos que é difícil distingui-lo da σοφία, isto é, sabedoria.

O problema, porém, é que, em outros diálogos, sendo *A República* o mais notório deles, há uma marcada diferença entre σωφροσύνη e σοφία. Ali, a σωφροσύνη é temperança, a capacidade de controlar seus desejos, enquanto a σοφία é sabedoria. Porém, não temos, no *Protágoras*, uma discussão sobre o significado de σωφροσύνη que pudesse nos esclarecer com que sentido o termo é utilizado neste texto.

Uma boa indicação de que Platão utilize já aqui “σωφροσύνη” com o sentido de temperança é que tal está incluída na lista das partes da virtude, repetindo, assim, a lista da *República*. Ora, se ambas as listas são iguais e se defendemos uma continuação entre os diálogos ditos de juventude e a *República*, então haveria uma boa chance de que cada um dos termos referirem a mesma virtude, tanto num diálogo como no outro. Porém, a última parte do argumento³⁶ impede tal conclusão, pois o sentido de “σωφροσύνη” lá só pode ser o de sensatez, como veremos. Porém, ainda assim, deve-se estar atento ao fato de que só se pode compreender completamente a argumentação de Sócrates aqui, se tivermos em mente esta ambiguidade.

O argumento começa com Sócrates perguntando se há tal coisa como a ἀφροσύνη. Como vimos, ἀφροσύνη possui a mesma raiz de σωφροσύνη, sendo o antônimo deste, daí traduzimo-la por insensatez ou loucura. Então a pergunta de Sócrates é: “há tal coisa como a insensatez ou a loucura”? Protágoras concorda e Sócrates então pergunta se a ἀφροσύνη não seria o oposto de σοφία, ou seja, sabedoria, ao que Protágoras, novamente, concorda. Temos aqui, portanto, a primeira premissa do argumento, a insensatez é o contrário da sabedoria. Observem que, se traduzirmos ἀφροσύνη por intemperança, temos um estranho resultado, onde a intemperança é o contrário de sabedoria, o que não pareceria muito preciso.

Segue-se então a parte de mais difícil tradução (notem que aqui ainda é possível substituir sensatez por temperança e insensatez por intemperança, sensato por temperante e insensato por intemperante):

“- E quando os homens agem com retidão e utilidade, então eles te parecem sensatos (σωφρονεῖν) agindo assim, ou o contrário? – Parecem sensatos (σωφρονεῖν), disse ele. – Assim é pela sensatez que são sensatos (οὐκοῦν σωφροσύνη σωφρονοῦσιν)? – Forçosamente. – E os que não estão agindo com retidão agem insensatamente (ἀφρόνως), são também insensatos (οὐ σωφρονοῦσιν) ao agirem assim? – Parece-me, disse. – Agir insensatamente

³⁶ Refiro-me aqui a *Protágoras* 333d-e.

(ἀφρόνως) é o contrário de agir sensatamente (σωφρόνως)? –Sim. – Então o que é feito insensatamente (ἀφρόνως) se faz por insensatez (ἀφροσύνη) e o que é feito sensatamente (σωφρόνως) por sensatez (σωφροσύνη)? Ele concordava³⁷.”

Além disso, observa-se que Sócrates já fez Protágoras concordar com a afirmação de que “agir insensatamente é o contrário de agir sensatamente” e, ora, se a causa da ação insensata é a insensatez e a da sensata é a sensatez, segue-se que a insensatez e a sensatez são contrárias. Assim sendo, temos aqui a segunda premissa do argumento: a insensatez é o contrário da sensatez.

Na seqüência do argumento, Sócrates faz Protágoras concordar com a terceira premissa do argumento: “para cada contrário um só contrário existe e não muitos³⁸”.

Ora, se é assim, conclui Sócrates há algum erro no raciocínio, pois dizemos também que tanto a sabedoria como a sensatez eram contrários da insensatez. Assim sendo, uma dessas afirmações devemos abandonar: ou é falso que cada coisa pode ser contrária de apenas uma coisa ou então a afirmação de que as partes das virtudes eram distintas uma das outras, concluindo assim, portanto, que sabedoria e sensatez são o mesmo. Até aqui Protágoras não apresenta objeção e, então, podemos assegurar que a sabedoria e a sensatez são o mesmo. Lembremos ainda que no argumento anterior, já havíamos dito serem muito semelhantes a piedade e a justiça.

Sócrates então tenta expandir as conclusões do seu discurso, mostrando que não só a sabedoria e a sensatez são unas como a justiça e a sensatez também são unas. Sócrates então pergunta: “acaso te parece que ao cometer injustiça um homem é sensato enquanto a comete³⁹?” Já podemos vislumbrar aqui a linha de ação que Sócrates planeja, demonstrando que também a justiça é um pensar bem. Protágoras então deveria ou se corrigir em algum ponto ou aceitar a derrota no debate, mas ele escolhe uma terceira via, lançando mão de uma certa teoria com a qual ele mesmo não concordava, mas que era defendida “por muitos” (πολλοί)⁴⁰. Com relação a isso observemos que 1) Protágoras não tem objeções a fazer em seu próprio nome e, portanto, aceita a verdade e

³⁷ *Protágoras* 332a-c:

πότερον δὲ ὅταν πράττωσιν ἄνθρωποι ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως, τότε σωφρονεῖν σοὶ δοκοῦσιν οὕτωπράττοντες, ἢ εἰ τούναντίον ἔπραττον; σωφρονεῖν, ἔφη. οὐκοῦν σωφροσύνη σωφρονοῦσιν; ἀνάγκη. οὐκοῦν οἱ μὴ ὀρθῶς πράττοντες ἀφρόνως πράττουσιν καὶ οὐ σωφρονοῦσιν οὕτωπράττοντες; συνδοκεῖ μοι, ἔφη. τούναντίον ἄρα ἐστὶν τὸ ἀφρόνως πράττειν τῷ σωφρόνως; ἔφη. οὐκοῦν τὰ μὲν ἀφρόνως πραττόμενα ἀφροσύνη πράττεται, τὰ δὲ σωφρόνως σωφροσύνη; ὠμολόγει.

³⁸ *Protágoras* 332c:

“οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ἐναντίων ἐν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά;”

³⁹ *Protágoras* 333b-c:

“ἄρα τίς σοὶ δοκεῖ ἀδικῶν ἄνθρωπος σωφρονεῖν, ὅτι ἀδικεῖ;”

⁴⁰ *Protágoras* 333c.

a validade do argumento até aqui apresentado, ou seja, sabedoria, justiça e sensatez são o mesmo; 2) A objeção levantada por Protágoras é atribuída aos muitos (πολλοί), expressão que certamente designa certo desprezo aristocrático - esse desprezo é ainda confirmado por Protágoras ao dizer que ele se envergonharia de concordar com a objeção que levantará⁴¹; 3) A objeção não será respondida porque Protágoras utiliza de táticas para a anulação do debate. Assim sendo, não é verdadeiro dizer que o argumento em questão é inconcluso. Antes, trata-se de um argumento conclusivo com uma objeção mal intencionada, impedida de ser devidamente respondida por meio de estratégias retóricas.

Sócrates concorda em analisar a posição popular levantada por Protágoras e pergunta então se é possível pensarmos que os sensatos podem ser injustos. Protágoras confirma que esta é a posição dos muitos. O diálogo continua:

“- E ser sensato (σωφρονεῖν) queres dizer pensar bem (εὖ φρονεῖν)? Confirmou. –E pensar bem (εὖ φρονεῖν) é deliberar bem naquilo que cometem injustiça? –Seja, disse. –Enquanto são bem sucedidos na injustiça ou enquanto mal?, perguntei. – Enquanto bem sucedidos. – Afirmas então que certas coisas são boas? –Afirmo. –Não é certo que, são boas as que são úteis aos homens?⁴²”

Observemos que esta passagem impede a tradução de σωφροσύνη por temperança, pois Sócrates identifica-a com pensar bem, εὖ φρονεῖν e a investigação prematuramente interrompida visava saber se era possível pensar ou deliberar bem e, ainda assim, ser injusto (e não se era possível ser temperante e injusto ao mesmo tempo)⁴³.

⁴¹ *Protágoras* 333c.

⁴² *Protágoras* 333d:

“τὸ δὲ σωφρονεῖν λέγεις εὖ φρονεῖν; ἔφη. τὸ δ’ εὖ φρονεῖν εὖ βουλευέσθαι, ὅτι ἀδικοῦσιν; ἔστω, ἔφη. πότερον, ἢν δ’ ἐγώ, εἰ εὖ πράττουσιν ἀδικοῦντες ἢ εὖ κακῶς; εἰ εὖ. λέγεις οὖν ἀγαθὰ ἅττα εἶναι; λέγω. ἄρ’ οὖν, ἢν δ’ ἐγώ, ταῦτ’ ἐστὶν ἀγαθὰ ἃ ἐστὶν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις;”

⁴³ Traduzir “σωφροσύνη” por “sensatez” ao invés de “temperança” é a escolha de Eleazar Teixeira. Lamb, todavia, a traduz por “temperance”. As saídas de Lamb são bastante inteligentes. Primeiramente ele traduz “ἀφροσύνη” por “folly”, evitando assim a estranha conclusão que determinaria a intemperança como o contrário de sabedoria. Já em *Protágoras* 333d, ele traduz “εὖ φρονεῖν” por “being sensible”, aproveitando aí o significado secundário de “φρονεῖν”. Dessa maneira, Lamb transforma o problema de ser ou não justo em um problema de uma saudável sensibilidade, o que estaria, de fato, diretamente ligado ao problema da temperança. Porém, podemos ver pela continuação do texto, que Sócrates não investigaria a relação entre uma saudável sensibilidade e a justiça, mas antes tentaria mostrar que o injusto não tinha o bom sucesso do justo. Assim sendo, o “εὖ φρονεῖν” aqui está diretamente ligado à questão de uma deliberação inteligente, sensata e não ao problema de uma sensibilidade saudável. Além disso, o segundo argumento gira todo em torno da questão da relação entre virtude e sabedoria ou conhecimento, apontando já para a conclusão final do livro. Fazer então com que a justiça e a temperança estejam ligadas pela correta sensibilidade, ao invés de ligá-la por um

Como veremos posteriormente, Protágoras não responde diretamente a esta última pergunta, tergiversa, irritando Sócrates que ameaça deixar o debate. Mas, ainda assim, vemos que a linha de argumentação aqui seguiria a do *Górgias* ou a da *República*, demonstrando que, de alguma forma, a justiça é, nela mesma, útil e boa aos homens. E, desse modo, a coisa mais sensata que o homem poderia fazer era ser justo, demonstrando assim a unidade da sensatez e da justiça.

Para concluir, observemos ainda que a direção deste argumento é a mesma que a do diálogo como um todo: todas as virtudes são um εὖ φρονεῖν, um pensar corretamente. Este, então, seria o ponto em que poderíamos unir a sabedoria, a sensatez e a justiça. Observa-se também que, sendo este o objetivo de Platão, é compreensível que ele tenha analisado a σωφροσύνη em seu sentido mais lato, como prudência ou sensatez, uma vez que a identidade entre estas e a sabedoria é mais clara e demonstrável que a relação entre a sabedoria e a temperança. De todo modo, é certo que Platão estava pensando a σωφροσύνη em sua inteireza, sem excluir nenhum dos significados normalmente atrelados a este nome, identificando, dessa maneira, também aquilo que chamamos de “sensatez” e “temperança”, como, aliás, fazia todo grego. Por essa razão, não é necessário pressupor aqui uma descontinuidade entre a *República* e o *Protágoras*.

1.4 O problema da unidade das virtudes na discussão acerca da ode de Simônides

Após o primeiro e o segundo argumento pela unidade das virtudes, há uma pausa na argumentação e outros temas são tratados, tais como a melhor forma de levar um debate e uma discussão sobre o poema de Simônides. É só após esses momentos que Platão anunciará o seu terceiro e último argumento pela unidade das virtudes. No entanto, Platão aproveita esse momento de pausa na argumentação pela unidade das virtudes para antecipar alguns aspectos da questão. Analisemos esses momentos.

correto conhecimento ou opinião, ou ainda pela sabedoria, contradiz não só a estratégia deste diálogo em específico mas também a que Platão utiliza em todos os outros diálogos sobre este tema, em especial a *República*.

A unidade das virtudes prefigurada na anedota dos espartanos– a arte da medida e a filosofia

Muitos intérpretes já apontaram para a relação entre a anedota que abre o grande discurso de Sócrates e o discurso de Protágoras acerca da antiguidade da sofística, logo no começo do diálogo. Porém, mesmo esses intérpretes resistem em observar o uso do termo φιλοσοφία, logo no começo do grande discurso, como significando já “filosofia”, preferindo, antes, dizer que o uso de tal termo aqui é genérico⁴⁴. Isso me parece enigmático, pois se há uma intenção de fazer uma paródia por parte de Sócrates aqui, é porque ele deseja atribuir grande antiguidade à filosofia, assim como Protágoras teria feito com a sofística. Dessa maneira, o termo “filosofia” deve designar, sim, a atividade de Sócrates e de seus seguidores. É bem verdade, porém, que o termo aqui não está tão definido quanto será na *República*, o que pode ser atestado pelo fato de os sábios espartanos serem chamados, duas vezes, por Sócrates, de “sofistas”⁴⁵. Mas, ainda assim, parece-me clara a distinção que Sócrates tenta fazer entre seus sofistas filósofos e os “sofistas de que Protágoras falava”⁴⁶.

Mas por que os intérpretes em geral se recusam ou falham em ver isto? Entendo que isto se dá porque tendem a ignorar a importância central da passagem concernente à ode de Simônides para a interpretação do *Protágoras*. Veremos mais à frente que Sócrates pensa que a unidade das virtudes se dá pela sabedoria, isto é, alguém só é virtuoso na medida em que é sábio, mas que sabedoria é esta? Trata-se da sabedoria do bem e do mal, que aparece em diálogos como o *Laques* e o *Cármides*. Aqui no *Protágoras*, essa ciência é identificada com a arte da medida e com a filosofia.

A anedota acerca dos espartanos começa da seguinte maneira:

“Pois a filosofia é muito mais antiga e muito maior em Creta e na Lacedemônia que no resto da Grécia, e o maior número de sofistas da terra ali se encontra; no entanto, eles negam e fingem ser ignorantes, como os sofistas de que Protágoras falava, para não revelar que, em sabedoria, superam os gregos, parecendo, antes, que é no combate e na coragem que os superam, pois julgam

⁴⁴ Penso aqui em Eleazar Teixeira que, na nota 37 ao texto, afirma a relação entre a anedota socrática dos espartanos e o discurso sobre a antiguidade da sofística, mas que, na nota 35, afirma que o termo φιλοσοφία nessa passagem tem apenas o “seu sentido etimológico e genérico”. Cf. a tradução de Eleazar Teixeira (1986), p. 124.

⁴⁵ *Protágoras* 342b e 342c.

⁴⁶ *Protágoras* 342b:

“ὥσπερ οὐς Πρωταγόρας ἔλεγε τοὺς σοφιστάς”.

que, se fossem reconhecidos em que são superiores, todos se exercitariam nisso, na sabedoria⁴⁷.”

Já podemos aqui traçar alguns paralelos: a filosofia, assim como a sofística, é muito mais antiga do que se pensa e, assim como os sofistas eram os responsáveis pela educação dos gregos no discurso de Protágoras, aqui, é também a filosofia que será a causa da superioridade dos cretenses e lacedemônios. Essa superioridade se dá, não pelas virtudes guerreiras, como era pensado, mas, antes, por certa sabedoria mantida como segredo de estado. Observemos, portanto, que já aqui aparece prefigurada a unidade das virtudes pela sabedoria, tema que será tratado no final do diálogo. Os espartanos são superiores em virtude na medida em que são mais sábios. Observemos também que eles escondem tal sabedoria, pois, se outros povos se tornassem sábios como eles, esses povos igualariam seus feitos em virtude. Temos, então, que a filosofia é a causa da virtude aqui, assim como a arte da medida é identificada com a virtude mais à frente. Podemos, portanto, identificar a filosofia com a arte da medida. Os filósofos são aqueles que buscam a virtude una na sabedoria.

A negação da *akrasía*

Quando Sócrates analisa o poema de Simônides, ele altera a ordem das palavras de algumas passagens para que elas melhor encaixem em sua interpretação da ode. Um desses trechos alterados por Sócrates é o seguinte:

“A todos porém louvo e amo de bom grado
Quem nada faça vergonhoso
Contra necessidade nem deuses combatem”⁴⁸

E na seqüência ele comenta suas alterações:

⁴⁷ *Protágoras* 342a-b:

“φιλοσοφία γάρ ἐστιν παλαιότης τε καὶ πλείστη τῶν Ἑλλήνων ἐν Κρήτῃ τε καὶ ἐν Λακεδαιμόνι, καὶ σοφισταὶ πλείστοι γῆς ἐκεῖ εἰσιν· ἀλλ’ ἐξαρνοῦνται καὶ σχηματίζονται ἀμαθεῖς εἶναι, ἵνα μὴ κατάδηλοι ᾧσιν ὅτι σοφία τῶν Ἑλλήνων περίεστιν, ὥσπερ οὐς Πρωταγόρα ἔλεγε τοὺς σοφιστὰς, ἀλλὰ δοκῶσιν τῷ μάχεσθαι καὶ ἀνδρεῖα περιεῖναι, ἡγούμενοι, εἰ γνωσθεῖεν ᾧ περίεστιν, πάντας τοῦτο ἀσκήσειν, τὴν σοφίαν.”

⁴⁸ *Protágoras* 345d:

“πάντας δ’ ἐπαίνημι καὶ φιλέω
ἐκῶν ὅστις ἔρδη
μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκη δ’ οὐδὲ θεοὶ μάχονται”

“Tudo isso é dito com o mesmo objetivo. Pois Simônides não era tão ignorante (ἀπαίδευτος) a ponto de afirmar que louvava os que ‘de bom grado’ nenhum mal praticam, como se pensasse que há os que assim praticam o mal. Pois eu precisamente penso isto: nenhum homem sábio (σοφῶν ἀνδρῶν) acredita que homem algum cometa falta voluntária, nem pratique desonra ou maldade voluntariamente (ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν), mas sabe muito bem que, quantos praticam desonra ou maldade (τὰ αἰσχρά καὶ τὰ κακὰ), praticam-nas sem querer; e, sem dúvida, Simônides não diz que louva quem não pratica o mal ‘de bom grado’, mas é a si próprio que atribui o ‘de bom grado’⁴⁹.”

Portanto, segundo Sócrates, ninguém faz nada vergonhoso de bom grado, voluntariamente. Antecipa-se, assim, a tese da negação da *akrasía* que o próprio Sócrates defenderá nas páginas finais do diálogo. Ora, se assim for, o de “bom grado” não pode modificar o verso seguinte, pois tal seria redundante, mas antes o “louvar e amar”. É possível louvar e até mesmo amar de mau grado, segundo Sócrates, na medida em que louvamos e amamos entes próximos (como nossos familiares, por exemplo) que não são homens bons. Sócrates usará isso, ainda, para satirizar mais uma vez o caráter mercenário de certas odes de Simônides, dizendo que os tiranos para quem ele compôs seus elogios o forçaram a tal e, deste modo, o próprio Simônides já teria elogiado de mau grado. Seja como for, Sócrates introduz aqui a tese da negação da *akrasia* que o ajudará a demonstrar a unidade das virtudes.

2 O terceiro argumento pela unidade das virtudes

Depois da discussão acerca do poema de Simônides e da caracterização da virtude como algo divino, inalcançável para o homem, Sócrates passará a discutir seu terceiro, último e mais importante argumento em favor da unidade das virtudes, expondo assim sua nova concepção acerca da virtude humana. Esta virtude una, fundada na sabedoria, é bastante distinta da virtude demótica de Protágoras, múltipla e que pode ser caracterizada como fundada sobre o costume. Portanto, Sócrates, ao caracterizar sua virtude como um conhecimento divino, em última análise, impossível aos homens, está aqui já no caminho de sua ética fundada nas formas transcendentais, uma ética para além

⁴⁹ Protágoras 345d-e:

“καὶ τοῦτ’ ἐστὶ πρὸς τὸ αὐτὸ τοῦτο εἰρημένον. οὐ γὰρ οὕτως ἀπαίδευτος ἦν Σιμωνίδης, ὥστε τούτους φάναι ἐπαινεῖν, ὃς ἂν ἐκὼν μηδὲν κακὸν ποιῆ, ὡς ὄντων τινῶν οἱ ἐκόντες κακὰ ποιοῦσιν. ἐγὼ γὰρ σχεδόντι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ’ εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν: καὶ δὴ καὶ ὁ Σιμωνίδης οὐχ ὃς ἂν μὴ κακὰ ποιῆ ἐκὼν, τούτων φησὶν ἐπαινήτης εἶναι, ἀλλὰ περὶ ἑαυτοῦ λέγει τοῦτο τὸ ἐκὼν”.

do plano puramente político de Protágoras. Por essas razões, podemos dizer que a parte final é a parte mais importante e conclusiva do diálogo.

2.1 A posição de Protágoras e sua prova empírica

Sócrates retoma a discussão acerca da unidade da virtude lembrando qual era a posição de Protágoras no debate. Segundo Sócrates, Protágoras não considerava que as cinco virtudes (sabedoria, sensatez, coragem, justiça e piedade) fossem cinco nomes que se referiam a uma única coisa: a virtude, mas antes que cada nome correspondia a um objeto distinto como é o caso das diferentes partes de um rosto.

Protágoras não se contradiz, mas, antes, direciona o debate para o ponto que ele considera mais difícil para a teoria de Sócrates. Ele diz que quatro das virtudes são “bastante próximas entre si⁵⁰”, isto é, apesar de reconhecer a semelhança entre quatro das virtudes, ele ainda não afirma que temos aqui uma identidade, como quer Sócrates. Protágoras, porém, diz que há uma virtude muito diferente das demais. Trata-se da coragem. E a prova disso, segundo Protágoras, é que há várias pessoas que não são justas, nem temperantes ou sábias e, ainda assim, são corajosas. Ao dizer isso, Protágoras direciona o diálogo, para discutir não as semelhanças entre as cinco partes da virtude, mas entre uma virtude específica e as demais.

Observemos ainda que, coerentemente com o seu grande discurso, Protágoras oferece aqui um exemplo empírico: as virtudes não podem ser todas as mesmas pois conhecemos, pela experiência, pessoas que possuem coragem, mas não as outras partes da virtude

2.2 Primeira parte do terceiro argumento pela unidade das virtudes

A primeira parte do argumento

Como vimos, Sócrates já apresentou dois argumentos pela unidade da virtude e, agora, apresentará o terceiro e último argumento. É bem verdade que poderíamos considerar que, nessa parte final, Sócrates apresenta dois argumentos pela unidade da virtude. Defenderei, porém que, antes disso, trata-se de um único argumento dividido

⁵⁰ *Protágoras* 349d:
“παραπλήσια ἀλλήλοις”

em duas partes. O argumento como um todo nos dirá que a coragem é idêntica à sabedoria. Na primeira parte do argumento, Sócrates defenderá que todo corajoso é sábio e, na segunda parte, que todo sábio é corajoso.

Analisemos, portanto, a primeira parte do argumento. Primeiramente, Sócrates estabelece duas definições: 1) os corajosos (ἀνδρείους) são os ousados (θαρραλέους) e têm uma certa disposição para enfrentar perigos (ἵτας); 2) a virtude é, em toda as suas partes, boa⁵¹.

Depois disso, Sócrates observa que a sabedoria favorece a ousadia, uma vez que se certa pessoa sabe lutar ou mergulhar em poços profundos ela estará mais apta a praticar tais atividades. É bem verdade, observa Sócrates, que alguns, mesmo não sabendo lutar, mergulhar em poços profundos ou fazer alguma outra atividade arriscada, ainda assim estão dispostos a enfrentar o perigo. Porém, Protágoras prontamente admite, tais pessoas não podem ser consideradas corajosas de fato, pois alguém que, não sabendo agir numa situação de risco, age mesmo assim, não age belamente, mas de maneira irracional. Daí, então, que para ser corajoso é necessário ser sábio antes e, portanto, concluímos, que todo corajoso é sábio, que ambas as virtudes andam juntas. Conclui-se também que o problema posto por Protágoras, a saber, que há corajosos que não são sábios, é um falso problema.

A resposta de Protágoras

Protágoras, porém, não aceita a conclusão do argumento de Sócrates. Ele nos diz que o erro de Sócrates foi identificar a coragem com a audácia, mas, nos diz Protágoras, além da audácia, há ainda um outro elemento para a coragem. Este elemento ele chamou antes de certa disposição para enfrentar o perigo e agora chama de “boa natureza e nutrição das almas⁵²”. Assim, segundo Protágoras, a ousadia pode provir da técnica, como de outras fontes. Mas a real coragem necessita deste elemento extra, a “boa nutrição das almas”.

Para comprovar o que vai dito acima, Protágoras traça o seguinte paralelo: a força é poder da mesma maneira que o saber lutar também é poder, mas disso não se segue que saber é força, pois não se afirmou que poder era força (se assim fosse, então

⁵¹ *Protágoras* 349e.

⁵² *Protágoras* 351b:

“φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν”.

poderíamos dizer que saber é poder e poder é força, logo, saber é força), mas que força era poder. Da mesma maneira, foi dito que o conhecimento implicava audácia e que todo corajoso possuía audácia, mas disso não se segue que o conhecimento implica a coragem, pois a coragem é composta da audácia e algo mais (a boa nutrição das almas).

A grande questão dessa passagem é se, de fato, Protágoras refutou o argumento de Sócrates ou se temos aqui um sofisma. Creio que não se trata propriamente nem de uma refutação, nem de um sofisma, mas antes de uma nova complicação para tese da identidade da coragem e da sabedoria (e, conseqüentemente, para a tese da unidade das virtudes) e que Sócrates deve responder a essa dificuldade. Sócrates deverá provar agora que, além de ser verdade que todo corajoso seja sábio, também é verdade que todo sábio é corajoso.

Observemos, no entanto, que esta primeira parte do argumento de Sócrates é sim um problema para o contraexemplo que Protágoras usa logo no começo dessa passagem. Lá, Protágoras nos diz que coragem não é idêntica às outras virtudes, pois haveria certas pessoas que, embora inegavelmente corajosas, não possuíam as outras virtudes. Agora, porém, ao concordar que a virtude era ela toda boa e que a coragem é uma virtude, não pode mais chamar de “coragem” qualquer ato de enfrentamento, mas apenas o enfrentamento bom e virtuoso. Assim sendo, todo corajoso deve ser virtuoso e bom e, portanto, possuir as outras virtudes. Porém, resta ainda esta última saída, a de afirmar que certas pessoas são virtuosas nos demais campos da vida, mas covardes ou, ao menos, não corajosas.

A relação entre o conhecimento técnico e a coragem

Vlastos defende a anterioridade do *Protágoras* com relação ao *Laques*, pois haveria no *Laques* uma distinção entre saber moral e saber técnico que não existiria no *Protágoras*⁵³. Porém, considero a argumentação de Vlastos problemática, pois ao analisar a passagem *Laques* 192e-193c, Vlastos toma-a como um todo indiviso. Para ele, em tal passagem, Sócrates estaria tratando das artes técnicas (aqui, segundo Vlastos, nomeadas como conhecimentos relativos às pequenas coisas), como algo dispensável para a definição de coragem, diferenciando, assim, as artes técnicas das artes morais (relativas às grandes coisas).

⁵³ Vlastos (1994c), p.109-117.

No entanto, considero que essa complexa passagem pode ser dividida em três partes. Na primeira parte temos o estabelecimento da diferença entre saberes das coisas grandes e das pequenas (τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρά). Primeiramente, Sócrates dá exemplos de saberes das coisas pequenas aliadas à persistência e pergunta se tais exemplos seriam exemplos de coragem. Laques nega. Cito-a:

– Vejamos, então, quando ela [a perseverança] está unida à razão: apenas em alguns casos, ou em todos, tanto nas coisas grandes como nas pequenas? Por exemplo: se alguém persevera em gastar o seu dinheiro racionalmente, sabendo que com esses gastos ganhará mais, dá a isso o nome de coragem? – Eu não, por Zeus! – Ou então, no caso de um médico a quem peça o filho, ou qualquer enfermo com pneumonia, que lhe dê de beber ou de comer, e que não se deixe dobrar ante a insistência, mas persista na recusa: coragem é isso? – Está mais longe, ainda, de ser coragem⁵⁴.”

Na segunda parte, Sócrates quer entender a relação entre o conhecimento dos saberes militares e a coragem, em especial se ser corajoso é somente entrar em confronto quando se sabe, pelo saber das técnicas militares, estar em melhor situação que seu oponente. Cito agora essa segunda parte da passagem:

“– E na guerra, o homem persistente, que se dispõe a lutar depois de calcular prudentemente, por saber que não somente receberá ajuda dos companheiros, como terá de haver-se com inimigos inferiores e em menor número do que os que combatem ao seu lado, além de contar com a superioridade do terreno: um indivíduo nessas condições, que persistisse após tanta reflexão e tantos recursos, seria por ti considerado mais corajoso do que o antagonista das fileiras inimigas, que se decidisse a permanecer no seu posto de combate? – A meu ver, Sócrates, o das fileiras inimigas é o mais bravo. – Mas a sua perseverança é mais imprudente do que a do seu contrário. – Tens razão. – E o cavaleiro conhecedor da arte de bem cavalgar, que num combate de cavalaria se mostre persistente, não considerarias menos corajoso do que o que carecesse desse conhecimento? – É o que eu penso, também. – E o mesmo dirás do arqueiro, do lutador de funda, ou de qualquer outro, cuja persistência decorra de seus conhecimentos da matéria? – Perfeitamente. – E o indivíduo que se joga num poço sem ser forte na profissão de mergulhador e persiste em mergulhar, ou a arrostar qualquer perigo idêntico, não consideras mais corajoso do que o perito nessa matéria? – Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates? – Ninguém, se pensar dessa maneira. – Pois é assim que eu penso⁵⁵.”

⁵⁴ Laques 192e-193a:

“ἴδωμεν δὴ, ἢ εἰς τί φρόνιμος; ἢ ἢ εἰς ἅπαντα καὶ τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρά; οἷον εἴ τις καρτερεῖ ἀναλίσκων ἀργύριον φρονίμως, εἰδὼς ὅτι ἀναλώσας πλέον ἐκτήσεται, τοῦτον ἀνδρεῖον καλοῖς ἄν; μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε. ἀλλ' οἷον εἴ τις ἰατρὸς ὢν, περιπλευμονίᾳ τοῦ ὑέος ἐχομένου ἢ ἄλλου τινὸς καὶ δεομένου πιεῖν ἢ φαγεῖν δοῦναι, μὴ κάμπτοιτο ἀλλὰ καρτεροῖ; οὐδ' ὀπωστιοῦν οὐδ' αὐτή.”

⁵⁵ Laques 193a-c:

Algumas diferenças podem ser notadas entre a primeira e a segunda parte. Primeiramente a pergunta muda. Na primeira parte, a questão era se a persistência aliada a certo conhecimento técnico é corajosa ou não; na segunda é: quem é o mais corajoso: o conhecedor de certo tipo de saber técnico, ou o ignorante? Isso não é sem importância, pois se continuássemos com o mesmo tipo de questão, ou seja, se Sócrates perguntasse se a coragem é certa persistência para combater quando seu conhecimento indica que tal é necessário, a resposta de Laques provavelmente seria outra. Também devemos notar que seria estranho se o tipo de questão da segunda parte fosse feito com os exemplos dados na primeira parte, ou seja, se Sócrates perguntasse a Laques: “quem é mais corajoso: alguém que persiste em economizar sabendo que com isso ganhará mais no futuro ou aquele que persiste economizar mesmo sem saber se tal, no futuro, lhe dará mais dinheiro?” Este tipo de questão seria estranho pois sabemos que a coragem não estaria relacionada com nenhum dos dois exemplos. Outra diferença: a resposta para as primeiras questões é óbvia, pois é claro que persistência para gastar com parcimônia não é um exemplo de coragem e ninguém diria o contrário; já no caso da resposta para as questões da segunda parte trata-se de algo mais complicado, pois é possível defender a alternativa oposta, como o próprio Vlastos diz que Sócrates teria feito no *Protágoras*. Outro ponto importante é que os exemplos citados nessa parte, com exceção da arte de mergulhar, são exemplos de artes militares e é algo duvidoso que Sócrates nomearia as artes militares entre as artes pequenas com a aquiescência de dois gerais provenientes de uma cultura guerreira como a da Grécia Antiga. Vlastos, porém, ignora essas distinções e toma essas duas passagens como um todo contínuo. Em seu artigo ele nos diz (tradução minha):

“O que Sócrates agora quer saber é *que tipo de conhecimento*, isto, a coragem, teria de ser: ‘Conhecimento em *que*? Em todas as coisas, sejam elas grandes ou pequenas?’ Sócrates pergunta, e então continua citando caso atrás de

ἀλλ' ἐν πολέμῳ καρτεροῦντα ἄνδρα καὶ ἐθέλοντα μάχεσθαι, φρονίμως λογιζόμενον, εἰδότα μὲν ὀτιβοηθήσουσιν ἄλλοι αὐτῷ, πρὸς ἐλάττους δὲ καὶ φαυλοτέρους μαχεῖται ἢ μεθ' ὧν αὐτός ἐστιν, ἔτι δὲ χωρία ἔχει κρείττω, τοῦτον τὸν μετὰ τῆς τοιαύτης φρονήσεως καὶ παρασκευῆς καρτεροῦντα ἀνδρείότερον ἢ φαίης ἢ τὸν ἐν τῷ ἐναντίῳ στρατοπέδῳ ἐθέλοντα ὑπομένειν τε καὶ καρτερεῖν; τὸν ἐν τῷ ἐναντίῳ, ἔμοιγε δοκεῖ, ὧ Σώκρατες. ἀλλὰ μὴν ἀφρονεστέρα γε ἢ τούτου ἢ ἢ τοῦ ἐτέρου καρτερία. ἀληθῆ λέγεις. καὶ τὸν μετ' ἐπιστήμης ἄρα ἵππικῆς καρτεροῦντα ἐν ἵππομαχίᾳ ἦττον φήσεις ἀνδρεῖον εἶναι ἢ τὸν ἀνευέπιστῆμης. ἔμοιγε δοκεῖ. καὶ τὸν μετὰ σφενδονητικῆς ἢ τοξικῆς ἢ ἄλλης τινὸς τέχνης καρτεροῦντα. πάνυ γε. καὶ ὅσοι ἂν ἐθέλωσιν εἰς φρέαρ καταβαίνοντες καὶ κολυμβῶντες καρτερεῖν ἐν τούτῳ τῷ ἔργῳ, μὴ ὄντες δεινοί, ἢ ἐν τινὶ ἄλλῳ τοιοῦτῳ, ἀνδρείοτερος φήσεις τῶν ταῦτα δεινῶν. τί γὰρ ἂν τις ἄλλο φαίη, ὧ Σώκρατες; οὐδέν, εἴπερ οἷοιτό γε οὕτως. ἀλλὰ μὴν οἷμαί γε.

caso de sábia persistência cuja sabedoria não nos dá nenhuma razão para chamá-la corajosa.”⁵⁶

E nesse ponto Vlastos cita de maneira indiferenciada os exemplos das passagens 192e-193a e 193a-c.

E por fim, a conclusão do argumento: se a coragem fosse uma audácia insensata e ignorante, ela seria algo vergonhoso e prejudicial. Ambos concordam que tal não pode ser o caso e, posteriormente, chamam a ajuda de Nícias. Eis a última parte:

“– No entanto, Laques, todos esses que se lançam desse modo nos perigos e neles persistem, são bem mais imprudentes do que os que fazem com o conhecimento das respectivas artes. – É muito certo. – Mas a audácia insensata e a persistência já se nos revelaram como vergonhosas e prejudiciais. – Perfeitamente. – E concordamos também que a coragem é algo belo. – Concordamos, realmente. – Agora, porém, afirmamos que esta coisa vergonhosa: a persistência insensata é coragem.- Foi, de fato, o que fizemos. – E és de parecer que falamos com acerto? - Eu não, Sócrates, por Zeus⁵⁷!”

Quando analisamos a passagem toda, de 192e-193d, isto é, incluindo a conclusão, vemos que há dois tipos de interpretação possível:

1) Continuidade das passagens 192e-193a e 193a-c, sendo que, por essa hipótese, os saberes militares são um saber das coisas pequenas e, portanto, saberes técnicos. Nesse caso, pela conclusão do argumento (193c-d), os saberes técnicos são, sim, necessários para a coragem (de outro modo transformaríamos a coragem em algo baixo). Se assim for, a coragem será persistência sábia, tanto nas coisas grandes quanto nas pequenas.

2) Descontinuidade dos momentos a e b acima, nos quais as artes militares seriam exemplos de sabedoria com as coisas grandes. Assim sendo, Sócrates primeiramente diferencia os saberes das coisas grandes dos das pequenas (192e), depois pergunta se a coragem pode estar associada aos saberes das coisas pequenas (192e-193a), isto é, gastar dinheiro com cautela ou persistência no cumprimento de uma

⁵⁶ “What He now wants to know is *what sort of wisdom* this would have to be: ‘Wise in *what (eis ti phronimos)*? In all things, be they great or small?’ he asks, and then proceeds to cite case after case of wise endurance whose wisdom gives us no reason to call it courageous”. Vlastos (1994c) p.109.

⁵⁷ Laques 193c-d:

“καὶ μὴν που ἀφρονεστέρωσ γε, ὦ Λάχης, οἱ τοιοῦτοι κινδυνεύουσίν τε καὶ καρτεροῦσιν ἢ οἱ μετὰ τέχνης αὐτὸ πράττοντες. φαίνονται. οὐκοῦν αἰσχρὰ ἢ ἄφρων τόλμα τε καὶ καρτέρησις ἐν τῷ πρόσθεν ἐφάνη ἡμῖν οὔσα καὶ βλαβερά; πάνυ γε ἢ δέ γε ἀνδρεία ὠμολογεῖτο καλὸν τι εἶναι. ὠμολογεῖτο γάρ. νῦν δ αὖ πάλιν φαμέν ἐκεῖνο τὸ αἰσχρόν, τὴν ἄφρονα καρτέρησιν, ἀνδρείαν εἶναι. εὐοίκαμεν. καλῶσ οὔν σοι δοκοῦμεν λέγειν; μὰ τὸν Δί, ὦ Σώκρατες, ἐμοὶ μὲν οὔ”.

receita médica, chegando à conclusão de que tais saberes não são importantes para a definição da coragem. E, por fim, Platão investiga a persistência aliada aos saberes das coisas grandes (193a–193c), isto é, conhecimento sobre cavalaria, arco e flecha, mergulho, concluindo que tais saberes têm alguma relação com a coragem. Nesse caso, não se pode dizer que a divisão entre saberes grandes e pequenos seja uma divisão entre saberes morais e técnicos, mas alguma outra divisão, talvez entre saberes militares e civis. É dessa maneira, aliás que essa mesma divisão entre saberes grandes e pequenos é apresentada no *Eutidemo*⁵⁸.

Porém, seja como for, a verdade é que Sócrates não conclui nem nos dizendo que a coragem é persistência sábia tanto nas coisas pequenas quanto nas grandes, nem nos dizendo que a coragem é a persistência sábia com relação às coisas grandes, bem provavelmente porque a tese da coragem como persistência sábia tal como é posta até então é um tanto contra-intuitiva, como fica claro no exemplo do enfrentamento de um exército mais forte com um exército mais fraco, no qual o exército mais forte é mais corajoso que o exército mais fraco – basta radicalizar o exemplo para concluirmos que bater numa velhinha é mais corajoso que brigar com “alguém do seu tamanho”.

Vlastos segue a primeira linha de interpretação, mas ignora a conclusão de Sócrates em 193c-d, ficando apenas com as palavras de Laques, como se essas fossem a conclusão do argumento. Agindo dessa maneira, Vlastos poderá dizer em seu artigo:

“Exatamente os mesmos exemplos – mergulhadores experientes, cavaleiros, peltastes e arqueiros habilidosos – que são usados no *Protágoras* para sustentar a coragem superior daqueles que possuem um saber técnico são usados no *Laques*, como vimos, para estabelecer a tese contrária, isto é, que as pessoas que enfrentam o perigo mesmo sem ter experiência em mergulho ou cavalaria estão agindo com não menos coragem que aqueles que são experientes nessas técnicas enfrentando os mesmos perigos⁵⁹.”

Ressaltamos aqui a estranheza da situação, na qual Platão nos dá exatamente os mesmos exemplos para esclarecer teses opostas, sem, em nenhum momento, estabelecer uma discussão entre esses dois pontos de vista e argumentar por aquela que seria a tese

⁵⁸ “Estes dois homens, Eutidemo e Dionisodoro, são sábios de verdade, Clínicas, não nas pequenas coisas, nas muito grandes. Conhecem tudo o que se relaciona com a guerra e que um bom general tem necessidade de conhecer: a tática, a estratégia e tudo o mais que precisa saber quem quiser lutar armado.” Uso aqui a tradução de Carlos Alberto Nunes, com modificações. *Eutidemo* 273c: “ὦ Κλεινία, τῷδεμέντοι τῷ ἄνδρῃ σοφῷ, Εὐθύδημός τε καὶ Διονυσόδωρος, οὐ τὰ μικρὰ ἀλλὰ τὰ μεγάλα: τὰ γὰρ περὶ τὸν πόλεμον πάντα ἐπίστασθον, ὅσα δεῖ τὸν μέλλοντα ἀγαθὸν στρατηγὸν ἔσσεσθαι, τὰς τε τάξεις καὶ τὰς ἡγεμονίας τῶν στρατοπέδων καὶ ὅσα ἐν ὅπλοις μάχεσθαι διδακτέον”.

⁵⁹ Vlastos (1994c), p.117.

que os exemplos verdadeiramente exemplificam (a estranheza não se dá pelo desleixo de Platão, que poderia causar futuras más-interpretações, mas antes pelo fato de o próprio Platão ter pensado que tais exemplos exemplificavam uma teoria e, depois, passar a crer que tais exemplos exemplificariam a teoria diametralmente oposta, e ainda assim não considerasse necessário explicar as razões que o levaram a associar os exemplos ora a uma das teorias ora a outra. Ao invés disso, Platão ofereceria os exemplos citados como se eles obviamente exemplificassem uma das teses). Creio, porém, que tais dificuldades cessam, caso sigamos a primeira interpretação até o final e concluamos que *Laques* 192e-193d é semelhante a *Protágoras* 349e-350c, isto é, que os saberes técnicos/militares têm alguma importância para a definição de coragem, seguindo assim a segunda linha interpretativa e concluindo que a distinção entre saberes grandes e pequenos não é uma distinção entre saberes técnicos e morais, como quer Vlastos, e assim sendo, novamente, o Sócrates do *Laques* concordaria com o Sócrates do *Protágoras* quanto à importância dos saberes técnicos. Observamos ainda que, mesmo nessa segunda linha interpretativa, os saberes grandes são importantes para a definição de coragem e os saberes técnico/militares estão inclusos entre os saberes grandes e, assim sendo, são importantes para a definição de coragem.

Desse modo: 1) Não é de modo algum claro que a distinção entre saberes grandes e pequenos em *Laques* 192e-193d seja a distinção entre saberes morais e técnicos. 2) Tanto o Sócrates de *Laques* como o do *Protágoras* parecem defender a mesma tese: os saberes militares possuem alguma relação com a coragem.

Além disso, devemos nos lembrar também que, no *Protágoras*, Sócrates defende a unidade das virtudes e uma das conseqüências disso é que quem possui uma virtude possui todas as demais. Assim, quem fosse corajoso também seria sábio, justo e pio. Protágoras, porém, não concorda com isso e nos diz :

“Encontrará muitos homens que são muito injustos, muito impiedosos, muito intemperantes, muito ignorantes e no entanto excepcionalmente corajosos”.⁶⁰

Sócrates nega tal e tentará demonstrar ao longo do diálogo que a virtude é o conhecimento do bem e do mal e que cada virtude, a coragem inclusa, participa desse conhecimento.

⁶⁰*Protágoras* 349d:

“εὐρήσεις γὰρ πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀδικωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀνοσιωτάτους καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρειοτάτους δὲ διαφερόντως”.

Ora, Vlastos baseia a distinção platônica entre saber técnico e saber moral no final do *Cármides*, onde se contrapõe o conhecimento do conhecimento com o conhecimento do bem e do mal⁶¹. O conhecimento do conhecimento seria um saber técnico, pois seria um saber fazer as coisas, enquanto o conhecimento do bem e do mal é um saber moral, que nos ensinaria o que é melhor para se fazer. Assim sendo, voltando agora ao *Protágoras*, ao definir a coragem como conhecimento do bem e do mal, Platão faz dela um saber moral, não-técnico. Não perceber isto é não compreender a tese intelectualista. É impossível errar voluntariamente com relação ao conhecimento moral, pois esse é um saber acerca dos melhores fins. Ora, como alguém sabendo qual é o melhor fim, poderia errar, com relação aos fins, ao agir? Já com relação ao saber técnico isso é possível. Isso é trabalhado no *Hípias Menor*, diálogo que introduz a tese intelectualista e também a diferenciação entre o saber moral e o técnico. Nele, Sócrates observa que é possível errar voluntariamente no domínio da técnica. Por exemplo, um arqueiro pode saber que em uma dada situação é melhor errar o alvo a acertá-lo e, portanto, pode errar voluntariamente⁶². Porém, se ele sabe que um fim é melhor que o outro, ele não pode escolher o outro. Daí, então, só nos restar a conclusão de que seja impossível ser injusto voluntariamente⁶³.

Por essa razão, de um lado, não se justifica a afirmação de Vlastos que no *Protágoras* a coragem seria um saber técnico, não moral. Por outro, justifica-se sim a dúvida de Vlastos: se a coragem é um saber moral, por que Sócrates nos fala de saberes técnicos que seriam necessários para a coragem?

A questão é complexa e aqui apenas esboço uma possível resposta: os saberes técnicos seriam condições necessárias para a coragem. Sem tais saberes, a coragem se torna pura bravata, não protege ninguém, deixa de ser racional e, conseqüentemente, deixa de ser virtude e deixa de ser coragem. É preciso primeiramente saber se defender (conhecimento técnico), para depois saber quando é melhor para nós nos defendermos (conhecimento moral). É justamente a necessidade desse saber moral, desse conhecimento do bem e do mal que faz com que estranhemos o exemplo puramente técnico do *Laques*, no qual o exército mais forte é também o mais corajoso. O exército será mais corajoso na medida em que possui o saber moral de quando se defender ou

⁶¹ Vlastos (1994c), p. 114-117.

⁶² *Hípias Menor* 373c-375c.

⁶³ É o que Sócrates deixa implícito em *Hípias Menor* 376b.

atacar e age em conformidade com isto – e não devido a um maior saber técnico no combate.

Assim, a coragem é um saber moral que distingue quando agir de determinada maneira e quando não agir. Não obstante, o agir próprio dela é técnico, é o saber lutar ou mergulhar, por exemplo. Isso pode parecer estranho à primeira vista, mas trata-se de algo que se repete com as outras virtudes. O juiz justo não deve conhecer todos as questões judiciais que surgiram na história humana para ser chamado de justo, mas ele deve conhecer o caso específico que julga para tomar uma decisão justa naquele caso específico. Da mesma maneira, alguém sem o saber técnico da luta pode saber julgar quando seria ideal ou necessário lutar, mas ele só é realmente corajoso se, além deste saber ele estiver disposto a lutar e saber como lutar. Um outro paralelo, sabemos que é imoral deixar alguém morrer de fome, mas, para ser chamado de “generoso”, alguém deve, além de saber, estar disposto a agir generosamente e, também, poder agir generosamente. Se a pessoa em questão não tem, ela mesma, nenhum alimento, o seu saber acerca da generosidade é inútil e, certamente, não pode ser considerada generosa em seu sentido mais estrito.

Por fim, a interrupção de Protágoras ao argumento de Sócrates é importante, pois tal como ele foi formulado até aqui, pareceria que apenas os saberes técnicos eram o bastante para o surgimento da coragem. Com essa questão, Protágoras força Sócrates a elaborar melhor sua teoria e introduzir a questão do saber do bem e do mal, ou seja, de um saber moral e não puramente técnico.

2.3. Segunda parte do terceiro argumento pela unidade das virtudes

Dado o último obstáculo que Protágoras levanta, Sócrates agora deverá provar que a sabedoria implica todas as virtudes, mesmo as virtudes ligadas a partes não-rationais da alma, como a temperança e a coragem – de outro modo, a virtude não seria una. Para provar isto, Sócrates lançará mão de sua tese conhecida como “intelectualismo”. Segundo Sócrates, uma vez que a ciência é mais forte que as paixões, ela obriga o homem a agir sempre de acordo consigo.

Trata-se, provavelmente, da passagem mais difícil do diálogo. Sócrates, aparentemente, defende aqui duas posições problemáticas e contrárias entre si. De um lado temos o chamado “intelectualismo”, ou seja, a doutrina segundo a qual cada um age sempre de acordo com a razão ou, para usar a expressão do diálogo, é impossível

ser “atropelado pelos prazeres”. Isso, na prática, impossibilitaria a figura de alguém que, mesmo sabendo que algo é mau não resiste à tentação e pratica-o; o que é, claramente, problemático, já que conhecemos, pela experiência, tais casos. De outro lado, Platão defende aqui também o hedonismo, ou seja, uma identidade entre bem e prazer. Tal tese não é tão absurda como a outra e foi defendida por diferentes filósofos ao longo da história. Mas, ainda assim, é problemática, já que Platão a nega explicitamente no *Górgias*⁶⁴, entre outros diálogos. Por fim, tais teses parecem contradizer uma a outra na medida em que, por um lado, o comportamento humano parece ser completamente racional e imune às tentações dos prazeres, mas, por outro lado, exclusivamente orientado pelos prazeres. Tentemos desfazer esses problemas através da análise do texto.

O prazer é bom

O primeiro movimento de Sócrates, nessa segunda parte do argumento, é estabelecer alguma relação entre o prazer e o bem. Ele observa que, para uma vida boa, o prazer é fundamental, a ponto de podermos dizer que viver uma vida feliz é o mesmo que viver uma vida prazerosa. Protágoras, porém, o corrige. Uma vida feliz é uma vida prazerosa desde que o prazer se origine de coisas boas (τοῖς καλοῖς)⁶⁵. Da maneira como foi lançada essa primeira afirmação de Sócrates, de fato, temos motivos para duvidar de sua sinceridade. No *Filebo*, Sócrates trabalhará, entre outras coisas, justamente para problematizar essa relação entre vida boa e prazer adicionando um novo elemento: o entendimento e, na *República*, Sócrates afirma que é melhor sofrer a injustiça que praticá-la e, portanto, melhor sofrer as dores da justiça que os prazeres da injustiça.

Sócrates, então, resolve iniciar por uma afirmação mais branda. Diz ele, agora, que os prazeres, enquanto prazeres, são bons e as dores, enquanto dores, são más. Isso é bem mais aceitável e não parece contradizer nenhum ponto da doutrina platônica. Isso quer dizer apenas que numa situação que avaliássemos duas ações quaisquer, sendo uma idêntica em tudo mais com relação à outra, havendo apenas a diferença de que a primeira seria prazerosa e a segunda não, deve-se escolher a primeira como melhor do que a segunda. Da mesma maneira, se a segunda for mais dolorosa, a primeira é melhor.

⁶⁴ *Górgias* 494b – 495a e *Górgias* 497e-498c.

⁶⁵ *Protágoras* 351c.

Ainda assim, porém, Protágoras se mostra renitente, não aceita de pronto a afirmação e pede que continuemos a investigação antes de concordar completamente com ela.

Um detalhe importante dessa passagem é que aparece, pela primeira vez, um personagem que será bastante importante nessa fase final do diálogo: são os muitos, a maioria (οἱ πολλοί). Sócrates observa que considerar certas coisas agradáveis más e certas coisas desagradáveis boas é uma opinião comum entre os muitos. O sentido da expressão é claramente depreciativo.⁶⁶ No contexto do diálogo, uma crença defendida pela maioria é uma crença vulgar que pessoas sábias como Protágoras e Sócrates não deveriam compartilhar. Mais à frente ficará claro o sentido dessa tese popular.

A nobreza da ciência

Depois de estabelecer uma relação entre prazer e bem, Sócrates passa agora ao segundo movimento da segunda parte do terceiro argumento, isto é, tentar nos convencer de que não existe tal coisa como uma ciência vencida pelos prazeres. Mais uma vez, entram em cena “os muitos” como os defensores da tese a ser contraditada, no caso, a da possibilidade de se fazer algo movido pela paixão, ainda que se tenha ciência do mal da sua ação. Daí dizer Sócrates que para os muitos a ciência era como um escravo, sem poder de ação, arrastado para onde as paixões levavam. Contra essa imagem, Sócrates sugere a da ciência como soberana, capaz de comandar o homem e impossível de ser dominada pelas paixões.

Protágoras, desta vez, concordará com Sócrates e discordará dos muitos. Além de concordar com a fala de Sócrates, nos diz que sua posição praticamente o obriga a agir assim, pois como professor deve ele valorizar o conhecimento. Resta ainda, porém, explicar o fenômeno empírico. Muitas vezes, alguém do povo diz que, mesmo sabendo que tal ação era má, a faz, pois foi dominado pelos prazeres ou paixões. Protágoras não sabe, mas esta é também a posição que ele próprio assumiu ao fim da primeira parte do argumento, ao dizer que todo corajoso era sábio, mas nem todo sábio corajoso, ou seja, que haveria pessoas que, mesmo sabendo o que deveria ser feito numa atitude de perigo, não fazem aquilo que pensam ser bom devido à falta de uma “boa natureza ou nutrição da alma”. Mas se não existe tal coisa como ser dominado pelos prazeres, o que de fato ocorre nessas ocasiões? Segundo os muitos, duas crenças explicam esse fenômeno: a

⁶⁶ Para um outro exemplo de elitismo nos diálogos ditos de juventude, ver *Crito* 44d.

não-identidade entre prazer e bem (pois, de outro modo, não haveria o conflito entre algo prazeroso e aquilo que ele sabe que é melhor) e a falta de soberania da ciência. Para explicar esse mesmo fenômeno, Sócrates lança mão de duas teorias opostas às dos muitos: identidade do prazer e bem e soberania da ciência.

Construção da tese popular

Até aqui Sócrates estabeleceu os fundamentos do problema. Ele deseja analisar o fenômeno que os muitos descrevem como sendo a situação na qual alguém acredita ser dominado por um prazer e fazer algo contrário ao que sabe, ou seja, à ciência. Os muitos assim compreendem tal fenômeno porque interpretam-no com base em dois princípios: não-identidade entre bem e prazer e não-soberania da ciência. Sócrates então apresenta fundamentos contrários a estes e quer investigar como explicar tal fenômeno com base naqueles fundamentos que ele próprio estabeleceu.

Nesse momento do texto, após expor os fundamentos da interpretação dos muitos, Sócrates dará um passo além e explicará toda a “teoria popular”, ou seja, o modo como os muitos interpretam o comportamento humano a partir daquelas hipóteses anteriormente estabelecidas.

Primeiramente, ao dizer que “somos dominados pelos prazeres”, os muitos dizem, implicitamente, que, mesmo desejando alguns prazeres, sabemos que tais prazeres são maus. Mas por que os muitos pensam que certos prazeres são maus? Isto não se dá porque eles crêem que o prazer nele mesmo é mau, mas, antes, porque eles acreditam que certas ações, embora prazerosas momentaneamente, trazem muitos desprazeres no futuro. Do mesmo modo com as dores. Algumas delas são tidas como boas porque evitarão dores futuras ou proporcionarão prazeres futuros. Desse modo, esclarece Sócrates, não é verdade que os muitos pensem que prazeres e bens são coisas distintas. Eles apenas consideram que certas ações, embora proporcionem certo prazer imediato, são causas de muitas dores futuras e, por essa razão, são más. Em dado momento da sua argumentação, Sócrates dirá:

“- Então o que vocês consideram mau é o sofrimento, e bom o prazer, já que até a própria alegria vocês dizem que é má quando priva de mais prazeres que os que ela mesma comporta, ou predispõe para maiores sofrimentos que os prazeres tem em si; pois se é por outro motivo que vocês chamam de má a

própria alegria, ou por ter em vista um outro fim, poderiam dizer-nos; mas não poderão. – Também penso que não. Disse Protágoras⁶⁷.”

Observemos, na passagem acima, como Sócrates e Protágoras discutem apenas o modo como os muitos pensam ser a relação entre o bem e o prazer, mas não afirmam essas posições como suas. Outro ponto a ser observado é que, aqui, já não estamos mais no registro simplesmente da bondade do prazer por si só, mas que os muitos consideram que não há outro objeto de desejo além do prazer, ou seja, não há outro bem além do prazer. Há, portanto, uma total modificação da primeira hipótese popular - se na primeira formulação os muitos afirmavam que bem e prazer eram coisas diferentes, agora, depois de convencidos pela argumentação de Sócrates, eles dizem que bem e prazer são idênticos, que o prazer é a única motivação possível para a ação humana. Desse modo, Sócrates convence os muitos acerca da identidade entre o bem e o prazer e, com tal identidade como fundamento, poderá mostrar a impossibilidade da *akrasia*.

É verdade, porém, que não eram apenas os muitos que defendiam a não identidade entre o bem e o prazer, mas também Protágoras e este, por sua vez, não parece ter sua opinião alterada pela argumentação, pois ele não responde as questões de Sócrates como se tivesse que defender uma posição própria, mas antes sempre incorporando as opiniões e o modo de pensar dos muitos.

A impossibilidade da vitória da paixão sobre o bem

Uma vez que os muitos foram convencidos da identidade entre o bem e o prazer, torna-se fácil para Sócrates mostrar a impossibilidade de ser vencido pelos prazeres, pois, se antes diríamos “X faz algo mau mesmo sabendo que o que ele faz é mau, pois é vencido pelos prazeres”, agora, ao aceitarmos a identidade entre o bem e o prazer, dizemos “X faz algo mau mesmo sabendo que o que ele faz é mau, pois é vencido pelo bem”, o que é um absurdo manifesto.

⁶⁷ Protágoras 354c-d:

“τοῦτ' ἄρα ἡγεῖσθ' εἶναι κακόν, τὴν λύπην, καὶ ἀγαθόν τὴν ἡδονήν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ χαίρειν τότε λέγετε κακόν εἶναι, ὅταν μείζονων ἡδονῶν ἀποστερηῇ ἢ ὅσας αὐτὸ ἔχει, ἢ λύπας μείζους παρασκευάζῃ τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν: ἐπεὶ εἰ κατ' ἄλλο τι αὐτὸ τὸ χαίρειν κακόν καλεῖτε καὶ εἰς ἄλλο τι τέλος ἀποβλέψαντες, ἔχετε ἂν καὶ ἡμῖν εἰπεῖν: ἀλλ' οὐχ ἔξετε. οὐδ' ἐμοὶ δοκοῦσιν, ἔφη ὁ Πρωταγόρας”.

Sócrates, portanto, prova a impossibilidade da *akrasia* e está, agora, a um passo de provar que alguém, sendo sábio, possui todas as virtudes, visto que nada pode vencer a sabedoria, nem as paixões, nem os prazeres.

A arte da medida

Uma vez explicada, em teoria, a impossibilidade de o prazer vencer o bem, Sócrates deverá agora explicar o fenômeno da *akrasia*, isto é, o que de fato ocorre quando alguém, aparentemente, faz algo que ele sabia ser mau.

Sócrates diz que diferenciamos ações melhores e piores com base no que é mais ou menos prazeroso. O fato de alguém saber que uma ação é má e mesmo assim fazê-la, pelo prazer que pode obter ali, é então explicado como alguém que faz uma ação menos prazerosa do que outra ação (ou inação) possível. Esse erro de cálculo pode ser de vários tipos. Por exemplo, por número, quando alguém troca vários prazeres por um único, ou por extensão ou intensidade, quando alguém troca um prazer maior por um menor. Por fim, outro exemplo é o erro de perspectiva, quando alguém sobrevaloriza um prazer imediato em detrimento de um maior prazer futuro. Em cada um desses erros, o agente troca um prazer melhor por outro inferior, vencido, não pelo prazer, mas pela falsa aparência de um prazer.

O erro provocado pela perspectiva será mais trabalhado por Sócrates. Ele o compara com o erro de perspectiva da vista, uma vez que os objetos mais distantes parecem menores, menos espessos, mais fracos e em menor quantidade. Da mesma forma, ele nos diz, os prazeres. Daí ser necessária uma ciência que nos ajude a perceber as armadilhas da aparência, que nos ajude a julgar corretamente a quantidade de prazeres distantes e, assim, compará-los com mais precisão aos prazeres imediatos. Essa ciência será, necessariamente, uma ciência de medidas, ajudando a identificar as quantidades reais de prazer em cada ação. A arte de medir os prazeres e dores e, conseqüentemente, medir o bem e o mal nas coisas permiti-nos vencer a aparência, e possibilita a salvação de nossas vidas (σώζειν)⁶⁸, já que nos capacitaria a escolher o bem e o mal com maior segurança e acerto.

⁶⁸ Cf. *Protágoras* 356e.

Metrética e ciência do bem e do mal

Embora isso não seja dito explicitamente no diálogo, pode-se perceber que a arte da medida dos prazeres e dores tem o mesmo papel que a ciência do bem e do mal em diálogos como *Laques*, *Cármides* e mesmo *República*, uma vez que, no *Protágoras*, há uma identificação do prazer e do bem. A metrética é a ciência que garante a virtude, a sabedoria que está na base de cada uma das virtudes. Quando, portanto, Sócrates nos fala de uma sabedoria a qual poderíamos reduzir todas as virtudes ele está falando especialmente da arte da medida dos bens e dos males.

Funções da passagem

Para compreender bem este momento do diálogo é necessário entender o contexto deste e a função da passagem no todo. Isso pode ser feito em dois níveis. Primeiramente, podemos nos perguntar sobre qual é a função da metrética dentro da obra de Platão como um todo e, em segundo lugar, podemos nos perguntar qual é a função da metrética dentro do *Protágoras*.

Dentro da obra de Platão, a função da passagem sobre a metrética no *Protágoras* é a de antecipar a função da própria filosofia. A filosofia reaparece no *Banquete* com uma função análoga a da metrética no *Protágoras*, como um saber reconhecer os graus de beleza (e, conseqüentemente, dos prazeres oferecidos em cada um dos graus) no real⁶⁹. Do mesmo modo, no *Fédon*, apenas pela filosofia a virtude real é possível, graças à capacidade que esta tem de medir corretamente os valores éticos⁷⁰. Por fim, na *República*, o grau máximo de saber é representado pelo filósofo que contempla diretamente a idéia de Bem⁷¹. Em todos esses casos, vemos a importância central do conhecimento do bem e do mal e da arte de discernir quantidades do bem no mundo empírico.

Dentro do diálogo em questão, a função da passagem é responder ao problema específico da *akrasia*, mais do que construir uma teoria completa da ação humana. Quando, portanto, Sócrates nos descreve o que é a ciência da medida e os problemas que ela enfrenta, ele descreve-a com o objetivo de responder a esse problema. Daí,

⁶⁹ *Banquete* 210a-212a.

⁷⁰ *Fédon* 68e-69c.

⁷¹ *República* 514a-517c.

portanto, seu enfoque na questão do erro de perspectiva, ou seja, no erro comum de pensarmos o prazer distante como sendo menor do que ele é.

Sócrates deseja pensar aqui a ação de um agente que sabe que sua ação é errada, mas a faz mesmo assim, em vista de algum prazer. Ele não dá exemplos, mas podemos pensar vários: o alcoólatra que, embora deseje, não consegue parar de beber; a pessoa que deseja emagrecer, mas não consegue entrar de dieta; o homem que compreende a importância da guerra, mas, ainda assim, tem medo e se recusa a lutar; o homem que compreende a injustiça de sua ação, mas não resiste à tentação dos prazeres futuros obtidos pelo dinheiro que obterá com a ação injusta etc. Em todos esses casos, aparentemente, o agente sabia da maldade de sua ação. Sócrates dirá, porém, que tal conhecimento não era real. Os agentes em questão sabem que sua ação causará desprazeres, mas agem porque consideram que o prazer imediato será maior. Trata-se, portanto, de um erro de cálculo. Esse erro é causado, principalmente, pela questão da perspectiva. O alcoólatra sabe que o fato de se manter sóbrio lhe causará prazer, mas ele não sabe qual é a medida exata desse prazer futuro. Além do mais, tal prazer se apresenta diluído por todo tempo futuro, enquanto o prazer da bebida apresenta-se concentrado, mais intenso.

Se aceitamos que Platão não teve um lapso de hedonismo extremo no *Protágoras*, devemos aceitar que ele pensa que a injustiça é um mal sempre e que a justiça é sempre uma virtude. Daí, portanto, que o agente não deverá usar a metrética para saber se a justiça lhe acarretará mais prazer num momento determinado. Ao invés disso, a justiça é agir de acordo com a metrética, ou seja, a ação justa é sempre a mais prazerosa. A razão disso é amplamente analisada na *República*. O justo possui uma alma saudável, conseguindo, portanto, obter mais prazer que o injusto e doente. Daí, portanto, que o injusto é alguém que falha em calcular o seu prazer, que troca um prazer imediato, como os proporcionados pelos bens materiais, pelo prazer superior da virtude. O sábio em metrética sabe que, qualquer que seja a situação, a saída justa é sempre a mais prazerosa. Daí, portanto, a unidade da virtude na sabedoria, uma vez que conquistando esta, sabe-se em que consiste a superioridade das demais virtudes e, portanto, torna-se impossível agir contra elas.

Insuficiência da passagem

Se lermos a passagem em questão, com sua função em mente, evitaremos muitos problemas. Mas, se começarmos a exigir dela mais do que ela oferece, então, fatalmente, esses surgirão. A passagem sobre a metretica não tem por objetivo oferecer um modelo teórico completo da ação humana, mas resolver uma questão específica da ética socrática. Isso não quer dizer que o modelo em questão seja falso, mas antes, incompleto. Muita coisa foi deixada de fora, pois a função da passagem, como dissemos, é a de introduzir algumas questões relativas à importância da filosofia como um todo, questões que serão tratadas mais a fundo em outros diálogos.

Dessa maneira, Platão não sente aqui a necessidade de esmiuçar mais esse modelo, de mostrar seu funcionamento pleno e nem mesmo de hierarquizar os prazeres. De fato, o modelo teórico aqui é bastante simples, enquanto a realidade moral é bem mais complexa. Se compararmos, por exemplo, as dificuldades que Platão levanta no *Protágoras* com as dificuldades que Aristóteles coloca em sua *Ética*, teremos uma visão da insuficiência da arte da medida aqui apresentada. Se, por um lado, Platão cita como erros apenas os erros de perspectiva e de julgamento simples (quanto ao tamanho e quantidade dos prazeres), Aristóteles observa como a medida exata é algo difícil de precisar pois varia com o contexto. Em cada situação dada, o agente deve reformular o problema ético, analisar todas as possibilidades e investigar qual a ação correta e qual deve ser a intensidade dessa ação. Platão parece ainda ignorar uma série de problemas como, por exemplo, o da imprevisibilidade do mundo real. A ação baseada num cálculo entre prazeres imediatos e futuros deve sempre levar em conta que os prazeres futuros podem simplesmente não acontecer, impedidos por um imprevisto qualquer. Ou seja, devemos ter em mente também o problema da probabilidade de um determinado resultado.

O principal problema da arte metretica, porém, é que ela não é simplesmente uma ciência abstrata, mas antes uma ciência concreta, ela é a arte de, observando o real, saber reconhecer o que é bom e o que é ruim. Quer dizer, ainda que haja uma idéia e uma ciência do bem geral, abstrato, devemos saber aplicar essa idéia em situações concretas totalmente díspares como ir para a guerra, cortejar uma mulher, estudar, criar um filho, governar um reino, trabalhar, conversar com os amigos, satisfazer nossos apetites, assistir um culto religioso, lidar com a pobreza, conviver com pessoas desagradáveis, saber lidar com dinheiro, etc. Além disso, cada uma dessas situações

pode se apresentar de maneiras muito diversas: lidar com a falta de dinheiro sendo um monge ou um pai de família faz muita diferença. Se é um imperativo moral para o pai de família garantir o sustento desta, até que ponto ele está permitido ir para conseguir o dinheiro? Quando saberemos que uma situação desvantajosa numa guerra justifica uma retirada ou não? Até que ponto devemos aceitar os defeitos de outrem? Cada uma dessas situações pede uma ação específica e o conhecimento claro do que é adequado em cada uma dessas situações está acima da capacidade humana. Não há nenhum mestre capaz de nos ensinar isto.

Em suma, há muitas outras variáveis no cálculo da metretica que Platão não cita aqui. Devido a essa simplicidade, tal arte parece ser, no *Protágoras*, algo fácil. Ora, se lembrarmos que a posse de todas as virtudes depende da sabedoria da arte metretica e esta consiste apenas em não se deixar enganar pelos erros de perspectiva, a arte metretica que é também a arte da moral parece mesmo ser algo fácil e simples. Daí, também, a importância da passagem sobre a ode de Simônides, que analisaremos no próximo capítulo, para que possamos vislumbrar o caráter divino e impossível dessa ciência, que essa pretensa facilidade é na verdade uma ilusão.

A insuficiência da passagem para a completa caracterização da arte da medida é reconhecida no próprio diálogo, uma vez que Sócrates encerra esse assunto da seguinte maneira:

“Que arte e que ciência é esta, examinaremos mais tarde; mas que é ciência, eis o que basta para a demonstração que eu e Protágoras devemos fazer sobre o que vocês nos perguntaram^{72 73}.”

Quer dizer, o objetivo de Platão não é detalhar em que consiste a ciência dos prazeres que é, também, a ciência do bem e do mal, mas, antes, apenas demonstrar que se trata de uma ciência.

⁷² *Protágoras* 357b-c:

“ἥτις μὲν τοίνυν τέχνη καὶ ἐπιστήμη ἐστὶν αὕτη, εἰς αὖθις σκεψόμεθα: ὅτι δὲ ἐπιστήμη ἐστὶν, τοσοῦτονέξαρκεῖ πρὸς τὴν ἀπόδειξιν ἢν ἐμὲ δεῖ καὶ Πρωταγόραν ἀποδείξαι περὶ ὧν ἤρεσθ’ ἡμᾶς”.

⁷³ Nussbaum (2009) ainda lança outra possibilidade de interpretação da passagem: o caráter temporário e meramente hipotético do prazer como único bem que deverá ser revisado em alguma outra ocasião, parte II,4, IV.

Conclusão do argumento

Após explicar que algo como ser vencido pelos prazeres é impossível, Sócrates passa a explicar o que seria tal fenômeno. Para ele, a *akrasia* seria simplesmente ignorância ou erro de cálculo. Esse fenômeno ocorre, portanto, quando alguém, ao pensar uma ação futura, não sabe reconhecer ou medir apropriadamente os prazeres em jogo, escolhendo, assim, uma ação pior, ou seja, uma que resulte em menos prazer e/ou em mais dor. Como ser virtuoso é justamente saber escolher a ação que proporcione maior prazer e menor dor, Sócrates pode finalizar seu argumento da seguinte maneira:

“De modo que eis aí o que é ‘ser vencido pelos prazeres: a máxima ignorância. Dela Protágoras diz que é médico, além de Pródico e Hípias; mas por imaginar que é algo diferente de ignorância, nem vocês mesmos vão nem mandam seus filhos frequentar os mestres destas disciplinas, estes sofistas aqui, como se isto não se ensinasse, e preocupados com o dinheiro e lhes recusando, malogram vocês tanto na vida particular quanto na pública.”⁷⁴

Aqui, então, Sócrates relembra o tema original do diálogo (a possibilidade de se ensinar a virtude) e reafirma que sua escolha para conversar sobre tal tema com os sofistas se deve ao fato de estes se afirmarem como professores de virtude. Sócrates aqui parece, ao contrário do que disse anteriormente, afirmar que a virtude é possível de ser ensinada. Porém, se quiséssemos afirmar que tal passagem provaria uma correção em sua posição inicial, deveríamos também dar uma resposta de por que Sócrates afirma aqui serem os sofistas os professores de virtude. Portanto, parece mais racional admitir o traço irônico na passagem. Mais à frente retornarei a este tema.

Muito embora Sócrates, aparentemente, reconheça que exista um fenômeno por trás do que é erroneamente denominado “ser vencido pelos prazeres” e deseje explicá-lo, ele, na verdade, nega a sua existência, uma vez que, se aceitássemos que tal fenômeno fosse real, deveríamos descartar a ignorância como sua causa por princípio. Isso se dá porque, se há tal coisa como “ser vencido pelos prazeres”, então, quem é vencido, deveria antes saber e, mesmo assim, ter sido vencido – da mesma maneira como, cito aqui um exemplo anterior de Sócrates, apenas alguém que sabe pode ser

⁷⁴ Protágoras 357 e:

“ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἢ μεγίστη, ἧς Πρωταγόρας ὅδε φησὶν ἰατρὸς εἶναι καὶ Πρόδικος καὶ Ἱππίας: ὑμεῖς δὲ διὰ τὸ οἴεσθαι ἄλλο τι ἢ ἀμαθίαν εἶναι οὔτε αὐτοὶ οὔτε τοὺς ὑμετέρους παῖδας παρὰ τοὺς τούτων διδασκάλους τούσδε τοὺς σοφιστὰς πέμπετε, ὡς οὐ διδακτοῦ ὄντος, ἀλλὰ κηδόμενοι τοῦ ἀργυρίου καὶ οὐ διδόντες τούτοις κακῶς πράττετε καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ”

abatido, apenas quem está de pé pode ser derrubado⁷⁵. Ao dizer que alguém só pode errar por ignorância, portanto, Sócrates está, de fato, negando a *akrasia*.

Retomemos o todo da argumentação até aqui. Vimos que a *akrasia* foi explicada principalmente como um erro de perspectiva no qual os prazeres e dores distantes parecem menores do que realmente são. Daí, portanto, que ser “vencido pelos prazeres” é, na realidade, ser “vencido pelas aparências”. O sujeito que conhece a arte da medida deve, portanto, conhecer algo para além das aparências, algo que lhe permita julgar as aparências. Um forte candidato para esse algo, são as Idéias, as entidades inteligíveis que explicam o real. A ciência da medida, portanto, não seria apenas a arte de “pesar” e “etiquetar” diferentes prazeres, mas sim o reconhecimento de uma Idéia de Bem que sirva de critério absoluto para julgar todos os casos⁷⁶.

Por fim, podemos dizer que é possível que alguém tenha a opinião correta sobre atos morais e virtudes numa determinada situação, mas como tal opinião não é segura, é possível que tal agente se deixe levar pelos prazeres que ele conhece por experiência ao invés de escolher os prazeres morais que ele conhece apenas em teoria e que lhe parecem menores do que os primeiros. Essa posição não contraria o intelectualismo socrático nem a negação da *akrasia*, na medida em que os prazeres do corpo também podem ser levados em conta no cálculo. Por exemplo, posso considerar os prazeres de uma dieta saudável um bem e o gosto de certa comida não-saudável um bem. Ora, nos diz Sócrates, tanto aquele que escolhe se abster do alimento não-saudável quanto aquele que escolher comer estão comportando-se de acordo com suas crenças. Quem escolhe comer pensa ser o prazer da comida maior que o prazer da dieta.

Diálogo com os três sofistas

Na seqüência do texto, Sócrates chama Hípias e Pródico para se juntarem à discussão com Protágoras. O primeiro tópico desse momento é a unidade entre o bem e o prazer, com a qual todos concordam concordam. Observe-se, no entanto, que quando discutia com Protágoras, este não concordou totalmente com isto e apenas concordou em deixar Sócrates prosseguir seu argumento, sem comprometer-se de antemão com os resultados. Além disso, a tese hedonista é feita em nome dos muitos e não é claro se

⁷⁵ Cf. *Protágoras* 344c - 345b.

⁷⁶ Essa tese foi, em grande medida, extraída de Shorey (2008), p. 22-24. Porém, ao contrário de Shorey, não entendo que a introdução da questão das Idéias como critérios para a ação do sábio seja incompatível com a tese da arte da medida.

Protágoras ou o próprio Sócrates partilha dela. Aqui, no entanto, nenhuma reserva parece ter sido feita e eles concordam com tal unidade ou identidade sem levantar nenhuma objeção de nenhuma espécie⁷⁷. Em seguida, ambos concordam com a afirmação de Sócrates segundo a qual uma vida bela, boa e útil é uma vida prazerosa e, mais uma vez, concordam sem envolver a questão dos muitos na discussão, ou seja, eles concordam em seus próprios nomes.

Trata-se de um momento difícil do texto, pois até então Sócrates e Protágoras discutiam o que os muitos consideravam ser a relação entre o prazer e o bem. Daí, então, que, para entender este momento do texto, parece-me necessário responder a duas perguntas contrárias: 1) por que Sócrates evita, primeiramente, concordar diretamente com a tese da identidade entre prazer e bem, fazendo esta identificação, antes, em nome dos muitos? 2) Por que Sócrates funda o seu argumento na identificação entre o prazer e o bem se ele hesita em concordar sem reservas com relação a isto?

Retomemos a argumentação: primeiramente, Sócrates diz, em seu próprio nome, que o prazer é um bem. Podemos atribuir tal tese a Platão sem problemas. Protágoras, porém, hesita em concordar, já que considera que alguns prazeres podem ser considerados maus. Sócrates se esforçará para demonstrar que os muitos, quando pensam que um prazer é mau, consideram que mais dores e menos prazeres advirão daquele primeiro prazer. Protágoras concorda que os muitos pensam assim. Mas, agora, Sócrates e os sofistas parecem defender eles mesmos essa posição. De um ponto de vista estritamente argumentativo, devemos entender, portanto, que Protágoras e os demais sofistas foram convencidos, juntamente com os muitos, de que não há prazeres maus em si mesmos, mas apenas maus em suas consequências.

Creio, também, que essa hesitação com relação à defesa de tal tese se dá porque Platão está aqui construindo seu vocabulário filosófico. Defenderei, mais à frente, que por “prazer” não devemos entender aqui apenas o prazer fisiológico, mas antes a satisfação advinda da conquista de um bem desejado. Dessa maneira, Platão não é, em nenhum momento de sua obra, um hedonista clássico ou um Benthamita, como querem Shorey e Nussbam⁷⁸. mas, antes, defende a tese da identidade do prazer e do bem no interior de sua teoria acerca do desejo, do amor e da beleza.

⁷⁷ Por essa razão, uma interpretação como a de Jaeger (2010), p.641-642 que diz que Sócrates não defende o hedonismo no *Protágoras* e atribui tal posição aos muitos não tem suporte textual.

⁷⁸ Shorey (2008), p.20 e Shorey (2009), parte II, 4, IV.

Penso que esta saída, que será apresentada em maiores detalhes mais à frente, é mais satisfatória que a de comentadores como Vlastos que deformam o texto ao dizer que, embora Sócrates identifique prazer e bem, ele, na verdade, afirmaria apenas que o prazer é um bem e que tudo aquilo que for um bem será também agradável⁷⁹; ou, como Idelfonse, que praticamente anula todo o diálogo ao defender que os argumentos finais pelo hedonismo e pela ciência da medida são, provavelmente, demonstrações da habilidade erística de Sócrates e de sua capacidade de fazer o discurso fraco vencer o forte⁸⁰; ou como Shorey, que oferece duas interpretações: ou trata-se de uma posição inicial de Platão, já alterada no *Górgias* ou o hedonismo deve ser atribuído ao caráter erístico do debate, permitindo a Sócrates defender posições sabidamente falsas⁸¹, ou ainda a posição de Kahn, que entende como meramente estratégica a defesa do hedonismo na passagem e que a falsidade de tal está implícita no texto⁸².

Após assegurar a identidade entre o prazer e o bem, Sócrates diz algo que constitui uma novidade com relação à discussão prévia com Protágoras:

“Se então o prazer é bom, ninguém sabendo (οὔτε εἰδὼς) ou considerando (οὔτε οἰόμενος) que outras ações são melhores que as que faz, e possíveis, continua a fazer as que faz, quando é possível fazer as melhores (...)”⁸³

A distinção entre saber e considerar, entre “εἰδὼς” e “οἰόμενος” é importante e parece ser proposital para evitar um erro de interpretação. Não se trata aqui, portanto, de afirmar que apenas a ciência é invencível, mas que também a opinião que alguém possui é invencível e causa suficiente para a ação dessa pessoa⁸⁴, pelo menos assim o é no *Protágoras*. Toda ação humana deve ser explicada com base naquilo que o agente pensava ser o caso, quer seja isto um conhecimento ou uma opinião.

Na seqüência, Sócrates convence os sofistas de que o “deixar-se dominar” (τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ) é ignorância, enquanto o “dominar-se” (κρείττω ἑαυτοῦ) é

⁷⁹ Vlastos (1956), p.xxxix-xlv.

⁸⁰ Idelfonse, Introduction

⁸¹ Shorey (2008), p. 20-25.

⁸² Kahn (1988), p.46-51 e Kahn (1998), p.243.

⁸³ *Protágoras* 358b-c:

“εἰ ἄρα, ἔφην ἐγώ, τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν ἐστίν, οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατὰ, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω”.

⁸⁴ Por essa razão, também, a negação do intelectualismo por Kahn, dizendo que o *Protágoras* defende apenas que a ciência é invencível e não todas as opiniões, é inválida. Cf. Kahn (1998), p.226-233.

sabedoria⁸⁵. Mas aqui temos que entender o que é dito, pois a ignorância não é se deixar vencer pelos prazeres, visto que o prazer é um bem e, portanto, algo a ser conquistado, desfrutado e não algo perigoso e dominador. A ignorância é deixar-se vencer por uma aparência de prazer que nos impede de alcançar prazeres maiores. Do mesmo modo, a sabedoria é dominar-se contra a aparência de prazer. Ora, essa linguagem do dominar-se e do “deixar-se dominar” é típica de uma discussão moral a respeito dos prazeres sensuais e Sócrates parece aqui apontar que os prazeres sensuais são, comumente, tidos como maiores do que realmente são, ao passo que há também outros prazeres que, muito embora desprezados pelos muitos, são nobres e superiores. Daí que ceder a um prazer sensual em detrimento de um prazer causado pela saúde da alma virtuosa é pensado como um erro de cálculo ou ignorância por Sócrates.

Por fim, Sócrates ainda faz com que Protágoras, Hípias e Pródico concordem que ninguém faz voluntariamente aquilo que pensa ser mau. E, mais uma vez, Sócrates reforça que não é apenas a ciência que é invencível, como poderíamos pensar no começo do argumento, mas que as opiniões também são invencíveis, não podem ser vencidas pelas paixões:

“(…) ninguém enfrenta de bom grado o que é mau ou o que pensa ser mau e que nem mesmo isto, parece, está na natureza do homem, o querer ir de encontro ao que se pensa mau em vez de bom (...)”⁸⁶

Então, todo homem é determinado por suas opiniões e fará aquilo que melhor lhe parecer. Isso, porém, quer dizer que a racionalidade é o único motor da natureza humana? Sim e não. Sim, porque toda ação humana deve estar em acordo com a razão do agente. Não, porque esta razão é, por sua vez, determinada pelos desejos. A ação que o homem pensa ser a melhor é aquela que lhe parece mais prazerosa. Há aqui, portanto, um círculo entre razão e desejo e, veremos a seguir, também da parte irascível da alma. De um modo geral, todo homem age de acordo com sua razão, mas sua razão é determinada pela aparência dos prazeres. Daí, portanto, que não temos, no *Protágoras*, um Sócrates que crê que antes de cada ação humana há uma deliberação racional sobre o tópico em questão, mas simplesmente que todo mundo age de acordo com o que lhe parece mais prazeroso. Por exemplo, suponhamos alguém que, tentado por uma comida

⁸⁵ *Protágoras* 358c.

⁸⁶ *Protágoras* 358c-d:

“ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι, οὐδ’ ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν”.

que lhe agrade muito, saia da dieta que seguia até então. Sócrates não diz que a pessoa em questão, de repente, passou a considerar que a dieta não era algo bom e nem que considera firmemente que o gosto de tal comida é mais prazeroso que as consequências da dieta, mas, antes, que, tentado pela aparência de prazer da comida, o agente em questão decida por sair da dieta por não resistir àquela aparência de prazer que, dada a proximidade, ilude o agente que, como hipnotizado, julga, ainda que por breves instantes, algo maior do que os prazeres longínquos e diluídos da boa saúde.

Observemos ainda, a possibilidade de opiniões conflitantes numa mesma pessoa. Uma mesma pessoa pode, para continuarmos no exemplo, considerar que certa comida é deliciosa e, ao mesmo tempo, pensar que tal comida é prejudicial à sua saúde e que a saúde lhe seja um bem e, portanto, tal agente estará em perpétuo conflito acerca do que fazer com relação a tal comida. Sua ação, portanto, será determinada por aquilo que considerar melhor na hora da ação, muito embora a escolha pela comida ou pela dieta não implique numa crença de que o preterido seja mau, mas apenas menos bom, menos desejável.

Na seqüência, Sócrates, mais uma vez, faz Protágoras, Hípias e Pródico concordarem que o temor é a expectativa de um mal futuro. Daí, portanto, que ninguém enfrentará aquilo que teme, ou seja, que considera mau. Enfrentar o que teme é desejar algo que pensa ser mau, portanto, um contra-senso. Devemos lembrar aqui, porém, que muitas vezes um agente está entre duas opções dolorosas e, portanto, más. Nesse caso, ele escolherá agir da maneira menos dolorosa e está disposto a enfrentar as consequências disto. Por exemplo, um cidadão grego cuja *pólis* está na iminência de ser invadida deverá escolher entre lutar até a morte ou ser escravizado. Nesse caso, temendo mais a escravidão que a morte, o agente corajoso e que teme as coisas certas, escolherá lutar e morrer, ainda que ele ache que, por si só, a guerra e a morte são más.

Veremos, também, que os desejos da parte irascível da alma são também determinados por aquilo que o agente considera mais ou menos agradável. Nesse caso, então, todo agente agirá de acordo com o que pensa ser o melhor, mas o que ele pensa ser o melhor está, mais uma vez, dominado por aquilo que parece ser o mais agradável.

A teoria de ação esboçada no *Protágoras*, longe de ser paradoxal, como quer a maioria, é, na verdade, bastante intuitiva. Negá-la é basicamente afirmar que há ações que fazemos contrariando as determinações de nosso intelecto, como num filme de terror onde a mão da pessoa cria uma vontade própria e contraria as determinações do agente; pois Sócrates não está dizendo que toda ação é determinada exclusivamente pela

razão (se assim fosse, sua reflexão sobre o prazer não teria lugar aqui), mas que, ainda quando decidimos pelo prazer corpóreo em detrimento de outro bem mais duradouro, esta ação deve ser sancionada pelo intelecto. De outro modo, o agente não seria livre e sua ação seria puro reflexo, como um microrganismo reagindo a estímulos externos. Se a ação é livre, então há decisão e a decisão é um ato do intelecto.

O corajoso, o covarde e o perigo – Uma nova concepção do prazer

Sócrates retomará aqui a posição inicial de Protágoras no começo do argumento, a saber, que embora quatro das cinco partes da virtude se assemelhassem bastante entre si, a coragem diferenciava-se de todas as outras. E a prova que Protágoras ofereceu foi a seguinte: existem homens nada virtuosos e que, não obstante, são corajosos.

Vimos que a primeira parte do argumento já responde a objeção de Protágoras, uma vez que a simples ousadia não configura coragem, pois, para ser corajosa, é preciso que tal ação seja virtuosa, ou seja, boa e bela. Protágoras então dirá que para ser corajoso não basta a sabedoria, é necessária ainda uma certa “boa nutrição das almas”. Ou seja, o ponto aqui parece ter mudado. Se antes Protágoras falava que é possível ser corajoso sem ser sábio ou virtuoso, agora ele chama a atenção para o fato de que é possível ser sábio ou virtuoso sem ser corajoso. Para ser corajoso a sabedoria não basta, é preciso algo mais.

Sócrates usará agora de todo o edifício teórico que construiu com a ajuda dos sofistas acerca da impossibilidade da *akrasia* para provar sua teoria acerca da unidade das virtudes. Chegamos, portanto, aqui, ao ápice da segunda parte do terceiro argumento pela unidade da virtude, argumento este que, por sua vez, é o principal do diálogo.

Sócrates retoma a investigação acerca da unidade das virtudes, perguntando pelo objeto que os corajosos enfrentam. Seria este objeto o mesmo que os covardes enfrentam? Protágoras já percebe, aqui, a derrota inevitável e, num primeiro momento, tergiversa dizendo que todos concordam que os corajosos enfrentam o que é temível, enquanto os covardes apenas o confiável. Sócrates, porém, consegue contornar a situação rapidamente. Concorda-se que todos dizem isto, mas e ele, Protágoras? Ele reconhece que é impossível enfrentar aquilo que é temível, pois seria como ir, voluntariamente, de encontro ao mau. Porém, prossegue Protágoras, corajosos e covardes se atiram contra objetos diferentes e dá um exemplo concreto: o covarde foge

da guerra e o corajoso a enfrenta. A partir desse momento, Sócrates se esforça em demonstrar a razão da distinção de comportamentos entre corajosos e covardes.

O corajoso, visto ser virtuoso, enfrentará aquilo que for bom e belo enfrentar. Já o covarde, visto ser vicioso, não reconhece a beleza e a bondade na guerra e, por isso, foge desta. Respondendo, então, diretamente ao exemplo concreto de Protágoras, Sócrates diz que ir à guerra é bom e belo e, portanto, quem o faz é corajoso, enquanto quem foge da guerra é covarde.

Sócrates completa a descrição dizendo que, uma vez que ir para a guerra é algo belo e bom, então deverá ser também agradável (ἡδύ)⁸⁷. É um momento interessante do texto, pois “agradável” ou “prazeroso” não são adjetivos que normalmente associamos à guerra. Mesmo quando elogiamos a guerra, dizemos que ela é nobre, viril, gloriosa, fortalece os homens e outros adjetivos marciais, mas não que ela é agradável. Por essa razão, Protágoras, ao concordar com Sócrates diz: “pelo menos assim o admitimos⁸⁸”, indicando que, apesar de ser levado a concordar com tal pelo movimento do argumento, tal afirmação não deixava de ser um contra-senso. Mais importante, porém, que notar o caráter paradoxal de tal afirmação é notar que a guerra é chamada de agradável por ser bela e boa, invertendo assim a direção do terceiro argumento como um todo que dizia que algo era bom porque agradável. Temos aqui, portanto, um refinamento do sentido de “agradável”, onde este termo indica não só aquilo que produz prazer sensual, mas também o prazer originado das coisas belas e boas, o prazer que podemos associar, com a ajuda da *República*, à saúde da alma⁸⁹. Temos aqui, portanto, a origem de um prazer moral.

Poder-se-ia objetar ainda que nada desse tipo foi dito explicitamente no *Protágoras*. Embora isso seja verdade, considero, sim, que tal seja uma indicação indireta, mas não obscura da existência de outros prazeres, através do exemplo de um prazer não sensual. Além do mais, a ideia de associar a virtude à saúde da alma não é tardia em Platão, e já se encontra no *Criton*:

⁸⁷ *Protágoras* 360a.

⁸⁸ *Protágoras* 360a:

“ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἐὰν ὁμολογῶμεν, ἔφη, διαφθεροῦμεν τὰς ἔμπροσθεν ὁμολογίας”.

⁸⁹ Poder-se-ia objetar que por “prazeroso” aqui Platão entende algo como “menos doloroso”, na medida em que lutar causa dores menores do que morrer ou ser escravizado juntamente com familiares e parentes. Mas, repetimos, não é o que Sócrates diz no texto, pois ele chama a guerra de prazerosa por ela ser boa, bela e nobre. Além disso, se compreendermos aqui “prazeroso” como “menos doloroso”, seria algo fácil chamar a atenção deste ponto para os covardes, transformando-os em corajosos.

“- Ora bem! Se nós corrompemos o que se torna melhor com um regime saudável e se estraga com práticas nocivas, por seguirmos a opinião de pessoas carentes de autoridade, será possível viver em semelhante estado de decomposição? Tudo isso se relaciona ou não se relaciona com o corpo? - Sim. - Podemos viver com o corpo abalado e arruinado? - De forma alguma. - E valerá a pena viver, se vier a corromper-se o que em nós se deteriora com a injustiça e se aperfeiçoa com a justiça? Ou devemos considerar mais vil do que o corpo essa qualquer coisa que há em nós, que se relaciona com a justiça e a injustiça? - De forma alguma.”⁹⁰

Além do *Criton*, tal concepção de justiça também já se encontra no *Górgias*⁹¹. Não temos motivos para não incorporá-la também ao *Protágoras*. O *Criton*, aliás, parece mesmo esclarecer um ponto do *Protágoras*. Percebe-se pela passagem acima que o corajoso, virtuoso que é, considera a saúde da alma, garantida pela justiça, mais valiosa e, portanto, mais prazerosa, do que a própria vida. Esse parece-me ser o sentido mais evidente para a passagem em questão do *Protágoras*, na qual a coragem de ir à guerra é elogiada.

Desse modo, o covarde foge da guerra porque não é capaz de reconhecer o prazer contido nas coisas boas, belas e nobres, preso que está aos prazeres sensuais tão somente. Já o corajoso enfrenta a guerra por reconhecer esse prazer e por, como qualquer ser humano, se atirar na direção de tudo aquilo que é prazeroso. Desse modo, também a coragem está fundada na sabedoria e a covardia na ignorância. Dito em outras palavras, na medida em que alguém conhece a arte da medida, este alguém sabe distinguir os verdadeiros prazeres dos falsos e será sempre corajoso.

Observa-se, por fim, que ao término do diálogo, para explicitar aquilo que é o esboço de uma teoria da ação humana, Platão já nos fala aqui de motivações racionais (crenças), irascíveis (coragem e medo) e desiderativas (prazeres e dores), ou seja, dos desejos de cada uma das partes da alma, tal como apresentada na *República*. E se a parte racional da alma parece ter alguma preponderância é apenas porque ela é quem decide quais dos prazeres e desejos seguir, e não porque ela seria a única a desejar. Daí, portanto, que o intemperante não é intemperante por uma simples falha de cálculo

⁹⁰ Para a presente tese, uso a tradução de Manuel de Oliveira Pulquério, com modificações. *Criton* 47d-48a:

“φέρει δὴ, ἐὰν τὸ ὑπὸ τοῦ ὑγιεινοῦ μὲν βέλτιον γιγνόμενον, ὑπὸ τοῦ νοσώδους δὲ διαφθειρόμενον διολέσωμεν πειθόμενοι μὴ τῆ τῶν ἐπαϊόντων δόξη, ἄρα βιωτὸν ἡμῖν ἐστὶν διεφθαρμένου αὐτοῦ; ἔστι δὲ που τοῦτο σῶμα: ἢ οὐχί; ναί. ἄρ’ οὖν βιωτὸν ἡμῖν ἐστὶν μετὰ μοχθηροῦ καὶ διεφθαρμένου σώματος; οὐδαμῶς. ἀλλὰ μετ’ ἐκείνου ἄρ’ ἡμῖν βιωτὸν διεφθαρμένου, ὃ τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν; ἢ φραυλότερον ἡγούμεθα εἶναι τοῦ σώματος ἐκεῖνο, ὅτι ποτ’ ἐστὶ τῶν ἡμετέρων, περὶ ὃ ἢ τε ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐστίν; οὐδαμῶς.

⁹¹ *Górgias* 504d.

racional e poderia deixar de sê-lo se simplesmente aprendesse a calcular corretamente, se, enfim, fosse refutado numa discussão filosófica por alguém mais sábio do que ele. Aliás, os diálogos de Platão têm diversos personagens que não se deixam convencer pelos argumentos de Sócrates, ou seja, Platão estava inteiramente convencido da dificuldade da persuasão pela discussão racional. O intemperante é intemperante pois deseja os prazeres sensuais desmedidamente com toda sua alma, preferindo-os aos prazeres da honra ou da sabedoria. Tudo isso é bem representado pelo Cálicles do *Górgias*, especialmente na passagem na qual ele ataca a filosofia como algo que impede o homem, mesmo de boa natureza, de obter valores maiores como o conhecimento de leis, negócios e os prazeres e paixões humanas⁹². Por fim, Cálicles diz mesmo preferir os prazeres à razão, de modo que o valor da razão é apenas instrumental, na medida em que ela nos ajuda a obter mais prazeres. Querer fazer a vontade obedecer a razão, é, para Cálicles, uma perversão estúpida⁹³. Cálicles, coloca-se assim, acima da filosofia e pode passar todo o final do diálogo ironizando a discussão, sem levá-la a sério, tratando-a como uma simples e infantil brincadeira de Sócrates. Ou seja, Cálicles se coloca completamente fora da possibilidade de ser educado⁹⁴. Outra figura que exemplifica muito bem essa questão é Filebo que, preferindo os prazeres ao conhecimento como causa de uma boa vida, não vê motivos por participar de uma discussão filosófica que, talvez, lhe trará maiores conhecimentos, mas da qual ele não espera maiores prazeres.

Agora que a vitória de Sócrates parece inevitável, Protágoras novamente demonstra-se relutante em responder. Porém é bem verdade que, ao longo deste terceiro argumento, o comportamento de Protágoras foi exemplar, não dando a Sócrates motivos para reclamação⁹⁵, de modo que é difícil precisar porque ele se mostra relutante novamente aqui. Talvez tenha se arrependido de dialogar filosófica e honestamente, temendo por sua fama e seus negócios, talvez tenha simplesmente mudado de humor e, talvez, tenha se irritado com o comportamento de Sócrates no final da discussão que parece prolongá-la desnecessariamente, saboreando ao máximo a sua vitória⁹⁶. De todo modo, Protágoras encontra-se de mau humor ao fim do diálogo e responde à última pergunta de Sócrates da seguinte maneira:

⁹² *Górgias* 484c-486d, especialmente 484d.

⁹³ *Górgias* 491e-492c.

⁹⁴ Como o próprio Cálicles confessa em *Górgias* 493d.

⁹⁵ Com exceção, talvez, de *Protágoras* 359d.

⁹⁶ É o que o próprio Protágoras parece alegar ao dizer “tu me parece, ó Sócrates, gozar da vitória de ser eu o respondente”. Cf. *Protágoras* 360e.

“Este favor então eu farei e afirmo que pelo que foi admitido, isso me parece ser impossível⁹⁷.”

Protágoras volta agora a fórmulas sofisticadas que dificultam o diálogo, pois não diz concordar de boa vontade, levado a isso pela razão, mas apenas “para ser agradável” e seguindo “os princípios que assentamos”, quer dizer, não concorda por homologar com o que foi dito, mas como quem concede algo a alguém apenas para se livrar de uma fonte de irritação.

3. Conclusões

3.1 Sobre o intelectualismo e o hedonismo do *Protágoras*

Se pensássemos que o intelectualismo socrático consiste na crença de que a única motivação para ação humana são os desejos racionais, só poderíamos concluir que o intelectualismo socrático é uma posição absurda e que ou Platão mudará de opinião ao longo de sua vida ou que Platão nunca defendeu uma posição intelectualista. Parece-me, entretanto, inegável que, na passagem na qual Sócrates conversa com os três sofistas (Protágoras, Hípias e Pródico)⁹⁸, Sócrates defenda, sim, uma posição próxima dessa interpretação, a saber, que a ação de cada indivíduo é determinada somente por aquilo que ele pensa ser o melhor. Além disso, tal posição ainda se mostra presente num diálogo tão tardio como as *Leis*⁹⁹ e, portanto, não é exclusiva do jovem Platão. Contudo, é necessário que entendamos melhor o que é esta posição intelectualista para não cairmos no outro erro, a saber, que se trata de uma posição absolutamente falsa seguido do espanto por Platão ter defendido, em algum momento, uma posição tão absurda.

Como foi dito nas páginas acima, devemos conciliar aqui o intelectualismo socrático com o seu hedonismo – outra posição problemática de Sócrates neste diálogo. Temos, então, que cada um age de acordo com aquilo que ele pensa ser o melhor, mas o que ele pensa ser o melhor é sempre o que lhe é mais prazeroso. Não se trata, portanto, como se poderia crer, que cada agente age de acordo com uma doutrina moral

⁹⁷ *Protágoras* 360e:

“χαρισθῆμαι οὖν σοι, καὶ λέγω ὅτι ἐκ τῶν ὠμολογημένων ἀδύνατόν μοι δοκεῖ εἶναι”.

⁹⁸ *Protágoras* 358a-e.

⁹⁹ *Leis* 731c-d.

previamente pensada, como se, para agir, alguém tivesse antes que ter pensado séria e filosoficamente numa hierarquia dos valores e prazeres. Ao invés disso, pensar a hierarquia dos valores e prazeres é justamente a novidade que Platão quer introduzir com esse diálogo.

Vimos também que devemos ter cuidado com o termo “prazer”, pois Sócrates nos diz que, uma vez que ir para guerra é algo belo e bom, ir para guerra é prazeroso¹⁰⁰. Ora, mesmo quando elogiamos a guerra, não é costume chamá-la de prazerosa. Temos, então, uma resignificação deste termo. “Prazer” aqui não é mais apenas o prazer fisiológico, carnal, mas também um prazer intelectual ou moral, nascido de uma ação boa e bela.

Notemos ainda que Platão usa da tese intelectualista e da tese hedonista para explicar o que é a coragem. Quer dizer, nesta incompleta teoria da ação, temos já a razão, o apetite e a o irascível como motores do homem. O homem age sempre de acordo com a razão e esta é determinada pelo desejo que, no homem comum, quase sempre é o desejo dos apetites, dos prazeres carnis, sensuais. Mas há, ainda, outros tipos de prazeres, como por exemplo, os prazeres do irascível, da honra, do orgulho, da glória. E, por fim, há ainda os prazeres racionais, da sabedoria e da justiça, da boa ação proveniente de uma alma saudável. É claro que, no *Protágoras*, as coisas não estão tão claras assim, mas defendo que os elementos para uma teoria mais completa da alma já estão todos presentes ali.

Portanto, uma teoria intelectualista extrema só é possível se não atribuirmos nada mais ao pensamento de Platão a não ser o que está escrito no *Protágoras* e, mesmo assim, trata-se de uma má interpretação, já que ele expõe a tese intelectualista e a hedonista para explicar por que é impossível ser vencido pelas paixões e não como proposta para uma teoria completa da ação humana, algo que ele só fará na *República*.

Daqui nós vemos também uma saída para outro ponto problemático do texto: a tese hedonista, a identidade entre prazer e bem. Esta tese só é tão problemática se pensarmos o prazer como apenas o prazer fisiológico, sensual, físico etc. Porém, se identificarmos o prazer como o produto da satisfação de um desejo qualquer, a tese hedonista não só torna-se mais aceitável como parece mesmo ser coerente com o todo da obra platônica.

¹⁰⁰ *Protágoras* 360a.

Vimos que o sujeito age de acordo com sua inteligência, de acordo com o que ele pensa ser o melhor e isso, o que ele pensa ser o melhor, não é o fruto de uma longa consideração filosófica, mas, antes, simplesmente, o que ele deseja e valoriza. Ou seja, o motor de ação do homem não é a razão pura, mas antes o desejo de algum bem que ele não possui. Daí, então, o hedonismo presente no *Protágoras*, onde o prazer é idêntico ao bem, pois se o bem é sempre o objeto de nossas vontades, o prazer que se segue à conquista do bem é inseparável daquele e podemos, em certo sentido, considerar os termos “prazer” e “bem” como intercambiáveis.

Esse desejo pode ser racional, irascível ou apetitivo. Daí, portanto, que é falso pensar num conflito entre desejo e razão; o que há é uma razão escolhendo entre desejos racionais, irascíveis e apetitivos.

Estamos conscientes que, ainda assim, o hedonismo do *Protágoras* é problemático dentro do *corpus* platônico, especialmente pelo uso não sistemático que Platão faz do termo “ἡδονή”, prazer. No *Górgias*, a identidade entre prazer e bem é negada explicitamente¹⁰¹. No *Timeu* e nas *Leis*, é dito que o prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη) são maus conselheiros¹⁰². Mas em nenhum outro lugar o hedonismo do *Protágoras* é contradito tão diretamente como no *Fédon*, onde é dito que não devemos pensar a virtude como um procedimento correto quanto às trocas de prazeres e dores, qualificando tal ética como uma alucinação, uma virtude servil, falsa e doente¹⁰³. Portanto, é claro que a identidade proposta entre bem e prazer não é válida em todos os diálogos platônicos e também é falsa a tese de que o prazer e a dor seriam bons critérios para a ação do homem.

Defendo, porém, que, embora a diferença terminológica possa afetar sim o conteúdo filosófico da obra de Platão, o rompimento entre o *Protágoras* e todos esses outros diálogos é minimizado, se seguirmos a interpretação acima, segunda a qual o prazer não é apenas certa sensação fisiológica, mas também a sensação provocada pela satisfação de desejos de outras naturezas. Se pensarmos que o prazer possui esse significado em *Protágoras*, então encontraremos ao menos um texto platônico em que tais considerações se repitam: trata-se do livro IX da *República*, ou seja, a conclusão do livro mais central e importante do *corpus* platônico.

¹⁰¹ *Górgias* 494b – 495a, *Górgias* 497e -498c.

¹⁰² *Timeu* 69d e *Leis* 644c.

¹⁰³ *Fédon* 68e-69c.

Lembremos aqui a estrutura da *República*. Sócrates deseja demonstrar por que devemos ser justos, sem para isso recorrer aos benefícios provenientes da aparência de justiça. Ele passará o livro todo construindo o arcabouço teórico que lhe permitirá dar a resposta no final do livro IX. Temos então uma alma dividida em três partes: racional, irascível e apetitiva. Cada uma dessas três partes possui prazeres próprios. Em cima disso, Platão construirá uma tipologia de homens: os três tipos de homem ali apresentados são classificados de acordo com o tipo de prazer que eles preferem: o filósofo prefere os prazeres da parte racional da alma, o amante das honrarias os prazeres da parte irascível e o amante de riqueza os prazeres da parte apetitiva. Platão, então, conseguirá provar o valor da vida justa e virtuosa, na medida em que conseguir provar que o filósofo está certo, que os prazeres racionais são superiores aos demais. Isto, porque a justiça é indiferente ao amante de riquezas, pois tudo o que ele valoriza são os prazeres corpóreos. Daí então que a justiça lhe será benéfica ou prejudicial na medida em que ela lhe ajudar ou atrapalhar na conquista de maiores prazeres corpóreos. Já o amante de honrarias não louva a justiça, mas apenas a aparência de justiça, pois o que ele deseja é ser reconhecido e honrado como justo, mas não se importa com a questão da justiça em si. É apenas o filósofo, o amante da sabedoria, que valorizará a justiça nela mesma, na medida em que o comportamento justo lhe proporciona maiores quantidades de prazeres racionais. Sócrates se esforça então para provar a superioridade dos prazeres racionais, provando assim o valor intrínseco da justiça. Os detalhes dos argumentos aqui utilizados não nos são necessários, o que nos basta é que Sócrates provará a superioridade de um modo de vida sobre o outro provando que os prazeres do modo de vida superior são melhores, mais reais ou verdadeiros, que os do modo de vida inferior. Assim, ele dirá que os amantes de riqueza nunca “experimentaram prazer sólido e puro¹⁰⁴” e concluirá seu argumento dizendo que “o mais afastado do prazer autêntico e próprio do homem será, penso, o tirano; o menos afastado, o rei¹⁰⁵”, E o argumento culmina de maneira surpreendente – Sócrates calcula quão superior é a vida do rei-filósofo comparada com a do tirano e chega ao número exato de setecentos e vinte e nove, afirmando, logo depois, que trata-se de um número exato, se desconsiderarmos o tempo de vida de cada um¹⁰⁶. Ora, o que nos chama a atenção,

¹⁰⁴ *República* 586a:

“οὐδέββαίου τε καὶ καθαῶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο”.

¹⁰⁵ *República* 587b:

“πλεῖστον δὴ οἶμαι ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ οἰκείας ὁ τύραννος ἀφεστήξει, ὁ δὲ ὀλίγιστον”.

¹⁰⁶ *República* 587e-588a.

então, nesse argumento final da *República* é como ele encaixa exatamente, na caracterização da metretica como arte salvadora no *Protágoras*. No *Protágoras*, também estamos buscando qual o melhor tipo de vida e nos é dito que descobriremos tal comparando os prazeres de cada um desses tipos de vida, pela arte da medida. O livro IX da *República* é a execução prática dessa metretica, executada de tal maneira que nos permite dizer que a vida do rei é setecentas e vinte e nove vezes mais prazerosa que a do tirano e, portanto, setecentos e vinte e nove vezes melhor. Trata-se, aqui, literalmente, de uma medição dos prazeres a fim de encontrarmos a melhor vida.

Voltemos, agora, ao *Protágoras*. Os homens podem ser classificados em três grupos: os que amam as riquezas, os que amam a honra e os que amam o saber. Observemos que nessa classificação não é determinante o quanto cada homem é inteligente, racional ou sábio, mas antes, o objeto ao qual ele devota o seu amor. Daí, então, a impossibilidade da *akrasia*. A pessoa que se diz vencida pelos prazeres está dizendo que foi vencida por aquilo que ela ama, ou seja, por aquilo que ela considera um bem. Peguemos o exemplo clássico da pessoa que segue uma dieta, mas que, tentada por uma comida que ela considera gostosa e não saudável, sai desta dieta. A pessoa saiu porque ela ama e deseja, naquele momento, mais a comida em questão que a saúde que a dieta pode proporcionar. É claro que ela pode comer e depois se arrepender de ter comido. Mas isso se dá porque o prazer da comida é fugaz, daí ser fácil se arrepender depois que o prazer proporcionado pela comida acaba, pois o prazer mais constante, embora menos intenso da saúde também é um bem que a pessoa deseja. Ou seja, Sócrates não está dizendo que é impossível desejarmos dois objetos excludentes, como uma comida gostosa e não saudável e a saúde que a dieta proporciona, mas, antes, que escolhemos sempre de acordo com os nossos desejos, com aquilo que consideramos melhor. Isso explica também o caso mais problemático do vício. Um alcoólatra que não consegue parar de beber, embora deseje isso, também deseja as duas coisas: parar de beber e a bebida. Além disso, sabemos que em tais casos de vícios, a ausência da bebida provoca dores e, portanto, o alcoólatra deseja também que tais dores se interrompam. O alcoólatra bebe, mesmo querendo parar de beber, porque ele também quer a bebida e o cessamento das dores e este último desejo é mais forte que o desejo de parar.

O exemplo da bebida é muito bom por que nos ajuda a compreender melhor em que consiste o intelectualismo do *Protágoras*. De nada adianta para o alcoólatra simplesmente compreender que, em algum grau, seria melhor que ele parasse de beber. Ele deve compreender que é melhor parar de beber ainda que para isso deva enfrentar a

ausência da embriaguez e as dores constantes e, mais, ele deve compreender e ter isso claro em mente a cada momento, pois, a cada momento, deve escolher não beber. O alcoólatra arrependido não precisa apenas de informação sobre os malefícios da bebida, mas antes uma reeducação da sua vontade e dos seus prazeres que só pode ser atingida pela sabedoria (ou por uma opinião correta conforme à sabedoria) que lhe deixe tão claro quais são os benefícios da sobriedade que ele passe a desejar mais a sobriedade do que a bebida.

Em relação ao que foi dito acima, portanto, defendemos que dos três pontos que Brickhouse e Smith consideram pontos quase incontestáveis em relação à doutrina intelectualista de Sócrates ou Platão, o segundo é discutível. Os pontos são os seguintes: 1) trata-se de uma tese eudaimonista, na qual a felicidade é a justificativa última de todo ato humano; 2) todas as ações são motivadas por desejos racionais e 3) a causa de todo erro é a ignorância¹⁰⁷. Como vimos, se entendermos o desejo racional como os desejos originados pela razão e, portanto, os desejos superiores, não só é possível uma ação não motivada por estes desejos como, podemos afirmar, quase todas as ações humanas são deste tipo. Se entendermos, porém, por “desejo racional”, simplesmente o desejo daquilo que entendemos como um bem, então não há diferença entre “desejo racional” e “desejo *tout court*”. É óbvio, portanto, que uma ação pode ser motivada por desejos não-rationais, desde que o agente não possua nenhum outro tipo de desejo para impedir este. É sempre a razão que escolhe a ação para satisfazer os desejos, mas isso não quer dizer que ela sempre escolherá os desejos racionais da justiça e da filosofia, podendo preferir os desejos não-rationais dos bens materiais, por exemplo.

Embora Brickhouse e Smith tenham percebido bem os problemas das interpretações tradicionais do intelectualismo, a alternativa que eles propõem não é satisfatória, pois está fundada na distinção entre prazer e bem, distinção esta explicitamente negada no *Protágoras*. Porém, se aceitarmos a existência e a potência dos prazeres irracionais e substituirmos o que Brickhouse e Smith chamam de desejo pelo bem por desejo racional e o desejo pelos prazeres por desejo apetitivo, a tese deles resulta mais sólida.

A interpretação que apresento aqui do intelectualismo do *Protágoras*, além de ser mais palatável, é conforme a outras apresentações do problema, tal como a do *Mênon*¹⁰⁸ ou da *República*¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Brickhouse e Smith (2007)

¹⁰⁸ *Mênon* 77b-e.

Daí, portanto, que, como observa Rowe, fundar uma distinção entre diálogos socráticos e de maturidade, tendo como principal argumento a presença da tese intelectualista nos diálogos socráticos e a recusa desta nos de maturidade, não é algo legítimo¹¹⁰.

3.2 Em que consiste a unidade das virtudes no *Protágoras*

Uma outra questão que tem atormentado os comentadores do *Protágoras* é a estranheza da tese da unidade das virtudes. Esta tese também parece ser patentemente falsa, tanto pela razão já posta por Protágoras, a saber, que as virtudes não parecem sempre unidas nos virtuosos quanto pelo fato de que, não só nós, mas o próprio Platão quer significar diferentes coisas por “coragem”, “sabedoria” ou “justiça”, quer dizer, não podemos intercambiar tais termos em diferentes frases, mantendo o sentido da mesma. Uma prova disto é que, na parte final do diálogo, Protágoras argumenta que a coragem seria algo distinto das outras virtudes e Sócrates, para contra-argumentar com Protágoras, passa a analisar aquela virtude que tanto nós como os gregos entendemos ser a “coragem”. Quer dizer, se a coragem fosse idêntica à piedade, por que Sócrates não analisa uma pela outra? Como ele sabe a que Protágoras está se referindo se ele acredita que todas as virtudes são a mesma coisa?

Uma bela amostra dessas dificuldades pode ser vista no trabalho de Vlastos. A tese da unidade da virtude lhe parece tão patentemente falsa que ele resolve tal dificuldade da seguinte maneira: trata-se de uma tese sem consequência dentro do *corpus* platônico, pertencente à primeiríssima juventude de Platão e já abandonada no momento de escritura do *Laques*. Por essa razão, Vlastos defenderá a anterioridade do *Protágoras* frente ao *Laques*¹¹¹. Ele interpreta a última parte do *Laques* como uma refutação da definição de coragem como conhecimento do bem e do mal, pois tal nos levaria à tese da unidade das virtudes, quando, na realidade, a virtude seria divisível em partes distintas. Para tal interpretação, Vlastos utiliza-se de dois argumentos: 1) É o próprio Sócrates que introduz e, posteriormente, relembra a premissa da coragem como apenas parte da virtude¹¹². 2) No diálogo *Mênon*, a teoria da unidade da virtude como

¹⁰⁹ *República* 505d-e.

¹¹⁰ Rowe (2004), especialmente da página 141 em diante.

¹¹¹ Cf. Vlastos (1994c) p.125-6.

¹¹² Vlastos (1994c) p.122-3.

identidade entre todas as partes da virtude é posta em cheque pela comparação entre a unidade da virtude e a unidade da figura¹¹³.

Ao fim do *Laques* e da argumentação entre Nícias e Sócrates, este nos diz: “nesse caso não descobrimos o que seja a coragem¹¹⁴.” Porém, não nos é dito qual seria o erro da argumentação que nos teria levado ao fracasso da definição de coragem - se a premissa que a coragem é uma parte da virtude ou se a definição de coragem como conhecimento do bem e do mal. Ao fim do diálogo, Sócrates retoma a premissa já aceita no começo da discussão (a coragem é uma parte da virtude) e demonstra que tal é contraditória com a conclusão do argumento que parte da definição da coragem como conhecimento do bem e do mal. Vlastos interpreta tal retomada como uma reafirmação da posição inicial e interpreta o fim do diálogo como uma refutação da definição da coragem como conhecimento do bem e do mal a partir da premissa da não-unidade da virtude. Porém, defendendo que Sócrates está apenas retomando a totalidade do argumento nesse momento do texto e evidenciando assim suas contradições, sem nos dizer qual seria o erro responsável por tais contradições, se seria a definição de coragem como conhecimento do bem e do mal ou se a premissa de que a coragem é apenas uma parte da virtude.

Analisando o *Laques* separadamente dos outros diálogos, creio que a resolução sobre qual é o erro na argumentação na parte final desse diálogo seria indeterminável, pois o diálogo não nos dá elementos para tal. Assim sendo, não é possível ler o *Laques* como uma refutação da tese da unidade das virtudes, pois a tese da não-unidade das virtudes é apenas afirmada, postulada, Sócrates não nos dá nenhum argumento em favor dela. Ora, não é uma refutação da tese da unidade das virtudes dizer simplesmente “esta tese é falsa, pois a coragem é uma parte da virtude”. Isto é apenas uma contraposição; para ser uma refutação é necessário que uma justificação se some a essa contraposição.

Voltemos agora à passagem do *Laques* na qual Sócrates e Laques definem o objeto da investigação. No momento precedente a esta passagem, a conversa girava em torno da virtude, porém, como Sócrates observa que tal tema seria muito trabalhoso de tratar filosoficamente, sugere um novo objeto: a coragem:

“-De início investiguemos apenas uma pequena parte [da virtude], para sabermos se estamos em condições de dizer o que ela [a virtude] seja; é de supor

¹¹³ Vlastos (1994c) p.123-4,

¹¹⁴ *Laques* 199e:

“οὐκ ἄρα ηὐρήκαμεν, ὦ Νικία, ἀνδρεία ὅτι ἔστιν”.

que desse modo a investigação se nos torne mais fácil. – Sim, façamos assim mesmo, Sócrates, como o desejas. – Então escolheremos que parte da virtude? Terá de ser, evidentemente, aquela a que tende a disciplina da hoplomaquia, e que todo o mundo pensa ser a coragem, não é assim?”¹¹⁵

Aqui temos claramente a imagem de um Sócrates iniciando uma investigação filosófica sobre a coragem, como que “inocentemente” supondo que tal seja uma parte da virtude. Assim sendo, não se pode considerar que no *Laques* haja uma refutação da tese da unidade da virtude, pois: não há esforço argumentativo, a tese da não-unidade das virtudes é uma mera suposição, uma hipótese a ser trabalhada.

Invertamos agora a ordem proposta por Vlastos. As peças se encaixam com muito mais facilidade. Temos no *Laques* um Sócrates que inicia sua investigação filosófica sobre a coragem partindo da seguinte suposição: “a coragem é uma parte da virtude”. Esta investigação, porém, termina em contradição, pois conclui que a definição de coragem é a mesma que a definição para o todo da virtude, indicando assim uma unidade das virtudes. Dessa maneira, o diálogo termina em aporia. Em seguida temos o *Protágoras*, onde a posição de partida do *Laques* não é só abandonada, como contradita. Procura-se no *Protágoras* pela unidade das virtudes e tal é defendida por meio de vários argumentos. Mais ainda, os diferentes tipos de virtude são afirmados serem idênticos e a definição para a coragem aqui é a mesma que Nícias propõe no *Laques*, porém, ela não pôde ser aceita no *Laques*, dada a premissa da não-unidade das virtudes. Já no *Protágoras*, é justamente a tese da unidade das virtudes que se deseja provar. Observa-se aqui, porém, que não desejamos interpretar o *Protágoras* como uma refutação do *Laques*, mas antes um desenvolvimento dos mesmos temas sobre uma outra base e uma demonstração da superioridade de tal base sobre aquela trabalhada no *Laques*.

Aqui podemos responder ao dois argumentos utilizados por Vlastos para defender a interpretação do *Laques* como uma refutação da definição de coragem no *Protágoras*. Primeiramente, o fato de ter sido o próprio Sócrates que estabeleceu a premissa da coragem como parte da virtude não prova nada, uma vez que tal premissa é posta pelo próprio Sócrates como suposição verossímil a ser testada pela argumentação.

¹¹⁵ *Laques* 190 c-d:

μη τοίνυν, ὦ ἄριστε, περὶ ὅλης ἀρετῆς εὐθέως σκοπώμεθα—πλέον γὰρ ἴσως ἔργον — ἀλλὰ μέρους τινὸς πέριπτῶτον ἴδωμεν εἰ ἰκανῶς ἔχομεν πρὸς τὸ εἰδέναι: καὶ ἡμῖν, ὡς τὸ εἰκός, ῥάων ἢ σκέψις ἔσται. ἀλλ' οὕτω ποιῶμεν, ὦ Σώκρατες, ὡς σὺ βούλει. τί οὖν ἂν προελοίμεθα τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν; ἢ δῆλον δὴ ὅτι τοῦτο εἰς ὃ τείνειν δοκεῖ ἢ ἐν τοῖς ὀπλοισμάθησι; δοκεῖ δέ που τοῖς πολλοῖς ἐξάνδρειαν. ἢ γάρ;

Quanto ao segundo argumento, não discutirei aqui a tese da unidade das virtudes no *Mênnon*, mas ainda que seja verdade que tal contradiz a tese da unidade das virtudes apresentada no *Protágoras*, isso obviamente não nos auxilia em nada sobre qual a posição do *Laques* nessa questão, se ao lado do *Protágoras* ou do *Mênnon*. Prefiro, portanto, a interpretação de Kahn sobre essa questão. Para este, o *Laques* é um diálogo onde um método é testado (analisar cada virtude em separado) e se mostra falho justamente porque a correta definição de cada parte da virtude é igual a toda parte da virtude. Assim sendo, tanto o *Laques*, como o *Cármides*, e o *Eutífron* são diálogos preparatórios para a tese da unidade das virtudes a ser apresentada de modo mais completo no *Protágoras* e no *Mênnon*.

Para concluir, digo que a posição de Vlastos nessa questão sobre a anterioridade do *Protágoras* parece-me ser mais influenciada por sua resistência à tese da unidade das virtudes que pela força de suas supostas evidências textuais. Mas se a tese da unidade das virtudes parece ser incontornável, como devemos interpretá-la?

Ao retomar o tema da unidade das virtudes, Sócrates oferece a Protágoras três possibilidades: 1) identidade de referência, sendo a diferença entre as partes apenas uma diferença de nomes; 2) virtudes são como uma barra de ouro partida, onde cada parte da barra de ouro ou da virtude não possui diferenças intrínsecas, mas apenas relativas (a maior parte, a primeira parte etc); 3) as partes da virtude seriam como as partes dos órgãos de um rosto, onde cada uma das partes cumpre uma função diferente e possui características diferentes¹¹⁶.

Protágoras escolhe a última opção e esta é refutada. Nos resta então dois paradigmas de unidade; qual deles escolher? Não considero esta questão como algo que possa ser concluído de maneira indisputável. No entanto, observemos que Sócrates explica tal unidade no *Protágoras* como uma união na sabedoria, isto é, todas as virtudes são unas pois todas elas são redutíveis à sabedoria. E que sabedoria é esta? Trata-se do conhecimento do bem e do mal.

Essa perspectiva reaparece em outros diálogos de juventude. Podemos dizer, seguindo Crombie, que em diálogos como *Laques*, *Cármides* e *Eutífron*, mais do que buscar uma definição, está interessado em entender por que coisas como a coragem, temperança ou piedade podem ser consideradas virtudes¹¹⁷. Ora, também no *Laques* a coragem é definida como conhecimento do bem e do mal e tal tese só não é aceita

¹¹⁶ *Protágoras* 349b-d.

¹¹⁷ Crombie (1994).

porque, ali, a unidade das virtudes ainda não está estabelecida¹¹⁸. No *Cármides*, mais uma vez, a definição da temperança também é dada como conhecimento do bem e do mal¹¹⁹. No *Eutidemo*, primeiramente, o bom êxito é identificado com a sabedoria e, posteriormente, a sabedoria é posta como o fundamento de todo bem, já que o mau uso de um bem é pior que a não posse desse bem. Apenas aquele que conhece poderá usar um bem da maneira que lhe proporcione bom-êxito e, conseqüentemente, felicidade¹²⁰. No livro I da *República*, Sócrates defende a virtude como conhecimento¹²¹. Observa-se, portanto, que todas as virtudes são, de fato, a mesma coisa: conhecimento do bem e do mal. É claro, porém, que elas não tem o mesmo sentido, pois a coragem é o conhecimento do bem e do mal com relação a certa classe de situações e objetos, enquanto a temperança é seu conhecimento em relação a outros objetos e situações. Da mesma maneira, observamos no *Mênon*, que Sócrates não nega que a virtude apresentasse diferentemente no homem, mulher, criança, velho, senhor ou escravo. O que ele afirma é que há um critério único pelo qual todas essas virtudes são virtudes¹²². Este critério é o conhecimento do bem e do mal aplicado àquela situação específica. Daí, portanto, que o modelo da unidade da barra de ouro parece ser mais adequado no diálogo, uma vez que as partes de uma barra de ouro não diferem por características intrínsecas, mas extrínsecas.

Podemos traçar o seguinte paralelo para esclarecer a questão: o conhecimento de quando recuar, quando avançar, quando atacar, quando flanquear, quando manter a posição, tudo isso faz parte do conhecimento militar. Aquele que domina a arte militar sabe quando fazer todas essas ações; não parece possível ou razoável que ele saiba quando recuar, mas que não saiba quando manter a posição ou avançar, pois tudo isto é um único tipo de saber. Da mesma maneira, o virtuoso, na medida em que conhece o bem e o mal em geral, saberá quando é bom combater (e, portanto, é corajoso) ou quando é bom controlar os apetites (e, portanto, é temperante). Claro, mais uma vez, estamos falando aqui da virtude perfeita, a única analisada no *Protágoras*. Mas a idéia, parece-me ser, a de que não há uma diferença nos saberes. É claro, como Sócrates nos diz na análise da ode de Simônides, o homem bom pode falhar numa situação ou outra, mas, se ele de fato for virtuoso, isto é, sábio com relação ao bem e ao mal, então ele terá

¹¹⁸ *Laques* 199a-c.

¹¹⁹ *Cármides* 174b.

¹²⁰ *Eutidemo* 279a-282b.

¹²¹ *República* 349c-350c.

¹²² *Mênon* 72a-d

igual acesso a todas as virtudes. Isto é, não haveria entre os verdadeiramente virtuosos, aqueles mais propensos a falhar em questões de coragem ou de temperança. Na medida em que ele fosse virtuoso, a tendência é que ele acerte e saiba igualmente como agir em relação a todos os diferentes objetos e situações. Trabalhemos aqui em cima de um exemplo concreto para tornar tal tese mais firme. Um covarde é alguém que valoriza demasiadamente a sua vida ou o seu bem-estar físico. Essa hipervalorização da vida e do bem-estar é um erro no discernimento do conteúdo dos valores que se mostra mais freqüentemente pela covardia, mas não pode deixar de contaminar também as outras virtudes, na medida em que, ele também hipervalorizará a vida e o bem-estar físico em questões de justiça, piedade, temperança ou sabedoria¹²³.

Desse modo, o discurso de Alcibíades no *Banquete* deve ser entendido como um exemplo concreto de elogio, ainda que involuntário, a um homem que, pela filosofia, conseguiu atingir a virtude de uma maneira geral e de como as diferentes partes da virtude, como a temperança, a coragem, justiça e piedade, encontram-se intrinsecamente unidas no homem que deve sua excelência à filosofia¹²⁴.

¹²³ No primeiro anexo deste tese, discorro mais sobre a questão da unidade das virtudes, discorrendo acerca do modo como tal tese é apresentada na *República*.

¹²⁴ Assim sendo, devemos, curiosamente, concordar com o não-unitarista Teloh, quando este diz que, nos diálogos de juventude, a virtude é sempre um estado psíquico da alma, nunca uma Idéia ou uma Forma (1981, p.34-42). Porém, afirmamos, também que na *República* as virtudes são estados psíquicos da alma, como podemos ver no livro IV. Em geral, tanto na República como nos diálogos de juventude, a virtude é o conhecimento do Bem e, portanto, o conhecimento de uma Idéia, a saber, a Idéia do Bem. O homem possui excelência na medida em que ele próprio, através da razão, aproxima-se do paradigma do Bem. Daí, portanto, não podermos interpretar com Allen (1981, p.27-28) que em *Eutífron* 6e, Platão teria aludido secretamente a uma Idéia de Piedade. Pensar em uma Idéia de piedade distinta de uma Idéia de coragem, por exemplo, é não compreender a tese da unidade das virtudes (1981, p.47). Parece-me muito mais razoável supor que Platão estivesse aludindo ali à Idéia de bem, pois é por essa Idéia que alguém ou alguma ação podem se tornar piedosos ou virtuosos. É claro que Eutífron não teria a menor condição de chegar a esse resultado naquela altura do diálogo, mas, uma vez que este diz saber o que é a piedade, Sócrates tinha o direito de esperar que ele soubesse isso. Além do mais, o objetivo do *Eutífron*, como de quase todo diálogo de juventude, é nos aproximarmos da problemática da Idéia do Bem e ele fará isso mostrando a unidade da justiça e piedade que nos levará à unidade das virtudes que, por fim, será garantida pelo conhecimento da idéia de bem.

Capítulo II – Sobre o Caráter Divino da Virtude

No capítulo anterior, vimos que o significado da tese platônica da virtude como conhecimento. Uma outra tese tão importante quanto essa para a ética platônica é a de que a virtude é algo divino e, em última análise, impossível aos homens. Essa segunda tese, porém, é freqüentemente ignorada pelos comentadores. Nesse segundo capítulo discutiremos sobre o significado dela, analisando, principalmente, a passagem do *Protágoras* onde se discute a qualidade da ode de Simônides. Antes, porém, de passarmos a esse momento do texto, é necessário fazermos algumas considerações iniciais.

1 Considerações preliminares

1.1 Sobre dois dos sentidos do termo *areté*

O problema da tradução do termo *areté* é amplamente conhecido. Ele reside especialmente na nossa dificuldade de entendermos um termo próprio da ética grega, de uma ética pré-cristã, bastante distinta da ética contemporânea. Para a tradução do termo em língua portuguesa, dois são os principais candidatos: “virtude” e “excelência.”

O primeiro aspecto que devemos lembrar é a generalidade do termo *areté*, já que ele não é exclusivo do homem e do mundo ético, designando antes a bondade no sentido mais lato possível; os gregos também falavam da *areté* de um cavalo ou de uma mesa. Outro ponto a termos em consideração é que, mesmo quando nos circunscrevemos ao uso propriamente ético do termo, ele ainda assim é polissêmico, uma vez que os gregos entendiam que havia vários campos onde o homem poderia demonstrar a sua excelência, por exemplo, na guerra, na política, nos trabalhos artesanais ou no nascimento nobre. Além disso, com a emergência do pensamento filosófico e com o desenvolvimento das artes poéticas no mundo grego, *areté* também passa a designar um sentido mais abstrato da excelência, mais intrínseco, ou seja, uma excelência propriamente ética.

Embora, como já apontamos, a reflexão abstrata acerca do tema da excelência humana em geral já tinha se iniciado nos tempos de Platão, ela ainda não havia se

desenvolvido o suficiente para fazermos diferenciações que, para nós, são mais claras. Nesta seção, tratarei aqui de dois sentidos latentes do termo *areté*: a excelência política e a virtude popular.

A distinção entre a virtude popular e a excelência política aparece nos próprios textos de Platão, quando ele distingue, de um lado, a virtude real, própria do governante e resultante de um saber e, de outro, uma versão mais fraca da virtude, própria do povo e dos governados, resultante de uma opinião correta. Esta distinção está presente em diálogos como a *República*, o *Fédon* e o *Mênon*. Não se deve confundir a distinção entre uma virtude popular e uma excelência política com a distinção traçada por MacIntyre entre a virtude da eficácia e a virtude de excelência¹²⁵, e que será analisada mais à frente. Para Platão, a excelência política é a virtude filosófica, é o conhecimento que nos torna capazes de liderar com sucesso os homens de uma *pólis*. Já a virtude demótica é aquela que garante a bondade de um povo, a capacidade de obedecer o bom governante e de viver em sociedade. A divisão que tenho em mente, portanto é entre ser capaz de governar e ser capaz de viver em sociedade. Por outro lado, veremos que a virtude da excelência, proveniente de filosofia, embora garanta o saber governar, não garante a conquista do governo pelo sábio. As razões para isso serão reveladas no momento oportuno e estão intrinsecamente relacionadas com a minha tese acerca da impossibilidade de se ensinar a *areté*.

Deixando, por um momento, o texto de Platão de lado, se pensarmos o problema da possibilidade de se ensinar a *areté*, creio que, ao menos inicialmente, diremos que a virtude popular ou demótica é possível de ser ensinada, mas a excelência política não. De fato, por exemplo, diremos que é bom que a criança aprenda as regras básicas da educação e da boa convivência, sabendo agradecer e se desculpar, por exemplo, e, dificilmente, alguém negaria que tal coisa é possível de ser ensinada. Porém, também, intuitivamente concordamos que há pessoas mais capazes do que as outras e desconfiamos se tal capacidade seja algo possível de se ensinar. É possível ensinar a alguém ser excelente ou será que a excelência é, em grande medida, determinada pela natureza de cada um? Poderíamos tornar qualquer um excelente, capaz de grandes atos e pensamentos, de liderar com sucesso uma *pólis*? De maneira geral, percebemos que tal é mais problemático de ser ensinado do que uma virtude popular, tal como a descrita acima.

¹²⁵ MacIntyre (1991), p.23-40.

O problema de analisar o termo *areté* no *Protágoras* é que, nos discursos de Protágoras, tal termo parece comportar os dois sentidos já indicados, embora tal ambiguidade não seja explicitada. Por exemplo, no seu longo discurso, ao defender a possibilidade de se ensinar a *areté*, Protágoras faz uma defesa da possibilidade de se ensinar a virtude popular, ou seja, as características positivas gerais que nos capacitam a viver em sociedade. Porém, nos diz Protágoras, embora todos possuam em algum grau essa virtude cívica que os capacite a viver em sociedade, alguns cidadãos a possuem em grau maior e, por essa razão, estão aptos a ensinar a virtude cívica mesmo para aqueles que não são mais crianças. Há portanto, segundo Protágoras, uma continuidade entre virtude demótica e excelência política, onde a segunda é apenas um acúmulo de virtude maior do que o ordinário¹²⁶. Porém, embora tal continuidade seja afirmada por Protágoras, este não apresenta nenhuma argumentação que a justifique.

Defendo que Sócrates usa o termo *areté*, no *Protágoras*, significando principalmente “excelência política”. Platão parece considerar que há uma descontinuidade entre a virtude popular e a excelência política. Para ser excelente, não basta receber uma boa educação em grande quantidade (como parece sugerir Protágoras), é preciso ter uma boa natureza que lhe possibilite ser bem sucedido na *anamnese*. O tema da importância da boa natureza para a virtude não aparece explicitamente no *Protágoras*, mas é corrente em outras obras, como a *República*, diálogo no qual todos, a princípio, receberiam a mesma educação, mas apenas os que se sobressaíssem continuariam os estudos superiores, ou como no *Fedro*, no qual as almas de boa natureza conseguiriam vislumbrar melhor o *hyperouranion* e, assim, garantir a possibilidade da excelência em sua vida futura¹²⁷.

Por essas razões, usarei três termos em português distintos para pensar a questão da *areté*: 1) como “virtude demótica” quando quero chamar a atenção para uma concepção de *areté* menos rígida e que pode significar simplesmente um saber comportar-se adequadamente, um saber viver em sociedade de forma pacífica; 2) como “excelência”, quando com isso quero chamar a atenção para a concepção aristocrática e o aspecto não-ensinável da *areté*, onde o simples saber conviver não é suficiente, é necessário também saber liderar, comandar, se destacar, inspirar os outros e 3) como

¹²⁶ Para o Protágoras histórico essa questão é mais complexa, pois, além de nem todos ter igual capacidade, ele recusava alguns alunos que entendia serem incapazes. Porém, Platão sempre associa o relativismo de Protágoras com certa falta de critério democrática, onde todos são *a priori* capazes e, ainda que as capacidades possam variar, verdadeiros. Cf. *Crátilo* 385e-396c ou *Teeteto*

¹²⁷ *Fedro* 248c-e.

“virtude”, quando não desejo chamar a atenção para nenhuma das duas concepções, ou seja, utilizando-o como um termo neutro.

1.2 Ética heroica e ética urbana

Não devemos confundir essas duas éticas tratadas no subcapítulo anterior, a saber, a ética do governante e a do governado com as duas éticas tradicionais e concorrentes entre si na Atenas dos séculos quinto e quarto antes de Cristo: a ética heróica e a ética urbana. Esse último par constitui um par próprio da ética ateniense antiga, enquanto a ética do governantes e a do governado constitui tipos ideais, presentes em qualquer sociedade histórica. A essas duas éticas tradicionais, a saber, a ética heróica e a urbana, Platão, provavelmente na esteira do Sócrates histórico, tentará implantar uma terceira: a ética filosófica. Sobre o que constitui exatamente essa ética filosófica de Platão é assunto para outros capítulos. Devemos falar agora, no entanto, sobre o que caracteriza a ética heroica e a urbana¹²⁸.

A ética heroica é mais antiga, própria dos tempos aristocráticos. Entende como bom aquele indivíduo que, por sua própria natureza, é capaz de governar e fazer-se obedecer, além de destacar-se no campo de batalha. Não se pensa essa virtude, portanto, como ensinável; o homem excelente é naturalmente excelente e por isso tem o direito e mesmo o dever de governar os demais. Caracteriza-se sobretudo pela valorização da *hýbris*, isto é, do orgulho desmedido, algo louco, que impulsiona os homens para os grandes e memoráveis feitos.

A medida, porém, que a sociedade grega se urbaniza, a ética deixa de se centrar na figura deste antigo senhor de terras, tipicamente rural, que é ele próprio a lei e a ordem, completamente livre e responsável direto pela vida de seus escravos e familiares e passa a se centrar na figura do cidadão comum da *pólis*, que obviamente não tem o mesmo campo de ação que o desse antigo senhor de terra e, por essa razão, precisa de uma nova ética. Essa nova ética entende a *areté* como fruto de um esforço, de uma educação. O homem, para ser bom, não basta simplesmente de uma natureza adequada, mas de disciplina, de *áskesis* e, portanto, o fausto, a riqueza e o prazer, associados à antiga vida nobre, são rejeitados. A riqueza é denunciada como causa de sedição e inveja na cidade. A ambição desmedida, própria da *hýbris*, é criminalizada. No lugar da

¹²⁸ Fundamento-me aqui, especialmente, em Vernant (1984), p.58-61. Conferir também Irwin (1977)

hýbris, a nova ética põe a *sophrosýne*, a moderação, o equilíbrio que Vernant chega mesmo a associar com o burguês e a classe média¹²⁹. Trata-se mesmo de uma ética mais racional, onde o conceito de justiça e ordem já se apresenta desvinculadas da virtude religiosa e da vontade do rei. A virtude é uma força em si, separada das concepções humanas e que deve ser alcançada racionalmente.

Isso não significa que a antiga ética aristocrática é simplesmente descartada. O ensino de poetas como Homero e Píndaro, defensores da antiga ética aristocrática, ainda são parte da base da educação das crianças gregas e atenienses, ainda fazem parte do imaginário de tal povo. Porém, deve suportar a concorrência dessa ética nova, popular, mais racionalizada e abstrata. É na tensão entre essas duas éticas que Platão proporá a sua ética filosófica, aristocrática, centrada na figura do governante, como a ética heróica, mas também ascética, mais abstrata e racional, como a ética urbana.

Observemos, portanto, que, com relação ao par ética do governante e ética do governado, a filosofia platônica trata especialmente da primeira. Porém, Platão recusa a antiga ética heróica e homérica, buscando, no lugar desta, uma ética filosófica.

1.3 Protágoras como o defensor da ética urbana

Talvez o principal objetivo de Platão em seus primeiros diálogos seja a criação de uma nova ética que se contraponha tanto à já então ultrapassada ética heróica de Homero, quanto à ética cidadina, democrática da Atenas de então¹³⁰. No lugar destas, ele vislumbra a possibilidade de uma ética filosófica, racional. O *Protágoras* é um dos principais elos na construção dessa nova ética platônica; aqui, a ética filosófica de Sócrates se chocará com a ética urbana e democrática de Protágoras¹³¹.

O diálogo apresenta a seguinte estrutura: primeiramente Protágoras apresenta sua posição e, em seguida, é interrogado por Sócrates que pretensamente quer dirimir uma dúvida que lhe fica ao ouvir o discurso. Mas algo que o leitor aparentemente não poderá deixar de notar é que as objeções de Sócrates após o discurso não parecem se contrapor ao grande discurso de Protágoras.

O problema, acredito, é solucionado quando percebemos que a discórdia entre as duas posições é de princípios, pois não partilham a mesma base; isso explica o fato de

¹²⁹ Vernant (1984) p.60.

¹³⁰ Cf. Irwin (1977), p15-18

¹³¹ Sobre o que constitui exatamente a ética urbana, assim como a ética heróica, ver a seção 5.1 deste capítulo.

Platão ser obrigado a voltar a questões fundamentais acerca da natureza da virtude e de Sócrates não objetar contra o discurso propriamente dito, mas visando àquilo que é presumido nele, pois, de outro modo, não conseguiria fazer frente ao discurso de Protágoras

Seguimos aqui, portanto, a interpretação de Wolfsdorf. Segundo esse intérprete, os primeiros diálogos de Platão sempre apresentam como estrutura básica um conflito entre opiniões estabelecidas e concepções filosóficas, terminando, quase sempre, em aporia¹³². Assim sendo, o objetivo desses diálogos iniciais é questionar as opiniões estabelecidas e atrair os jovens para a filosofia. Nesse sentido, o *Laques* apresenta o conflito entre a concepção tradicional da coragem, entendida como apenas uma parte da virtude¹³³, com a concepção filosófica que prega a unidade da virtude¹³⁴; o *Lísis* apresenta a visão tradicional da amizade por semelhança¹³⁵, enquanto a filosofia socrática questiona tal posição¹³⁶; na *Apologia* teríamos um Sócrates que parte da concepção popular sobre sua própria pessoa¹³⁷ e a desmente na seqüência¹³⁸; no *Cármides* partimos da temperança como quietude e modéstia¹³⁹ caminhando em direção de uma espécie de estado epistêmico¹⁴⁰; por fim, o *Protágoras* representaria o conflito entre a virtude concebida como tendo partes distintas e a virtude una¹⁴¹. Porém, com relação ao *Protágoras*, defenderemos mais do que isso. Todo o grande discurso de Protágoras apresenta uma concepção popular e amplamente aceita do que é a virtude e a função do diálogo é colocar em cheque tal concepção, destruindo não sua argumentação, mas os princípios pressupostos que sustentam tal argumentação. Muito embora os sofistas sejam vistos pelos gregos como corruptores da virtude, Protágoras poderá desempenhar o papel de defensor da concepção tradicional de virtude, pois, uma vez que ele se apresenta como professor pago de virtude, não pode deixar de ensinar um tipo de virtude que seja semelhante ao conceito popular, pois de outro modo não teria alunos e menos ainda a fama que obteve¹⁴².

¹³² As exceções seriam a *Apologia* e o *Crito* uma vez que a natureza destes diálogos impediria um final aporético. Cf. Wolfsdorf (2004).

¹³³ *Laques* 190d-e.

¹³⁴ *Laques* 199d-e.

¹³⁵ *Lísis* 214a-b.

¹³⁶ *Lísis* 216c-217a.

¹³⁷ *Apologia* 19b-20c.

¹³⁸ *Apologia* 20c em diante.

¹³⁹ *Cármides* 159b.

¹⁴⁰ *Cármides* 174b-c.

¹⁴¹ Cf. Wolfsdorf (2004), p.23-27.

¹⁴² Esta é também a interpretação de Khan (1988), p.40 e Kahn (1998) p.224

Devido à característica popular do discurso de Protágoras, veremos que a posição que ele apresenta, aqui, é bem menos polêmica que as posições tradicionalmente atribuídas aos sofistas e que foram muitas vezes confrontadas por Platão como, por exemplo, a famosa tese Protagórica que colocava o homem como medida de todas as coisas. Antes o que temos é uma defesa da ética cidadina e democrática mais geral, carregada de senso comum. Platão quer estabelecer aqui a base para uma nova ética e, por isso, não escolhe um oponente muito específico. Ele espera vencer, de uma só vez, através da refutação de princípios partilhados, a ética tal como pensada pelos muitos (*hoi polloi*) e pelos sofistas.

Segundo Protágoras, o estado natural do homem é deplorável e sua sobrevivência só é possível com o advento das técnicas e das artes políticas. Assim sendo, o estado de natureza é caótico, impróprio para a natureza racional do homem. Apenas em sociedade o homem pode atingir sua potência máxima. Há aqui, portanto, uma relação entre Protágoras e Hobbes – o estado de natureza deve ser evitado e a lei sempre obedecida, não tanto pela qualidade intrínseca da lei, mas para afastarmos sempre a possibilidade de um retorno ao estado original.

Protágoras, portanto, está bastante afastado aqui do sofista caricatural, defensor da *phýsis* contra o *nómos*, que defende que devemos respeitar a lei apenas quando estamos sendo vigiados, posição esta bem representada na figura de Cálicles. Pelo contrário, como Guthrie observa, todos os lugares possíveis da polêmica *phýsis versus nómos* estão ocupados por algum sofista ou outro pensador da época e o lugar de Protágoras é justamente o da defesa do *nómos* contra a *phýsis*. Sua teoria é bem menos revolucionária ou polêmica que a de um Cálicles ou Trasímaco, não pregando uma revisão completa de nossas concepções morais, nem defendendo posições que contrariariam o senso comum. De fato, é um tanto exagerado dizer que tal compreensão da natureza das virtudes é popular, visto que a maioria não possui concepções claras acerca da virtude, mesmo entre as classes mais elevadas. Porém, tal tese é certamente bem mais palatável aos cidadãos gregos ou atenienses que a defesa da *phýsis* por outros sofistas¹⁴³.

Um outro ponto importante do discurso de Protágoras, ao qual Sócrates se contraporá é a atribuição, de natureza essencialmente democrática, da virtude política a todos os cidadãos e, conseqüentemente, capacitando todos ao exercício da política.

¹⁴³ Shorey também observa o caráter algo tradicional da concepção de virtude em Protágoras, associando-a à descrença do homem comum. Cf. Shorey (2008), p.21.

Protágoras defende esta posição, pois observa que um homem sem virtude não estaria capacitado a viver em sociedade. Daí, para a cidade e a política serem possíveis, Zeus se viu obrigado a distribuir a virtude política universalmente (ainda que de maneira não uniforme). Veremos, ao fim deste capítulo, que se Protágoras caracteriza a virtude como um bem pertencente a todos, Sócrates escolhe o caminho oposto e caracteriza a virtude como um bem divino, não pertencente a nenhum homem.

O mito representa, portanto, um excelente exemplar da virtude cidadina da Atenas de então.

2. Análise do poema de Simônides

Vimos, no primeiro capítulo, que a virtude é conhecimento, em Platão. Nessas considerações iniciais que abrem este segundo capítulo, observamos o plano platônico de construir uma nova virtude filosófica, racional. A consideração dessas duas questões levaram alguns intérpretes a construir uma imagem de um Platão intelectualista, que pensa ser o problema ético puramente epistêmico.

No entanto, esta tese nega essa interpretação da filosofia ética de Platão. A nova concepção de virtude que Platão deseja implantar não é epistêmica, mas filosófica. E é filosófica, justamente, porque não está dentro do escopo do ser humano atingir esse saber, mas apenas desejá-lo e buscá-lo. Essa problemática é tratada em diálogos como *Apologia*, *Banquete*, *Fedro* e também o *Protágoras*, na seção onde Sócrates e Protágoras discutem uma das odes de Simônides. A partir de agora, portanto, voltemos para essa passagem.

A longa passagem que iremos agora analisar é tratada, de modo geral, desdenhosamente pelos comentadores, interpretando-a como um interlúdio cômico sem importância filosófica e/ou cuja única função no diálogo é a de representar um Sócrates superior a Protágoras mesmo na arte sofística.¹⁴⁴ Sócrates, portanto, visaria apenas a

¹⁴⁴ Szlezak também entende toda a passagem acerca do poema como Sócrates sendo bem sucedido no campo de Protágoras e com as armas dele. Mesmo um autor como ele não percebe a justeza do discurso de Sócrates, o ignorar a letra do poema, o reviver o sentido do texto, ou seja, em grande medida, o caráter não-retórico da resposta de Sócrates. Cf. Szlezak (2009), p. 184. Outros autores, citados por Beresford (2009, p.168) que entendem que a passagem em questão tem como principal objetivo demonstrar a superioridade de Sócrates também no campo da sofística ou de zombar com o modo de interpretação sofística: Taylor (1926), p.253-7; Chapp (1950), p.494; Adam & Adam (1893) XXV; Verdán (1928), p.306; Woodbury (1953), p.149-150; Parry (1965), p.299; Halliwell (2000), p.105. Cossuta cita ainda: Croiset et Bodin (1923), Robin (1950), Gentili (1964) (Cf. Cossuta, 2001, p.120). Outros autores com opiniões semelhantes: Kahn (1988), p.43-44, Gagarin (1969), p.150-152, Thayer (1975), p.6,

vitória no debate e não hesitaria em lançar mão de argumentos inválidos, distorcer o poema que deveria analisar e defender posições falsas. Quando muito, os intérpretes dizem que a função deste momento do diálogo é questionar o modo sofisticado de interpretação de poemas.

Parece-me claro que tratar dessa maneira um longo trecho do texto é problemático. Se, por um lado, é evidente que Sócrates está sendo ardiloso no debate, por outro, isso não implica que toda a passagem deva ser desdenhada. Como Beresford observa, em nenhum momento do texto há uma menção direta ao modo de interpretação sofisticada e de seus problemas e, também, nem se deve levar muito a sério a crítica às discussões sobre interpretação de textos poéticos no final do discurso de Sócrates¹⁴⁵, pois o próprio Platão voltará a dedicar bastante tempo a esse exercício na *República*¹⁴⁶. Além disso, se pudermos anular assim longas passagens dos textos de Platão de que não gostamos ou que não entendemos dos textos, torna-se difícil estabelecer um limite e poderíamos chegar à conclusão, como Idelfonse, que não só o comentário acerca da ode de Simônides é um exercício retórico de Platão, mas tal seria também o caso de toda a passagem final, envolvendo os tópicos do hedonismo e da metríca¹⁴⁷.

Considero, assim, que tal trecho não é uma digressão da discussão filosófica que então se desenvolvia, mas o centro mesmo do diálogo em questão. Entendo, também, que Sócrates não é somente retórico na passagem, mas essencialmente filosófico. Imediatamente antes de começar a responder, Sócrates nos promete: “tentarei mostrar como acho que o interrogado deve responder¹⁴⁸”. Entendo que Sócrates cumpre o que promete e tentarei demonstrar isso ao longo deste capítulo.

Meu objetivo central é desvelar não só a importância desta passagem, mas também demonstrar como ela está intimamente relacionada com as outras partes do diálogo e com o restante da obra platônica. Minha tese é que, neste momento do texto, Sócrates finalmente explica as razões de seu ceticismo acerca da possibilidade de se ensinar a virtude, caracterizando a virtude como um saber divino, impossível de ser dominado pelos homens e, conseqüentemente, impossível de ser ensinado.

Demos (1999), p.13-23, Cerri (2004), p.490-492, Jaeguer (2010), p. 637, Reale (2004), p.142, Bodin (1955), p.11-12.

¹⁴⁵ *Protágoras* 347b-348a.

¹⁴⁶ Beresford (2009), p. 169-170.

¹⁴⁷ Idelfonse, Introduction.

¹⁴⁸ *Protágoras* 338d:

“ἐγὼ δὲ ἀποκρῖνοῦμαι, καὶ ἅμα πειράσσομαι αὐτῷ δεῖξαι ὡς ἐγὼ φημι χρῆναι τὸν ἀποκρινόμενον ἀποκρίνεσθαι”.

Em razão dessas questões, o objetivo da análise dessa passagem é duplo. Primeiramente, devemos analisar o sentido do texto. A partir dessa análise, pretendemos demonstrar o caráter divino e não humano da virtude em Platão. Tão importante quanto este primeiro objetivo é o segundo, o de provar que a passagem não é meramente cômica ou menor, mas uma parte vital do diálogo. Para isso, analiso neste capítulo a interpretação do poema em si e tentarei mostrar sua solidez. No quarto capítulo da presente tese, trato do conflito entre o filósofo e o sofista e, portanto, volto a essa passagem lá, com o fito de observar melhor as diferenças entre o os dois.

2.1 A contradição no poema de Simônides

Simônides fazia odes àqueles que o pagassem adequadamente e o poema a ser analisado pertence a esse grupo de elogios pagos. Trata-se de uma ode que Simônides criou para Escopas, filho de Creonte. Protágoras começa a análise do poema citando este trecho:

“Sem dúvida, tornar-se homem bom verdadeiramente
É difícil, de mão, de pés e de mente
Quadrado¹⁴⁹, sem repreensão forjado¹⁵⁰,”

Sócrates diz que não seria necessário recitar a ode toda, pois a conhecia e, mais do que isso, interessava-se muito por ela. Quando perguntado se considera que a obra foi feita com “beleza e acerto” (καλῶς τε καὶ ὀρθῶς) diz que sim. Protágoras pergunta se algo estaria bem-feito se se contradissesse, ao que Sócrates nega. Protágoras, então, dada a dica da autocontradição como motivo de acusação do poema, pede a Sócrates que reconsidere seu juízo estético sobre a ode. Porém, Sócrates, confiante, uma vez que já conhece e se interessa muito pelo poema em questão, diz que está certo de seu julgamento e que já o havia examinado suficientemente¹⁵¹.

¹⁴⁹ O sentido corrente de “τετράγωνος” é quadrado, mas, como Reale aponta, o termo também designava aquilo que tinha as proporções corretas. Um homem τετράγωνος, portanto, é o homem que tinha as dimensões do braço, antebraço, pernas, coxas, tronco e cabeça consideradas harmônicas. Cf. Reale (1997), p.236.

¹⁵⁰ Protágoras 339b:

“ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν,
χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου
τετυγμένον”.

¹⁵¹ Protágoras 339b-c.

Ao demonstrar tamanho interesse pela ode em questão, Sócrates parece confirmar aquilo que dissemos na seção anterior, ou seja, que Platão concorda com a importância do conhecimento acerca da arte poética na educação do homem. Se Sócrates afirma gostar, se interessar e já ter examinado o poema em questão, é porque, em alguma medida, entende-o como importante para sua formação. Por sua vez, podemos supor que também Protágoras conhece e já analisou o poema, já que escolhe questionar acerca dele em uma disputa erística com um adversário sabidamente forte. Porém, como veremos, o que chama a atenção de cada um no poema, assim como as críticas que cada um faz ao poema, são coisas completamente distintas.

Na seqüência, Protágoras cita uma segunda parte do poema, parte essa que ele afirma estar em outra passagem, avançando na ode:

“Nem para mim a expressão de Pítaco com justeza
Se pode admitir, embora proferida por um sábio mortal
É difícil, diz ele, ser bom¹⁵²”

Perguntado se entendia as duas passagens como harmoniosas, Sócrates confirma, mas já temendo o erro. Protágoras, então, revela a contradição, pois, no primeiro trecho, diz que “tornar-se bom verdadeiramente é difícil” e, no segundo trecho, censura Pítaco por ter dito exatamente o mesmo que ele dissera, ou seja, que “É difícil ser bom¹⁵³”.

Cossuta nos lembra que Protágoras, autor de uma teoria das antilogias, diz que sobre cada coisa são possíveis dois tipos de discursos contrários. Daí, então, que a intenção final de Protágoras no diálogo não seria acusar Simônides de ser mau poeta, mas apontar a fecundidade da ambivalência neste texto. Sócrates, porém, não pode aceitar esta hermenêutica da contradição e deve se apressar em mostrar que tal poema não possui contradição alguma, ou de outro modo estaria errado ao elogiá-lo como bem construído¹⁵⁴. Cossuta transforma, assim, este momento do diálogo, em uma crítica platônica à hermenêutica da contradição típica dos sofistas. Não posso concordar com tal interpretação, pois, primeiramente, em nenhum momento a questão das antilogias é citada, tratando-se portanto, de uma interpretação não justificada de Cossuta; e em segundo lugar, não consigo compreender por que Platão introduziria o tema da validade

¹⁵² *Protágoras* 339c:

“οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιπτάκειον νέμεται,
καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον: χαλεπὸν φάτ’ ἐσθλὸν
ἔμμεναι”,

¹⁵³ *Protágoras* 339c-d.

¹⁵⁴ Cossuta 2001, p.134-138.

ou invalidade da hermenêutica sofística da contradição em um diálogo que trata do problema da unidade da virtude e da possibilidade de se ensiná-la. Se seguirmos, porém, a interpretação que dou a esta passagem, ficará clara a razão da inclusão de tal discussão no diálogo.

2.2 O diálogo entre Sócrates e Pródico

A reação de Sócrates e a escolha de Pródico como interlocutor.

Pela terceira e última vez no diálogo, Protágoras é aclamado pelos ouvintes¹⁵⁵. Sócrates também sente o golpe e confessa que inicia a conversação com Pródico apenas para “ter tempo para examinar o sentido do que dizia o poeta¹⁵⁶”. Veremos no quarto capítulo, porém, que o elemento erístico não é tão determinante aqui como se poderia imaginar.

Sócrates recorre a Pródico por dois motivos. Primeiramente, porque Pródico é conterrâneo de Simônides, o que lhe atribuiria certa obrigação patriótica de socorrê-lo, além de permitir a Sócrates que lhe pergunte certos detalhes do dialeto falado em Céos. O segundo motivo é que a arte de Pródico, sua exigência rigorosa na escolha das palavras, será muito útil a Sócrates, em sua análise da ode de Simônides.

O primeiro argumento

Fazendo então uso da arte de distinções semânticas de Pródico, Sócrates busca por pistas que possam indicar uma discrepância entre aquilo que o próprio Simônides diz e o que é dito por Pítaco. A primeira discrepância a ser analisada se dá entre tornar-se (*γενέσθαι*) e ser (*ἔμμεναι*). Sócrates observa que Simônides afirma que é difícil *tornar-se* bom, não que era difícil *ser* bom. Pítaco, por sua vez, afirma a dificuldade de *ser* bom, não de *tornar-se*. Ora, “ser” e “tornar-se” não são sinônimos e, portanto, não haveria contradição no poema de Simônides. Observemos que, já neste momento, Sócrates encontra a diferenciação entre “ser” e “tornar-se” que será a base para reverter sua posição inicial desvantajosa.

¹⁵⁵ *Protágoras* 328d, 334c e 339d-e.

¹⁵⁶ *Protágoras* 339e:

“ἵνα μοι χρόνος ἐγγένηται τῆσκέψει τί λέγοι ὁ ποιητής”.

No entanto, isso só se dá posteriormente. No momento, Sócrates prossegue pela seguinte linha de raciocínio: se Simônides diz que o difícil é tornar-se bom, mas não sê-lo, segue daí que ser bom é fácil, o que estaria de acordo com o que Hesíodo teria dito, ao defender que tornar-se bom é trabalhoso, mas, uma vez alcançado o objetivo, é fácil mantê-lo – do mesmo modo que subir uma montanha é difícil, mas, uma vez no topo, é fácil permanecer lá.

Protágoras, porém, chama a atenção para o absurdo da tese de Hesíodo e diz que a correção de Sócrates leva a um erro ainda maior do que aquele que pretende corrigir, ou seja, Protágoras reconhece que a saída desse primeiro argumento de Sócrates é possível e não contraditória, mas leva a um erro maior do que a contradição apontada, no caso, a tese da facilidade daquela coisa que é a mais difícil de todas, isto é, a virtude. Ou seja, se Sócrates estiver correto em suas formulações, Simônides teria defendido uma tese absurda, contradizendo aquilo que Sócrates defendeu inicialmente, isto é, que o poema em questão era bem feito. Sócrates reconhece o erro e formula, então, um novo argumento.

O segundo argumento

Sócrates inicia seu segundo argumento referindo-se jocosamente ao discurso inicial de Protágoras acerca da antiguidade da sofística, dizendo que também a arte de Pródico, isto é, a arte das distinções sutis de significado é antiga, remontando a Simônides e, talvez, sendo até mesmo anterior a ele¹⁵⁷. Com isso, é claro, Platão relaciona Simônides com a arte de Pródico, afirmando que este também a possuía e, conseqüentemente, só podemos compreendê-lo corretamente se também fizermos uso de tal arte.

Dito isso, Sócrates inicia a investigação de um outro termo, “χαλεπὸν”. O sentido mais comum de tal termo é “difícil”, mas, afirma Pródico, no dialeto de Céos, tal termo quer dizer “mau”. Ora, se Simônides entende então que ‘χαλεπὸν’ quer dizer “mau”, ele teria compreendido que, Pítaco, ao dizer que “é difícil ser bom” teria desejado dizer que “é mau ser bom”, o que seria evidentemente falso e contraditório, donde a crítica feita a Pítaco.

¹⁵⁷ Protágoras 341a.

Pródico, surpreendentemente concorda com as formulações de Sócrates, mas Protágoras não as aceita e diz ter certeza que o sentido de tal termo no texto é o de “algo não fácil”, não o sentido sugerido de “mau”. Sócrates diz que Protágoras tem razão e que tudo aquilo não passou de uma brincadeira dele e de Pródico. Protágoras não esclarece porque tem tal certeza, mas os motivos para isso não faltam. Primeiramente, com tal substituição, o texto se torna absurdo e seu sentido é esvaziado, pois se supõe que seu objetivo seja apenas apontar um suposto erro crasso que não poderia passar despercebido por ninguém, e não que o objetivo do poema seja, justamente, discutir a natureza da virtude. Em segundo lugar, o próprio Simônides afirma, na passagem citada, que “tornar-se bom é “χαλεπόν” e é claro que ele quer dizer aqui “difícil”, de outro modo, estaria cometendo praticamente o mesmo erro absurdo que teria imaginado ser cometido por Pítaco, isto é, estaria dizendo que ‘tornar-se bom é mau’. Por fim, temos uma terceira razão para a falsidade desse argumento, que é dada pelo próprio Sócrates, ao apontar que a linha seguinte do trecho em questão, no qual Simônides critica Pítaco, diz o seguinte: “Somente um deus teria tal privilégio¹⁵⁸”. Ora, com essa linha fica claro que ele não chamaria de mau algo que fosse, na verdade, um privilégio divino.

Da mesma forma, também o primeiro argumento é aqui refutado, pois se dizia lá que Simônides defendia que ‘tornar-se bom é difícil’, mas que ‘sê-lo é fácil’. Vemos, porém, que Simônides não considera ‘ser bom fácil’, mas impossível ao humanos, um privilégio divino.

Sócrates, portanto, cumpre seu objetivo inicial e, ganhando tempo ao defender posições sabidamente falsas, para pensar o sentido do poema, encontra, primeiramente, aquilo que será a base de sua argumentação (a diferença entre ser e tornar-se) e, num segundo momento, a passagem de Simônides não citada por Protágoras que lhe permitirá desenvolver seu argumento (“somente um deus teria tal privilégio”).

2. 3. O grande discurso de Sócrates

Entendo que devemos ler o trecho acerca do poema de Simônides seriamente, não como um mero interlúdio cômico no diálogo, nem como uma demonstração das habilidades de Sócrates no terreno da retórica, mas como o centro filosófico do

¹⁵⁸ *Protágoras* 341e:
“θεὸς ἄν μόνος τοῦτ’ ἔχει γέρας”

diálogo¹⁵⁹ e como o momento em que Sócrates conecta não só o *Protágoras*, mas os diálogos de juventude em geral com os diálogos de maturidade. Assim sendo, entendemos que a discussão filosófica a respeito da natureza da virtude não é interrompida aqui, mas pelo contrário, tratada através de uma nova perspectiva que nos permitirá unir pontos aparentemente isolados do diálogo e mostrará o caráter divino e não-humano da ciência.

Esclarecendo a contradição na ode

O laconismo de Pítaco e o amor pela honra de Simonides

Sócrates encerra a anedota acerca dos espartanos e introduz a análise propriamente dita do poema da seguinte maneira:

“Por que estou dizendo isso? Porque para os antigos essa era a maneira de amar a sabedoria: certa brevidade lacônica. E sem dúvida também circulava em particular essa frase de Pítaco, elogiada pelos sábios: ‘É difícil ser bom’. Simônides então, porque ama a honra da sabedoria (φιλότιμος ὄν ἐπὶ σοφίᾳ), compreendeu que, se pegasse essa frase como quem pega um lutador célebre, e sobre ela triunfasse, ele mesmo ficaria célebre entre os homens do seu tempo. Foi, portanto, contra esta frase e por causa dela, tencionando com isso diminuí-la, que ele compôs toda a ode, como me parece.¹⁶⁰”

Ora, se Sócrates associa a filosofia à brevidade lacônica e inclui Pítaco entre os antecessores dos filósofos, é de se esperar que a tese dele, ‘é difícil ser bom’, seja a tese

¹⁵⁹ A idéia de que há teses propriamente socráticas ou platônicas nessa passagem ganha cada vez mais adeptos. Por exemplo, Demos (1999), p.23: “A confusa defesa, como será mostrada, também se torna uma oportunidade para Sócrates dizer suas próprias visões filosóficas, embora elas sejam atribuídas a Simônides. Se alguém vê a tentativa de Sócrates na crítica literária a tal luz, então sua interpretação não parecerá tão grotesca”. Outro exemplo: D. Frede (1986), seção IV, p.740: “Eu chamaria esta seção ‘Interpretação séria de Sócrates’, não por considerar que o texto não contenha elementos cômicos, nem por considerar que Sócrates realmente pensa que está esclarecendo as intenções do próprio Simônides, mas antes porque ele impõe, consciente e forçadamente, sua própria doutrina sobre o poema”. Frede ainda nos fala de quatro dogmas platônicos presentes na passagem em questão (p. 746). Rowe (2004) comenta esses quatro dogmas e, embora levante problemas em relação a um deles, aceita os outros três.

¹⁶⁰ *Protágoras* 343b-c:

“τοῦ δὴ ἔνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική; καὶ δὴ καὶ τοῦ Πιττακοῦ ἰδίᾳ περιεφέρετο τοῦτο τὸ ῥῆμα ἐγκωμιαζόμενον ὑπὸ τῶν σοφῶν, τὸ “χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι”. ὁ οὖν Σιμωνίδης, ἄτε φιλότιμος ἐπὶ σοφίᾳ, ἔγνω ὅτι εἰ κατέλοι τοῦτο τὸ ῥῆμα ὡσπερ εὐδοκιμοῦντα ἀθλητὴν καὶ περιγένοιτο αὐτοῦ, αὐτὸς εὐδοκιμήσει ἐν τοῖς τότε ἀνθρώποις. εἰς τοῦτο οὖν τὸ ῥῆμα καὶ τούτου ἔνεκα τούτῳ ἐπιβουλεύων κολοῦσαι αὐτὸ ἅπαν τὸ ἄσμα πεποίηκεν, ὡς μοι φαίνεται”.

boa, filosófica. Isso parece se confirmar ainda mais porque Sócrates chama Simônides não de filósofo, ou seja, de amante da sabedoria, mas de amante da honra da sabedoria, endossando, aparentemente, a tese de Protágoras que cita Simônides como um dos antecessores dos sofistas¹⁶¹. Além disso, Simônides é célebre por construir odes e elogios a quem lhe pagasse devidamente, sem se importar com o caráter da pessoa – e, por essa razão, a associação de Simônides com os sofistas que, muitas vezes, se gabam de fazer vencer o argumento mais fraco, não é desmotivada¹⁶². É bem possível, aliás, que a ode a Scopas, que Sócrates e Protágoras aqui analisam, seja um elogio insincero e que, toda essa introdução acerca da necessidade de se elogiar mesmo homens que tenham falhado em algum momento, sirva para justificar o elogio a um homem mau. Desse modo, portanto, teríamos “é difícil ser bom” como uma tese boa e filosófica contra “é impossível ser bom” como uma tese sofisticada e problemática.

Porém, nada no restante da análise do poema permite essa conclusão, já que Sócrates argumentará exclusivamente em favor da tese da impossibilidade da perfeição humana. Além disso, Sócrates não analisa o dito de Pítaco separadamente e a ausência de um contexto conhecido no qual Pítaco teria dito sua sentença torna difícil aprofundar o sentido de sua máxima.

Sócrates usa esse embate entre o pré-filósofo Pítaco e o pré-sofista Simônides, o amante não da sabedoria, mas da honra da sabedoria, para propor aquela que teria sido a motivação de Simônides: mostrar-se mais sábio que um dos sete sábios ao desmentir-lhe um de seus ditos. E usando desta chave, Sócrates interpretará todo o poema. Não devemos, porém, supervalorizar aqui o embate entre Pítaco e Simônides como o embate entre a filosofia e a sofística porque, como veremos, Sócrates defenderá a interpretação de Simônides e ignorará o dito de Pítaco, talvez pensando ser algo cujo sentido originário é obscuro.

Sem dúvida (μὲν)

Sócrates se esforça para provar que Simônides não comete a contradição apontada por Protágoras em sua ode a Scopas. A grosso modo, Sócrates nos diz que Simônides afirma que tornar-se bom é difícil, enquanto ser bom é impossível. Esse argumento inicia-se com a seguinte passagem:

¹⁶¹ *Protágoras* 341a.

¹⁶² Thayer (1975), p.6; Carson (1992), p.113-114 e Wolfsdorf (1998).

“Sem dúvida (μὲν), tornar-se homem bom verdadeiramente
É difícil¹⁶³.”

E chama a atenção para o termo “μὲν”, aqui usado como advérbio de certeza. Sócrates argumenta que o uso desse termo só se justifica se considerarmos que, já aqui, Simônides estaria argumentando contra Pítaco, pois nós só dizemos “sem dúvida”, “verdadeiramente”, “de fato” no interior de uma discussão já estabelecida. Dizemos, por exemplo, “Sem dúvida, tornar-se bom é difícil” apenas se já estamos inseridos dentro de uma discussão, se concordamos ou discordamos de alguém, ou se, como Simônides aqui, concedemos algo ao oponente apenas para atingi-lo na seqüência. Enfim, é estranho usar tais advérbios de certeza fora de uma discussão ou de um ambiente de dúvida. Por essa razão, portanto, quando Simônides afirma que “tornar-se um homem verdadeiramente bom é difícil” é apenas para esclarecer a afirmação que virá na seqüência: “apenas um deus teria tal privilégio [de ser bom]” e evitar que concluamos que o ser humano deveria desistir da virtude como uma tarefa impossível. E, é claro, não há contradição aqui, pois “tornar-se” e “ser”, como veremos mais à frente, têm significados diferentes. Enfim, o ponto é que Simônides teria usado o termo “μὲν” justamente para depois introduzir os versos que Protágoras acusa de entrarem em contradição com a primeira passagem.

É difícil julgar se essa parte da interpretação de Sócrates é fiel ao texto de Simônides, pois só conhecemos essa ode de Simônides graças à passagem em questão. De fato, num primeiro momento, a interpretação parece sólida, pois vemos a construção “Sem dúvida, é difícil tornar-se bom, mas ser bom não é difícil, é impossível” como bastante plausível. O problema, porém, é que antes de introduzir a segunda parte da ode que contradiria a primeira, Protágoras diz: “Então sabes que avançando a ode, ele afirma noutra passagem (...)”¹⁶⁴, dando a entender, portanto, que as passagens citadas não são próximas uma da outra e que a segunda é posterior à primeira, o que, provavelmente, é um indicativo da falsidade desta interpretação.

¹⁶³ *Protágoras* 339b:

“ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν”.

¹⁶⁴ *Protágoras* 339c:

“οἷσθα οὖν, ἔφη, ὅτι προιόντος τοῦ ἄσματος λέγει που”.

Não há um falso bom

Ainda nessa mesma passagem, Sócrates altera a ordem das palavras para salvar o poema de Simônides de uma suposta redundância¹⁶⁵. A discussão ali cai sobre que termo o advérbio “verdadeiramente” (ἀληθῶς) deve modificar. De acordo com a ordem do próprio poema, “verdadeiramente” deve modificar “bom” (ἀγαθόν). Assim, teríamos que é “difícil tornar-se verdadeiramente bom”. Porém, para Sócrates, tal construção é redundante, “sem qualquer razão”. Mais à frente podemos ver Sócrates justificar-se da seguinte maneira: “como se então pensasse que uns são verdadeiramente bons, e outros bons, mas não ‘verdadeiramente’¹⁶⁶.” Por essa razão, resolve deslocar o termo verdadeiramente para que ele modifique agora o termo “difícil” (χαλεπὸν). Teríamos assim “É verdadeiramente difícil tornar-se bom”.

Essa passagem é mais importante do que parece e tem sido frequentemente negligenciada pelos comentadores. Por que Sócrates faz questão de consertar esse verso? Por que aqui ele está introduzido seu pensamento acerca do que é uma boa composição poética sobre a virtude – é isto o que ele entende por “provar minha habilidade em versos”. Ele não faz essa correção para vencer o debate com Protágoras. Pelo contrário, na medida em que o poema de Simônides precisa de correção, Sócrates está admitindo que ele não é tão bem composto assim. Ou seja, Sócrates admite que o poema pode ter falhas, mas, mesmo assim, ele é bem composto e seu objetivo aqui é mostrar por que esta ode é bem composta. Sócrates faz suas correções por entender que tais são necessárias para nos aproximarmos do que seria a verdade com relação ao tema da poesia em questão. Qual é então o ensinamento socrático nessa correção? Que o sentido do termo “bom” deve ser unívoco¹⁶⁷. Não podemos falar aqui de um bom possível em contraposição a um bom ideal, nem de uma virtude demótica em contraposição a uma virtude real, como parece ser o caso de outros diálogos, como a *República* ou o *Fédon*. Ao menos nesse diálogo, devemos sempre nos lembrar disso, quando nos depararmos com uma passagem nos dizendo que algo é bom ou tornou-se bom. “Bom”, aqui, é sempre “verdadeiramente bom”.

¹⁶⁵ *Protágoras* 343d-344a.

¹⁶⁶ *Protágoras* 343e.

¹⁶⁷ A univocidade aqui é de referência, não de sentido, isto é, o “bom” se refere a uma coisa só, muito embora as pessoas possam entender essa ‘uma coisa só’ de variadas maneiras. Em aparência, isso difere da *República* ou do *Fédon*, em que há um bom de fato e um bom demótico, popular. Em essência, não, pois o segundo bom é chamado assim em razão do primeiro, ainda que não seja tão bom quanto ele.

Frede observa bem que esta passagem é algo estranha. Por que Sócrates age assim? Por que ele não aproveita esse momento para distinguir entre o “verdadeiramente bom” (excelência, fundada no conhecimento) e o “bom, mas não verdadeiramente” (a virtude demótica, fundada na opinião correta), como ele faz em outros diálogos? Porque, nos diz Frede, Platão quer aqui chamar a atenção para outra distinção: a distinção entre o “ser bom” e o “tornar-se bom” que culminará, em última instância, na distinção das condições do homem e dos deuses. Comprovando essas observações, o diálogo continua da seguinte maneira:

“Com efeito ele [Simônides] diz a seguir, após discorrer um pouco, como se dissesse em prosa: ‘Sem dúvida tornar-se homem bom é verdadeiramente difícil, no entanto, é possível, pelo menos por algum tempo, mas, tendo-se tornado, permanecer neste estado e ser homem bom, como dizes, Pítaco, é impossível e sobre-humano, e somente um deus teria tal privilégio’¹⁶⁸.”

O sentido da passagem é cristalino. O homem pode tornar-se bom por alguns momentos – e lembremo-nos sempre que o sentido de ‘bom’, em toda a fala de Sócrates no *Protágoras*, é sempre verdadeiramente bom – mas é impossível ao homem ser permanentemente bom nesse sentido forte.

Essa distinção entre bom e não-bom é repetida no discurso de Diotima no *Banquete*, quando esta separa os seres entre sábio e não sábio (lembremos que a sabedoria e a virtude se confundem em Platão). O filósofo se apresenta como um intermediário entre o sábio e ignorante, mas não como, digamos, a classe média é intermediária do rico e do pobre ou a pessoa de aparência normal é intermediária da bela e da feia. O filósofo pertence ao grupo dos ignorantes, sendo que o que lhe distingue é apenas a consciência dessa ignorância e o desejo de mudar de condição. E isso se dá porque no *Banquete*, assim como no *Protágoras*, Platão está buscando diferenciar a filosofia humana do saber divino. É só depois de estabelecido o lugar da filosofia é que faz sentido pensar na questão da virtude demótica e da opinião correta.

¹⁶⁸ *Protágoras* 344b-c:

“λέγει γὰρ μετὰ τοῦτο ὀλίγα διελθών, ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον, ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν χαλεπὸν ἀλαθέως, οἷόν τε μέντοι ἐπὶ γε χρόνον τινά: γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἔξει καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθόν, ὡς σὺ λέγεις, ὦ Πιττακέ, ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοιτο γέρας”.

Ser e tornar-se – segunda parte

Na sequência, Sócrates elogia novamente a ode em questão dizendo que:

“Com efeito, em muitos pontos e mesmo com relação a cada uma das expressões da ode, é possível mostrar como está bem feita, pois é muito graciosa e bem cuidada¹⁶⁹.”

Logo depois, retoma a distinção já trabalhada com Pródico entre “ser” e “tornar-se”. Para o homem, é difícil *tornar-se* bom por alguns momentos, mas não é difícil *ser* bom permanentemente. Na discussão com Pródico, porém, esse argumento é falseado, pois conclui-se que ser bom era algo fácil. Agora, porém, a passagem é retomada e seu verdadeiro sentido é esclarecido: ser bom não é fácil e nem difícil, mas impossível. Segue abaixo a passagem:

“Com efeito, ele diz a seguir, após discorrer um pouco, como se dissesse em prosa: “sem dúvida tornar-se homem bom é verdadeiramente difícil, no entanto é possível pelo menos por algum tempo, mas tendo-se tornado, permanecer neste estado e ser homem bom, como dizes, Pítaco, é impossível e sobre-humano e somente um deus teria tal privilégio¹⁷⁰.”

Este tipo de observação se repete em outros diálogos. Na *Apologia*, Sócrates diz que a capacidade de ensinar a virtude é uma sabedoria sobre-humana¹⁷¹. No *Mênon*, Sócrates também diz que o conhecimento sobre o que é a virtude e qual a sua natureza é uma característica dos bem aventurados¹⁷². E, mais à frente no mesmo diálogo, Sócrates afirma que um professor de virtude seria como um “Tirésias entre os mortos¹⁷³”. No *Eutidemo*, quando Eutidemo e Dionisidoro declaram-se professores de virtude, Sócrates, que até então não sabia disso, pede perdão e diz falar como que diante de deuses¹⁷⁴. Na *República*, ao discutir a possibilidade da concretização dos paradigmas de justiça na cidade ou no homem, diz que basta ao homem ou à cidade que se aproximem

¹⁶⁹ *Protágoras* 344a-b:

“πολλὰ μὲν γὰρ ἔστι καὶ περὶ ἐκάστου τῶν ἐν τῷ ᾄσματι εἰρημένων ἀποδειῖται ὡς εὖ πεποιήται—πάνυ γὰρ χαριέντως καὶ μεμελημένως ἔχει”.

¹⁷⁰ *Protágoras* 344b-c. A passagem é a mesma da nota 168.

¹⁷¹ *Apologia* 20d-e.

¹⁷² *Mênon* 71a.

¹⁷³ *Mênon* 100a:

“ἐν τοῖς τεθνεῶσιν τὸν Τειρεσίαν εἶναι”.

¹⁷⁴ *Eutidemo* 273e.

do paradigma, visto que é da natureza das coisas concretas serem opacas ao *lógos*, e que a semelhança com o paradigma já é algo com o que se contentar¹⁷⁵. No *Laques* encontramos outra passagem que ecoa a tese da sabedoria como um atributo dos deuses, trata-se do espanto de Laques com as respostas de Nícias, quando este também afirma ser a coragem um conhecimento, mas não sabe apontar quem seria aquele que o possui:

“Com franqueza, Sócrates, não compreendo o que ele quer dizer. Não considera corajoso nem o adivinho nem o médico, nem nenhum outro profissional, a menos que ele queira declarar que só um deus é que poderá sê-lo¹⁷⁶.”

A impossibilidade de ser bom é a impossibilidade de mantermos o estado de virtude por um tempo indeterminado, ecoando, o rebaixamento ontológico da realidade sensível frente à realidade inteligível¹⁷⁷. Algo belo é menos belo que a idéia de Belo porque não pode ser nem eterna e nem puramente belo, como é o caso do Belo em si. Da mesma maneira, o homem não pode ser sempre virtuoso ou excelente, pois quando criança não possui todas as virtudes do adulto e o mesmo ocorre quando já velho e, além disso, é claro, o ser humano é mortal, ou seja, morrerá e deixará de ser belo¹⁷⁸.

Mas isso não é o ponto principal do argumento de Sócrates na passagem. Lembrando-nos aqui que a causa da virtude é a sabedoria, o homem não pode ser sempre virtuoso, pois não pode ser sempre sábio. A impossibilidade de se manter para sempre na bondade ou sabedoria plenas remete ao estado precário do filósofo, como intermediário entre o discernimento e a ignorância, no *Banquete*,¹⁷⁹ ou à dificuldade de controlarmos a carroça dos cavalos alados no *Fedro*¹⁸⁰.

Sócrates prossegue em sua interpretação, citando outro trecho da ode:

“Mas é impossível que um homem não seja mau

¹⁷⁵ *República* 472b-473b.

¹⁷⁶ *Laques* 196a:

“ἀλλ’ ἐγὼ τοῦτου οὐ μανθάνω, ὃ Σώκρατες, ὅτι βούλεται λέγειν: οὔτε γὰρ μάντιν οὔτε ἱατρὸν οὔτε ἄλλον οὐδένα δηλοῖ ὄντινα λέγει τὸν ἀνδρεῖον, εἰ μὴ εἰ θεόν τινα λέγει αὐτὸν εἶναι”.

¹⁷⁷ Rowe (2004), p. 465-467, citando Frede (1986), também observa isto e relaciona essa passagem com *Banquete* 207e et seq. e *Lísias* 216c.

¹⁷⁸ Ou nas palavras de Luc Brisson: “Em Platão, ao contrário, o termo *philosophía* não designa mais a aprendizagem de uma *sophía* humana, cujo conteúdo pode variar ao infinito. A *philosophía* torna-se aspiração a uma *sophía* que ultrapassa as possibilidades humanas, na medida em que tal *sophía* visa a contemplação de um domínio constituído de objetos, as formas inteligíveis, das quais o mundo das coisas sensíveis onde caiu a alma humana, provisoriamente, é apenas uma imagem.” Brisson (2003), p.162.

¹⁷⁹ *Banquete* 204a-b.

¹⁸⁰ *Fedro* 247b.

A quem uma desgraça sem recurso abateu¹⁸¹»

Então a razão de o homem ser mau é ser abatido por uma “desgraça sem recurso”. Mas o que Sócrates entende por uma “desgraça sem recurso”? Isso ele só responderá um pouco mais à frente, ao dizer: “Pois este é o único insucesso: ter sido privado da ciência¹⁸²”. Grifemos aqui o termo “único”. Assim como a única virtude é a ciência, também é único o vício e o único vício é a privação da ciência. Logo depois de ele citar os versos acima de Simônides, Sócrates nos diz:

“A quem uma desgraça sem recurso abate na direção de um navio? É claro que não ao leigo, pois o leigo está sempre abatido. Então, como ninguém derrubaria quem está deitado, mas derrubaria quem estivesse de pé, e assim o deitaria por terra, jamais porém o que está deitado, assim também ao que tem recurso uma desgraça sem recurso poderia abater, mas ao que é sempre sem recurso, jamais. Ao piloto o desencadear de uma grande tempestade tornaria sem recurso; a um agricultor o sobrevir de uma quadra difícil faria sem recurso; também a um médico isso mesmo poderia ocorrer. É que ao bom cabe tornar-se mau, como aliás é testemunhado por outro poeta que diz:

‘Mas homem bom, ora é mau, ora corajoso’

Ao mau, porém, não cabe tornar-se mau, pelo contrário, é uma necessidade que ele sempre o seja; de modo que o hábil, sábio e bom depois que uma desgraça sem recurso o abateu, é impossível que não seja mau¹⁸³.”

O que Sócrates está dizendo é que, neste momento da ode, Simônides está tentando demonstrar a impossibilidade de o homem ser permanentemente bom, pois é impossível ao homem continuar bom se uma desgraça sem recurso o abate. Sócrates então se concentrará neste termo: “καθαιρεῖν” ou “abater”. Alguém só é abatido se,

¹⁸¹ *Protágoras* 344c:

“ἄνδρα δ’ οὐκ
ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὄν ἂν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλη”.

¹⁸² *Protágoras* 345b:

“αὕτη γὰρ μὲν ἐστὶ κακὴ πρᾶξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι”.

¹⁸³ *Protágoras* 344c-e:

“τίνα οὖν ἀμήχανος συμφορὰ καθαιρεῖ ἐν πλοίου ἀρχῇ; δῆλον ὅτι οὐ τὸν ἰδιώτην: ὁ μὲν γὰρ ἰδιώτης ἀεικαθήρηται. ὡς περ οὖν οὐ τὸν κείμενόν τις ἂν καταβάλοι, ἀλλὰ τὸν μὲν ἐστῶτά ποτε καταβάλοι ἂν τις ὥστε κείμενον ποιῆσαι, τὸν δὲ κείμενον οὐ, οὕτω καὶ τὸν εὐμήχανον ὄντα ποτὲ ἀμήχανος ἀνσυμφορὰ καθέλοι, τὸν δὲ αἰεὶ ἀμήχανον ὄντα οὐ, καὶ τὸν κυβερνήτην μέγας χειμῶν ἐπιπεσὼν ἀμήχανον ἀν ποιήσειεν, καὶ γεωργὸν χαλεπῆ ὥρα ἐπελθοῦσα ἀμήχανον ἂν θείη, καὶ ἰατρὸν ταῦτά ταῦτα. τῷ μὲν γὰρ ἐσθλῷ ἐγχωρεῖ κακῷ γενέσθαι, ὡς περ καὶ παρ’ ἄλλου ποιητοῦ μαρτυρεῖται τοῦ εἰπόντος—“αὐτὰράνῃρ ἀγαθὸς ποτὲ μὲν κακός, ἄλλοτε δ’ ἐσθλός: τῷ δὲ κακῷ οὐκ ἐγχωρεῖ γενέσθαι, ἀλλ’ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη. ὡς περ τὸν μὲν εὐμήχανον καίσοφόν καὶ ἀγαθὸν ἐπειδὰν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλη, “οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι”: σὺ δὲ φής, ὦ Πιπτακέ, “χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι”: τὸ δ’ ἐστὶ γενέσθαι μὲν χαλεπὸν, δυνατὸν δὲ, ἐσθλόν, ἔμμεναι δὲ ἀδύνατον.”.

antes disso, ele estava bem. Por isso, a passagem refere-se apenas ao homem virtuoso. O homem virtuoso pode tornar-se bom momentaneamente. Mas, assim que a “desgraça sem recurso” o abate, ele deverá deixar de ser bom. Já o homem mau, não virtuoso, será sempre mau e, por essa razão, ele não pode ser abatido, pois ele já estava mal antes disso. Portanto, da mesma maneira que um ignorante em medicina não tem condições de, por vezes, se tornar um bom médico, também o homem ignorante da virtude ética não pode se tornar eventualmente virtuoso. Observemos, portanto, que, em última análise o homem é sempre ignorante; mas há, entre os homens, aqueles que não procuram se elevar desse estado de ignorância e aqueles que, amando a sabedoria, procuram fugir desse estado original. Podemos, portanto, relacionar essas distinções feitas aqui entre o homem bom e o mau com outra distinção que aparece em outro diálogo, onde temos de um lado os “ignorantes a ponto de serem maus”¹⁸⁴ e os que “possuindo, de fato, esse mal, a ignorância, não se tornaram, com isso, de todo embrutecidos e ignorantes”¹⁸⁵. Ou, em outras palavras, os que podem se tornar verdadeiramente bons, por alguns momentos, são os filósofos e os que não podem se tornar verdadeiramente bons, todos os demais.

A passagem do *Protágoras* discutida acima pode causar confusão. Ora, sabemos pela experiência, que assim como o homem bom pode errar, por vezes, um homem mau pode também acertar. Eleazar Teixeira, por exemplo, faz questão de contrapor ao texto platônico essa passagem da *Hécuba* de Eurípides:

“Não é estranho? Se uma terra má encontra ocasião favorável da parte dos deuses produz boas espigas, e se uma terra boa não encontra o de que necessita, não é verdade que produz maus frutos? Mas, entre os mortais, o mau é outra coisa além de mau e o bom além de bom, sem que jamais corrompa a natureza por um acidente? O bom não é sempre bom”¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Para a presente tese, uso a tradução de Carlos Alberto Nunes, com modificações. *Lísis* 218a:

“οὐδ’ αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι”.

¹⁸⁵ *Lísis* 218a-b:

“λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ’ αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ’ ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναί ἃ μὴ ἴσασιν”.

¹⁸⁶ *Hécuba* 592-598:

“(…) οὐκουν δεινόν, εἰ γῆ μὲν κακὴ
 τυχοῦσα καιροῦ θεόθεν εὖ στάχυν φέρει,
 χρηστὴ δ’ ἀμαρτοῦσ’ ὧν χρεῶν αὐτὴν τυχεῖν
 595κακὸν δίδωσι καρπὸν, ἀνθρώποις δ’ αἰεὶ
 ὁ μὲν πονηρὸς οὐδὲν ἄλλο πλὴν κακός,
 ὁ δ’ ἐσθλὸς ἐσθλός, οὐδὲ συμφορᾶς ὑπο
 φύσιν διέφθειρ’, ἀλλὰ χρηστός ἐστ’ αἰεὶ;”

Esse estranhamento só é possível se esquecermos aqui de dois pressupostos básicos do texto: 1) Neste diálogo, ser bom é ser sempre verdadeiramente bom; 2) A virtude é idêntica à ciência. Com isso em mente, vemos que aquele que é bom, aquele que conhece, pode ser bom e pode ser mau, pois pode esquecer ou pode conhecer certo ponto, mas não outro. Já o mau, o ignorante, não. Ele não pode conhecer, por definição. Se o homem mau conhece, então ele deixa de ser mau. Ele pode, é bem verdade, possuir uma opinião correta. Mas a opinião correta, aqui, não garante a virtude no sentido absoluto que o diálogo requer. Por essa razão, de fato, o mau não pode tornar-se bom.

Importância da tese da impossibilidade da virtude para a unidade das virtudes: como explicar a falha no virtuoso

Observa-se, portanto, a seguinte classificação no texto: 1) Os deuses são sempre sábios; 2) Os homens bons e sábios que, ora são sábios, ora não são 3) Os ignorantes, sempre ignorantes. Por “homem bom”, portanto, Platão obviamente não está se referindo ao homem que é bom, visto que, por diversas vezes, nesse diálogo, ele nos diz que o homem não pode ser bom. Ele, portanto, se refere ao homem que pode tornar-se bom. O homem mau é aquele incapaz de tal, por não possuir o conhecimento. Ora, tanto a impossibilidade do mau tornar-se bom quanto a impossibilidade do homem ser bom são confirmadas pela sequência do texto:

“Mas tu dizer, ó Pítaco, que “é difícil ser bom”. Ora, é difícil tornar-se, embora possível mas ser é impossível:

‘Pois bem sucedido, todo homem é bom,
Mau porém, se mal sucedido’

Qual é então o resultado nas ciências? Claro que o conhecimento delas. E que evento torna um médico bom? Claro que o conhecimento da cura dos doentes. ‘Mau porém se mal sucedido’. Quem então se tornaria mau médico? Aquele, é claro, a quem primeiro é dado ser médico, depois bom médico; este sim, também se tornaria mau; nós, porém, que somos leigos em medicina, ao sermos mal sucedidos, jamais nos tornaríamos nem médicos nem carpinteiros nem outra coisa desse gênero; e quem não se tornasse médico, ao ser mal sucedido, é evidente que também não se tornaria mau médico¹⁸⁷.”

¹⁸⁷ Protágoras 344e - 345b:

“σὺ δὲ φῆς ὤπιττακέ, χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι”: τὸ δ’ ἐστὶ γενέσθαι μὲν χαλεπὸν, δυνατὸν δέ, ἐσθλόν, ἔμμεναι δὲ ἀδύνατον:

“πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακὸς δ’ εἰ κακῶς.”

τίς οὖν εἰς γράμματα ἀγαθὴ πρᾶξις ἐστίν, καὶ τίς ἀνδρᾶ ἀγαθὸν ποιεῖ εἰς γράμματα; δῆλον ὅτι ἡτούτως μάθησις. τίς δὲ εὐπραγία ἀγαθὸν ἰατρὸν ποιεῖ; δῆλον ὅτι ἡ τῶν καμνόντων τῆς θεραπείας μάθησις.

Se a desgraça sem recurso é sempre a ignorância, o sucesso se dá pelo conhecimento. Uma situação na qual é possível ser bom é a situação em que alguém tem o recurso para agir nela e esse recurso é o saber. O texto continua:

“Da mesma forma, um homem bom, em certas circunstâncias, também poderia tornar-se mau, pelo tempo, pela fadiga, pela doença ou por qualquer outro acidente, pois este é o único insucesso: ter sido privado da ciência¹⁸⁸.”

É uma passagem interessante, pois, a princípio, várias causas da maldade são enumeradas: tempo, fadiga, doença, etc. Porém, na seqüência, é dito que o único insucesso é a privação da ciência. O que Sócrates está afirmando aqui é que coisas tais como tempo, fadiga e doença só podem ser causas do vício na medida em que são causas da privação da ciência – pois a privação da ciência é a mesma coisa que o vício. Daí, então, que temos também a unidade do vício na ignorância.

Na seqüência, o texto faz um comentário bastante interessante:

“Mas o homem mau jamais se tornaria mau, pois ele sempre o é; pelo contrário, para que se torne mau, ele deve antes tornar-se bom.¹⁸⁹.”

Temos aqui, então, que o estado natural e primeiro do homem é a maldade, uma vez que a única causa do mal, como vimos, é a ignorância e o estado natural do homem é a ignorância. É só na medida em que o homem torna-se um animal conhecedor que ele poderá tornar-se bom. Por essa razão, primeiramente, o homem deve tornar-se bom, já que ele não o é. Só depois de tornado bom ele pode, por vezes, falhar, isto é, deixar de ser bom.

O texto continua:

κακός δὲ κακῶς”: τίς οὖν ἂν κακός ἰατρός γένοιτο; δῆλον ὅτι ὃ πρῶτον μὲν ὑπάρχει ἰατρῶ εἶναι, ἔπειτα ἀγαθῶ ἰατρῶ—οὗτος γὰρ ἂν καὶ κακός γένοιτο—ἡμεῖς δὲ οἱ ἰατρικῆς ἰδιῶται οὐκ ἂν ποτεγενοίμεθα κακῶς πράξαντες οὔτε ἰατροὶ οὔτε τέκτονες οὔτε ἄλλο οὐδὲν τῶν τοιούτων”.

¹⁸⁸ *Protágoras* 345b:

“οὕτω καὶ ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ γένοιτ’ ἂν ποτε καὶ κακός ἢ ὑπὸ χρόνου ἢ ὑπὸ πόνου ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ἄλλου τινὸς περιπτώματος— αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πράξις, ἐπιστήμης στερηθῆναι”.

¹⁸⁹ *Protágoras* 345b:

“ὁ δὲ κακός ἀνὴρ οὐκ ἂν ποτε γένοιτο κακός—ἔστιν γὰρ αἰεὶ—ἀλλ’ εἰ μέλλει κακός γενέσθαι, δεῖ αὐτὸν πρότερον ἀγαθὸν γενέσθαι”.

“De modo que também essa parte da ode tende para esta conclusão: ser homem bom não é possível, continuando sempre bom, mas tornar-se bom é possível e também mau, o mesmo indivíduo¹⁹⁰.”

Temos então que o homem mau é sempre mau, enquanto o que ele chama de homem bom é alguém capaz de, por vezes, tornar-se bom e, outras vezes, tornar-se mau. Por que essa inconstância do homem bom? Por que a causa da virtude é única: o conhecimento, e é impossível ao homem conhecer tudo. O homem fatalmente, vez ou outra, irá ter que tratar de algo que não conhece e, então, deverá tornar-se mau. O homem, portanto, é naturalmente ignorante, logo mau. Já o conhecimento e a virtude vêm como um acréscimo à natureza primeira do homem e é assim que deve ser lido esse verso de Simônides, também citado por Sócrates:

“Mas perseveram por mais tempo e são também os melhores aqueles a quem os deuses amam¹⁹¹.”

O conhecimento da virtude, é, portanto, um dom dos deuses. Há, então, um curioso paralelo entre este discurso socrático e o grande discurso de Protágoras. Também Protágoras nos afirma que a virtude política é um dom de Zeus. Porém, Protágoras faz Zeus distribuir esta virtude política a todos os cidadãos – embora de modo desigual. Já em Sócrates, nada nos faz crer que ele compartilha tal opinião, pelo contrário, a cisão constante que ele propõe aqui entre o homem bom e o homem mau, caracterizando sempre o homem mau como um ignorante incapaz de tornar-se bom, nos leva a crer que tal virtude é dom de poucos privilegiados.

O recurso à ideia da virtude como um dom dos deuses também parece responder à questão: “então ninguém é virtuoso?”. O homem pode ser virtuoso, pode alcançar o saber divino do bem e do mal através da graça dos deuses, seja como conhecimento seja como opinião correta. Isso é importante, pois, se a virtude for conhecimento, como quer Sócrates, os atenienses não estariam conscientes disso e, logo, não possuiriam tal conhecimento. Daí concluiríamos que nenhum deles é virtuoso, o que é parcialmente correto, se estamos falando da excelência perfeita e divina. No entanto, deveríamos também explicar como os virtuosos demóticos possuem a opinião correta sobre o bem e

¹⁹⁰ *Protágoras* 345b-c:

“ὥστε καὶ τοῦτο τοῦ ἄσματος πρὸς τοῦτο τείνει, ὅτι εἶναι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν οὐχ οἷόν τε, διατελοῦντα ἀγαθόν, γενέσθαι δὲ ἀγαθὸν οἷόν τε, καὶ κακόν γε τὸν αὐτὸν τοῦτον”.

¹⁹¹ *Protágoras* 345c:

“ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοὶ εἰσιν οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν”.

o mal. Daí o recurso ao dom divino, que se repete no *Mênnon* com relação a esse mesmo problema¹⁹².

Com isso, percebemos a importância que a tese da impossibilidade da virtude plena tem para a tese da unidade das virtudes. Pois, da tese da unidade das virtudes, poderíamos chegar à conclusão de que, sendo a virtude una, o homem virtuoso deve possuir todas as virtudes - e, Sócrates, de fato, defende isso. Ora, mas se é assim, se o virtuoso possui toda virtude, ele não poderia falhar nunca, em nenhuma situação e com respeito a nenhuma das partes da virtude. O que foi dito acima, porém, impede esta estranha e falsa conclusão. A unidade da virtude se dá pelo saber, mas isso não indica que quem conhece algo da ciência do bem e do mal, conhece toda a ciência. Aqui, portanto, também o homem virtuoso é finito, falho e imperfeito. Sendo virtuoso, ele conhece algo da ciência, mas não ela toda e nem de modo perfeito. Enfim, usando os termos de Sócrates, ter o conhecimento da virtude não nos abriga de, por vezes, sermos abatidos pela desgraça sem recurso que é também a condição humana, isto é, a ignorância.

Crítérios para o elogio ou crítica

Na seqüência da ode, Simônides tratará do seguinte problema: se é impossível ser bom permanentemente, a quem nós devemos louvar e criticar? Este problema é posto da seguinte forma por Simônides:

“Por isso eu o impossível de ocorrer
Não tentando perseguir,
Jamais a uma vazia esperança
A minha vida lançarei:
Homem todo impecável encontrar, de quantos
Da vasta terra o fruto louvamos;
Depois, se o encontrar, vos comunicarei¹⁹³”

E na seqüência, ele responde a essa questão:

¹⁹² *Mênnon* 99c-d.

¹⁹³ *Protágoras* 345c:

“τοὔνεκεν οὐ ποτ’ ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι
δυνατὸν διζήμενος κενεὰν ἐς ἄ-
πρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδοῦς ὄσοι
καρπὸν αἰνύμεθα χθονός;
ἐπί θ’ ὑμῖν εὐρῶν ἀπαγγελέω”

“Basta-me que alguém não seja mau
Nem por demais inepto, mas conheça
A justiça útil à cidade, homem saudável;
Não, dele não zombarei;
Que não sou amigo da zombaria;
Pois dos tolos é infinita raça
Tudo é belo a que o feio não se mistura¹⁹⁴”

Não se deve, portanto, censurar um homem por qualquer falta, mas deve-se antes obrigar-se a elogiá-lo, ainda que possua faltas, pois, do contrário, não sobraria um único homem elogiável sobre a terra. Até que ponto essa passagem é sincera é difícil de precisar. Simônides tinha fama de elogiar qualquer um que lhe pagasse¹⁹⁵, especialmente os tiranos. Isso, aliás, será apontado pelo próprio texto¹⁹⁶.

Seja como for, o texto coaduna com a interpretação que Sócrates dá ao poema e não destoa do restante da passagem. De fato, uma vez que ninguém é sem falhas, pois a ignorância assombra todos os mortais, não se deve esperar a perfeição para que se elogie alguém, mas, antes, devemos ser mais brandos no nosso julgamento. A interpretação que Sócrates propõe da ode, portanto, parece apontar para o fato de a excelência como sabedoria, em sua completude, estar vedada ao homem, mas que, ainda assim, podemos falar de uma excelência superior à virtude demótica através da posse de parte dessa sabedoria, ou, ao menos, da posse do amor por essa sabedoria.

Porém, percebe-se que aqui, também, Sócrates distorce o texto para que este se torne mais próximo do que ele entende ser correto em termos morais. De acordo com a interpretação de Sócrates, não devemos esperar a perfeição num homem para elogiá-lo, mas devemos, antes, só chamar de bom aquele que tenha certo saber com relação à virtude, ainda que tal saber não seja completo. Simônides, por sua vez, diz que para elogiarmos alguém, basta que tal pessoa “não faça nada de vergonhoso” e “que não seja mau”, “nem por demais inepto”, “mas conheça a justiça útil à cidade”. Parece-me se

¹⁹⁴ *Protágoras* 346c:

“ἔμοιγ' ἔφαρκεῖ
ὄς ἂν μὴ κακὸς ἦ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰ-
δὼς τ' ὀνησίπολιν δίκαν
ὑγιῆς ἀνὴρ: οὐ μιν ἐγὼ
μωμήσομαι”

¹⁹⁵ Um bom elenco de várias anedotas a respeito disso pode ser encontrado em Thayer (1975), p.4-6. Também é significativo que Protágoras cite Simônides como um exemplo de sofista *avant la lettre* em *Protágoras* 316d.

¹⁹⁶ Cf. *Protágoras* 346a-c.

tratar de uma visão mais próxima à da virtude de todos, defendida por Protágoras em seu grande discurso, que da virtude mais restrita, dominada por poucos, de Sócrates. Ainda assim, Sócrates incorporará este momento da ode à sua posição. Comentando a última linha do trecho citado acima (“Tudo é belo, a que feio não se mistura”), Sócrates dirá:

“Simônides não diz isso como se dissesse que, na verdade, tudo é branco, a que o negro não se mistura, o que seria muito ridículo; mas ele mesmo admite um meio termo para não censurar¹⁹⁷.”

A razão do ridículo de dizer que “tudo é branco, a que o negro não se mistura”, é que chamaríamos de “brancas”, coisas que simplesmente não são negras, como o vermelho ou o azul. Daí, então, a necessidade de um vocabulário para cobrir os intermediários entre o branco e o negro. Da mesma maneira, é necessário um intermediário entre o verdadeiramente bom e o mau e é nesse intermediário que Sócrates encaixa a figura do filósofo. Frede observa, muito acertadamente, que, nessa passagem, Sócrates está sugerindo que Simônides, além do verdadeiramente bom, impossível aos homens, e do mau e reprovável, está estabelecendo um meio-termo, um estado intermediário, similar ao do *Banquete*¹⁹⁸, nem perfeito, nem divino, nem baixo, nem meramente humano, mas um estado de amor pelas coisas divinas que permitirá ao homem que supere sua terrível condição e aproxime-se da dos deuses.

3. Comentários Finais

3.1 O caráter platônico do discurso de Sócrates acerca da ode de Simônides

Defendo, pois, que o longo discurso de Sócrates acerca da ode de Simônides contém não o que nós, modernos, chamaríamos de uma interpretação honesta do poema, mas, antes, um discurso sobre o que o próprio Sócrates entende ser uma boa composição poética acerca do tema da virtude. Lembremo-nos, por ora, que todas as teses ali expressas são defendidas por Platão em outros diálogos. A filosofia ou o amor à sabedoria como fundamento da virtude, tese expressa na anedota acerca dos cretenses

¹⁹⁷ Protágoras 346d:

“οὐ τοῦτο λέγει, ὡς περ ἂν εἰ ἔλεγε πάντα τοι λευκά, οἷς μέλανα μὴ μέμικται—γελοῖον γὰρ ἂν εἶηπολλαχῆ—ἀλλ’ ὅτι αὐτὸς καὶ τὰ μέσα ἀποδέχεται ὥστε μὴ ψέγειν”.

¹⁹⁸ Frede (1986), p.744-745. Rowe (2004), também segue a interpretação de Frede, p.265.

e lacedemônios¹⁹⁹, é uma tese que será defendida por Sócrates ainda neste mesmo diálogo.²⁰⁰ Além disso, podemos ver tal tese na *República* e no *Banquete* e já prefigurada na ciência do bem e do mal que aparece em diálogos como *Laques* e *Cármides*²⁰¹. Ainda na anedota dos espartanos, vemos que há uma relação forte não só entre filosofia e virtude, mas também entre filosofia e uma boa política, o que reaparece na *República* e no *Górgias*. A tese acerca da dificuldade de tornar-se bom é evidente na *República*, tanto pelas décadas necessárias para se formar o rei filósofo, quanto pela imagem da caverna que torna a existência dos filósofos um evento quase impossível. A tese acerca da impossibilidade de ser bom, pois tal é um atributo exclusivo dos deuses, aparece na *Apologia*²⁰², no *Banquete* e no *Fedro*.²⁰³ O intelectualismo de Sócrates, que apresenta-se de passagem aqui²⁰⁴, reaparece no argumento final do diálogo.

Assim sendo, parece-me muito mais provável lermos toda essa longa passagem como uma exposição de certos pensamentos defendidos por Platão que a lermos como uma crítica ao modo de interpretação sofista, tema que não é, em nenhum momento, levantado explicitamente no texto, ou como uma crítica ao próprio Simônides²⁰⁵, uma vez que Sócrates inicia a passagem elogiando a tese como bela e corretamente composta e passa todo o tempo defendendo-a, ainda que introduzindo algumas correções, mas em nenhum momento retira seu elogio ou deixa claro que tal elogio foi falso.

3.2 A divinização pelo saber

Uma vez que o estado natural do homem é a ignorância, enquanto o que é próprio dos deuses é a sabedoria, o homem que adquire sabedoria se torna mais próximo deles. Daí que, em determinados momentos de sua obra, Platão compare os homens sábios aos deuses, como na passagem do *Mênon*, quando Mênon pergunta se seu paradoxo lhe parece um bom argumento e Sócrates nega, pois já ouviu ensinamentos melhores de “homens e também mulheres sábios em coisas divinas²⁰⁶”. Já no fim deste

¹⁹⁹ *Protágoras* 342a - 343b.

²⁰⁰ A tese é rerepresentada tanto no final do diálogo, quando a virtude torna-se a arte da medida, quanto ainda neste discurso acerca do poema de Simônides, quando Sócrates toma a sabedoria como sustentáculo da virtude. Cf. *Protágoras* 344c – 345c.

²⁰¹ *Laques* 199b-c, *Cármides* 174b-c

²⁰² *Apologia* 20d-e.

²⁰³ *Fedro* 248a-b.

²⁰⁴ *Protágoras* 344d-e.

²⁰⁵ Para este tipo de interpretação, cf. Carson (1992) e Beresford (2009)

²⁰⁶ *Mênon* 81a:

mesmo diálogo, Sócrates nos falará da remota possibilidade de haver alguém com a verdadeira sabedoria política e moral, capaz de tornar sábio os outros homens, ou seja, capaz de ensinar a virtude, e nos dirá que ele seria como um “Tirésias entre os mortos²⁰⁷”. Na *República*, é dito que o filósofo, por conviver com o que é divino e ordenado e admirá-lo, torna-se ele próprio, divino e ordenado, até onde isso é possível a um ser humano²⁰⁸. No *Teeteto*, é dito que devemos fugir da terra em direção ao divino e que essa fuga constitui-se em se tornar o mais possível semelhante aos deuses, através do conhecimento e da virtude²⁰⁹. Logo na seqüência, somos apresentados a dois paradigmas possíveis para a vida humana: 1) o paradigma divino, abençoado, que é o paradigma da justiça e do saber; e 2) o paradigma não divino, não-virtuoso e miserável ao extremo²¹⁰. No *Banquete*, Diotima, a mulher com quem Sócrates aprendeu sobre o amor, é apresentada como uma personagem com poderes sobrenaturais²¹¹. Ainda nesse diálogo, a *sophía* é apresentada como um estado divino desejado pelo filósofo²¹². Uma vez que a excelência do homem está nesse saber, o conhecimento do bem e do mal poderá ser qualificado como a arte salvadora da vida humana no *Protágoras*.²¹³

Não nos enganemos, porém. A divinização é um processo aproximativo, pois a condição humana nunca poderia ser ultrapassada pelos homens. A prova disso é que o *Mênon*, esse mesmo diálogo que nos fala de sábios que possuem, de fato, saberes divinos, começa ironizando os tessálios que pretendiam encontrar-se num estado de bem-aventurança pelo saber, enquanto ele, Sócrates, juntamente com os atenienses, reconheciam suas limitações²¹⁴. A divinização, portanto, é um processo de aproximação, mas não de transformação completa.

3.3 Ironia e virtude

Em contraposição à virtude democrática e popular de Protágoras, portanto, Platão, através de seu personagem Sócrates, constrói uma ética filosófica, algo abstrata,

“ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα”.

²⁰⁷ *Mênon* 99e-100a:

“ ἐν τοῖς τεθνεῶσιν τὸν Τειρεσίαν εἶναι”.

²⁰⁸ *República* 500c-d.

²⁰⁹ *Teeteto* 176a-b.

²¹⁰ *Teeteto* 176e-177a.

²¹¹ *Banquete* 201d.

²¹² *Banquete* 203e-204c.

²¹³ *Protágoras* 356c-d.

²¹⁴ *Mênon* 70a-71c.

ideal e irônica. Aqui nos será de grande ajuda a interpretação de Kierkegaard. Sócrates é irônico, nos diz Kierkegaard, porque o que ele diz quase sempre significa algo de diferente²¹⁵. Para compreendermos os diálogos socráticos²¹⁶, devemos captar não só a destruição das concepções populares que Sócrates realiza, mas, também, aquilo que fica entrevisto, que é a parte positiva de sua filosofia e que não é explicitamente dito nesses primeiros diálogos. Daí a imagem que Kierkegaard usa:

“Existe uma gravura que representa a tumba de Napoleão. Duas altas árvores margeiam o quadro. Não se vê mais do que isto, e o observador superficial não enxerga nenhuma outra coisa. Entre as duas árvores há um espaço vazio; quando o olhar segue os contornos que delimitam o vazio, subitamente aparece deste nada o próprio Napoleão, e a partir de então é impossível deixar de vê-lo. O olhar que o viu uma vez o vê então sempre, com uma necessidade angustiante. Assim também com as réplicas de Sócrates. A gente ouve os seus discursos do mesmo modo como a gente vê as árvores, suas palavras significam aquilo que o som delas enuncia, assim como as árvores, não há nenhuma sílaba que nos acene com outra interpretação, assim como não há um único traço que indique Napoleão, e, contudo, este espaço vazio, este nada é o que esconde de mais importante²¹⁷.”

As perguntas e observações de Sócrates querem quase sempre dizer algo de diferente. Esse algo diferente é o vazio que como que delinea ou aponta para outra direção. O método irônico, portanto, se diferencia do especulativo, nos diz Kierkegaard, pois o último consiste em perguntar com a intenção de receber uma resposta que satisfaça a pergunta, enquanto o primeiro pergunta para exaurir o conteúdo da resposta, “deixando atrás de si um vazio²¹⁸”, mas um vazio, que como vimos, parece indicar algo outro. Mas que “outro” exigido é este? “A ironia”, nos diz Kierkegaard, “é uma exigência enorme, pois ela desdenha a realidade e exige a idealidade²¹⁹.” Para demonstrar a ironia nos chamados diálogos socráticos, Kierkegaard analisará com mais

²¹⁵ Kierkegaard (1991), p.25.

²¹⁶ Embora Kierkegaard esteja preocupado primariamente com o Sócrates histórico, um problema que não desejamos analisar aqui, entendo que a interpretação dele pode ser bastante útil para entendermos os primeiros diálogos platônicos, também chamados de “diálogos socráticos”.

²¹⁷ Kierkegaard (1991), p.30-31.

²¹⁸ Kirkegaard (1991), p.42.

²¹⁹ É na medida em que Sócrates exige e descobre a idealidade, ali caracterizada como o bem abstrato, sobre o qual não se fala, mas apenas ao qual se chega, nos diz Kierkegaard, que ele é o pai da filosofia moral. Também é devido a este caráter que uma a profusão de escolas filosóficas, uma mais dispare que a outra, seguiram o seu nome, na medida em que ele estabelece o ideal, mas não discorre acerca dele, permitindo assim que várias possibilidades de entendimento acerca do que seja esse ideal, esse bem, surjam. Cf. Kierkegaard (1991), p. 165-168.

atenção o *Banquete*, o *Protágoras*, o *Fédon* e a *Apologia*. Cuidemos agora dessa análise, deixando, naturalmente, o *Protágoras* por último.

Como vimos, o método abstrato consiste em destruir as concepções anteriores e, após essa destruição, deixar atrás de si a direção correta para uma nova concepção. Os tratamentos que Sócrates dá à morte no *Fédon* e na *Apologia* se encaixam nessa descrição. No *Fédon*, ele abandona uma concepção popular da alma bem mais concreta que a que oferece, segundo a qual a alma é um sopro, localizado em certa parte do corpo e liberado após a morte para existir no Hades ou como assombração na Terra. Ao invés disso, Sócrates oferece uma concepção não-material da alma, um princípio abstrato de vida, não localizável em nenhuma parte do corpo e que almeja, assim que possível, escapar dele.

Concluída parte da argumentação para provar a imortalidade da alma, Sócrates raciocina da seguinte maneira: ou seus raciocínios estão corretos e a morte é algo bom, ou não estão e ainda assim é bom que ele, então, não se lamenta, pois, do contrário, perturbaria seus amigos²²⁰. Kierkegaard comenta da seguinte maneira a passagem:

“Mas o que exatamente caracteriza a ironia é a escala abstrata com que ela nivela tudo, com que ela domina todo sentimento exagerado, e portanto não se opõe ao temor da morte o “pathos” do entusiasmo, mas acha, isso sim, que deve ser um experimento bem curioso este de ser reduzido a simplesmente nada²²¹.”

Também na *Apologia*, esta atitude irônica diante da morte se mantém. Sócrates diz não temer a morte pois não a conhece e, portanto, não sabe se ela é um bem ou um mal. Kierkegaard comenta esse argumento da seguinte maneira:

“Neste aspecto, Sócrates acredita também ter uma vantagem sobre os outros homens, pois não teme a morte, dado que ele simplesmente não sabe nada a respeito dela. Isto não é somente um sofisma, mas é também uma ironia. Pois ao libertar o homem do temor da morte, ele lhes dá em troca a idéia angustiante de algo inevitável a respeito do qual não se sabe pura e simplesmente nada; e a gente precisa, realmente, estar acostumado a deixar-se edificar com o consolo que há no nada para poder encontrar repouso no que Sócrates propõe²²².”

²²⁰ *Fédon* 91b.

²²¹ Kierkegaard (1991), p.75.

²²² Kierkegaard (1991), P.77.

Continua Sócrates na *Apologia*, ainda que a morte for um nada, um sono sem sonho, ainda assim ela aparece como um bem, pois Sócrates está convencido de que mesmo na vida de alguém poderoso como o rei da Pérsia, existem poucos dias e noites tão agradáveis como aquelas em que dormimos um sono sem sonhos. E, caso haja algum tipo de existência depois da morte, Sócrates diz que desejará passá-la filosofando com os mortos. Ao fim do diálogo, seu ceticismo persiste, na famosa afirmação de que apenas a divindade sabe quem caminha melhor, se Sócrates para a morte ou sua audiência para vida. Ou seja, aqui também o objeto de análise, ou seja, a morte, é reduzido a uma abstração, a um nada que não podemos qualificar nem de bom nem de mau. Kierkegaard chega mesmo a afirmar que:

“A impressão que se tem é de que ele acha mesmo que a morte seria a pena mais apropriada, justamente porque ninguém sabe se ela é um mal, quer dizer, porque aqui a pena, como no caso da multa, se anula a si mesma²²³.”

No *Banquete*, discute-se o amor. A primeira tarefa de Sócrates, portanto, é destruir as concepções rivais do amor, o que ele faz no começo de seu discurso. Sócrates raciocina de tal maneira que o amor perde sua concretude habitual para ir se tornando uma abstração, não mais o amor por algo determinado, mas o amor como carência, busca²²⁴.

A imagem do próprio Sócrates, no discurso de Alcibíades, é a do irônico. Kierkegaard cita o *Banquete*:

“Sócrates diz que é ignorante em todos os assuntos e que nada sabe. Esta forma não é típica do Sileno? Certamente, pois é aquela com que por fora ele se reveste, como o Sileno esculpido; mas lá dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria imaginais, companheiros de bebida, estar ele cheio! (...) Ele se oculta diante dos homens e se diverte sempre com isso, mas, se fica sério e abre seu interior, eu não sei se alguém já viu as imagens divinas que há em sua alma. Eu já as vi uma vez, e elas me parecem tão divinas, tão douradas, belas e admiráveis acima de qualquer medida, que eu, no mesmo instante, decidi que precisava fazer tudo o que Sócrates ordenasse²²⁵.”

²²³ Kierkegaard (1991), p. 153.

²²⁴ Kierkegaard (1991), p.48.

²²⁵ A citação e tradução se encontram em Kierkegaard (1991), p. 52. O trecho foi retirado do *Banquete* 216d-217a.

A própria ironia, portanto, surge como um incitamento ao amor, uma sedução para se aventurar nos mistérios interiores da alma de Sócrates, “correspondendo, no terreno da inteligência, às troças, às rusgas de namorados no reino do amor inferior²²⁶.”

Também podemos ver, pela citação acima, em que medida o Sócrates corresponde à unidade entre tragédia e comédia aludida no final do *Banquete*: é justamente pela ironia, que na aparência não é nada, mas no seu interior é algo de divino.

Vejam agora como a interpretação de Kierkegaard da ironia socrática ajuda-nos a esclarecer o *Protágoras*. O objeto a ser analisado e, conseqüentemente, abstraído e negado é a virtude. Sócrates recusa a concepção de Protágoras, que também é a popular, de virtudes concretas e reconhecidas, separadas umas das outras, como a coragem, a temperança ou a justiça e no lugar dela apresenta uma concepção sumamente abstrata e própria, uma virtude uma que não se deixa revelar em sua essência. Mesmo a afirmação de que a virtude não pode ser ensinada, que, a princípio, poderíamos pensar como positiva, na medida em que permite deduzir que a virtude seria algo natural ou algo que chegasse aos homens por alguma espécie de fatalidade, apresenta-se como negativa, já que se apresenta como um saber que não poder ser compreendido. Falaremos mais sobre isso no momento oportuno. Por ora, devemos completar aqui a interpretação de Kierkegaard dizendo que essa substituição da virtude concreta de Protágoras pela virtude abstrata de Sócrates se dá justamente na passagem em que se interpreta o poema de Simônides, na medida em que é ali que a virtude é caracterizada como algo divino e impossível aos homens. O que, de fato, pode ser entrevisto no fim do diálogo, que é a dificuldade de uma ciência da medida, é, aqui, afirmado explicitamente: a condição natural do homem é a ignorância e é apenas por favor divino que ele pode vislumbrar algo da ciência divina da virtude.

Tudo isso resultará na imagem de um Sócrates irônico, cuja filosofia é a destruição das antigas concepções e a proposição não exatamente de uma nova concepção, mas antes de certos princípios que poderão nortear essa nova concepção. Não estamos interessados, aqui, no problema do Sócrates histórico, mas podemos nos servir da leitura que Kierkegaard faz desses primeiros diálogos platônicos para propor os princípios da concepção platônica de mundo. Platão usa da divisão humano-divino para fundar sua concepção de virtude impossível e sua teoria moral que vê na filosofia a

²²⁶ Kierkegaard (1991), p.53.

virtude humana possível, sendo que esta inicia-se no reconhecimento dos limites humanos.

Capítulo III – Sobre a Impossibilidade de se Ensinar a Virtude

Vimos até aqui que a virtude é conhecimento, mas um conhecimento divino, impossível aos homens. Encaminhamo-nos agora para a terceira grande questão: a virtude seria ensinável aos homens? A estratégia que seguirei no capítulo será, primeiramente, mostrar como esta questão foi apresentada e discutida no diálogo, especialmente no seu início. Em seguida, iremos analisar como o restante do diálogo nos permite inferir respostas às questões do início do diálogo.

1. Discurso de Sócrates contra a ensinabilidade da virtude

Após Protágoras apresentar-se como um professor da arte política e, conseqüentemente, da virtude, Sócrates elogia a arte desse como muito útil para a juventude, mas não está muito seguro sobre a possibilidade de se ensinar a virtude²²⁷. Sócrates apresenta dois argumentos contra a ensinabilidade desta e, gentilmente, pede a Protágoras que lhe mostre seu erro²²⁸.

Antes de enfrentar estes dois argumentos, devo explicitar o sentido geral do meu trabalho. A tese que defendo é referente justamente à possibilidade de se ensinar ou não a virtude. O problema é o seguinte: Platão defende, no *Protágoras*, ao mesmo tempo, que a virtude seja uma ciência e que também seja algo impossível de se ensinar. No final do diálogo, ele nos diz que há aqui um paradoxo. Como resolver esse paradoxo? Em geral, os intérpretes dizem que a tese sobre a impossibilidade de se ensinar a virtude é falsa. Eu, porém, defenderei que ambas as teses representam genuinamente o pensamento platônico, ou seja, defendo a manutenção do paradoxo que deverá ser esclarecido de alguma outra maneira.

Meu principal objetivo nesta seção é mostrar que nenhum dos dois argumentos apresentados por Sócrates, neste momento do texto, contra a possibilidade de se ensinar a virtude será refutado pela argumentação do diálogo como um todo e que, portanto, Sócrates não teria razão para abandonar esta tese ao fim do diálogo. Mais do que isso,

²²⁷ *Protágoras* 319a-b.

²²⁸ *Protágoras* 320b-c.

desejo mostrar também que essa passagem não apresenta tampouco nenhuma contradição com outra obra de Platão e que, portanto, a tese da impossibilidade de se ensinar a virtude permanece válida nos outros diálogos.

1.1 A ausência de autoridade do sábio político

O primeiro argumento que Sócrates utiliza contra a possibilidade de ensinar a virtude trata da falta de autoridade do sábio político. Cito-o inteiro:

“Ora, os atenienses, afirmo eu, como também os outros povos gregos, são um povo sábio (σοφούς). Observo então que, quando nos reunimos em assembleia, quando se trata para a cidade de empreender uma construção, mandam chamar arquitetos que os aconselham em construção; quando se trata de armar uma frota, armadores de frota, e assim para tudo o mais que consideram possa ser aprendido ou ensinado (ήγοῦνται μαθητά τε καὶ διδασκὰ εἶναι). E se algum outro, que eles não consideram perito (μὴ οἴονται δημιουργὸν εἶναι), põe-se a lhes dar conselhos, por mais belo que seja e rico e nobre, nem por isso o acolhem, mas zombam e vaiam, até que por si mesmo se afaste perturbado com as vaias o que tenta falar, ou os arqueiros o arranquem de lá ou o expulsem por ordem dos prítanes. Por conseguinte, sobre aquilo que eles julgam depender de uma arte (περὶ μὲν οὖν ὧν οἴονται ἐν τέχνῃ εἶναι), é assim que agem. Quando porém é sobre administração de negócios da cidade que se deve fazer alguma deliberação, levanta-se e aconselha sobre este ponto, tanto o marceneiro quanto o ferreiro, sapateiro, comerciante e armador, rico e pobre, nobre e vulgar, e ninguém lança em seu rosto, como se faz com os primeiros, a censura de que, sem ter aprendido em parte alguma nem tido nenhum professor, tenta no entanto dar parecer. É claro que não consideram que isso pode ser ensinado (δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ήγοῦνται διδασκτὸν εἶναι).”²²⁹

O sentido mais imediato do argumento é o seguinte: os atenienses e gregos são um povo sábio e não consideram que a arte política possa ser ensinada. Trata-se, é

²²⁹ *Protágoras* 319b-d:

“ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνας, φημὶ σοφούς εἶναι. ὁρῶ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴν μὲν περὶ οἰκοδομίας τι δέη πράξει τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων, ὅταν δὲ περὶ ναυπηγίας, τοὺς ναυπηγούς, καὶ τὰλλα πάντα οὕτως, ὅσα ήγοῦνται μαθητά τε καὶ διδασκὰ εἶναι: ἐὰν δὲ τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἴονται δημιουργὸν εἶναι, κἂν πάνυ καλὸς ἦ καὶ πλούσιος καὶ τῶν γενναίων, οὐδέν τι μᾶλλον ἀποδέχονται, ἀλλὰ καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν, ἕως ἂν ἡ αὐτὸς ἀποστῇ ὁ ἐπιχειρῶν λέγειν καταθορυβηθείς, ἢ οἱ τοξόται αὐτὸν ἀφελέκωσιν ἢ ἐξάρωνται κελευόντων τῶν πρυτάνεων. περιμέν οὖν ὧν οἴονται ἐν τέχνῃ εἶναι, οὕτω διαπράττονται: ἐπειδὴν δὲ τι περὶ τῶν τῆς πόλεως δικαιοκίσεως δέη βουλευσασθαι, συμβουλεύει αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πέννης, γενναῖος ἀγεννῆς, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὡσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμὸθεν μαθὼν, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ, ἔπειτα συμβουλεύει ἐπιχειρεῖ: δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ήγοῦνται διδασκτὸν εἶναι”.

verdade, de um argumento fraco. Primeiramente, é um simples argumento de autoridade. Ainda que concordemos com a atribuição de sabedoria ao povo grego em geral, isso não quer dizer que todas as opiniões deles são corretas. E em segundo lugar, é estranha essa atribuição de sabedoria ao povo. É bem certo que o clima de patriotismo possa explicar em algo essa posição²³⁰ (muito embora, devemos notar, Platão atribui a sabedoria a todo o povo grego, não só aos atenienses), mas o caráter aristocrático do temperamento e da filosofia de Platão são evidentes. Ainda nesse diálogo, Platão usará várias vezes o termo “οἱ πολλοί” com um sentido claramente derogatório. Por fim, lembremos que, por ser um diálogo de juventude, o *Protágoras* é, muito provavelmente, cronologicamente próximo do funesto julgamento popular de Sócrates²³¹.

A fraqueza do argumento parece indicar a fraqueza da tese. Mas, podemos ainda ler o argumento de outra maneira que será ainda bastante explorada em outros diálogos, como a *República*, por exemplo. A questão é: como um ignorante em política reconheceria um sábio político? Podemos reconhecer um técnico em construção de navios por causa dos resultados: se ele de fato for um construtor de navios, construirá navios duradouros, capazes de serem manobrados e de viajarem a uma certa velocidade. Quer dizer, são claros os critérios que separam alguém capaz de construir navios daquele incapaz de tal, de modo que não é necessário sermos nós próprios construtores de navios para podermos julgar se um terceiro é um construtor de navios ou não. Porém, o mesmo não se dá no campo da sabedoria política, pois tal não é só uma ciência dos meios, mas principalmente dos fins e o ignorante em política, desconhecendo os fins, não reconhecerá o que é bom ou mau na política. Poderíamos, por exemplo, achar que um bom político fosse aquele que enriquecesse sua *pólis*, ou que proporcionasse um maior desenvolvimento militar ou que produzisse os melhores cidadãos. Portanto, a técnica política não seria possível de ser ensinada porque aqueles que são ignorantes nela não possuiriam consigo os critérios para diferenciar um bom político do mau político. Se assim for, como os ignorantes poderiam reconhecer que há algo a ser ensinado ali e, portanto, como poderiam desejar a correta técnica política? Por fim, como poderiam reconhecer o sábio em política?

O problema da ausência de autoridade do sábio político, tal como delineado acima, reaparece em outros diálogos. No *Górgias*, temos uma demonstração prática,

²³⁰ Sobre esse tópico, conferir a seção 2.1 do quarto capítulo.

²³¹ Essa estranha característica do diálogo já foi notada por antigos comentadores como Amin, Wilamowitz e Chambry que, por essa razão, especulam ter sido o *Protágoras*, talvez, o primeiríssimo diálogo de Platão, anterior mesmo a morte de Sócrates. Cf. Eleazar Teixeira (1986), p.10.

principalmente no diálogo entre Sócrates e Cálicles, da impossibilidade de se convencer certas pessoas no âmbito moral. Cálicles e outros consideram evidente que uma vida boa é a vida com mais prazeres (não importando aqui a nobreza ou a baixeza dos prazeres em questão) e com mais poder (não importando a capacidade moral ou não do poderoso em questão) e rechaçam como absurdo e como sofisma todo argumento contra tal posição²³². Isso se dá porque todos nós queremos certas coisas e sabemos que queremos certas coisas; assim sendo, se essa pessoa não estiver aberta a repensar seus desejos não há nada no mundo que possa obrigá-la a uma metrética dos prazeres, tal como a que é apontada no *Protágoras*. Na *República*, Platão afirmará que, antes de uma educação filosófica é necessário haver uma educação das partes não-rationais da alma e que, sem essa educação desde cedo, pode mesmo tornar-se impossível salvarmos um homem já corrompido.

Essa problemática continuará na *República* de outra maneira – na incapacidade de se reconhecer o filósofo-rei. Ora, tal é impossível porque o que torna o filósofo-rei o que ele é é justamente o conhecimento do bem (e do mal) e, portanto, para reconhecer se alguém possui esse conhecimento, é necessário saber o que é o bem (e o mal). Portanto, o povo só reconheceria o filósofo-rei na medida em que ele próprio tivesse o conhecimento do bem (e do mal), em suma, se ele próprio fosse o filósofo-rei. Está justamente aí o maior entrave para a concretização da *pólis* ideal.

Portanto, se o povo não reconhece autoridade em ninguém para comandar de maneira inquestionável a cidade, o povo também não reconhecerá uma técnica que proporcione tal autoridade. Observemos, portanto, que o paradoxo “a virtude é conhecimento, mas não é ensinável” é mantido: Platão não fala que não existe tal técnica, mas que ela não é reconhecida. Portanto, ainda podemos falar da virtude ou arte política como conhecimento, mas, todavia, como conhecimento não-ensinável.

1.2 A ausência de professores de virtude política

O segundo argumento contra a ensinabilidade da sabedoria política é a ausência de professores de virtude. Sócrates não está apontando aqui a ausência de pessoas que se dizem professores de virtude política – porque o próprio Protágoras alega ser um professor desse tipo e, além disso, ele cita Arífron como tal²³³. O que ele faz é pegar

²³² Cf. *Górgias* 464c-466d.

²³³ *Protágoras* 320a-b.

exemplos concretos de pessoas encarregadas da educação dos outros e que falharam nesse intuito. É o caso de Péricles, citado como exemplo de homem virtuoso e que, não obstante, não conseguiu transmitir sua virtude a seus filhos ou a seu pupilo Clínias; é também o caso do já citado Arífron, que fracassa em educar esse mesmo Clínias. Além dos exemplos nomeados, Sócrates diz ser capaz de citar muitíssimos outros que, embora bons, não conseguiram educar seus filhos ou alunos.

A participação de Alcibíades nesse diálogo parece ser bastante exemplar. Ele é lembrado aqui por ser o irmão que, alega-se, teria corrompido Clínias²³⁴. Parece-me significativo que seu nome seja citado aqui, justamente a respeito do tópico da ausência de professores. Também Sócrates teve seus casos de fracasso na educação dos jovens. Portanto, não me parece que Sócrates seja a exceção, o único ser humano capaz de ensinar a virtude. E podemos citar, para comprovar isso, o fato de que, além das repetidas negações acerca da possibilidade de se ensinar a virtude, Platão também faz Sócrates negar, várias vezes, que ele seja um professor de virtude ou mesmo alguém que possui algum conhecimento concreto sobre esse tópico, como mostrarei na próxima seção.

1.3 A seriedade da tese acerca da impossibilidade de se ensinar as virtudes

A tese acerca da impossibilidade de se ensinar a virtude sempre causou espanto entre os intérpretes, uma vez que não conseguem conciliá-la com a imagem intelectualista do Sócrates histórico, nem com a personalidade educadora de Platão. Como exemplos de interpretação desse tipo, podemos citar Shorey, que acredita que a tese da impossibilidade de se ensinar a virtude é um dos paradoxos que o jovem Platão propõe para serem resolvidos nos trabalhos de maturidade.²³⁵ Pode-se citar ainda outros intérpretes que negam a seriedade da tese, como Crombie²³⁶, Peña²³⁷, Tordesillas²³⁸, Bodin²³⁹ ou Vaz²⁴⁰.

Não obstante, defendo a seriedade de tal tese e como prova maior desta cito o fato de Platão repeti-la várias vezes ao longo de seus diálogos, seja sozinha ou

²³⁴ *Protágoras* 320a.

²³⁵ Shorey (2008), p.9.

²³⁶ Crombie (1994), p.198.

²³⁷ Peña (2007), p.15.

²³⁸ Tordesillas (2008), p.29.

²³⁹ Bodin 1955), p.8.

²⁴⁰ Vaz (2011), p.139-140.

acompanhada de suas teses irmãs, como a alegação socrática de ignorância com relação aos problemas éticos, a inexistência de professores de virtude ou mesmo de homens virtuosos.

Na *Apologia*, Sócrates diz que, ao contrário de sofistas como Górgias, Pródico e Hípias, ele não ensina excelência em troca de dinheiro, pois ele desconhece este tópico²⁴¹. Ora, se entendermos como irônica a atribuição de tal capacidade aos sofistas, fica implícita a imensa dificuldade da questão. E é isto o que ocorre mais à frente, quando Sócrates diz ter adquirido sua má reputação graças à posse de certa sabedoria e, antes de especificar que sabedoria é esta, resolve contrastá-la com a dos sofistas. A sabedoria dele, Sócrates, é humana, enquanto a dos sofistas é uma capacidade sobre-humana²⁴², o que significa que Sócrates afirma que a capacidade de ensinar a excelência é uma capacidade sobre-humana. Isso é reafirmado mais à frente, quando ele diz entender sua atividade como uma missão divina para exibir toda a nulidade do saber humano²⁴³; lembremos ainda que, neste diálogo, Sócrates salva o saber técnico, ou seja, ele está se referindo especificamente à ignorância humana relativa ao saber moral²⁴⁴. Em seu diálogo com Meleto, Sócrates pergunta a este quem e o que tornaria melhor a juventude, mas Meleto não sabe responder devidamente²⁴⁵. Já no fim da *Apologia*, Sócrates volta a afirmar que nunca foi mestre de ninguém²⁴⁶. E se Sócrates não foi professor de virtude, quem mais poderia sê-lo?

No *Laques*, o tema dos filhos medíocres de pais virtuosos reaparece nas figuras de Lisímaco e Melésias²⁴⁷, personagens que abrem o diálogo com um pequeno discurso. Após afirmar que uma discussão acerca da correta educação dos jovens deve estar assentada no conhecimento²⁴⁸, Sócrates nos diz que o único que poderia falar algo sobre o assunto seria aquele que tivesse aprendido o tema, seja por si próprio ou por um mestre²⁴⁹ - e se alcançou por si mesmo, deve provar o que diz apontando para aqueles que teriam sido seus pupilos. Logo em seguida, ele confessa nunca ter tido um mestre em tais matérias²⁵⁰ e nunca poder, por esforço próprio, alcançar tal arte²⁵¹. Nos

²⁴¹ *Apologia* 19e-20c.

²⁴² *Apologia* 20d-e.

²⁴³ *Apologia* 23a-b.

²⁴⁴ *Apologia* 22d-e.

²⁴⁵ *Apologia* 24d-25c.

²⁴⁶ *Apologia* 33a.

²⁴⁷ *Laques* 179b-d.

²⁴⁸ *Laques* 184e.

²⁴⁹ *Laques* 186a-b.

²⁵⁰ *Laques* 186b-c.

discursos que se seguem, Laques e Nícias simplesmente ignoram a questão de quais professores os autorizariam a discursar sobre a correta educação dos jovens²⁵², esquecimento que Sócrates não deixará passar despercebido²⁵³. Mais adiante, após Nícias ter afirmado que a coragem é o conhecimento do que devia ser temido ou não, Laques tentará desmentir o que ele disse mostrando que não haveria nenhum profissional cujo ofício fosse transmitir tal saber. Nícias não responde qual profissional seria este e Laques diz então, irritado:

“Com franqueza, Sócrates, não compreendo o que ele quer dizer. Não considera corajoso nem o adivinho, nem o médico, nem qualquer outro profissional, a menos que ele queira declarar que só um deus é que poderá sê-lo²⁵⁴.”

Por fim, após ser indicado por Laques e Nícias como o professor de virtude, Sócrates nega e diz que sabe tanto quanto os outros, ou seja, nada²⁵⁵. Com efeito, lendo o *Laques* atomisticamente, não podemos chegar à outra conclusão além da que Sócrates não sabe o que é a virtude ou a coragem e, mais, ninguém sabe o que são essas coisas e, portanto, que não há professores de virtude.

Ao fim do *Cármides*, Sócrates confessa não saber o que é a temperança e, conseqüentemente, confessa-se incapaz de ensiná-la²⁵⁶.

Já o *Eutífron*, inicia-se com Sócrates relatando que acabara de receber uma acusação judicial por corrupção da juventude. Em sua primeira defesa, alega não saber como os jovens se corrompem ou quem os corrompe e, a seguir, atribui, de maneira claramente irônica, tal capacidade a Meleto, seu acusador²⁵⁷.

No *Mênnon*, a fala inicial de Sócrates é emblemática. Perguntado por Mênnon se a virtude pode ser ensinada ou não, Sócrates faz uma comparação entre Atenas e a Tessália, região natal de Mênnon. Diz ele que quem é da Tessália diz tudo saber e responde a todas as perguntas sem titubear, como quem sabe. Porém, quem é de Atenas, poderia apenas rir de uma pergunta dessas e alegar que não é um bem-aventurado,

²⁵¹ *Laques* 186c.

²⁵² *Laques* 187c-189b.

²⁵³ *Laques* 189d-e.

²⁵⁴ Para a presente tese, uso a tradução de Carlos Alberto Nunes, com alterações. *Laques* 196a:

“ἀλλ’ ἐγὼ τούτου οὐ μανθάνω, ὃ Σώκρατες, ὅτι βούλεται λέγειν: οὔτε γὰρ μάντιν οὔτε ἰατρὸν οὔτε ἄλλον οὐδένα δηλοῖ ὄντινα λέγει τὸν ἀνδρεῖον, εἰ μὴ εἰ θεόν τινα λέγει αὐτὸν εἶναι”.

²⁵⁵ *Laques* 200e.

²⁵⁶ *Cármides* 175a-176a.

²⁵⁷ *Eutífron* 2b-3a.

apenas um ser humano comum e, por isso, não sabe se a virtude pode ser ensinada, aliás, não sabe nem mesmo o que é a virtude²⁵⁸. Logo após, dirá que ele, Sócrates, não só não sabe o que é a virtude, como ainda não encontrou quem o soubesse (desmoralizando assim a pretensa sabedoria dos tessálios)²⁵⁹. Seguindo aqui a interpretação de Augusto, para quem um dos temas que perpassa o diálogo é a diferença entre o sofista e o filósofo²⁶⁰, podemos dizer que é próprio do filósofo alegar não conhecer a virtude, enquanto que é próprio do sofista alegar conhecê-la. Por fim, Sócrates conclui, ao final do *Mênon*, que a virtude é algo que não se ensina²⁶¹, não sem antes, curiosamente, criticar o poeta Theógnis por ser incoerente, pois este afirma ora que é possível ensinar a virtude, ora que não – tornando assim inverossímil a interpretação de que Sócrates faria o mesmo neste diálogo²⁶².

No *Eutidemo*, Eutidemo e Dionisodoro se apresentam como professores de virtude e Sócrates demonstra espanto e desconfiança, não porque desconfie que Eutidemo e Dionisodoro sejam incapazes de ensinar a virtude, mas por causa do “tamanho da promessa” que, como estamos vendo, supera a capacidade de qualquer homem²⁶³. Na seqüência do diálogo, é claro, Sócrates não aceitará os ensinamentos de Eutidemo e Dionisodoro como lições de virtude.

No *Crátilo*, Sócrates diz que quando Hesíodo chama os primeiros homens de membros da raça de ouro não significa que eles fossem feitos de ouro, mas que eram bons e belos e a prova disso é que somos pertencentes à raça de ferro (sem sermos, obviamente, feitos de ferro). Como consequência disso, o significado de tal mito é que hoje não haveria homens bons, pois, se houvesse, Hesíodo os teria colocado entre os homens da raça de ferro²⁶⁴.

No livro I da *República*, Sócrates alega que não pode responder sobre o que é a virtude, pois não tem o conhecimento necessário²⁶⁵.

Pro fim, mesmo em Xenofonte, Sócrates aparece como alguém que “nunca professou ser um mestre no ensino da virtude²⁶⁶”.

²⁵⁸ *Mênon* 70a-71a.

²⁵⁹ *Mênon* 71b-c.

²⁶⁰ Cf. Augusto (1997).

²⁶¹ *Mênon* 93a-96d.

²⁶² *Mênon* 95c-96b.

²⁶³ *Eutidemo* 273d-274a.

²⁶⁴ *Crátilo* 397e-398b.

²⁶⁵ *República* 337e-338a.

²⁶⁶ Para a presente tese, utilizamos a tradução de Carlos Bini. *Memorabilia*, livro I, capítulo II, 3: “καίτοι γε οὐδέπωποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου”.

Podemos nos perguntar, aliás, se há alguma outra tese que Platão defenda tão repetidamente e em tantos diálogos diferentes quanto as teses de que não há homens bons e que não é possível ensinar a virtude.

De fato, como observa Nehamas, ambos os argumentos que Sócrates utiliza contra a possibilidade de se ensinar a virtude podem se virar contra ele²⁶⁷. Os filhos de Sócrates não alcançam o grau de excelência deste e, entre seus pupilos, muitos tornam-se medíocres e outros maus. Sócrates também não é reconhecido pelo povo grego como um professor de virtude, muito pelo contrário, é condenado à morte por corromper a juventude. Sócrates também recusa várias vezes o papel de professor, como fica claro nas passagens da *Apologia* citadas acima; além disso, em outros diálogos, muito embora seus interlocutores não consigam responder às objeções de Sócrates acerca da moral, eles não se deixam convencer e aferram-se em suas posições²⁶⁸, enquanto outros interlocutores parecem não acompanhar verdadeiramente a argumentação.²⁶⁹ Portanto, sua recusa não é meramente uma observação de que até agora este mestre de assuntos morais não existiu e Sócrates seria então o primeiro, mas antes que tal professor é impossível e que mesmo Sócrates não poderia ensinar a excelência.

1.4 A questão da possibilidade de se ensinar a virtude e suas implicações políticas

Como observa Nehamas, o debate sobre a possibilidade de se ensinar a virtude é mais antigo que Platão. Entre os que defendem esta impossibilidade, podemos apontar Píndaro e Isócrates²⁷⁰. Em ambos os casos, a negação da possibilidade de se ensinar a *areté* está atrelada a uma concepção aristocrática do mundo, na qual não são todos os que são naturalmente aptos para se sobressair em relação aos demais. Por outro lado, a defesa da possibilidade de se ensinar a virtude parece estar atrelada a uma visão democrática do mundo – não é casual que seja Protágoras quem a defende – segundo a qual, todos são capazes de atingir os melhores resultados, desde que recebam uma educação adequada. Portanto, não devemos esquecer que este debate tem uma

²⁶⁷ Nehamas (1994), p.232.

²⁶⁸ É o caso de Pólo e Cálicles no *Górgias* e de Trasímaco na *República*. Segue uma lista de todas as passagens nas quais Pólo ou Cálicles não aceitam os argumentos socráticos, muito embora não possam refutá-los: *Górgias* 468e, 475e, 480e, 489a, 494e-495a, 497c, 498d, 501c, 504d, 505a, 505c, 505c, 510a, 511a-c, 513c, 513e, 514a, 515b, 515d-e, 516b, 516c, 516d, 516d, 521a.

²⁶⁹ É o caso do Mênon e de Céfalo na *República*.

²⁷⁰ Nehamas (1994), p.222-223.

motivação política. Dizer que a excelência possa ser ensinada implica em ignorar os ideais aristocráticos de Platão e, portanto, cometer um erro.

A associação entre uma concepção de virtude democrática, segundo a qual todos podem ser virtuosos, e a visão de mundo de Protágoras é explicitada no *Crátilo*. Nesse diálogo, Sócrates pergunta primeiramente a Hermógenes se ele considera verdadeira a máxima de Protágoras que diz ser o homem a medida de todas as coisas, e ele responde que, por vezes, considerava tal tese verdadeira, mas ainda tinha suas dúvidas. Para refutar essa posição, Sócrates pergunta se ele acredita então que nenhum homem é mau. Hermógenes responde que não só não acredita nisso, mas, pelo contrário, que a maioria dos homens é má e que o número dos bons é pequeno. Logo, conclui Sócrates, a máxima de Protágoras é falsa, pois, segundo ela, nenhum homem poderia ser tido como sem excelência ou sabedoria, mas apenas sem a educação adequada²⁷¹ - que é exatamente o que o grande discurso de Protágoras afirma no *Protágoras*. Daí, então, poderemos afirmar que a posição da possibilidade de um ensino universal da virtude é claramente democrata. Se isso for verdadeiro, não há nenhuma razão para o ideal de uma sociedade altamente hierarquizada, tal como aparece na *República*.

Se, no *Protágoras*, o arsenal argumentativo de Sócrates parece estar voltado contra a tese democrata do ensino das excelências, no *Mênon*, Sócrates parece focar na impossibilidade de transmissão de excelência pelos esforços dos pais e, conseqüentemente, frustrar as pretensões de jovens de pais ricos como Mênon ou Ânito, atacando assim uma concepção hereditária da transmissão da excelência própria da aristocracia ateniense²⁷². Ao invés da democracia de Protágoras ou da aristocracia hereditária de Mênon e Ânito, Platão escolherá a aristocracia meritocrática da *República*.

2 O discurso de Protágoras

Instado a defender a possibilidade de ensinar a virtude, Protágoras oferece duas possibilidades de resposta: pelo mito e pelo *lógos*. Sócrates e a platéia dizem que Protágoras pode escolher a melhor maneira de expor o que pensa e Protágoras começará pelo mito e, depois, continuará seu discurso respondendo também pelo *lógos*. Não poderia ser de outra maneira já que, como veremos, o mito responde apenas à primeira

²⁷¹ *Crátilo* 385e-386c.

²⁷² Cf. *Mênon* 92c-95a.

objeção, acerca da ausência de autoridade no sábio político, enquanto o *lógos* responde apenas à segunda objeção, acerca da ausência de professores da virtude.

Antes de iniciarmos a análise de cada uma das partes do discurso de Protágoras, devo comentar aqui o que acredito ser a estrutura deste diálogo. Como foi dito, em seus diálogos iniciais, Platão tenta fundar uma nova ética que se contraponha às éticas heróica e cidadina então correntes – assim como também deverá combater os defensores de tais éticas, respectivamente, o poeta e o sofista. O *Protágoras* faz parte deste esforço, que terá na *República* seu ponto culminante. No *Protágoras*, o alvo é a virtude cidadina e Protágoras será seu defensor. Primeiramente, portanto, devemos ouvi-lo defendendo a ética urbana e é justamente isto que ocorrerá no grande discurso que se segue.

2.1 O mito de Epimeteu e Prometeu

O mito de Protágoras começa como começam os mitos em geral: “Era uma vez um tempo (ἦν γὰρ ποτε χρόνος)²⁷³”, estabelecendo o cenário num tempo primordial e oferecendo, assim, a explicação mítica modelo: isto é assim porque se originou, ou nasceu, ou foi feito ou aconteceu assim. Essa origem, nascimento ou acontecimento devem, portanto, ter se dado num tempo anterior ao tempo comum, pois só assim poderia explicar todas as ocorrências de um caso. E que tempo foi esse? “Em que os deuses existiam, mas os gêneros mortais não existiam²⁷⁴.”

E o que deve ser explicado por esse mito? A natureza humana. A primeira coisa a se observar, portanto, é que os homens surgem junto com os outros animais mortais. Os homens são feitos dos mesmos materiais daqueles, isto é, terra e fogo; e são fabricados pela mesma dupla que fez os animais, isto é, Prometeu e Epimeteu.

O mito conta que Epimeteu encarrega-se sozinho da criação dos mortais, cabendo a Prometeu a tarefa de inspecionar, já no fim, o trabalho de Epimeteu. Epimeteu distribui, então, diferentes capacidades aos diferentes animais, tornando-os todos, dessa maneira, aptos a sobreviver. Então, alguns animais se tornam fortes, outros rápidos, outros alados, outros com refúgio subterrâneo e outros grandes. Além disso, não é só a disputa entre si que ameaça a sobrevivência dos animais, mas também a disputa contra a natureza, as estações fria ou tórrida, os ambientes agrestes, espinhentos.

²⁷³ *Protágoras* 320c

²⁷⁴ *Protágoras* 320c-d:

“ὄτε θεοὶ μὲν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν”.

Portanto, o fabricante também distribui pelos, couros e cascos. Mas falta a Epimeteu sabedoria e este gasta todas essas capacidades com os animais irracionais, não restando nada aos humanos. Daí, portanto, termos o homem “nu, descalço, sem cobertor e desarmado²⁷⁵.”

Esta é, portanto, a descrição da natureza humana. Pode-se identificar dois traços principais: a racionalidade e a fragilidade. O homem é descrito indiretamente como racional, quando é dito que Epimeteu gasta todos os seus poderes com os irracionais (τὰ ἄλογα), não sobrando nada para os humanos²⁷⁶. A outra característica é a fragilidade natural do homem, tanto com relação à disputa com os outros animais como com relação ao ambiente, condição essa descrita poeticamente na citação acima: “nu, descalço, sem cobertor e desarmado”.

Ora, toda esta fragilidade tornaria o homem inapto para a sobrevivência e Prometeu percebe isto no dia de sua inspeção. Para amenizar a situação do homem, Prometeu rouba as técnicas de Atenas e o fogo de Hefesto, crime pelo qual será punido. Agora o homem pode construir para si roupas, sapatos, agasalhos, armas, casas, leitos e pode plantar. Porém, ele ainda não possui a arte política, não conseguindo, então, viver em sociedade e também não podendo se defender dos animais, uma vez que a arte da caça é derivada da bélica e esta é também uma arte política.

A humanidade recebe então a segunda ajuda, desta vez proveniente do próprio Zeus que oferece aos homens a arte política, aqui identificada com a vergonha e a justiça (αἰδῶ τε καὶ δίκην). Diferentemente das artes técnicas, porém, que foram distribuídas desigualmente – certos homens ganham a arte médica, outros a de construção de navios, outros a marcenaria – desta vez, todos recebem a arte política (embora, como veremos, alguns recebem maior porção dela que outros). A explicação para isso é dada pelo próprio Zeus: de outro modo, apenas os homens agraciados com a arte política poderiam viver em sociedade.

Portanto, para compensar a frágil natureza dos homens, lhes são dadas as técnicas e as artes políticas. Observa-se, no entanto, que a razão é natural do homem, ou seja, ele é naturalmente dotado da capacidade de aprender estas artes, muito embora não lhe venham naturalmente, sendo necessários esforço, estudo e exercícios.

²⁷⁵ *Protágoras* 321c:

“γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον”.

²⁷⁶ *Protágoras* 321c.

2.2 A explicação do mito

Após o relato do mito, segue-se uma explicação deste, através da qual Protágoras visa explicitar uma resposta à primeira objeção de Sócrates que já se encontra compactada no mito. A técnica e a arte política não são naturais, mas algo que devemos adquirir através de esforço e aprendizado. Não obstante esta semelhança, elas também guardam uma importante diferença, a saber, enquanto as artes técnicas não são obrigatórias e ninguém culpa um outro por não saber uma arte técnica específica, as artes políticas são obrigatórias para a *pólis* e constitui mesmo um crime desconhecê-las.

Dessa maneira, pressupomos como obrigatória a posse das virtudes políticas e, por essa razão, acreditamos que qualquer um tem o direito de se pronunciar na *ágora* e propor ações políticas, ao contrário do que ocorre com as técnicas, em relação às quais não pressupomos que os outros as possuam e só permitimos que aqueles que consideramos possuí-las possam pronunciar sobre tais tópicos.

Observemos que Protágoras não diz que todos os homens são virtuosos em política – isto será esclarecido adiante – mas que 1) Zeus, através de Hermes, dá a cada homem algum grau de virtude política; e 2) conforme as palavras de Protágoras: “todos os homens julgam que todo homem participa da justiça e de outras virtudes políticas²⁷⁷.” É para provar essa segunda afirmação que Protágoras lança mão do seguinte exemplo: se alguém afirma, com verdade, que desconhece certa técnica, nenhum de seus amigos ou parentes o repreenderá; se, porém, ele afirma, ainda que com verdade, não ser justo, será repreendido pelos amigos e familiares, pois todos julgam que todo homem participa da virtude.

Podemos dizer, portanto, que o mito e sua explicação estão de acordo com a doutrina mais conhecida de Protágoras que afirma ser o homem a medida de todas as coisas, tal como esta é apresentada no *Teeteto*. Ora, é afirmado no mito que todo homem participa, em alguma medida, da virtude política e se pensarmos como os gregos em geral que a virtude é aquilo que torna um homem bom e verdadeiro, todo homem participa então, em alguma medida, do bem e da verdade e é, portanto, medida de todas as coisas. Principalmente, o mito é uma clara defesa e justificativa dos ideais democráticos, estando, portanto, de acordo com os ideais da Atenas de seu tempo.

²⁷⁷ Protágoras 323a:

“ἡγοῦνται πάντες ἄνθρωποι πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς”.

Podemos novamente dizer que o mito de Protágoras é um belo exemplar da ética cidadina que Platão pretende questionar nesse diálogo.

2.3 O *lógos* de Protágoras

A crença geral na ensinabilidade da virtude

Terminada a explicação sobre o mito, passemos ao *lógos* de Protágoras. Analisemos as primeiras linhas dessa passagem:

“Que eles, portanto, admitem com razão qualquer homem como conselheiro no âmbito dessa virtude por julgar que qualquer um dela participa, eis o que afirmo; que porém não a consideram natural nem espontânea, mas ensinável, e que pelo esforço está presente naquele em que se apresenta, é isso que a seguir tentarei mostrar²⁷⁸.”

Ou seja, Protágoras afirma aqui já ter tratado da questão acerca da autoridade do sábio em política e agora está partindo para outra questão, acerca da crença geral na possibilidade de se ensinar a virtude. Ora, veremos que o argumento que Protágoras utilizará para demonstrar a existência de professores de virtude está fundado nessa crença geral da possibilidade de se ensinar da virtude e, portanto, depende desta crença para o seu argumento. Já a passagem acerca da crença geral na possibilidade de se ensinar a virtude não apresenta nenhuma relação com a questão da ausência de autoridade do sábio político, a não ser uma aparente contradição, pois se as pessoas julgam que a virtude possa ser ensinada, deveriam aceitar a autoridade daqueles que a conhecem melhor. Daí, portanto, que a passagem 323c-324d está relacionada com o discurso e não com o mito.

Observemos, antes de prosseguir, que essa aparente contradição entre a possibilidade de se ensinar a virtude e a universalidade desta é o núcleo da longa fala de Protágoras, pois ele defende de fato estas duas posições. Essa aparente contradição não é inventada por Platão, mas apresenta-se no núcleo dos pensamentos do sofista: de um lado ele se apresenta como professor, de outro ele diz que cada homem é a medida de

²⁷⁸ Protágoras 323c:

“ὅτι μὲν οὖν πάντ’ ἄνδρα εἰκότως ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντιμετεῖναι αὐτῆς, ταῦτα λέγω: ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ’ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτὸν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίνεσθαι ὃ ἂν παραγίγηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδείξαι”.

todas as coisas e, portanto, que toda opinião é verdadeira; da mesma maneira, de um lado ele crê na possibilidade de se ensinar a virtude política e de outro ele não concede a ninguém uma autoridade especial que permitisse decidir pelos demais²⁷⁹.

Protágoras nos diz que não acreditamos que se deva punir as características que alguém possui naturalmente, por exemplo, a feiura ou a fraqueza. Porém, acreditamos que a punição das más características adquiridas é boa até mesmo para quem será punido, pois a punição o ensinará a alterar seu comportamento. De fato, por mais que um pai queira que seu filho seja alto, ele não o castigará caso seja baixo e, no entanto, por menor que seja a virtude de uma criança, o pai, na medida em que crê que ainda haja possibilidades de educação para seu filho, o castigará na esperança de remendá-lo.

Lembremo-nos da objeção de Sócrates: o ateniense é um povo sábio e não crê na ensinabilidade da virtude, uma vez que não consideram que haja professores de virtude. A resposta de Protágoras se dá nos seguintes termos: o ateniense, assim como os demais povos, crê na ensinabilidade da virtude, visto que castigam seus filhos quando percebem a falta dela. Mas, se assim for, resta responder por que não há professores de virtude²⁸⁰. Para responder essa questão, Protágoras apenas desenvolve o que foi dito anteriormente: a arte política, que é possível de ser ensinada, é a mais importante das artes, pois é a única obrigatória para a convivência humana sendo, portanto, essencial para sua sobrevivência. Ora, se assim for, é claro que os atenienses, assim como todos os outros povos, procurarão ensinar a seus filhos essa arte.

Outro detalhe importante desta passagem ocorre quando Protágoras diz: “a justiça, a moderação, o ser piedoso, em suma, o que eu chamo em sua unidade virtude do homem²⁸¹.” Ora, como foi dito acima, Protágoras até então nomeava o seu objeto de “arte política” (τὴν πολιτικὴν τέχνην)²⁸², agora, porém, pela primeira vez, nos fala de “virtude” e, ainda, de uma unidade desta. Sócrates retomará este ponto mais à frente.

²⁷⁹ Cf. *Teeteto* 161c-162a.

²⁸⁰ *Protágoras* 324d.

²⁸¹ *Protágoras* 325a:

“δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν”.

²⁸² *Protágoras* 319a.

Os professores de virtude

Mas quem são esses professores? Protágoras deseja mostrar que os atenienses acreditam na possibilidade de se ensinar a virtude e, portanto, não deve inventar ou propor um novo sistema, mas citar o modelo clássico de educação grega. A primeira etapa, pois, é a dos pais, que ensinarão desde cedo o que é bom e belo para seus filhos, o que deve e o que não deve ser feito – seja pela persuasão, seja por meio de castigos. Em seguida, os professores ensinam poesia às crianças, forçando-as a decorar as passagens mais educativas, e também música, “forçando os ritmos e as melodias a se alojarem na alma das crianças a fim de que sejam mais dóceis²⁸³”. Além disso, as crianças são enviadas aos mestres de ginástica para que “o corpo estando em melhor forma, sirva ao pensamento²⁸⁴” e, assim sendo, não se acovardem nas guerras e demais atividades. E, por fim, quando se tornam responsáveis, a cidade obriga-os a aprender as leis e a agir de acordo com elas.

Numa análise mais detida desse programa educacional de Protágoras, observaremos que ele é bem semelhante ao processo educacional exposto e proposto pelo próprio Sócrates na *República*. É bem certo que, nesse momento, Platão não faz menção a um dos pontos mais polêmicos da *República* que é a substituição da família pela cidade (o que seria completamente despropositado aqui) e, portanto, se diferencia do programa tradicional neste ponto. Mas, com relação ao restante, os paralelos são evidentes: uma educação baseada em música e ginástica para a formação das partes não-rationais da alma – a música torna-os mais dóceis, controlando a parte apetitiva da alma e a ginástica controla a parte irascível, tornando-os mais corajosos.²⁸⁵ Por fim, há a educação das leis, pela qual os jovens as recebem, sendo treinados a cumpri-las. Porém, é claro, essa é a explicação mais curta, mais fácil e também menos precisa da natureza da virtude na *República*. A outra explicação, a mais longa, difícil e precisa, relaciona a verdadeira virtude com o conhecimento – como se dará no final do *Protágoras*. O que Platão está sugerindo aqui, portanto, é que a virtude cívica, representada aqui no

²⁸³ *Protágoras* 326b:

“καὶ τοὺς ῥυθμούς τε καὶ τὰς ἀρμονίας ἀναγκάζουσιν οἰκειοῦσθαι τὰς ψυχὰς τῶν παιδῶν, ἵνα ἡμερώτεροί”.

²⁸⁴ *Protágoras* 326b:

“ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστῆ”.

²⁸⁵ *República* 376e.

discurso de Protágoras, é um tipo de virtude inferior à virtude filosófica e que o filósofo ergue-se como um líder e um legislador frente ao bom cidadão comum.

O caso dos pais excelentes com filhos medíocres

Até o momento, provou-se que os gregos acreditam que a virtude política é ensinável e que eles observam certas pessoas como responsáveis por este ensino. Na seqüência²⁸⁶, Protágoras se ocupa de explicar por que, por vezes, um pai virtuoso tem um filho medíocre. Observe-se, portanto, que há um salto aqui. Protágoras parece aceitar a qualificação de sábio dada ao povo grego e, parece concluir que, uma vez que tal povo sábio crê na possibilidade de se ensinar a virtude e na existência de professores da virtude, então ambos os fatos são verdadeiros. Ora, se aceitarmos então que a virtude é ensinável e que há professores de virtude, nos resta então perguntarmos como explicar a existência de casos onde o pai é virtuoso e o filho não.

A resposta a este paradoxo esclarecerá alguns pontos acerca da concepção da natureza da virtude por Protágoras. Como vimos, a virtude não é algo natural ou inato, mas uma arte a ser aprendida. Porém, ao mesmo tempo, todos possuem a virtude. Como algo que é universal pode não ser natural, mas artificial? A resposta de Protágoras é a seguinte: a sobrevivência humana só é possível no interior da cidade e a cidade só é possível para aqueles que possuem a arte política. Desse modo, não possuir a arte política implica em exclusão da cidade e, conseqüentemente, morte. Devido, então, à alta importância desta arte, todos os pais, parentes e concidadãos se apressam em ensiná-la às crianças. Porém, isso não quer dizer que todos a recebem por igual. Devido à discrepância, não só da qualidade dos professores como da natureza dos alunos, alguns dos pupilos se tornam mais virtuosos que outros. Para esclarecer isto, ele propõe o seguinte experimento de pensamento: se a arte de tocar flautas fosse essencial para a vida na cidade, todos os pais ensinariam aos filhos esta arte. Porém, isto não quer dizer que todos seriam excelentes flautistas ou que os pais que fossem melhores flautistas conseguiriam sempre produzir os melhores filhos flautistas. Ainda assim, mesmo o pior dos flautistas de então seria melhor flautista do que alguém de fora desta cidade e que não sabe nada da arte de tocar flauta²⁸⁷. Da mesma maneira, nos diz Protágoras, o menos virtuoso dos cidadãos da *pólis* é, ainda assim, bem mais virtuoso que um

²⁸⁶ Protágoras 326e em diante.

²⁸⁷ Protágoras 326e-327c.

selvagem a quem nunca foi ensinada a virtude. E, para finalizar a discussão, Protágoras ainda traça o seguinte paralelo: também a arte de falar grego não é natural, mas todo aquele que nasce na *pólis* grega é educado para falar tal e, assim como o falante nativo de uma língua não saberia dizer quem foi que lhe ensinou a falar sua língua, pois os professores são muitos, também a criança não saberia apontar quem são os seus professores de virtude, pois eles também são muitos²⁸⁸.

Percebe-se, portanto, ainda mais claramente, o modo como o *lógos* de Protágoras coaduna com a moral popular, tomando-a mesmo como base para a prova da existência de professores de virtude.

Por fim, Protágoras finaliza sua longa fala, se apresentando como um professor de virtude, capaz de fazer com que um homem se torne belo e bom.

2.4 Comentários de Sócrates após o grande discurso de Protágoras

Terminado o grande discurso de Protágoras e após os comentários acerca do fascínio causado pelo discurso deste, Sócrates retoma a discussão do ponto onde esta foi interrompida. O discurso de Protágoras foi motivado pela seguinte questão: “é a virtude ou a arte política algo ensinável?”. Ao fazer tal questão, Sócrates nos diz: “Isto [a virtude ou arte política], Protágoras, eu não imaginava que pudesse ser ensinado²⁸⁹”. Complementando essa primeira afirmação, Sócrates nos diz agora: “Com efeito, até agora eu achava que não era por esforço humano que os bons chegavam a ser bons²⁹⁰”. Então, aqui nós temos as duas posições iniciais de Sócrates: 1) Não crê que a virtude possa ser ensinada e 2) Não crê que a virtude possa ser alcançada por esforço humano. Será que algumas dessas duas posições foi alterada pelo discurso de Protágoras?

Sócrates parece ter se convencido do discurso de Protágoras, a não ser por uma “coisinha”, da qual pede explicação. Porém, essa “coisinha” não é um mero detalhe, mas um ponto essencial da questão, a saber, a natureza da virtude. Nos diz Sócrates:

“Dizias que Zeus enviara a justiça e a vergonha aos homens, e por outro lado, várias vezes no seu discurso era por ti explicada a justiça, a sensatez, a

²⁸⁸ *Protágoras* 327e-328a.

²⁸⁹ *Protágoras* 319a-b:

“ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὃ Πρωταγόρα, οὐκ ᾤμην διδακτὸν εἶναι”.

²⁹⁰ *Protágoras* 328e.

“ἐγὼ γὰρ ἐν μὲν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ἠγοούμην οὐκ εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν ἢ ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ γίνονται”.

piedade, tudo isso, como se fosse em suma algo único, virtude. Isso mesmo então peço que me expliques com precisão em teu dizer, se a virtude é algo único e dela são partes a justiça, a sensatez e a piedade, ou se estas são todas, como há pouco eu dizia, nomes do mesmo ser único; é isso o que eu ainda desejo saber²⁹¹. ”

A partir daqui, Prótagoras e Sócrates parecem ter se esquecido da questão original acerca da ensinabilidade da virtude e passam todo o restante do diálogo discutindo a questão da unidade da virtude. Inicia-se, então, uma segunda parte do texto completamente solta e independente da primeira?

A objeção de Sócrates pode ser resumida da seguinte maneira: “será que estamos chamando a mesma coisa de ‘virtude’?” A dúvida surge, pois Protágoras, de fato, usa tal termo com ambos os significados já analisados: virtude demótica e excelência. Ele primeiramente nos diz ensinar a “arte política”, depois nos fala de vergonha e justiça como dons de Zeus e, por fim, une justiça, temperança e piedade como o que é, em sua unidade, a virtude do homem. Por essa razão, Sócrates pede que Protágoras discursasse sobre este ponto com precisão (ἀκριβῶς)²⁹². Sócrates, por sua vez, parece mesmo ser bastante rigoroso neste ponto, pois ele deve distinguir, por um lado, a virtude real em sua unidade e, por outro lado, as sombras ou aparências da virtude. Se assim for, o discurso de Protágoras pode ser verdadeiro acerca dessas sombras ou aparências de virtude, mas não acerca da virtude real e una. Sócrates não está preocupado com essa virtude através da qual adestramos nossas crianças para o convívio social, a virtude de todos de Protágoras, mas com a virtude de ninguém, divina, modelar, proveniente do conhecimento do bem e do mal. Em suma, Platão está aqui classificando a virtude cidadina defendida por certo grupo de sofistas como uma virtude menor, demótica, incompleta, em contraposição à nova virtude que ele deseja implantar, uma virtude filosófica, real e completa²⁹³.

²⁹¹ *Protágoras* 329c:

“ ἔλεγες γὰρ ὅτι ὁ Ζεὺς τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν αἰδῶ πέμψειε τοῖς ἀνθρώποις, καὶ αὖ πολλοῦ ἐν τοῖς λόγοις ἐλέγετο ὑπόσοῦ ἢ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὀσιότης καὶ πάντα ταῦτα ὡς ἓν τι εἴη συληβδην, ἀρετὴ: ταῦτ’ οὐναὐτὰ διελθέ μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἐν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὀσιότης, ἢ ταῦτ’ ἐστὶν ἅ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνόσδοντος. τοῦτ’ ἐστὶν ὃ ἔτι ἐπιποθῶ”.

²⁹² *Protágoras* 329c.

²⁹³ Dada essa diferença entre as concepções de virtude em Sócrates e Protágoras, não podemos concordar com a interpretação de Gagarin, que afirma que Sócrates e Protágoras concordam quanto à questão da ensinabilidade da virtude, sendo o discurso de Protágoras uma prova sociológica de tal coisa e os argumentos de Sócrates uma prova ontológica da mesma. Cf. Gagarin (1969), seção III.

Essa divisão pode ser observada em vários diálogos platônicos. No *Mênon*, Sócrates fala primeiramente da excelência como sabedoria, mas, diante da dificuldade desta, aponta, como opção, para a excelência como opinião correta²⁹⁴. Na *República*, Platão fala da educação nos termos que Protágoras tratou-a aqui²⁹⁵, mas fala também de outro caminho, mais longo e mais preciso, que resultará numa compreensão mais completa da virtude²⁹⁶. No *Banquete*, esta divisão reaparece, pois temos as sombras de virtude em contraposição à virtude real, proveniente do conhecimento do belo²⁹⁷. No *Fédon*, também se fala de uma virtude demótica inferior à virtude real.²⁹⁸

Claro, essa questão ainda deve ser mais bem trabalhada ao longo deste texto, mas, partindo dessa diferenciação entre excelência e virtude demótica, podemos nos perguntar agora: O discurso de Protágoras pela ensinabilidade da virtude continua válido caso entendamos a virtude apenas como excelência?

O modelo de virtude de Sócrates é mais elevado, de acordo com o qual o comportamento politicamente aceito não basta para qualificar algo como virtude. Daí ser ainda duvidoso que o novo tipo de virtude, a virtude filosófica, possa de fato ser ensinada. Como Protágoras aponta, a virtude demótica pode ser ensinada por adestramento, como ocorre, por exemplo, com o cidadão comum da *República* que recebe suas virtudes dos seus superiores, passivamente, sua única missão sendo não deformá-las. Já a virtude real não pode ser ensinada, mas deve ser perseguida individualmente e, com esforço, pela dialética e só pode ser verificada individualmente, pelo esforço noético.

A sofística só pode ser justificada num nível de virtude superior, que seja mais do que o mero produto da educação normal de Atenas e que vise algo mais do que a formação de homens que saibam se comportar de maneira politicamente aceitável. É necessário uma virtude real aqui, que ensine os homens a se orientarem, que dê aos homens o critério pelo qual eles avaliarão a retidão moral de uma ação. Em suma, que permita aos homens não só obedecerem, mas liderarem e orientarem. Para este tipo de virtude, que tanto Sócrates como Protágoras almejam, uma virtude tal como a apresentada e defendida por Protágoras em seu grande discurso não é suficiente.

²⁹⁴ *Mênon* 96d-98a.

²⁹⁵ *Protágoras* 325b-326e ; *República* 435d em diante.

²⁹⁶ *República* 504b em diante.

²⁹⁷ *Banquete* 212a.

²⁹⁸ *Fédon* 68e-69c.

Com isso, podemos concluir que o grande discurso de Protágoras não refuta os argumentos de Sócrates, visto que Protágoras entende o termo “*areté*” de maneira distinta da de Sócrates.

E, mais importante, vemos que Sócrates não tem motivo para mudar sua posição no final do diálogo. Pelo contrário, a justificativa que ele dá aqui, após o grande discurso de Protágoras é que a virtude não é ensinável pois não é alcançada por esforço humano. Ora, o restante do diálogo confirma o que é dito aqui, pois, ao caracterizar, em sua discussão com Protágoras acerca da ode de Simônides, a virtude como algo divino e, em última análise, impossível aos homens, Sócrates confirma o que é dito aqui: “a virtude não pode ser alcançada pelo esforço humano”. Sócrates, portanto, só pode ter dito estar convencido pelo discurso de Protágoras com relação ao tipo de virtude de que o Protágoras falava, isto é, da virtude demótica.

3. O problema da ensinabilidade da virtude em outras passagens do *Protágoras*

3.1 A anedota dos espartanos e a antiguidade da filosofia

Analisemos, agora, a passagem onde Sócrates defende a antiguidade da filosofia e a associa com a virtude dos espartanos. Se concordamos que a intenção de Platão, aqui, é fazer um contraposto cômico à defesa da antiguidade da sofística por Protágoras no começo do diálogo e que, portanto, Platão já trabalha aqui com um conceito de filosofia para se diferenciar da sofística comum, notaremos que é essa filosofia que garante a virtude dos homens e da *pólis*. Ora, como já vimos, esse é o papel que está reservado para a arte da medida, no fim do diálogo. Portanto, temos razões para concluir, que a arte da medida é a própria filosofia.

Isso é mais importante do que pode parecer num primeiro momento. Qual seria a distinção entre a arte da medida e a filosofia? Lendo isoladamente a parte final do diálogo, temos a impressão que a arte da medida é uma arte como outra qualquer e que quem se dedicasse a ela poderia dominá-la. Por essa razão, ao final do diálogo, Sócrates se espanta com o rumo que toma a argumentação e se pergunta se não deveria mudar de idéia, ou seja, se não deveria considerar que a virtude pode ser ensinada. Por sua vez, o termo “filosofia” não remete exatamente a um tipo de saber, mas, antes, ao desejo pelo saber e está intrinsecamente ligado à idéia de que a sabedoria plena é um atributo dos

deuses e que, aos homens, o máximo concedido era esse amor ou desejo pela sabedoria, mas não a sabedoria em si. Ao igualarmos arte metrificada e filosofia, pretendemos dizer que Platão dá indicações da complexidade da arte da medida, explicando assim que, da mesma maneira que a *sophía* não pode ser dominada pelo homem, também o domínio pleno da arte da medida está para além de nossas capacidades.

3.2 O discurso sobre o poema de Simônides e a ensinabilidade da virtude

Não só o grande discurso de Sócrates acerca da ode de Simônides é verdadeiro, de um ponto de vista filosófico, como também tal passagem é o centro mesmo do diálogo, respondendo à questão inicial sobre a ensinabilidade da virtude.

O discurso longo de Protágoras defendendo a ensinabilidade da virtude não será abertamente comentado por Sócrates. Logo após o discurso, Sócrates deixa-o de lado e inicia sua investigação filosófica acerca do tema, com uma pergunta um tanto abstrata: a virtude é uma ou são muitas? Por aí já temos uma boa pista do que ocorre ao longo de todo o diálogo, enquanto os argumentos de Protágoras e suas contestações são todos empíricos, o caminho de Sócrates, como já havia observado Kierkegaard, é o da abstração e da ironia²⁹⁹. Essa característica não é de modo algum irrelevante para a nossa interpretação. Os argumentos de Protágoras são empíricos, pois quando ele fala de virtude está se referindo à virtude comum do homem grego de então. Já Sócrates recusa o sentido aceito de virtude, falando, ao invés disso, de uma unidade abstrata das virtudes. Sócrates está querendo repensar o que seja a virtude humana e, por essa razão, a virtude comum do homem grego de então não lhe é útil; ao invés disso, ele defende que essa virtude abstrata, uma, não ensinável seja mais positiva e real que a virtude demótica. Se a virtude de Protágoras ou do homem grego de então é obviamente ensinável, o mesmo não se pode dizer da nova virtude filosófica fundada por Sócrates. Enquanto Protágoras defende a universalidade da virtude, Sócrates defende o pólo oposto: em última instância, nenhum homem é bom ou virtuoso. Aqui, começamos a entender a negação inicial de Sócrates: a virtude não pode ser ensinada pois ninguém a possui de modo completo. Esta é uma das razões pelas quais Sócrates constantemente nega a existência dos professores de virtude. A impossibilidade de se ensinar a virtude deve-se, portanto, ao caráter abstrato e não-empírico da ética platônica. Um comentador

²⁹⁹ Kierkegaard (1991), p.54-61

que percebeu bem o caráter não-empírico do diálogo foi Vlastos. Ele observa que este método não empírico de Sócrates é bastante perigoso, pois arrisca-se a defender opiniões absurdas, tais como a negação da *akrasía* ou a unidade das virtudes³⁰⁰. Esta falta de empiria no método socrático é a principal razão para um comentador de tendência analítica, como Vlastos, não poder simpatizar com o *Protágoras* e, conseqüentemente, entendê-lo. É preciso aceitar o caráter não empírico da discussão ética, sob pena de se cair inevitavelmente no relativismo moral de Protágoras. Não é à toa que Vlastos simpatize mais com as posições de Protágoras do que com as de Sócrates³⁰¹.

Muitos comentadores observam que o argumento da falta de professores de virtude é circunstancial e, portanto, não é um argumento legítimo para refutar a ensinabilidade da virtude³⁰². Dessa maneira, dizem eles, o argumento é sabidamente fraco e Platão ainda poderia defender a ensinabilidade da virtude sem cair em contradição. Porém, defendo que não há professores de virtude porque não há ninguém, nem mesmo Sócrates, capaz de ensinar aos demais um critério para definir o que é bom e o que não é. Não há nada a se fazer além de contarmos com nossos próprios recursos e com nosso poder de rememoração, capaz de relembrar as formas que vimos antes de nascermos. Tudo que podemos fazer uns pelos outros é tentar, de algum modo, apontar para a direção correta, ajudando nessa rememoração.

Por essas razões, não posso concordar com um comentador como Crombie que diz que a tese da impossibilidade de ensinar a virtude é falsa e serve apenas para mostrar que ensinar é algo mais do que introduzir idéias prontas na cabeça do aluno³⁰³. O ponto é que ajudar o outro a relembrar algo não é ensinar nada, assim como se eu ajudo alguém a relembrar algum acontecimento que ele havia esquecido, não estou ensinando-lhe sobre este acontecimento. A rememoração não é ensino, pois quem rememora já sabe. E, principalmente, quem rememora deve fazer todo o trabalho sozinho, deve, ele próprio, julgar a verdade da questão.

É essa, aliás, a razão de todo esforço de Sócrates, no *Mênon*, ao ajudar o escravo de Mênon a chegar a certas verdades matemáticas. Observemos que Sócrates começa por dizer que a rememoração é aquilo que os homens chamam de aprendizado³⁰⁴.

³⁰⁰ Vlastos (1956), p. XXXVI-XLV.

³⁰¹ Vlastos (1956), cap. IV

³⁰² Wilkes (1994), p.208-209; Day (1994), p.29-30; Crombie (1994), p.198; p.198, Stone (2010), p.26-30.

³⁰³ Crombie (1994), p.198.

³⁰⁴ *Mênon* 81d.

Depois disso, Sócrates passa a discutir problemas de geometria com o escravo e pede a Mênon que observe se o escravo está rememorando ou aprendendo com Sócrates³⁰⁵. E Sócrates concluirá os resultados dessa investigação da seguinte maneira:

“Sócrates: - E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogando, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência, não é? Mênon: - Sim. Sócrates: - Mas recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é rememorar? Mênon: - Perfeitamente³⁰⁶.”

Essa crença de Sócrates na impossibilidade de se ensinar a virtude deve ser contrabalanceada com sua afirmação de que é possível nos tornarmos bons. Mas o essencial, porém, é que não se pode ser sempre bom, pois não se pode sempre vencer a ignorância. Isso parece deixar sempre uma brecha, uma imperfeição em nosso conhecimento que impossibilita a virtude completa, uma ciência completa da virtude na experiência vivida.

Observemos que é possível tornarmo-nos bons e, mais, é possível que alguém nos ajude nesse processo – e é exatamente isto o que Sócrates está tentando fazer. Porém, esse alguém pode apenas apontar as direções, cabendo-nos percorrer o caminho apontado por nossas próprias forças. É nesse sentido que devemos compreender a afirmação de Sócrates no *Górgias* quando diz ser o único político, pois é o único a tomar providências para melhorar o povo de sua *pólis*.³⁰⁷ Observemos que o próprio Sócrates dirá que tais providências não equivalem ao ensino da virtude, mas antes a “transformar os desejos” (μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας) dos cidadãos³⁰⁸. Sócrates, portanto, pode ajudar os outros a obterem a virtude, não por ensinar o conhecimento dela, mas por incutir nos outros o desejo por esse conhecimento que deve ser buscado por cada um com seus próprios recursos.

Esse é um ponto importante e que diferencia o Sócrates platônico de um cético comum. Embora ele esteja constantemente procurando refutar seus interlocutores, parece que seu objetivo central não é este. Por exemplo, analisemos a seguinte fala de Laques no diálogo que leva seu nome:

³⁰⁵ *Mênon* 82b.

³⁰⁶ *Mênon* 85d:

“οὐκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ’ ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ναί”.

³⁰⁷ *Górgias* 521d-e.

³⁰⁸ *Górgias* 517b.

“Por minha parte, Sócrates, estou disposto a não desistir, apesar de pouco afeito a essa ordem de pesquisas. Mas uma certa irritação se apodera de mim ante o que conversamos, e me sinto verdadeiramente contrariado por ser incapaz de encontrar a expressão adequada ao que penso. Em pensamento, imagino saber o que seja a coragem; mas não posso compreender como ela me escapa, de forma que não consigo apanhá-la no discurso e dizer o que ela seja³⁰⁹.”

Observamos que Laques afirma saber o que seja a coragem, mas não consegue encontrar a expressão correta de seu pensamento. Sócrates não só não procurará desmentir a pretensão do saber de Laques, como parece estimulá-la, ao dizer, na seqüência:

“Mas não é verdade, amigo, que o bom caçador deve acompanhar o rastro e nunca desistir³¹⁰.”

Também é este o tom do final do diálogo em questão, quando, após recusar o papel de professor de virtude, uma vez que, como todos os outros debatedores, ele não sabe o que seja a coragem, Sócrates aceita continuar debatendo sobre a questão das virtudes com Lisímaco, Melésias e seus filhos³¹¹. Sócrates não se vê como um educador, mas, antes, como uma espécie de companheiro de luta daqueles que também desejam a virtude e a sabedoria.

Sócrates, portanto, não está apenas interessado em espalhar a sabedoria humana nos moldes da *Apologia*, ou seja, demonstrar a nulidade de nosso saber, mas parece também incentivar a busca por um saber mais alto e que será capaz de nortear e salvar a vida humana, isto é, o saber da virtude³¹². E se já pudermos identificar tal saber com a busca pelas formas inteligíveis, em especial, a Idéia de Bem, veremos que Laques está fazendo uma boa descrição do que ocorre: ele, de fato, sabe, de alguma maneira, o que

³⁰⁹ Laques 194a-b:

“ἐγὼ μὲν ἔτοιμος, ὦ Σώκρατες, μὴ προαφίστασθαι. καίτοι ἀήθης γ’ εἰμὶ τῶν τοιούτων λόγων: ἀλλὰ τίς με καὶ φιλονικία εἴληφεν πρὸς τὰ εἰρημένα, καὶ ὡς ἀληθῶς ἀγανακτῶ εἰ οὕτως ἂν νοῶ μὴ οἷός τ’ εἰμὶ εἰπεῖν. νοεῖν μὲν γὰρ ἔμοιγε δοκῶ περὶ ἀνδρείας ὅτι ἔστιν, οὐκ οἶδα δ’ ὅπῃ με ἄρτι διέφυγεν, ὥστε μὴ συλλαβεῖν τῷ λόγῳ αὐτὴν καὶ εἰπεῖν ὅτι ἔστιν”.

³¹⁰ Laques 194b:

“οὐκοῦν, ὦ φίλε, τὸν ἀγαθὸν κυνηγέτην μεταθεῖν χρὴ καὶ μὴ ἀνιέναι”.

³¹¹ Laques 200c.

³¹² Por essa razão, não posso concordar com a interpretação geral de Stone (2010), pois ele entende que a ambiguidade das teses 1) virtude é conhecimento e 2) virtude não é ensinável deve-se ao caráter cético do ensinamento de Sócrates, aos moldes da *Apologia*, onde Sócrates teria como interesse especial a aniquilação do valor do o saber humano.

seja a coragem ou a virtude. Porém, para poder se expressar melhor, ele deve ser capaz de trabalhar melhor sua rememoração³¹³.

Trata-se aqui de uma interpretação bastante próxima da de Pierre Hadot, que observa que, no *Banquete*, Diotima divide os seres entre sábios e não sábios, sendo o filósofo um não-sábio, condenado a jamais alcançar a sabedoria. Sua ressalva com relação aos filósofos é que estes são um subgrupo dentro do grupo dos ignorantes, opondo-se aos ignorantes inconscientes³¹⁴. Hadot defende ainda que o sábio e o bem são entidades absolutas em Platão, não havendo graus de saber ou de bem e que é impossível ao homem alcançar tais graus absolutos. É justamente pela impossibilidade da sabedoria, nos diz Hadot, que a filosofia de Platão não pode ser considerada um simples saber teórico, tratando-se antes de um exercício, de uma prática ou um modo de

³¹³ Beresford também afirma que o motivo dessa longa passagem não pode ser um simples pastiche das interpretações de texto dos sofistas e nem uma mera pausa lúdica no diálogo, concordando que, aqui, temos também uma questão filosófica (2009, p.168-170). Em linhas gerais, Bersford afirma que Platão estaria, nessa passagem, apagando e reescrevendo Simônides, do modo como o próprio Platão afirma, na *República*, que o filósofo deveria fazer com as obras dos poetas na cidade modelar. Segundo Beresford, Simônides afirmaria, no poema em questão quatro teses gerais que são todas negadas por Platão: 1) não há perfeição moral na Terra; 2) mesmo os bons não podem evitar fazer o mal; 3) ser bom (de modo ordinário) não é difícil ou raro e 4) a bondade comum é aquilo a que devemos aspirar (2009, p. 180).

Não desejo aqui avaliar a interpretação que Beresford faz do poema de Simônides. Parto do princípio de que pode ser verdade que as quatro teses acima sintetizam bem o sentido original do poema. Porém, a interpretação de Beresford acerca do posicionamento de Platão diante das quatro teses me parece equivocada.

Com relação à primeira tese, a de que não há perfeição moral na Terra, basta dizer que Platão parece lançar mão da sua teoria das Idéias justamente porque os objetos e acontecimentos terrestres não preenchem o caráter absoluto que noções tais como o “bem” e o “belo” parecem exigir. Daí, então, recorrermos a noções tais como a Idéia de Bem que garantiria a bondade das coisas terrestres, ainda que nenhum objeto sensível pudesse ser chamado de absolutamente bom.

Beresford apoia a rejeição de Platão à segunda tese, a de que mesmo os bons não podem deixar de fazer o mal, na tese de que o conhecimento moral garantiria a infalibilidade moral do sábio. No entanto, devemos entender a tese da infalibilidade moral do sábio como estando sempre acompanhada de suas observações acerca da impossibilidade de se obter tal conhecimento de maneira completa, como aparece em outros diálogos como *Apologia* ou *Banquete*. Em outras palavras, apenas o amor pela sabedoria ou filosofia é permitida aos homens, não a sabedoria ou *sophía*. Daí, portanto, que esse conhecimento moral absoluto e infalível é próprio dos deuses, não dos homens.

Mais importante, porém, que buscarmos apoios em outros diálogos, é observar que, na própria discussão, Sócrates, em nenhum momento, nega qualquer uma das duas primeiras teses acima, pelo contrário, sua argumentação sempre apóia ambas.

Com relação às teses terceira e quarta, de fato, há um conflito entre o sentido original do texto e aquilo que é defendido por Sócrates. Sócrates dá um novo significado ao texto de Simônides, ao afirmar que, uma vez que a excelência em seu sentido pleno é impossível aos homens, devemos nos contentar, pelo menos em parte, com o conhecimento moral parcial proporcionado pela filosofia (e, não, à bondade comum, posição defendida por Protágoras em seu grande discurso). Portanto, mesmo aqui, a discordância de Sócrates não é radical como imagina Beresford, que sustenta a possibilidade de um conhecimento moral infalível em Platão.

A função do poema, portanto, é mostrar que a metrética que será apresentada logo à frente, é, como a *sophía*, inalcançável para o homem, mas, nem por isso, deixa de ser desejável.

³¹⁴ Hadot (1999), p.77

vida³¹⁵, a filosofia ela mesma é o “pôr-se a si mesmo em questão, experimentar o sentimento de não ser o que se deveria ser³¹⁶”. Daí que, para tornar-se um filósofo, não é tão importante seguir uma determinada doutrina, mas antes adotar uma certa postura, um certo modo de vida. Hadot falará ainda dos exercícios espirituais que qualificam alguém como um filósofo acadêmico, entre eles, o principal, o preparar-se para a morte e a anulação do medo desta³¹⁷

Além de Pierre Hadot, podemos também convocar Kierkegaard para a defesa desta posição. Já vimos como o caráter irônico do método socrático ajuda a esclarecer o caráter abstrato da virtude filosófica, una, divina e impossível proposta por Sócrates, mas apenas citamos que tal também tem importância na negação da impossibilidade de seu ensino. Vejamos, portanto, agora, o que isso significa.

Kierkegaard responde a esse problema de duas maneiras. Primeiramente, pela questão da reminiscência que transforma a educação não em ensino, mas em rememoração. Comentando acerca da tese da impossibilidade de se ensinar a virtude, Kierkegaard diz:

“(…) mas a reminiscência é justamente o desenvolvimento retrógrado, regressivo, e com isso é a imagem oposta do que se chama estritamente desenvolvimento. Nós temos assim, não apenas uma determinação negativa na proposição de que a virtude não pode ser ensinada, mas também uma determinação ironicamente negativa, que se move em direção completamente oposta. A virtude está tão longe de poder ser ensinada que até, pelo contrário, se situa bem para trás do indivíduo, tão antes dele, que até seria de se temer que ela estivesse esquecida³¹⁸.”

Kierkegaard, porém, adiciona um segundo fundamento para a tese da impossibilidade de se ensinar a virtude: embora a virtude seja um saber, ela é um saber impossível. Diz ele:

“Assim, a ironia de todo o diálogo, antes mencionada, se mostra no fato de que Sócrates, que declarara não poder a virtude ser ensinada, mesmo assim a reduz ao conhecimento e comprova assim o oposto; e isto também acontece com Protágoras; mas esta ironia se faz notar por Sócrates apresentar um conhecimento que, como foi dito, finalmente suprime a si mesmo, na medida que o cálculo infinito da relação de gozo impede e sufoca o próprio gozo. Vemos

³¹⁵ Hadot (1999), p.78-79.

³¹⁶ Hadot (1999), p.56.

³¹⁷ Hadot (1999), p. 103-110, especial 105-7.

³¹⁸ Kierkegaard (1991), p. 60.

então: o bem é agradável, o agradável baseia-se no gozo, o gozo baseia-se no conhecimento, o conhecimento num infinito medir e pesar, quer dizer: o negativo consiste numa insatisfação desgraçada, necessariamente ligada a uma empiria sem fim; o irônico consiste nequele “faça bom proveito!” que Sócrates, por assim dizer, deseja a Protágoras. Deste modo, Sócrates retorna, num certo sentido, novamente para a sua primeira tese, a de que a virtude não pode ser ensinada, na medida que a soma infinita da experiência, tal como um monte de consoantes, quanto mais se aumenta tanto menos se deixa pronunciar. Na primeira potência, o irônico consiste portanto em apresentar uma tal doutrina do conhecimento que aniquila a si mesma; e na segunda potência o irônico leva Sócrates, como por uma casualidade, a defender a tese de Protágoras, embora, na verdade, com a sua própria defesa, ele a acabe aniquilando³¹⁹.”

Cabe a nós, agora, conectar essas duas explicações de Kierkegaard para a tese da impossibilidade de se ensinar a virtude em Sócrates. É justamente por que a metríca é impossível enquanto ciência que vise medir e prever o quanto de bem e mal pode advir de cada ação que, Platão, deverá apelar para algo de fora da experiência, para uma Idéia de Bem que só pode ser alcançada pela reminiscência. Daí, portanto, que as duas significações que Hegel dá a tese da impossibilidade de se ensinar a virtude, a saber, uma tese socrática baseada na postura sempre negativa de sua filosofia e uma tese platônica que aponta para a questão da reminiscência são antes dois momentos de uma mesma tese, a saber, que a virtude é impossível de ser ensinada pois não é apreendida pela experiência e, sendo apreendida apenas pela inteligência, deve ser buscada no interior da alma de cada um, tarefa na qual podemos receber alguma orientação externa, mas deve ser sempre realizada por nós mesmos, através de nosso próprio esforço memorativo.

Pequeno excurso acerca da assim chamada “falácia socrática”

Este ponto também ajuda solucionar o problema da chamada “falácia socrática”, isto é, a tese que diz que só poderíamos atribuir uma qualificação qualquer a um objeto após ter conhecimento da definição desse objeto. Esta tese é falaciosa, pois, contraria claramente o que fazemos no nosso dia-a-dia, por exemplo, não precisamos de uma correta definição de beleza para dizer que certa pessoa é bonita. Santas observa como, embora uma ou outra passagem possa dar a entender isto (ainda que haja outras interpretações possíveis a essas passagens), o comportamento de Sócrates em momento

³¹⁹ Kierkegaard (1991), p.61.

algum seria consistente com tal tese³²⁰. O *Mênon* parece exemplificar o acerto de tal interpretação. Em um primeiro momento, Sócrates diz não saber o que é a virtude e questiona Mênon sobre a definição desta. Como Mênon falha e Sócrates insiste em dizer que não sabe o que é a virtude, Menon propõe seu famoso paradoxo. Tal paradoxo é justamente a falácia atribuída a Sócrates: se não sabemos de antemão a definição de algo, não temos como falar desse algo. Sócrates, porém, nega o paradoxo e nega a falácia reconhecendo, finalmente, que, de algum modo, ele sabe, sim, o que é a virtude.

Uma passagem em sentido contrário

Parece-me que a passagem mais problemática para a tese da impossibilidade de se ensinar a virtude encontra-se na *República*. Trata-se da imagem da cidade como um navio e a disputa pelo poder é representada ali como um conflito entre o capitão e os marinheiros. Eis o momento mais problemático:

“(…) os marinheiros, em luta uns contra os outros, por causa do leme, entendendo cada um deles que deve ser o piloto, sem ter jamais aprendido a arte de navegar, nem poder indicar o nome do mestre nem a data do aprendizado e, ainda por cima, asseverando que não é arte que se aprenda, e estando prontos a reduzir a bocados quem declarar sequer que se pode aprender (...)”³²¹

A passagem é problemática, pois, certamente, os marinheiros são um exemplo negativo, a imagem daqueles que buscam o poder a qualquer preço, mesmo não estando capacitados para isso e, ao mesmo tempo, o que eles dizem para justificar os seus comportamentos é também dito por Sócrates em vários momentos: que ele não sabe o que é a *areté* (aqui, a arte de navegar), nem tiveram professor de tal tópico e afirmam ser impossível aprender a excelência³²².

É preciso aqui levar em conta o contexto da passagem. Sócrates acabou de argumentar em favor do governo do rei-filósofo, isto é, em favor da figura do rei que

³²⁰ Cf. Santas (1972), p.134-139.

³²¹ Para a presente tese, uso a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações. *República* 488b:

“τοὺς δὲ ναύτας στασιάζοντας πρὸς ἀλλήλους περὶ τῆς κυβερνήσεως, ἕκαστον οἰόμενον δεῖν κυβερνᾶν, μήτε μαθόντα πώποτε τὴν τέχνην μέτε ἔχοντα ἀποδείξαι διδάσκαλον ἑαυτοῦ μηδὲ χρόνον ἐν ᾧ ἐμάθανεν, πρὸς δὲ τούτοις φάσκοντας μηδὲ διδακτὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸν λέγοντα ὡς διδακτὸν ἐτοίμους κατατέμνειν”.

³²² Seguindo as determinações descritas no segundo capítulo desta tese, traduzirei “*aretê*” neste momento como “excelência”, já que estamos falando da arte de governar e não, simplesmente, de um comportamento humano socialmente aceito.

governa com base nos paradigmas inteligíveis buscados pelo conhecimento. Agora, porém, ele está argumentando no sentido de mostrar a dificuldade de se instalar esse modelo, uma vez que a população não reconhece esse saber no rei (mais uma vez, o problema da falta de autoridade do justo em questões políticas). O povo diz que tal conhecimento é impossível e que o único critério para saber quem é o governante é a força e a vontade superior deste e, assim sendo, os cidadãos justificam as atrocidades daqueles que buscam o poder. Ou seja, a tese dos marinheiros, de que a excelência “não é coisa que se aprenda,” assim como suas afirmações de que não sabe o que é a virtude e nunca tiveram um professor sobre tal tópico, está fundada na crença de que a virtude não é um saber, sendo portanto, uma tese falsa para Platão.

A principal questão aqui, portanto, não é se a virtude pode ser ensinada ou não, mas se ela é um conhecimento, se a justificação de legitimidade de um governante passa pela questão do conhecimento – porque, se for assim, os marinheiros estão injustificados em suas ações. Ora, se a excelência é um conhecimento, quem a possui deve, de alguma maneira, ser capaz de aprendê-lo. Como foi visto, esse é um conhecimento que depende, absolutamente, de nossos próprios recursos. Portanto, não é possível ensinarmos a excelência aqui também, muito embora ainda possamos falar de aprendizado. O que, aliás, é representado pela própria imagem do navio. Se fosse possível ensinar a excelência, bastaria então que o capitão ensinasse os seus marinheiros, ou que o prisioneiro liberto se explicasse aos prisioneiros da caverna, assim como bastaria ao justo expor sistematicamente suas idéias para adquirir autoridade política e, mais, para fazer com que seus ouvintes adquirissem também esta autoridade. Daí, portanto, que a tese segunda a qual não se pode ensinar a virtude, em Platão, é essencialmente antidemocrática; a excelência é um saber e tal saber não se ensina, deve ser conquistado com nossos próprios recursos e, mais, nem todos conseguirão obtê-lo.

4. Caráter inconcluso do diálogo

Encerrada a discussão propriamente argumentativa do diálogo, Sócrates faz suas considerações finais. Primeiramente diz que seu único objetivo no diálogo foi apresentar questões relativas à natureza da virtude, especialmente, como vimos, acerca do que consiste sua unidade e se ela é algo ensinável.

Em seguida, Sócrates aponta para a aporia final do diálogo. Observa Sócrates que ele, defendendo a impossibilidade de se ensinar a virtude, argumenta pela unidade destas no conhecimento, o que seria a maneira mais segura e lógica de defender a possibilidade de se ensinar a virtude; e que Protágoras faz justamente o oposto, defendendo a possibilidade de se ensinar a virtude, argumenta pela não redução das virtudes ao conhecimento; o que, novamente, seria a maneira mais segura e lógica de demonstrar a impossibilidade de se ensinar a virtude.

Muitos comentadores interpretam esta conclusão como uma mudança de posição de Sócrates, segunda a qual ele passaria a defender a possibilidade de se ensinar a virtude, sendo a unidade delas no conhecimento a razão de tal mudança³²³. Insisto, porém, que tal não é o caso. As razões para isso são várias. Retomo aqui os argumentos já apresentados e acrescento alguns novos:

1) Logo após apresentar o paradoxo acima, Sócrates diz:

“Eu, por conseguinte, ó Protágoras, observando que todas essas questões estão de cima abaixo terrivelmente transtornadas, tenho o mais vivo interesse em que elas se tornem claras e desejaria que nós, após discuti-las, chegássemos, enfim, à virtude no que é, e então de novo examinássemos este ponto, se ela é ensinável ou não ensinável³²⁴.”

Ou seja, é claro, pela passagem acima, que a questão não estava concluída para Sócrates e que ainda seria necessária uma longa discussão para esclarecer esse ponto. Portanto, não é possível de modo algum enxergar este diálogo como um diálogo conclusivo. Daí não podermos saber por este final se Sócrates desejava mesmo alterar sua posição acerca da possibilidade ou não de se ensinar a virtude ou se ele desejava demonstrar que, ainda que a virtude seja conhecimento, ela não pode ser ensinada por alguma razão.

2) Se a tese da virtude como conhecimento bastasse para inferirmos que Sócrates defende a possibilidade de se ensinar a virtude, neste diálogo, então, o ataque a tal tese, por parte de Protágoras, deveria bastar para inferirmos que ele é contrário à tese da

³²³ Por exemplo, Jaeger (2010), p. 644, Benoit (1996), p.50, Szlezak (2009), p.184, Bodin (1955), p.8, Tordesillas (2008), p.29..

³²⁴ *Protágoras* 361c:

“ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω παραπτόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἀνταῦτα διεξελεθόντας ἡμᾶς ἐξελεθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδασκόντων εἴτε μὴ διδασκόντων”.

possibilidade de se ensinar a virtude; isto, porém, também não fica claro ao fim do diálogo.

3) Sócrates não afirma apenas no *Protágoras* que a virtude não pode ser ensinada, mas também em vários outros diálogos³²⁵, tanto nos assim considerados primeiros diálogos, como em diálogos de maturidade.

4) A parte do diálogo na qual Sócrates e Protágoras analisam o poema de Simônides parece nos oferecer uma interpretação alternativa, segunda a qual é impossível para o homem dominar de maneira completa o conhecimento do bem e do mal, algo exclusivo dos deuses. Daí que, embora seja um conhecimento, não é um conhecimento propriamente humano, mas divino, o que implica a impossibilidade de ser ensinado.

5) Para reconhecermos se um dado ensinamento acerca do bem é verdadeiro ou não, devemos antes possuir um critério de verdade e este critério só poderia ser um conhecimento prévio do bem. Daí, portanto, que o conhecimento de tais coisas só é possível pela rememoração, não por um ensinamento novo, ou seja, o conhecimento moral é de tal natureza que não pode ser ensinado por outra pessoa, como se fosse uma simples informação, sendo, antes, um conhecimento inteligível e, como tal, necessita que o aprendiz reconstrua, por si mesmo, o conhecimento em questão. Daí a ausência de autoridade do sábio, pois quem não é sábio não pode reconhecer a sabedoria apenas ouvindo o sábio. É necessário que a pessoa em questão seja, em alguma medida, sábia para poder avaliar a sabedoria de outrem.

6) O paradoxo da virtude-ciência não ensinável é mantido no *Mênon*. Lá, primeiramente, Sócrates nos diz que, se a virtude é ciência, ela é ensinável³²⁶. Em seguida, Sócrates se preocupa de demonstrar que a virtude é ciência³²⁷ e, quando o faz, conclui que ela é ensinável³²⁸, mas apenas para se desmentir já na linha seguinte, dizendo haver um erro e que a virtude não é propriamente ciência e o argumento para tal mudança de posição é o mesmo do *Protágoras*: ausência de professores de virtude³²⁹. No *Mênon*, porém, Sócrates acaba por concluir que a virtude deve ser opinião correta³³⁰,

³²⁵ Ver a lista completa de diálogos com tal afirmação ou semelhantes na seção 1.3 do presente capítulo.

³²⁶ *Mênon* 87b-c.

³²⁷ *Mênon* 87c-89b.

³²⁸ *Mênon* 89b-c.

³²⁹ *Mênon* 89c-96d.

³³⁰ *Mênon* 96d-97d.

uma afirmação exclusiva desse diálogo. Posteriormente, Platão afirmará a virtude como filosofia, isto é, como amor ao conhecimento.

7) No *Fédon*, Sócrates primeiramente defende que apenas o intelecto puro seria capaz de apreender os verdadeiros objetos, como o Bem em si ou o Belo em si³³¹ e que, por essa razão, enquanto estivermos ligados aos nossos corpos não poderemos conhecer completamente tais idéias³³². Ora, sendo a metrética um conhecimento do bem e do mal, esta só é possível, em sua completude, se pudéssemos compreender plenamente a Idéia do Bem. Daí, portanto, que, sem esse conhecimento completo do que é o Bem em si, não podemos ser virtuosos e muito menos ensinar aos outros o que é a virtude. A filosofia, é claro, é um exercício de separação do corpo³³³ que nos permite vislumbrar algo da Idéia de Bem, mas, é claro também, a separação completa só pode se dar depois da morte³³⁴.

8) Quando analisamos mais detidamente a natureza da arte metrética percebemos a dificuldade de tal arte, pois ela deve lidar com muitas variantes de contexto, conflito entre princípios morais e imprevisibilidade do real, entre outros. É justamente esta dificuldade que impede a precisão do saber moral, como aponta Aristóteles, que impede que tal seja uma ciência exata nos moldes da matemática.

9) Se a virtude fosse conhecimento e pudesse ser ensinada, então o elitismo de Platão não teria razão de ser; bastaria que todos fossem educados propriamente para, não apenas serem todos governantes, como abolirmos mesmo a política, de uma maneira geral. O homem se tornaria, então, perfeito, o que contraria afirmações contidas no próprio *Protágoras* e também no *Fedro*³³⁵ e na *Apologia*.³³⁶

10) Assim sendo, a tese intelectualista que Sócrates defende no *Protágoras* fica mais interessante, menos ingênua. Se fosse o caso de aceitarmos que a razão comanda o homem e que a virtude pode ser ensinada, então bastaria convencermos racionalmente os criminosos para que estes se tornem bons. Porém, como defendo ao longo da tese, a razão comanda o homem com base nos prazeres que ela deseja ou foi treinada ou acostumada a desejar. Portanto, não basta convencer moralmente o criminoso, mas, antes, é preciso que este entenda de tal forma a natureza do bem e da virtude que passe a

³³¹ *Fédon* 65d-66a.

³³² *Fédon* 66b.

³³³ *Fédon* 67d.

³³⁴ *Fédon* 66e-67a.

³³⁵ *Fedro* 248a-b.

³³⁶ *Apologia* 23a-b.

desejar mais isto do que os bens materiais ou qualquer outro bem que o tenha desviado da virtude. E isso só é possível mediante avanço na virtude real e não simplesmente demótica. Porém, tal virtude não é ensinável e não sabemos até que ponto alguém pode ir nela. Daí a necessidade também de educarmos as partes não-rationais de nossa alma, tal como é dito na *República*.

11) Apresenta-se assim uma interpretação mais sólida para o problema da negação de conhecimento de Sócrates³³⁷. Sócrates nada sabe porque lhe falta o saber acerca do bem e do mal, que é o saber próprio da virtude humana. Não só isso, como é papel de Sócrates mostrar para todos que ele não é o único ignorante com relação a tal tópico, mas toda humanidade sofre do mesmo mal.

Porém, algumas objeções precisam ser respondidas. Primeiramente, é claro que Platão não vive aqui um momento cético. O que precisamos compreender é que, ao mesmo tempo que ele nega ao homem a possibilidade da *sophía*, ele deixa em aberto a possibilidade de um amor pelo conhecimento, que nos levaria a nos aproximarmos mais do saber, ainda que nunca de maneira definitiva.

Além disso, a descrença na possibilidade de se ensinar a virtude não significa que Platão, então, não se preocupa com a educação, o que seria patentemente falso. O ponto todo é que a excelência, a real virtude – não nos esqueçamos que, no *Protágoras*, Sócrates fala sempre da real virtude, nunca da demótica – não pode ser ensinada, mas apenas rememorada. Portanto, podemos ter pessoas dedicadas a apontar para tais saberes, mas não se pode ensiná-los. Para usar a famosa frase da *República*, mostrar algo a alguém é apontar na direção deste algo e não fazer a pessoa ver este algo, o que é impossível³³⁸. Além dessa educação superior, Platão também se dedica a pensar a educação popular, na qual não seria transmitida a excelência, mas a virtude demótica. Nesse caso, porém, tal virtude não seria propriamente um saber, mas apenas opinião correta.

³³⁷ *Apologia* 23a-b.

³³⁸ *República* 518b-d.

5. Conclusões

5.1 A escolha do interlocutor

Por que Platão teria escolhido Protágoras como antagonista de Sócrates? Na única passagem na qual Protágoras começa a expor um pouco de suas famosas teses, quando fala da relatividade do bem, ele é logo cortado e não pode dar continuidade a seu discurso. Sendo assim, ficamos com a impressão que sua defesa da não-unidade das virtudes poderia ter sido igualmente apresentada por outros interlocutores. Explico melhor o meu ponto: entendemos por que Platão dialoga com Protágoras no *Teeteto*, pois ali discute-se a natureza do conhecimento e Protágoras possui uma teoria do conhecimento contra a qual Platão argumenta. Em contraste, porém, até onde sabemos, Protágoras não possui uma tese acerca da não-unidade das virtudes. Além disso os argumentos apresentados por Protágoras para tal defesa são bastantes genéricos, enraizados no senso comum ou na percepção direta. Daí, então, que a escolha de Protágoras como o principal interlocutor deste diálogo não é imediatamente clara.

Entender porque Platão escolhe Protágoras como antagonista de Sócrates nesse diálogo nos é essencial. Primeiramente, observamos que Sócrates diz que quem pensa sozinho sobre um tópico, procura sempre alguém a quem expor seus pensamentos³³⁹. Portanto, trata-se de um assunto que não surgiu no momento, mas sobre o qual Sócrates já havia pensado antes. Isso é verdadeiro não só porque o Sócrates histórico se interessou pela questão da virtude e da ética, mas, principalmente, por ser um tema que aparece em vários momentos da obra platônica, especialmente naquele grupo de diálogos sobre o qual chamei atenção na introdução desta tese: *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras* e *Mênon* e, além destes, *Apologia*, *Górgias*, *República* e outros. Assim sendo, é natural que Sócrates deseje falar sobre estes temas, mas por que com Protágoras? A isso Sócrates responde na seqüência:

“Pois que outro senão tu? Tu que não apenas te presumes belo e bom, como alguns outros são pessoalmente honestos, mas incapazes de tornar os demais; tu, porém, não só és bom como és capaz de tornar os outros bons. E és tão seguro de ti mesmo que, enquanto outros dissimulam essa técnica, tu abertamente a ti mesmo proclamando diante de todos os gregos e te denominando sofista, declaras-te mestre de educação e virtude, tendo sido o

³³⁹ *Protágoras* 348d.

primeiro a julgar digno de receber em troca um salário. Como então não deveria convidar-te para o exame dessas questões, interrogar-te e comunicar? Não há como não fazê-lo.”³⁴⁰

Protágoras é escolhido como principal interlocutor desta discussão porque é não só um sofista, ou seja, professor de virtude, mas o principal deles e, portanto, ao menos em teoria, capaz de nos ensinar o que seja a natureza da virtude e se ela é ensinável ou não. Daí, portanto, que a questão da possibilidade de se ensinar a virtude não é uma questão lateral do diálogo, mas central neste – tão ou mais importante que a questão da sua unidade.

Após demonstrar a impossibilidade da *akrasia*, Sócrates traz Hípias e Pródico à discussão, pois todos os três se declaram sofistas e, portanto, professores de virtude. Dessa maneira, é importante para Platão que todos os três se comprometam com o argumento e que Sócrates não vença apenas um dos sofistas, mas faça a sua visão prevalecer sobre todos eles. Por isso, Sócrates diz:

“(…) e agora com Protágoras eu pergunto a Hípias e Pródico – pois a discussão deve ser comum a vocês – se acham que eu digo a verdade ou que minto”³⁴¹.

Por essa razão, Sócrates repassa toda a discussão com Hípias e Pródico para conferir se há alguma discordância ou se todos eles aceitam o que foi posto. Ao fazer todos os três sofistas concordarem com sua posição, pode-se dizer que Platão desejava fazer Sócrates triunfar não só sobre Protágoras, mas sobre a sofística em geral.

5.2 Alcibíades

Uma multidão de personagens assiste o diálogo entre Sócrates e Protágoras. Dentre todos esses personagens, Alcibíades se destaca. Seu papel é pequeno no diálogo

³⁴⁰ *Protágoras* 348e-349a:

“τίνα γὰρ ἄλλον ἢ σέ; ὅς γε οὐ μόνον αὐτὸς οἶει καλὸς κάγαθός εἶναι, ὥσπερ τινὲς ἄλλοι αὐτοῖμὲν ἐπιεικεῖς εἰσιν, ἄλλους δὲ οὐ δύνανται ποιεῖν: σὺ δὲ καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς εἶ καὶ ἄλλους οἷός τ' εἶ ποιεῖν ἀγαθούς, καὶ οὕτω πεπίστευκας σαυτῷ, ὥστε καὶ ἄλλων ταύτην τὴν τέχνην ἀποκρυπτομένων σὺ γὰρ ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας σεαυτὸν, ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας ἄρνησθαι. πῶς οὖν οὐ σέ χρῆν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν τούτων σκέψιν καὶ ἐρωτᾶν καὶ ἀνακοινοῦσθαι; οὐκ ἔσθ' ὅπως οὐ.”

³⁴¹ *Protágoras* 358a:

“ταῦτα μὲν τοῖς πολλοῖς ἀποκεκριμένοι ἂν ἦμεν: ὑμᾶς δὲ δὴ μετὰ Πρωταγόρου ἐρωτῶ, ὧ Ἰππία τε καὶ Πρόδικε (κοινὸς γὰρ δὴ ἔστω ὑμῖν ὁ λόγος) πότερον δοκῶ ὑμῖν ἀληθῆ λέγειν ἢ ψεῦδεςθαι”.

- ele é um dos personagens que tenta intermediar a discórdia entre Protágoras e Sócrates, que quase põe um fim antecipado ao diálogo. Não obstante esta pequena participação, Alcibíades, quando aparece, aparece sempre em posição de destaque - o diálogo abre com uma pergunta sobre ele e vemos ele entrar no cenário do diálogo juntamente com Sócrates, Hipócrates e Crítias - e isso se dá, eu defendo, porque Alcibíades tem uma importância exemplar no diálogo.

Pode-se pressentir no *Protágoras*, o esfriamento das relações entre Sócrates e Alcibíades: este está envelhecendo, Sócrates começa a se tornar indiferente em relação a ele e é o mais jovem que vem em socorro do mais velho. Alguns anos depois, veremos esse mesmo Alcibíades invadir a festa de Agatão e acusar Sócrates de frieza e falsidade, descrevendo o que está começando a acontecer aqui: não obstante todos os seus esforços de aproximação, Sócrates o evita³⁴². E por que isso? No *Banquete*, podemos ver que Alcibíades não completa sua ascensão ao belo, parando no meio do caminho, nos prazeres do corpo e da honra. Na medida em que não cumpre a promessa de sua beleza, ele deixa de atrair Sócrates.

É bem verdade que nada disso pode-se ler no *Protágoras*, onde não podemos prenunciar seu destino trágico na pequena participação que tem no diálogo. Mas, uma vez que tal destino era conhecido de todos os contemporâneos atenienses de Platão, fica patente que sua presença nesse diálogo não é casual, pois um dos temas centrais do *Protágoras* é a possibilidade de se ensinar a virtude. Num primeiro momento, Sócrates nega a possibilidade de fazê-lo e, no fim do diálogo, ele se demonstra confuso com as conclusões da discussão, o que faz com que boa parte dos comentadores que não consegue conciliar a imagem do intelectualista Sócrates e do jovem Platão com a negação da possibilidade de se ensinar a virtude afirmem que Sócrates teria alterado sua posição³⁴³. Não é isso, porém, o que defendo. Defendo que Platão mantém sua posição acerca da impossibilidade de se ensinar a virtude e, se não a explica cabalmente no diálogo, aponta para um exemplo concreto: Alcibíades. Como se sabe, Alcibíades não foi apenas um dos discípulos de Sócrates, mas foi seu preferido, seu amado e protegido. Ora, Platão nomeia Sócrates como o mais sábio dos homens³⁴⁴ e, portanto, é de se esperar, que, se a virtude fosse passível de ser ensinada, o mais sábio dos homens conseguiria ensinar a virtude a alguém a quem ele mesmo dedicou seu amor. Porém,

³⁴² *Banquete* 213c-e.

³⁴³ Por exemplo, Jaeger (2010), p. 644, Benoit (1996), p.50, Szlezak (2009), p.184.

³⁴⁴ *Fédon* 118a.

não é isso o que acontece e Alcibíades acaba por ser acusado de sacrilégio e torna-se um traidor da pátria ao procurar refúgio entre os espartanos.

Dessa maneira, Alcibíades tornar-se o maior exemplo da impossibilidade de se ensinar a virtude; mesmo alguém como Sócrates, o homem mais virtuoso de Atenas pode falhar nessa tarefa. O fato de que Sócrates, Hipócrates e Alcibíades entrem junto com Crítias, só aumenta a possibilidade da referência exemplar. Crítias é o tio de Platão, um dos discípulos de Sócrates e, não obstante, um dos trinta tiranos que pôs fim temporariamente à democracia ateniense, para fundar em seu lugar, como diz o próprio Platão, um governo que fazia o regime anterior parecer a era de ouro³⁴⁵. Ou seja, mais uma vez, um discípulo que Sócrates falhou em tornar virtuoso.

5.3 As alegações de ignorância

Paralelamente às recorrentes afirmações socráticas acerca da impossibilidade de se ensinar a excelência e às negações de que ele próprio seja um professor, temos também as não menos recorrentes e constantes alegações de ignorância do mesmo personagem. Estas afirmações, é claro, não se contradizem, mas antes corroboram umas às outras e, portanto, é realmente estranho que os intérpretes prefiram, de modo geral, negar a veracidade de cada uma dessas afirmações, ao invés de aceitá-las em conjunto.

Sócrates não sabe nada e, por isso mesmo, não é um professor. E ele não sabe nada e nem é um professor, pois é impossível ao homem conhecer a virtude. É isso que apreendemos imediatamente da *Apologia*.

Interpreta-se esta problemática de várias maneiras. Uma delas é ver na alegação de ignorância socrática uma estratégia para estimular o interlocutor a expor sua opinião³⁴⁶. Outra alternativa é ver em tais alegações um truque para que os interlocutores cheguem por conta própria à verdade³⁴⁷. Outra saída é reconhecer a sinceridade da alegação de ignorância em Sócrates, mas se refugiar no domínio da opinião correta para explicar os posicionamentos positivos, não-céticos que Sócrates parece adotar ao longo dos diálogos de juventude³⁴⁸. Uma quarta interpretação é defender que a dúvida é sincera, que Sócrates é um cético tentando demonstrar a

³⁴⁵ *Carta VII* 324d.

³⁴⁶ Gulley (1968), Cf. Vlastos (1994b); Ritter (1931), Robinson (1953), Cf. Forster (2007), p.1.

³⁴⁷ Cornford (1939), Veresenyi (1963), cf. Forster (2007), p.2.

³⁴⁸ Vlastos (1994b), Forster (2007), p.7 em diante.

verdade do ceticismo³⁴⁹. Por fim, a opção de interpretação que parece-me mais acertada: a dúvida de Sócrates é sincera, pois seus padrões são elevados e ele está se esforçando para atingi-los³⁵⁰.

De fato, temos um problema aqui, pois Sócrates alega nada saber ao mesmo tempo em que afirma certas posições, de modo que apenas com muita dificuldade alguém poderia defender a tese de um Sócrates puramente cético. A saída de Vlastos é diferenciar um saber humano do saber divino, tal como Sócrates faz na *Apologia* e afirmar que tudo aquilo que Sócrates faz de positivo é saber humano, enquanto tudo aquilo que afirma não saber é próprio de um saber divino, não-humano e desprezado, visto se mostrar inalcançável.

Mas essa interpretação também é problemática, pois Sócrates afirma, na *Apologia*, que a capacidade de ensinar a excelência é sobre-humana, e, portanto, podemos concluir que o conhecimento moral é um conhecimento sobre-humano³⁵¹. O conhecimento humano, de que Sócrates fala na *Apologia*, é o reconhecimento dos limites estreitos da sabedoria humana e sua alegação de ignorância é o núcleo desse saber. Não obstante, Sócrates ainda nos fala acerca da excelência humana nos outros diálogos socráticos. Como interpretar isso?

Parece-me que a saída mais adequada para esse impasse é observar que o conhecimento moral, em sua plenitude, não é possível ao homem. Pois, se o homem fosse capaz de obter tal saber, ele seria perfeito e não poderíamos nem mesmo atribuir uma maior perfeição aos deuses que ao homem sábio. O homem, porém, não pode ser completamente sábio. Ele pode, como Sócrates, chegar a algumas verdades sobre o conhecimento do bem e do mal, mas tal conhecimento deve ser reconstruído sempre, além de ser impossível uma compreensão completa da realidade moral.

Portanto, a alegação de ignorância socrática não está associada a uma defesa da modéstia e do contentamento com a opinião correta, mas, antes, ao reconhecimento da finitude do homem, da impossibilidade de se chegar a um estágio tal que pudesse ser chamado de “sábio” ou “bom” sem nenhuma ressalva. Isso não implica, porém, que o homem deva se contentar com o saber meramente humano e ignorar o impossível saber divino. Se Sócrates assim o fizesse, ele seria um simples cético. Porém, o interesse da filosofia do Sócrates platônico está em que, apesar de reconhecer esses limites do saber

³⁴⁹ Grote (1865) e céticos acadêmicos antigos, Cf. Forster (2007), p.2.

³⁵⁰ Stenzel (1894), Zeller (1962), Irwin, (1985), Kraut (1984), Guthrie (1977) e Penner (1999), Cf. Forster (2007), p.2.

³⁵¹ *Apologia* 19d-20c.

humano, ainda assim deve-se buscar compreender ou captar o que lhe for possível. Sócrates é ignorante, pois se reconhece como um não-sábio, mas pode afirmar e tentar indicar a seus interlocutores o que ele sabe ou, ao menos, aquilo de que considera estar próximo em termos de conhecimento moral.

Enfim, a diferença entre o saber humano e o saber divino não é uma diferença de campos dos saberes, como se Sócrates estivesse aqui antecipando Kant e condenando a metafísica como impossível, mas, antes, uma diferenciação própria de Platão relativa às modalidades de saber: a “sofia” e a “filosofia”.

5.4 Conhecimento e opinião correta

A unidade da excelência se dá na sabedoria ou conhecimento. Já a virtude demótica é mera opinião correta. Na *República*, há um abismo entre o conhecimento e a opinião correta. A opinião correta está voltada para os objetos empíricos. No campo da moral, portanto, parece estar ligada com a virtude demótica, empírica, enfim, com o que é elogiado pelos homens de uma determinada *pólis*, durante um determinado tempo, tal como a virtude caracterizada por Protágoras em seu longo discurso; trata-se, portanto, de algo instável. Já a excelência só pode ocorrer quando o sujeito moral deixa de seguir moralmente pela experiência e opiniões estabelecidas para procurar, ele mesmo, as verdades imutáveis sobre tais temas, através do conhecimento do bem e do mal.

Daí, portanto, a importância das páginas finais do *Mênon*, nas quais Sócrates nos fala da virtude demótica pela opinião correta³⁵². Alguns comentadores não compreendem tal passagem e dizem que ela é apenas um recurso de Sócrates para encerrar a discussão com um jovem que não captou que a virtude é ciência e seu modo de aprendizado é a anamnese³⁵³. Observamos, no entanto, a estranheza de pensarmos um argumento conscientemente falacioso nos diálogos platônicos, uma vez que Sócrates parece discutir seriamente mesmo com personagens bem mais hostis que o Mênon, como Cálicles ou Trasímaco³⁵⁴.

Ainda que, de fato, haja uma excelência superior e que tal seja conhecimento, não podemos menosprezar a virtude demótica, que é também real e possui um

³⁵² Sigo, portanto, as interpretações de Taylor, Gould, Black e Shapples. Cf. Day (1994), p.28.

³⁵³ Cf. Teloh (1981) p.63; Wilkes (1994), p.211-2313 e Day (1994), p.30

³⁵⁴ O mais próximo disso ocorre no *Hípias Menor*, onde Sócrates defende uma posição sabidamente absurda. Mas, ao fim deste diálogo, Sócrates reconhece a estranheza do argumento. Nada disso ocorre no *Mênon*.

importante papel. Observemos, primeiramente, que, uma vez que a excelência é ciência, a ausência de professores de excelência levou Mênon a perguntar se haveria então homens bons³⁵⁵. É para responder essa questão que Sócrates falará da virtude demótica pela opinião correta, pois é evidente que o número de virtuosos pelo conhecimento é reduzidíssimo e que chamamos de “virtuosos” pessoas que não dominam tal ciência. Daí, portanto, ele sentir a necessidade de explicar que, embora este tipo superior de virtude seja mesmo algo raro, há ainda uma virtude mais popular, da opinião correta, que não varia quanto à qualidade, mas apenas quanto à firmeza³⁵⁶, que era própria dos bons políticos que guiavam a cidade³⁵⁷ e que a feliz existência da opinião correta só poderia ser explicada como um dom dos deuses³⁵⁸ – descrição essa, nós já vimos, não muito diferente da relatada por Protágoras em seu mito.

Além do *Mênon*, a diferenciação da excelência e da virtude demótica reaparece em outros diálogos. No *Banquete*, a excelência é a virtude real, fruto da contemplação do Belo em si, enquanto a virtude demótica é não filosófica, não contemplativa, mera sombra da virtude real³⁵⁹. No *Fédon*, Sócrates contrapõe a excelência baseada na sabedoria e na purificação da alma, enquanto a virtude demótica é uma mera técnica de troca de prazeres, chegando mesmo a desqualificá-la como falsa, doente e servil³⁶⁰. Além disso, essa distinção parece estar presente no mito contado ao fim do *Fédon* sobre o destino das almas humanas após a morte, quando Sócrates distingue dois tipos de homens salvos: os piedosos e os filósofos³⁶¹. Na *Apologia*, a excelência é qualificada como um conhecimento divino e vedado aos homens³⁶² e, portanto, embora não fale de uma virtude demótica, deixa implícita a sua necessidade.

Portanto, em Platão, não há a continuidade entre a virtude demótica e a excelência, continuidade esta que só podemos encontrar no discurso de um democrata como Protágoras. Já em Platão, há um abismo entre a virtude demótica e a excelência análogo ao abismo entre o conhecimento e a opinião correta, abismo este que fundará sua visão aristocrata do mundo e está por trás de um ideal de uma sociedade altamente hierarquizada, como a apresentada na *República*. Os capazes de conhecer o bem e o mal

³⁵⁵ *Mênon* 96d.

³⁵⁶ *Mênon* 96d-98a.

³⁵⁷ *Mênon* 99b-d.

³⁵⁸ *Mênon* 99e.

³⁵⁹ *Banquete* 202a.

³⁶⁰ *Fédon* 68e-69c.

³⁶¹ *Fédon* 114b-c.

³⁶² *Apologia* 19e-20e.

serão os verdadeiros aristocratas, capazes de verdadeiramente ajudar os seus pares e, portanto, os verdadeiros políticos.

Este abismo não poderá ser ultrapassado pela completa posse do conhecimento moral, o que é impossível aos homens, mas antes pelo desejo de obter tal conhecimento. Daí, portanto, que a impossibilidade da obtenção total do saber da virtude não impede que busquemos alcançar parte deste saber, busca essa que é sempre individual e intransferível. Essa busca pelo conhecimento do bem e do mal é árdua e, portanto, imprópria para os jovens (que, como vemos na *República*, devem primeiramente ser educados na virtude demótica da opinião correta), exclusiva dos adultos. Daí, por exemplo, que enquanto Laques afirma implícita e descuidadamente que não se interessa muito pelo tema da educação porque não tem filhos pequenos³⁶³, Sócrates diz que eles próprios, os adultos, é que devem buscar um professor de virtude, visto desconhecerem o que seja tal³⁶⁴.

Observamos, então que temos dois pólos: de um lado a ignorância, que é o vício e de outro o conhecimento inatingível, que é a virtude. Entre estes dois pólos temos dois intermediários que são também os dois tipos possíveis de virtude: a filosofia³⁶⁵ que é a excelência e a opinião correta³⁶⁶ que é a virtude demótica.

Os primeiros diálogos de Platão ajudam assim a fundar o lugar da filosofia no seu pensamento. A filosofia está entre a ignorância e o saber, como uma terceira opção que só será plenamente caracterizada nos diálogos eróticos *Lísis* e *Banquete*. Não é à toa, portanto, que Sócrates freqüentemente enfrentará, nesses primeiros diálogos, sofistas e seus defensores, pois é a sofística, e não a filosofia, que alega possuir o saber – tal é bem claro na contraposição entre o filósofo e o sofista no começo do *Mênon*.

A essa altura da minha argumentação, alguém poderia estar confuso: “Se Platão acredita que há um abismo entre a excelência real e a virtude demótica, por que ele defende a tese da unidade das virtudes? E se Protágoras defende que não há esse abismo, por que ele ataca a tese da unidade das virtudes?”. Se analisarmos cuidadosamente a questão, porém, veremos que não há contradição alguma entre as duas teses. É justamente porque Protágoras vê uma continuidade entre a virtude demótica e a excelência real que ele defenderá a não-unidade das virtudes, e isso porque, como sabemos pela experiência, a virtude demótica não é una. Muitas vezes,

³⁶³ *Laques* 200c.

³⁶⁴ *Laques* 201a-b.

³⁶⁵ *Banquete* 204a.

³⁶⁶ *Banquete* 202a.

aqueles a quem chamamos de “justos” não são sábios e vice-versa. Daí, portanto, que Protágoras não pode aceitar a tese da unidade das virtudes. Platão, porém, ao diferenciar as virtudes demóticas das excelências reais pode, também, defender a tese da unidade das virtudes, já que a multiplicidade das virtudes demóticas não contamina a unidade da excelência real. Observamos ainda que, em Platão, a multiplicidade das virtudes demóticas são análogas à multiplicidade das opiniões corretas. Um leigo pode ter algumas opiniões corretas sobre um determinado assunto, mas dificilmente todas as suas opiniões sobre um assunto serão corretas. Já aquele que conhece o assunto, compreende mesmo o fio-condutor que une todos os tópicos desse assunto e, portanto, conhece a verdade de cada um dos tópicos.

5.5 Kierkegaard e Hegel sobre os primeiros diálogos platônicos

No começo do século XIX, dois grandes filósofos se ocuparam da filosofia apresentada nos diálogos iniciais de Platão: Kierkegaard e Hegel. Talvez, não seja exagero dizer que, não obstante ambas interpretações serem conhecidas, publicadas, lidas e discutidas até hoje, a interpretação hegeliana tenha sido bem mais influente entre os estudiosos de Platão e que tenha aberto uma trilha que é seguida até hoje. Esta tese, porém, defende que a trilha aberta por Kierkegaard, menos visitada e seguida por quase ninguém, é mais interessante e acurada.

De acordo com Kierkegaard, Sócrates oferece um princípio abstrato (a idéia de um bem universal) e um princípio prático (a ironia, ou seja, o constante apontar para a nulidade de nosso saber). Além desses dois princípios, não haveria mais nada de positivo na filosofia de Sócrates. Desse modo, esses dois princípios, além do caráter meramente negativo de sua filosofia, seriam as causas da variedade e disparidade das escolas filosóficas que surgiram em seu nome. O negativo é como um terreno propício e o infinito, apontado pelos dois princípios, a semente fecunda da filosofia de Sócrates. Nesse sentido, a *Apologia* de Platão é um excelente exemplo e defesa do que teria sido a filosofia socrática. Nela, vemos a filosofia de Sócrates como um desejo de auxiliar a divindade a mostrar aos homens a nulidade de seu saber e, ao fazer isto, já aponta para um novo modelo, inacessível aos homens, divino, que lhes permite vislumbrar uma saída para o ambiente meramente humano, social e político em que se encontram.³⁶⁷

³⁶⁷ Kierkegaard (1991),p.42-44.

É claro que não estamos interessados, aqui, no problema do Sócrates histórico do qual Kierkegaard se ocupa. Investigamos, antes, as relações entre as primeiras obras platônicas e os diálogos de maturidade. Ainda assim, o *insight* de Kierkegaard se mostra frutífero. Podemos dizer que as primeiras obras de Platão, assim como o Sócrates histórico de Kierkegaard, não só preparam o terreno para a filosofia positiva de Platão, mas também plantam a semente e essa semente é justamente a infinitude apontada nesses diálogos. Nesses primeiros diálogos, Sócrates está constantemente afirmando não só sua ignorância, mas também a ignorância alheia e, também, a impossibilidade de escaparmos dessa ignorância, ou seja, ele afirma a ignorância como condição humana. Como vimos, a virtude é conhecimento, mas trata-se de um conhecimento próprio dos deuses, algo impossível. Observa-se ainda o caráter irônico, abstrato e destruidor da filosofia de Sócrates em sua caracterização da virtude, ao abandonar a virtude tal como era conhecida pelos gregos e nos remeter a uma virtude abstrata, filosófica, até então desconhecida.

Se Sócrates parasse aí, nos diz Kierkegaard, ele seria um cético comum e não teriam surgido tantas escolas filosóficas em seu nome e, inclusive, não haveria a filosofia platônica, pelo menos não como a conhecemos. Mas, além disso, Sócrates está constantemente apontando para o bem como princípio regulador de nossas ações. Isso, na filosofia platônica, aparece refletido na virtude como ciência do bem e do mal. Além disso, Sócrates parece não se conformar com a nulidade da sabedoria humana, tal como expressa na *Apologia*, mas, antes, está constantemente buscando esse saber moral que ele qualifica como divino. Essa busca, nos explica Platão posteriormente, é causada pelo amor, pelo desejo das coisas divinas que aparece então como um princípio formador, capaz de nos elevar da condição natural da humanidade que é a ignorância e, conseqüentemente, o vício.

Portanto, o papel de diálogos como o *Laques*, o *Cármides* e o *Protágoras* é o de preparar o terreno – isto é, destruir as concepções alternativas de virtude - e plantar a semente dos diálogos posteriores – ou seja, uma nova concepção da virtude, fundamentada no saber humano, que aponta não apenas para o meramente humano, mas também para o divino.

Também Hegel reconheceu a seriedade da tese da impossibilidade de se ensinar a virtude e chamou a atenção para o caráter essencialmente negativo da filosofia do

Sócrates histórico.³⁶⁸ Diferentemente de Kierkegaard, porém, Hegel separa, quase esquematicamente, os elementos negativos dos diálogos como elementos socráticos e os elementos positivos como platônicos, não deixando espaço, portanto, para aquilo que seria a “semente” socrática que resultaria nas variadas escolas filosóficas gregas que surgem posteriormente em seu nome.

Hegel faz observações bastante interessantes sobre esse caráter negativo da filosofia de Sócrates. Por exemplo, ele observa que Sócrates reinterpreta de maneira radical a exortação do oráculo de Delfos “conhece-te a ti mesmo”, como um exercício de humildade e dos limites do homem,³⁶⁹ ou que Aristófanes caracterizou Sócrates como um professor da nulidade da lei.³⁷⁰ Ao focarmos no aspecto negativo da filosofia de Sócrates, não é difícil entender a causa de tal tipo de interpretação.

Hegel defende que a tese da impossibilidade de se ensinar a virtude desdobra-se, na verdade, em duas teses diferentes com o mesmo nome. Haveria, primeiramente, uma razão socrática para essa tese, qual seja, a ignorância universal sintetizada na famosa frase “só sei que nada sei”. Por outro lado, haveria também uma razão platônica para tal tese, qual seja, a questão da reminiscência. Desse modo, Platão teria se aproveitado da existência prévia de uma tese socrática semelhante e alterado seu conteúdo.

Defendo, porém, que não há essa descontinuidade na obra platônica, que não há diálogos socráticos e platônicos, mas, antes, que tudo é Platão. As duas teses acima, a saber, a ignorância universal socrática e a teoria das Idéias aparecem, por exemplo, unidas exemplarmente no *Banquete*, onde temos uma descrição da condição humana apartada dos bens divinos, ao mesmo tempo em que, pelo amor, o homem pode aproximar-se do divino, especialmente através do conhecimento dos inteligíveis. Desse modo, não há o Sócrates negativo de um lado e o Platão positivo de outro, como quer Hegel, mas antes o Platão que funda sua ética na filosofia negativa do Sócrates histórico e o Sócrates histórico que, em sua filosofia negativa, contém o germe para a filosofia positiva de Platão, como quer Kierkegaard. Assim sendo, não podemos ignorar que Hegel distorce a imagem de Platão para fazer dele um companheiro de iluminismo e, mesmo, do hegelianismo, ao retratá-lo da seguinte maneira:

“[Platão] expressa continuamente as mais sublimes noções acerca da dignidade da filosofia, assim como o mais profundo sentimento e a mais

³⁶⁸ Cf. Hegel (1955), p.17-18.

³⁶⁹ Hegel (1955),p.80-81.

³⁷⁰ Hegel (1955), p.86-87.

decidida consciência de considerar tudo o mais como secundário ao lado disto. Fala em filosofia e de sua elevada posição com o maior convencimento, com toda energia, com o grande orgulho da ciência, como não nos atreveríamos a fazê-lo hoje. Não encontramos nele nem rastro da chamada atitude modesta da ciência ante outras esferas ou do homem ante Deus; Platão abriga a plena consciência de quão próximo se acha de Deus e de até que ponto forma a razão humana uma unidade com Ele.”³⁷¹

Daí que Hegel não consegue explicar o elemento mítico da filosofia de Platão senão como um resquício de sua época atrasada.³⁷² Esta interpretação iluminista de Platão vem contaminando a interpretação de seus textos até os nossos dias e é o pano de fundo das interpretações tradicionais do intelectualismo socrático, da ensinabilidade da virtude e da imagem de um Platão profundamente dogmático. Defendo, porém, que, embora Platão faça, sim, uma filosofia que valorize a razão, esta razão não é uma entidade abstrata ou idealizada, mas, antes, a razão humana, enraizada numa alma ligada indissolivelmente a um corpo, que ama a beleza e os mitos e que busca um conhecimento que supera suas capacidades através do amor e da vontade; uma razão cujo principal interesse não é a ciência nela mesma, mas antes o bem, a correta ordem da *pólis* e do homem, a vida boa, enfim, questões que hoje não classificaríamos como científicas, mas morais, políticas e teológicas³⁷³.

³⁷¹ Hegel (1955), p.153

³⁷² Hegel (1955), p.149-150.

³⁷³ No segundo anexo da presente tese, tento demonstrar como as leituras de Michael Foster e Werner Jaeger foram influenciadas pela interpretação hegeliana dos primeiros diálogos platônicos.

Capítulo IV – O Conflito entre o Filósofo e o Sofista

Chegamos, por fim, ao último capítulo dessa tese. Ele trata do pano de fundo de todo o diálogo, o conflito entre o filósofo e o sofista. Por essa razão, o prólogo, onde o diálogo é apresentado, é de grande valia para nós. Diferentemente, porém, do que ocorreu nos capítulos anteriores, onde cada tema correspondia a um momento do diálogo, aqui, cada parte do diálogo é importante, pois cada parte do diálogo contém o contexto a ser analisado.

1. Os Prólogos

O *Protágoras* é um diálogo de grande riqueza dramática e isso pode ser percebido pelo longo prólogo que pode ser dividido em três momentos ou, se preferirmos, podemos mesmo dizer que se trata de três prólogos distintos: 1) a conversa entre Sócrates e um amigo, que lhe pede para narrar o recente encontro com Protágoras e Alcibíades; 2) a conversa entre Sócrates e Hipócrates 3) Sócrates e Hipócrates chegam à casa de Cálias, onde Protágoras está hospedado e, então, ocorre uma descrição do principal cenário do diálogo. Defendo que essa profusão de prólogos se dá porque o diálogo em questão trata de diversos temas e, portanto, são necessários diversos prólogos para anunciar a riqueza filosófica da discussão que se seguirá. Analisemos, portanto, cada um desses prólogos.

1 - No primeiro prólogo, Platão introduz a questão da beleza, essencial para a correta compreensão do diálogo como um todo, colocando o *Protágoras*, assim, ao lado de diálogo como o *Lísis* e o *Banquete*, onde o tema da relação entre beleza e virtude são trabalhados em maior detalhe. Minha tese é que, após a compreensão dos temas que serão tratados em maior detalhe neste diálogo, o leitor que deseja compreender a filosofia platônica deverá se empenhar nas teorias sobre a beleza e Eros em Platão e na relação destas com o tema da metrética.

2 – Se o primeiro prólogo anuncia o lugar do *Protágoras* dentro do *corpus* platônico, o segundo prólogo anunciará o conteúdo que é próprio a este diálogo, isto é, a disputa entre o filósofo e o sofista. As críticas de Platão ao sofista e a seu método de educação já se fazem anunciar aqui, no diálogo entre Sócrates e o jovem Hipócrates, que expõe a dificuldade de especificar o que caracteriza os ensinamentos do sofista.

Subsumida nesta crítica já se encontra dificuldade que levará Platão à teoria das ideias: só se pode desejar algo se já consideramos, de antemão, que algo é bom. Daí não ser a educação acerca da virtude, da excelência, do desejo pelas coisas boas, uma simples introjeção de valores ou saberes, mas antes um exercício solitário pela correta compreensão da natureza do bem.

3 - No terceiro prólogo, temos a descrição do cenário do diálogo. Defenderemos aqui que, nesta descrição, já estão subsumidas algumas críticas aos sofistas, sendo a principal delas a adoração da figura do sofista como um professor de virtude. Já vimos como, ao longo do diálogo, Platão descarta tal concepção como impossível ao homem.

Trataremos, primeiramente, do segundo prólogo e de algumas partes do terceiro, deixando o primeiro prólogo e a parte restante do terceiro para o momento final da tese.

1.10 segundo Prólogo

O público-alvo dos sofistas

A história do encontro entre Sócrates e Protágoras se inicia ainda de madrugada, quando Hipócrates praticamente invade a casa de Sócrates, pedindo-lhe que o apresente a Protágoras, recém-chegado em Atenas. A passagem é certamente cômica; Hipócrates está tão empolgado que não pode nem ao menos esperar o sol nascer e acaba por se esquecer das mais básicas regras de educação ou bom senso - além do horário da visita, Hipócrates bate com muita força na porta, entra apressado e grita por Sócrates. Entusiasmo, impulsividade e facilidade para se deixar impressionar são características que representam muito bem o público alvo dos sofistas em geral e de Protágoras: os jovens.

A figura de Hipócrates sintetiza o público alvo de duas maneiras: primeiramente, pelas suas ações e, em segundo lugar, pelo modo como responde às questões de Sócrates. O diálogo que se segue é uma fiel descrição do espírito jovem com toda sua ânsia por conhecimento, poder e virtude, e, ao mesmo tempo, com toda sua imaturidade e falta de perícia para buscar tais bens.

Hipócrates chega pela madrugada, acorda Sócrates, comunica-lhe da chegada de Protágoras (fato já sabido por Sócrates). Um detalhe interessante: um escravo de

Hipócrates fugiu, mas ele se desocupa deste problema para procurar Protágoras³⁷⁴. Aqui temos Hipócrates abandonando um problema mundano (um escravo fugido), para se ocupar de um problema ético-pedagógico, o de colocar-se sob a tutoria de um sábio. A figura de Hipócrates, portanto, não é totalmente negativa, ele representa o jovem que realmente está interessado pelas questões ético-políticas. Mas, o mesmo exemplo também pode esconder uma crítica a Hipócrates, na medida em que ele se descuida de sua propriedade, abre mão de um escravo (um bem, obviamente, caro), em troca de algo que, como veremos a seguir, ele mal sabe explicar.

Ao perceber todo este furor de Hipócrates à procura de Protágoras, Sócrates lhe pergunta, introduzindo aqui os temas filosóficos que nos ocuparão nesse diálogo:

“– Que tem isto a ver contigo? Protágoras é culpado de alguma coisa contra ti? Ele riu e disse: - Sim, pelos deuses, Sócrates, pois só ele é sábio (σοφός) e a mim não me faz. - Mas, por Zeus – repliquei – se lhe deres dinheiro e o convenceres, ele te fará sábio também³⁷⁵.”

O tema da possibilidade de se ensinar a virtude é aqui introduzido. Raciocina Hipócrates: uma vez que Protágoras é sábio, ele pode me tornar sábio também. Num primeiro momento, poderia parecer que Sócrates não vê problema na afirmação do jovem: Protágoras poderia, de fato, tornar os outros sábios, mediante certa quantia. Mas, é claro, para todos aqueles que conhecem um pouco os textos de Platão, percebe-se o traço tipicamente irônico da passagem, na medida em que Sócrates finge reconhecer nos outros uma capacidade que, na verdade, sabemos, ele não reconhece em ninguém. Além disso, resta como um evidente absurdo a possibilidade de se adquirir sabedoria como se fosse um bem econômico qualquer. Hipócrates, porém, em seu entusiasmo, não percebe essas sutilezas e responde:

“– Ó Zeus e deuses – exclamou – se dependesse só disso! Pois nem dos meus recursos eu pouparia nada nem dos meus amigos. Mas por isso mesmo é que eu agora vim ter contigo para que fales com ele por mim. Pois eu, além de muito jovem, jamais vi Protágoras nem ouvi nada dele³⁷⁶.”

³⁷⁴ *Protágoras* 310c.

³⁷⁵ *Protágoras* 310d:

“τί οὖν σοι, ἦν δ' ἐγώ, 'τοῦτο; μῶν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας;' καὶ ὃς γελάσας, 'νὴ τοῦθεοῦς,' ἔφη, 'ὦ Σώκρατες, ὅτι γε μόνος ἐστὶ σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ.' ἀλλὰ ναὶ μὰ Δία,' ἔφην ἐγώ, 'ἂν αὐτῷ διδῶς ἀργύριον καὶ πείθης ἐκεῖνον, ποιήσει καὶ σὲ σοφόν.'”

³⁷⁶ *Protágoras* 310d-e:

Ou seja, Hipócrates não levanta objeção à absurda hipótese de compra de sabedoria, mas, antes, vê como entrave um problema prático de pouca importância - a apresentação e a recomendação de si a Protágoras por alguém conhecido. Além disso, Hipócrates aqui reafirma seu entusiasmo - ele já sacrificou um escravo e está disposto a sacrificar muito mais, estaria pronto para sacrificar não só todos os seus recursos, mas também os dos amigos, desde que Protágoras lhe transmitisse sua sabedoria. Por fim, Hipócrates revela que Protágoras está hospedado na casa de Cálias. Mais à frente, Sócrates e Hipócrates encontrarão, de fato, Protágoras na casa de Cálias, o cenário de quase todo o diálogo, com exceção do primeiro e do segundo prólogos. Como ainda é muito cedo, antes de se dirigirem à casa de Cálias a procura de Protágoras, eles decidem perambular e conversar no pátio da casa de Sócrates. Um detalhe curioso é acrescido: Sócrates tranquiliza Hipócrates dizendo que “Protágoras passa a maior parte do tempo dentro de casa³⁷⁷.” Trata-se de uma conhecida crítica dirigida aos sofistas, levantada por Aristófanes nas *Nuvens*, segunda a qual os sofistas e intelectuais em geral seriam homens domésticos, distanciados do ideal viril e guerreiro de Homero³⁷⁸. Em contraposição, no *Protágoras*, Sócrates seria o filósofo da ágora, da multidão, movido por valores práticos, desejoso de auxiliar a cidade.

O que é um sofista?

Este segundo prólogo do *Protágoras* pode ser dividido em três momentos. No primeiro, são descritas a impulsividade e imaturidade típicas do jovem a procurar os sofistas³⁷⁹. No segundo momento, essa fragilidade da juventude é exposta através do primeiro diálogo argumentativo do livro³⁸⁰. Por fim, o comportamento típico dos jovens aqui analisados é criticado severamente por Sócrates³⁸¹. O primeiro momento já foi descrito acima, analisemos o segundo.

“εἰ γὰρ, ἢ δ’ ὅς, ὧ Ζεῦ καὶ θεοί, ἐν “τούτῳ εἶη: ὡς οὔτ’ ἂν τῶν ἐμῶν ἐπιλίπομι οὐδὲν οὔτε τῶν φίλων: ἀλλ’ αὐτὰ ταῦτα καὶ νῦν ἤκω παρὰ σέ, ἵνα ὑπὲρ ἐμοῦ διαλεχθῆς αὐτῶ. ἐγὼ γὰρ ἄμα μὲν καὶ νεώτερός εἰμι, ἄμα δὲ οὐδὲ ἐώρακα Πρωταγόραν πώποτε οὐδ’ ἀκήκοα οὐδέν”.

³⁷⁷ *Protágoras* 311a:

“καὶ γὰρ τὰ πολλὰ Πρωταγόρας ἔνδον διατρίβει, ὥστε”.

³⁷⁸ *As Nuvens* 1009-1023.

³⁷⁹ *Protágoras* 310b-311a.

³⁸⁰ *Protágoras* 311b – 312e.

³⁸¹ *Protágoras* 313a – 314c.

Uma vez que Hipócrates parece não ter reparado na ironia de Sócrates acerca da possibilidade de se comprar a sabedoria, o último tenta chamar a atenção do primeiro para essa impossibilidade. Diz Sócrates:

“Responde-me, tu, que tentas agora ir ver Protágoras, pagando-lhe um salário por ti. Com quem vais encontrar-te e para ser o quê³⁸²?”

Vimos que Sócrates já fez essa mesma questão, utilizando outros termos³⁸³ e que Hipócrates lhe respondeu que iria se encontrar com um sábio para tornar-se um sábio. Mas, tal resposta, é claro, é ainda muito vaga. Portanto, Sócrates agora quer explorá-la e investigar se por trás dessa vagueza há alguma esperança justificada ou se há somente ilusão.

Hipócrates, porém, falha no teste. Num primeiro movimento, Sócrates traça o seguinte paralelo: se temos aulas com um médico, nos tornaremos médicos, se temos aulas com um escultor, nos tornaremos escultores; ora, se é assim, ao tomarmos aulas com um sofista, como Protágoras, nos tornaremos sofistas. Hipócrates se envergonha dessa conclusão. Vemos por aqui, portanto, que a figura do sofista é ambígua, sendo causa ao mesmo tempo de fascinação e repulsa. Esse ponto ainda é explorado, posteriormente, no discurso sobre a antiguidade da sofística de Protágoras. Por ora, porém, o importante é observar que Hipócrates não consegue se desembaraçar nem mesmo desse primeiro problema apontado por Sócrates; é o próprio Sócrates que apontará para uma possível solução: talvez a arte do sofista não seja como a medicina ou a arte de esculpir, mas seja mais próxima de artes como a gramática ou a ginástica. Ao tomarmos aulas com um gramático ou com um ginasta, não desejamos nos tornar gramáticos ou ginastas; o que queremos é certo resultado: saber escrever ou ficar em boa forma física. Assim sendo, ao procurar um sofista, Hipócrates não precisa querer ser ele mesmo um sofista, mas antes, adquirir algum tipo de educação (παιδεία)³⁸⁴. Hipócrates aceita a sugestão de Sócrates. Voltamos aqui, então, ao ponto levantado

³⁸² *Protágoras* 311b:

“ὦ Ἱππόκρατες, παρὰ Πρωταγόραν νῦν ἐπιχειρεῖς ἰέναι, ἀργύριον τελῶν ἐκείνῳ μισθὸν ὑπὲρ σεαυτοῦ, ὡς παρὰ τίνα ἀφιζόμενος καὶ τίς γενησόμενος;”

³⁸³ *Protágoras* 310d.

³⁸⁴ *Protágoras* 312b.

anteriormente³⁸⁵, no qual a razão para buscar as aulas de um sofista era adquirir sabedoria.

A partir daí, Sócrates muda o foco da discussão mostrando como Hipócrates está pronto a confiar sua própria alma, seu bem mais valioso, a outra pessoa sem saber quem ou o que ela é. Como Hipócrates insiste em continuar dizendo que sabe o que é um sofista, Sócrates lhe pede a definição deste. Sua resposta é: “um conhecedor de coisas sábias³⁸⁶.” Mas que tipo de coisas sábias são essas? Por exemplo, nos diz Sócrates, os pintores são sábios em relação à produção de quadros. Hipócrates responde que eles são sábios na arte de ensinar os outros a falar³⁸⁷. Sócrates não se satisfaz. Falar sobre o quê? Por exemplo, um citarista é hábil em falar sobre a arte de tocar cítara. Desse modo, o sofista também deve ter um tópico específico sobre o qual ele sabe falar bem e sabe ensinar os outros a falar bem. Que tópico é este? Hipócrates reconhece que não é capaz de responder³⁸⁸.

Expõe-se, portanto, a imaturidade típica de um jovem que busca o sofista como quem busca um professor de virtude.

A crítica ao sofista

Em geral, observa-se que o Platão dos diálogos de juventude é muito mais tolerante e amigável com os jovens que o Platão da *República*, que lhes veda o ensino de filosofia. Isso se explica, provavelmente, pela maior influência de Sócrates neste período que, reconhecidamente, vivia cercado pela juventude de então (o próprio Platão incluso). Mas já podemos ver aqui um primeiro alerta quanto aos perigos de se deixar, livremente, o jovem a filosofar sem nenhuma orientação adulta.

Sócrates nos diz que só deveríamos confiar a saúde de nosso corpo a alguém após um longo exame e, com relação à nossa alma, que é ainda mais importante que nosso corpo, deveríamos ser ainda mais cuidadosos. Mas não é essa a disposição original de Hipócrates que, ao ouvir a notícia da chegada de Protágoras à cidade mal pode dormir, tamanha sua ansiedade de se entregar aos cuidados dele sem nenhum exame anterior. Mas que tipo de exame é cobrado aqui, nesta primeira parte da crítica?

³⁸⁵ *Protágoras* 310d

³⁸⁶ *Protágoras* 312c:

“τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα”.

³⁸⁷ *Protágoras* 312d.

³⁸⁸ *Protágoras* 312e.

O primeiro passo é o conselho com seus familiares (pai, irmão, parentes) e amigos. Devemos fazer isto, antes de entregar nossa alma a um “recém-chegado estrangeiro”.

Isso é interessante, pois Platão faz Sócrates afirmar várias vezes nesses diálogos de juventude que não há professores de virtude e nega que os pais ou os parentes possam ser esse professor moral que ele busca. Então, por que os parentes e amigos aparecem aqui como conselheiros sobre qual seria o mestre a quem nós deveríamos nos submeter? Creio que podemos esboçar uma resposta a essa pergunta a partir do que será dito na sequência.

Sócrates continua seu sermão comparando o sofista a um comerciante de alimentos. Ambos vendem mercadorias que podem ser boas ou más para seus clientes, mas, uma vez que seu negócio consiste em vender a maior quantidade de mercadorias possível, elogiam todas, sem distinção. Portanto, não podemos confiar no sofista com relação a suas próprias mercadorias: ele elogiará todas e nada nos será esclarecido. Observa-se aqui a velha crítica platônica aos sofistas de um modo geral que, ao cobrarem pelos seus ensinamentos, acabam tornando-se imediatamente suspeitos. O interesse primeiro do sofista não é o do amor pela *areté* alheia, mas financeiro, comercial.

Se não podemos confiar nos sofistas com relação a quais dos seus ensinamentos são bons ou maus, como podemos então exercer nosso discernimento? A quem devemos recorrer? A segunda opção que o texto nos oferece é que devemos recorrer a nós mesmos. Diz o texto:

“Se, por conseguinte, tu és conhecedor do que, nestas coisas, é o útil (χρηστὸν) e o prejudicial (πονηρόν), podes com segurança comprar conhecimentos de Protágoras ou de outro qualquer. Senão, toma cuidado, ó feliz (μακάριε), para que não jorges nem te arrisques naquilo que te é mais caro³⁸⁹.”

Trata-se de uma passagem curiosa, pois, como vimos, a definição de virtude é justamente esse conhecimento do que é bom e do que é mau. Ora, mas um jovem como Hipócrates, ao procurar um sofista está justamente buscando um professor de virtude, de excelência, ou, usando aqui o vocabulário platônico, um professor que lhe ensine o que é bom e o que é mau. Ora, se um jovem busca o sofista justamente para saber o que

³⁸⁹ *Protagoras* 313e:

“εἰ μὲν οὖν σὺ τυγχάνεις ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρόν, ἀσφαλές σοι ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ’ ἄλλου ὅτουοῦν: εἰ δὲ μή, ὄρα, ὦ μακάριε, μὴ περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύης τε καὶ κινδυνεύης”.

é o bom e o mau em geral, como pode ele dizer o que é o bom e o mau, o útil e o prejudicial “nestas coisas”, nos ensinamentos dos sofistas? E, mais importante ainda, se quem vai ao sofista, não importando sua idade, vai para buscar justamente o conhecimento do que é bom e do que é mau, como ele poderia decidir ir ao sofista se ele, por pressuposto, não sabe o que é bom e o que é mau e, portanto, não sabe se as aulas dos sofistas lhe serão boas ou más?

Temos aqui, portanto, uma apresentação antecipada daquilo que ficou conhecido como o “paradoxo de Mênon”. No *Mênon*, Sócrates tenta convencer o jovem Mênon a procurar, juntamente com ele, uma definição da virtude. Porém, uma vez que já havia confessado anteriormente não saber o que era a virtude, é interrogado por Mênon nos seguintes termos:

“E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso é aquilo que não conhecias³⁹⁰?”

Sabemos que a resposta platônica para este paradoxo no *Mênon* é que, de algum modo, talvez numa outra vida, conhecemos o que buscamos aqui – a virtude ou o bem. Porém, por alguma razão, nessa vida, esquecemos essas definições e, portanto, precisamos rememorar o que foi esquecido. Daí, então, que não há, num sentido mais estrito, ensinamento de tais matérias, mas apenas rememoração. O professor não ensina nada, apenas ajuda o aluno a se lembrar de algo que ele já sabe, mas esqueceu.

Caso aceitemos a tese geral de que não há grandes diferenças de posições entre os diálogos de juventude de Platão, o que podemos concluir com relação ao *Protágoras*? O jovem possui, sim, algum conhecimento do que é bom e mau, – sem esse discernimento, não poderíamos desejar nada, nem mesmo desejar as aulas dos sofistas - mas este saber, em sua maior parte, está esquecido e é preciso certo esforço e prática para relembra-lo.

Daí então, o conselho final de Sócrates: “isto então examinemos também com os mais velhos que nós, pois ainda somos jovens para resolver tão grave questão³⁹¹.” Os mais velhos possuem mais experiência de vida e, portanto, é provável que tenham

³⁹⁰ *Mênon* 80d:

“καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκοῖσθα προθέμενος ζητήσεις ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;”

³⁹¹ *Protágoras* 314b:

“ταῦτα οἷν σκοπώμεθα καὶ μετὰ τῶν πρεσβυτέρων ἡμῶν: ἡμεῖς γὰρ ἔτι νέοι ὥστε τοσοῦτον πρᾶγμα διελέσθαι”.

obtido mais sucesso em rememorar esse conhecimento acerca do que é bom ou mau. O problema, porém, é mais complexo do que o que é apresentado aqui: se o jovem não possui conhecimento acerca do que é bom e do que não é, ele deveria procurar um professor de virtude, mas, justamente porque não tem um conhecimento do que é bom e do que não é, ele é incapaz de separar os bons ensinamentos dos maus. Ora, se o jovem não pode aceitar acriticamente um mestre qualquer, ele deveria então pedir conselhos aos mais velhos. Mas, se ele mesmo não tem conhecimento do que é bom e do que não é, como poderá discernir os bons dos maus conselhos dos mais velhos? Esta questão será retomada abaixo. Por ora, observo ainda que Sócrates se exclui do grupo que possui conhecimento acerca dessas questões – ele também é muito jovem. Ou seja, mais uma vez, Sócrates recusa o papel de professor ou do sábio.

Ainda neste prólogo, Sócrates volta à comparação entre o sofista e o comerciante, mas desta vez para marcar uma diferença: o comerciante de alimentos, com sua prática de elogios indiscriminados com relação a seus próprios produtos, acaba por fazer um mal menor que o sofista. Isto porque, com relação aos alimentos, não é necessário que nos alimentemos imediatamente, sendo possível guardá-los e posteriormente consultar um especialista em alimentação que nos orientará no seu consumo. Porém, com relação aos saberes que o sofista vende, não há essa possibilidade, pois, ao adquirirmos o conhecimento, já o consumimos ou o internalizamos e o mal, se houver, é feito imediatamente. Esta é, então, mais uma razão pela qual devemos nos precaver de avançar precipitadamente em direção ao sofista.

Detenhamos-nos um pouco por aqui. Esta tese é verdadeira? Tomando-a no seu sentido mais imediato, ela é patentemente falsa. Podemos ouvir um ensinamento e não nos convenceremos dele e podemos também ouvir um ensinamento, sermos convencidos e, posteriormente, mudar de ideia. O que estamos deixando escapar aqui? Que tipo de situação Platão estaria levando em conta nessa passagem?

Primeira situação: a relação entre mestre-discípulo, na qual o discípulo segue cegamente o seu mestre. Nessa situação, o discípulo não tem, por si só, nenhuma autoridade para avaliar a verdade ou a falsidade do que é dito pelo mestre, o que faz com que ele aceite as doutrinas propostas sem nenhuma barreira, acriticamente. Nesse tipo de relação, o discípulo está totalmente nas mãos de seu mestre, o que é, como Platão nos adverte, uma situação extremamente arriscada, só válida se o discípulo conhecer e confiar bem em seu mestre. Veremos, no terceiro prólogo, que Platão dá a

entender que a relação entre Protágoras e seus discípulos é deste tipo, e, como já vimos, não é o caso que Hipócrates possa confiar sua alma desse modo a ele.

Outra situação é quando o discípulo não tem consigo nenhum critério para avaliar a verdade ou a falsidade dos ensinamentos propostos. Por exemplo, imaginemos que um alienígena comece a nos ensinar sobre a história das civilizações extraterrestres. Ora, num primeiro momento, como não sabemos nada sobre esse assunto, teríamos que aceitar acriticamente aquilo que nos é dado. A relação entre o sofista e seu aluno não é deste tipo, pois se aceitarmos que o sofista pretende ensinar acerca do bem e do mal, já vimos que todos possuímos algum conhecimento neste campo. Mas, tendo em mente que tal conhecimento é apenas parcial e algo inconsciente, vemos o quanto estamos sujeitos a erros e enganar. Assim sendo, por não termos conosco uma noção clara acerca do que é bom e do que é mau, facilmente podemos cometer erros e aceitar como verdadeiras muitas das falsas doutrinas dos sofistas. É o que Platão aponta no *Górgias*, ao mostrar que o sofista confunde propositadamente o agradável e o bom, convencendo por bajulamento o seu público.

Ainda assim, alguém poderia dizer que Platão exagera, pois, mesmo depois de convencidos dos ensinamentos falsos, os jovens poderiam ser chamados novamente ao bom caminho da virtude, mediante uma refutação daquilo que lhes foi ensinado – ao contrário do que ocorre com o alimento cuja ação não pode ser eliminada após sua digestão. Aqui só podemos responder lançando mão da doutrina exposta na *República* onde a má educação da dimensão irracional da alma é muito nociva, pois, uma vez corrompida, não se deixa controlar facilmente pelos imperativos da razão. Daí então que este paralelo do sofista com o comerciante de alimentos se não é verdadeiro de uma maneira geral, parece-nos bastante exato dentro do contexto do diálogo.

1.2. O terceiro prólogo (314c-316a)

O Cenário e a data dramática

Sócrates e Hipócrates finalmente chegam à casa de Cálias, cenário principal do nosso diálogo. Cálias, assim como Hipócrates, representa o jovem empolgado, público-alvo do sofista, mas Cálias não encontrou nenhum Sócrates no seu caminho para salvá-lo dos sofistas. O resultado disso é conhecido de toda a Atenas de então: a dissolução total de toda a fortuna de uma riquíssima família, em razão dos gastos com os

sofistas³⁹². Wolfsdorf é preciso ao comentar a escolha da casa de Cálías como cenário do diálogo, ao observar que, também por este exemplo, vivo na memória de todos seus contemporâneos de então, Platão questiona e desmente a suposta habilidade que Protágoras clama para si de ensinar a administração da casa e da cidade³⁹³. A falência de Cálías, inclusive, parece ser implicitamente aludida na enorme quantidade de hóspedes presentes da casa de Cálías. São citados como convidados, além dos personagens que participam do ativamente do diálogo, isto é, Sócrates, Hipócrates, Alcibíades, Hípias, Prodicos e Crítias: Cármides, Fedro, Erixímaco, Agatão, Pausânias, Páralo e Xantipo, filhos de Péricles; Filípides, filho de Filomeno; Antimero, discípulo de Protágoras; Andron, filho de Androtión; Tântalo, Pródico de Ceos; Adimanto, filho de Cepes; Adimanto, filho de Leucolópides, além de muitos outros não nomeados. A presença desta multidão pode ser explicada pelo contexto das raras vindas do renomado sofista às terras atenienses, mas também pode nos indicar outras coisas, como, por exemplo, uma alusão aos excessivos gastos de Cálías, o anfitrião, que acabaria por levá-lo à bancarrota – uma despensa esvaziada para dar lugar aos hóspedes³⁹⁴ me parece uma boa imagem disto. É bem verdade que a data dramática do diálogo é determinada pelas circunstâncias, afinal, se Platão desejava escrever um diálogo no qual Sócrates e Protágoras se confrontassem, ele deveria localizá-lo em uma das duas viagens de Protágoras a Atenas, já que foram essas as únicas datas onde eles poderiam ter se encontrado. No entanto, não deixa de ser frutífero observar com Nussbaum que a data dramática do diálogo se dá dois ou três anos antes do início da Guerra do Peloponeso e, portanto, durante o auge político de Atenas³⁹⁵. Podemos pensar, portanto, que se trata de uma data significativa, historicamente decisiva e que, se os cidadãos atenienses pudessem ter ouvido os ensinamentos que Platão põe aqui na boca de Sócrates, e se empenhado em perseguir a arte metréica, eles teriam agido melhor e impedido a derrocada ateniense, assim como a manutenção de seu poderio político.

Protágoras como Orfeu

Outro ponto que nos chama a atenção nesse terceiro prólogo é a comparação que se faz entre Protágoras e Orfeu:

³⁹² Wolfsdorf (1998), p.127-129

³⁹³ Wolfsdorf (1998), p.129

³⁹⁴ *Protágoras* 315d.

³⁹⁵ Nussbaum (2009), p. 81.

“Via-se que eram estrangeiros que Protágoras traz de cada uma das cidades por onde passa, encantando-os com sua voz como Orfeu e eles, encantados, acompanhavam a sua voz³⁹⁶.”

Como demonstra Bernabé, Platão era essencialmente hostil ao orfismo, muito embora fosse também influenciado em alguns pontos por esta doutrina³⁹⁷. O comentador espanhol aponta o seguinte padrão de citações do orfismo que aparecem na obra de Platão: 1) favoráveis, cuja fonte, invariavelmente, é oculta por fórmulas como “nos diz uma antiga tradição”, ou 2) hostis e, então, Orfeu ou os órficos são nomeados. Isso se dá, nos diz Bernabé, pela péssima fama de charlatões de boa parte dos seguidores de Orfeu, o que impedia Platão de citá-los como uma fonte séria³⁹⁸. Ora, se é assim, podemos afirmar com certa segurança, que a comparação de Protágoras a Orfeu é negativa. Platão, se aproveitando da imagem de Protágoras como sofista renomado, atribui-lhe o poder de convencer e encantar pela fala o seu público, muitas vezes de forma não totalmente honesta. O fato de que, logo depois, o próprio personagem Protágoras inclua o mítico Orfeu³⁹⁹ na lista dos antigos sofistas parece apenas confirmar esta posição.

Protágoras é comparado a Orfeu por sua capacidade de encantar os ouvintes e isso é representado comicadamente na cena do diálogo na qual os ouvintes se esforçam por segui-lo, indo sempre atrás dele e, quando Protágoras dá uma meia volta, eles sabem como se reagrupar sincronicamente com perfeição⁴⁰⁰. Aqui é também reforçada a figura de autoridade de Protágoras e o caráter hierárquico de seu grupo. Essa comparação jocosa de sofistas e oradores com encantadores se repete na abertura do *Menexêno*, quando Sócrates se diz de tal modo enfeitiçado pelos oradores que demora de três a quatro dias para voltar a se lembrar de onde está e descer da altura a qual foi elevado⁴⁰¹.

Há uma grande diferença entre esta imagem de Protágoras e a imagem do Sócrates conversando de igual para igual em praça pública com qualquer um, interessado genuinamente em conhecer e testar a opinião do outro. Sócrates sempre

³⁹⁶ *Protágoras* 315a-b:

“τούτων δὲ οἰῶπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο —οὓς ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι’ ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῆ φωνῆ ὡσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι”.

³⁹⁷ Bernabé (2011) p. 409-410.

³⁹⁸ Bernabé (2011), p.119-120.

³⁹⁹ *Protágoras* 316d.

⁴⁰⁰ *Protágoras* 315b.

⁴⁰¹ *Menexeno* 234c-235c.

reconhece, no outro, autoridade suficiente para dialogar sobre as questões apresentadas e Platão, seguindo seu mestre, não soube escrever uma obra filosófica que não tivesse a forma de um diálogo – e, justamente por isso, ambos compreendem melhor a natureza da educação do que Protágoras.

Além disso, a menção a Orfeu nos remete, é claro, aos mistérios que, por não serem um discurso racional ou filosófico, não eram transmitidos por conversações, mas como dogmas a serem memorizados, o que sugere que Platão aponta, talvez, para uma crítica aos intelectuais que transmitem da mesma maneira seu ensinamento filosófico, não dando espaço para réplicas, fazendo assim com que seus alunos não aprendessem ou interiorizassem, de fato, seus ensinamentos.

Por fim, observamos ainda que Protágoras, com seus poderes encantatórios, consegue convocar os jovens estrangeiros a segui-lo, não apenas em suas aulas peripatéticas, mas também pela vida afora, acompanhando-o em suas viagens, levando-os assim a abandonar *pólis* e família. O ensinamento de Protágoras parece antes ser um elemento de dissolução da *pólis* que um elemento agregador. Por onde passa, Protágoras deixa a cidade mais fraca, por levar alguns dos melhores jovens consigo. A isso, Platão contrapõe os espartanos que, teoricamente, seriam o povo mais virtuoso e corajoso por serem aqueles que apresentam maior desenvolvimento filosófico, protegendo tal desenvolvimento pelo segredo. A boa filosofia une a cidade e deve ser protegida, enquanto a sofística a dissolve e se faz anunciar com alarde.

1.3 A apresentação de Hipócrates

Após a entrada de Sócrates e Hipócrates, segue-se, finalmente, o encontro entre Sócrates e Protágoras. Conforme o prometido, Sócrates apresenta Hipócrates nos seguintes termos:

“Hipócrates é natural daqui, filho de Apolodoro, de família importante e próspera, e de natureza ele parece estar em condições de concorrer com os de sua idade. Ele deseja, penso eu, tornar-se célebre na cidade, e pensa que isso lhe sucederia sobretudo se te freqüentasse⁴⁰²”.

⁴⁰² *Protágoras* 316b-c:

“Ἱπποκράτης ὅδε ἐστὶν μὲν τῶν ἐπιχωρίων, Ἀπολλοδώρου υἱός, οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος, αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν δοκεῖ ἐνάμιλλος εἶναι τοῖς ἡλικιώταις. ἐπιθυμεῖν δέ μοι δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῆ πόλει, τοῦτο δὲ οἶεταί οἱ μάλιστα ἂν γενέσθαι, εἰ σοὶ συγγένοιτο”.

Quatro características são apresentadas no discurso acima. Primeiramente, ele é de família rica e portanto capaz de pagar pelas aulas de Protágoras. Em segundo lugar, ele é um jovem típico e, portanto, seu fracasso, descrito no prólogo, em definir o sofista não é devido a suas limitações, mas significa que ele é, como dissemos acima, um bom representante do público-alvo dos sofistas. A terceira característica me parece ser a principal. Uma vez que Hipócrates não consegue explicar o que é um sofista e o que ele deseja ao procurá-los, Sócrates dá um palpite (penso eu, *μοι δοκεῖ*) acerca dos desejos do rapaz e assim o expressa: ele deseja tornar-se célebre. É um momento interessante do texto, pois, mais à frente, quando Protágoras explica o que ele faz, dirá que ensina arte política (*πολιτικὴν τέχνην*) e forma bons cidadãos (*ἀγαθοὺς πολίτας*)⁴⁰³, o que será recebido com certa surpresa por parte de Sócrates – “Será que estou seguindo seu discurso?”⁴⁰⁴ Há aqui, então, uma contraposição entre fama e virtude. Platão parece reconhecer que Protágoras e os sofistas são capazes de dar alguma notoriedade a seus alunos, mas não a virtude. Para os sofistas e o cidadão grego médio, porém, há uma confusão ou mesmo identificação entre os dois termos. Pode-se utilizar aqui a estrutura dicotômica do *Górgias* que opõe lisonja e arte, mostrando que a ginástica, uma arte, é capaz de propiciar saúde; já o fabricante de roupas e adereços, mestre da lisonja, é capaz de propiciar uma beleza física que é a aparência da saúde, sem, no entanto, dar saúde de fato. Algo semelhante ocorre entre o sofista e o filósofo. O filósofo possui uma técnica da virtude (a arte metretica), já o sofista, mestre da lisonja, é capaz de oferecer a fama, algo como a aparência da virtude, sem se importar se a virtude acompanha a aparência ou não⁴⁰⁵. Por fim, em quarto lugar, Hipócrates espera que Protágoras o torne célebre, renunciando aqui a questão da possibilidade de se ensinar a virtude, uma vez que Protágoras substituirá a fama pela virtude como objeto de estudo.

⁴⁰³ *Protágoras* 318e-319a.

⁴⁰⁴ *Protágoras* 319a.

⁴⁰⁵ *Górgias* 464b-466a.

2. Primeiro diálogo entre Sócrates e Protágoras

2.1 Discurso pela antiguidade da sofística

Apresentado Hipócrates, Sócrates deixa subentendida sua questão: é possível tornar alguém célebre? De que maneira, Protágoras e os sofistas conseguirão isso? E pergunta a Protágoras se este deseja falar em particular ou em público sobre tal assunto.

É apenas após o grande discurso de Protágoras que Sócrates começará a mostrar alguma insatisfação com a extensão de suas respostas. Neste momento, portanto, Protágoras está livre para responder como quiser e não economizará no tamanho das respostas. Além disso, essas respostas têm um sabor marcadamente retórico. Com relação a essa primeira indagação de Sócrates, por exemplo, Protágoras começa dizendo que entende o cuidado de Sócrates e a justificativa para a legitimidade dessa preocupação se dá em termos muito parecidos com os que o próprio Sócrates usara. Diz Protágoras:

“Correta, Sócrates, é tua preocupação comigo. Pois um homem estrangeiro que vai às grandes cidades e nelas persuade os melhores jovens a deixar o convívio dos outros, de parentes e de estranhos, de mais velhos e de mais jovens, e a conviver com ele, na idéia de que se tornarão melhores (βελτίους) pelo seu convívio, um homem que age assim deve tomar precaução. Em torno disso surgem não pequenas invejas e outras animosidades e maquinações⁴⁰⁶.”

Ou seja, mais uma vez o conflito está posto entre os concidadãos que amam o jovem ou que ao menos possuem um interesse direto na virtude do rapaz e o sofista estrangeiro e desconhecido cujo interesse na educação do rapaz não é claro. Esse estrangeiro rouba os melhores jovens do convívio de seus amados com o pretexto de educá-los. Vale mencionar que Protágoras, desde o início, ressalta que seu objetivo não é simplesmente tornar seus alunos célebres, mas torná-los melhores (βελτίους ἔσομένους). Bem, esse tipo de homem, obviamente, atrai ciúmes e invejas (pois atrai para si os amados, afastando-os de seus amantes). Vemos, então, que Protágoras aponta

⁴⁰⁶ Protágoras 316c-d:

“ὀρθῶς, ἔφη, προμηθεῖ, ὃ Σώκρατες, ὑπὲρ ἐμοῦ. ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας, καὶ ἐνταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας, καὶ οἰκείων καὶ ὀθνείων, καὶ πρεσβυτέρων καὶ νεωτέρων, ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἔσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν, χρῆ εὐλαβεῖσθαι τὸν ταῦτα πράττοντα: οὐ γὰρ σμικροὶ περὶ αὐτὰ φθόνοι τε γίνονται καὶ ἄλλα δυσμένειαι τε καὶ ἐπιβουλαί”.

para o mesmo problema anteriormente levantado por Sócrates, mas o deturpa. O problema, segundo Sócrates, é que o sofista não tem interesse na educação do jovem como tem os pais do jovem ou seus amantes; já, segundo Protágoras, o problema é o ciúme que o sofista desperta ao seduzir os melhores jovens da cidade e as conseqüências decorrentes de tais sentimentos, ou seja, o problema não está no sofista, mas nos amantes enciumados que atrapalham o desenvolvimento pleno dos jovens amados.

Esse ciúme, nos diz Protágoras, força os sofistas desde a época de Homero e Orfeu a esconderem seu saber sob falsos títulos, como os de poesia (aqui Protágoras cita Homero, Hesíodo e Simônides como sofistas disfarçados de poetas), iniciação e oráculo (os citados aqui são Orfeu e Museu), ginástica (Iço de Tarento e Heródico de Selúmbria) e música (Agátocles e Pitoclides de Céos). Pode-se interpretar a passagem de duas maneiras. Primeiramente, Protágoras está acusando apenas alguns homens bem específicos de sofistas disfarçados. Esse seria o caso de Homero, Hesíodo e Simônides, mas nada garantiria que outros poetas, como Píndaro ou Arquíloco, por exemplo, fossem sofistas. O mesmo vale para as outras profissões ou disfarces. Embora esse tipo de interpretação seja possível, não o adoto pois não conseguiria entender bem o que Protágoras estaria dizendo aqui. Já de acordo com a segunda interpretação, não são esses indivíduos em específico que são sofistas disfarçados, mas, antes todos os poetas seriam sofistas disfarçados – e o mesmo se daria para as outras ocupações citadas. Mas por que as ocupações citadas acima – poetas, iniciados, ginastas, músicos – seriam disfarces do sofista? O que elas teriam em comum? Parece-me que o elemento agregador aqui é a educação - todas essas profissões desejam, de algum modo, educar o homem. Assim sendo, o objetivo de Protágoras é a indiferenciação do sofista frente aos demais educadores para que, desse modo, o sofista não seja mais discriminado como um estrangeiro perigoso. Por essas razões, Protágoras pode confessar abertamente ser sofista e educar os homens (παιδεύειν ἄνθρωπους)⁴⁰⁷.

Por fim, Protágoras diz preferir conversar com Sócrates e Hipócrates em público e Sócrates interpreta tal afirmação como um desejo de se vangloriar, na frente de outros sofistas de renome, como Pródico e Hípias, de que ainda tem apaixonados (ἐρασταὶ)⁴⁰⁸, isto é, jovens interessados em seus ensinamentos.

⁴⁰⁷ Protágoras 317b.

⁴⁰⁸ Protágoras 317c.

De onde (πόθεν)

Passo, agora, a confrontar o que essa passagem acerca da antiguidade da sofística significa tanto para o filósofo como para o sofista.

Um antigo método de interpretação dos diálogos platônicos consiste em observar a primeira palavra ou expressão de cada diálogo como uma poderosa síntese de toda a obra em questão⁴⁰⁹. No caso do *Protágoras*, esta primeira palavra é “πόθεν”. Podemos traduzi-la pela expressão portuguesa “De onde”. Assim, temos a primeira frase: “De onde, ó Sócrates, vens?”. Como, então, interpretar a expressão “πόθεν” enquanto síntese do diálogo? Se tivermos em mente a estrutura dramática global do diálogo, veremos que se trata de uma disputa entre o filósofo e o sofista. Nessa perspectiva, a anedota acerca da maestria filosófica dos espartanos⁴¹⁰ contraposta a defesa da antiguidade da sofística por Protágoras é bastante significativa.

De acordo com a anedota, os espartanos deviam sua superioridade, não à coragem ou a algum treinamento militar específico, mas, antes, à sua sabedoria. Tal fato, porém, era desconhecido dos demais povos, pois os espartanos filosofavam escondidos e, por vezes, expulsavam os estrangeiros de sua terra, apenas para filosofar abertamente. Além disso, os espartanos não deixavam que seus jovens saíssem da cidade, para não desaprenderem o que foi ensinado.

Podemos observar um paralelismo entre essa anedota e a defesa da antiguidade da sofística de Protágoras. Essas duas historietas deixam entrever dois modelos de educação bastante distintos. Por um lado, temos o sofista que vai de cidade em cidade vendendo seus conhecimentos a quem puder pagar. Devido à má fama da sofística, porém, os sofistas precisam esconder sua arte, a fim de protegerem tanto a si mesmos como àqueles que compram seu saber. Os indivíduos enfeitiçados por Protágoras seguem-no em suas andanças, deixando para trás a família, os amigos e a *pólis*⁴¹¹. Por outro lado, a anedota acerca dos espartanos parece ter sido pensada especificamente contra a imagem da antiguidade do sofista. A filosofia espartana não serve a indivíduos, mas à comunidade política. Se ela se esconde, não é para proteger os indivíduos, mas

⁴⁰⁹ Luciano de Samósata, em *Verae Historiae*, livro 2, seção 20, já cita tal método para interpretar a *Ilíada*. Voegelin (1956) também utiliza tal método para interpretar o *Górgias* (pg.24) e a *República* (pg.52-62). Em palestra na UFMG, intitulada “*Eutidemo*: Platão contra a retórica” e proferida em 17/08/2012, Scolnicov usa tal método para interpretar o *Eutidemo*.

⁴¹⁰ *Protágoras* 342a - 343b.

⁴¹¹ *Protágoras* 316c-d.

para garantir a supremacia da *pólis* mediante o monopólio da mais elevada sabedoria. E aqui retomamos a questão do sentido da expressão “*póthen*” como síntese do diálogo. O sofista é quase sempre um estrangeiro que visa dar uma educação universal e cosmopolita ao habitante local da *pólis*. Há em volta do estrangeiro uma aura de sofisticação que pode ser percebida pelo entusiasmo de Hipócrates com a chegada do sofista. Ele não consegue nem mesmo esperar o nascer do dia para visitar Sócrates e comunicar-lhe a chegada de Protágoras na cidade.

Esse *frisson* pelo estrangeiro é certamente um elemento importante no diálogo. Hipócrates mal consegue dormir na expectativa de finalmente conhecer o famoso sofista. Sua ansiedade é explicável, uma vez que Protágoras foi a Atenas apenas uma vez, dez anos antes, quando Hipócrates era ainda garoto⁴¹² e, após essa segunda visita, nunca mais teria voltado à cidade. O estrangeiro é envolvido por uma aura de inacessibilidade e, na medida em que representa o desconhecido, passa a significar uma possível resposta às grandes perguntas, a sintetizar uma possível solução para os grandes problemas. Quando Sócrates pergunta a Hipócrates se Protágoras havia lhe feito algum mal, ele responde: “Sim, pelos deuses, Sócrates, pois só ele é sábio e a mim não me faz⁴¹³.” Hipócrates então deposita nesse estrangeiro a esperança de que ele possa lhe tirar do mal da ignorância, ignorância que para Sócrates (ou Platão) é a própria condição humana.

O estrangeiro, pela alteridade que representa, traz consigo a possibilidade de uma ordem diferente, de uma outra visão de mundo. Um sábio estrangeiro, então, é sem dúvida uma figura muito atraente. A visita de Protágoras é, certamente, um acontecimento significativo e o jovem Hipócrates está disposto a colocar sua alma à disposição do sábio de Abdera.

A empolgação de Hipócrates contrasta com a *nonchalance* de Sócrates, que já sabia que Protágoras estava na cidade, mas não se interessa muito por isso. Diante da empolgação de Hipócrates, Sócrates chega mesmo a perguntar-lhe, não sem ironia: “Que isto tem a ver contigo? Protágoras é culpado de alguma coisa contra ti⁴¹⁴?” Toda a cena, aliás, que se inicia com a empolgação juvenil de Hipócrates invadindo a casa de Sócrates ainda de madrugada, é carregada de humor. Também é algo humorístico o fato

⁴¹² *Protágoras* 310e.

⁴¹³ *Protágoras* 310d:

“νή τοὺς θεοῦς (...) ὃν Σώκρατες, ὅτι γε μόνος ἐστὶ σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ”.

⁴¹⁴ *Protágoras* 310d:

“τί οὖν σοί, (...) τοῦτο; μῶν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας”.

de Hipócrates pedir àquele que seria, de fato, o verdadeiro professor⁴¹⁵ que lhe apresente o sofista estrangeiro. Hipócrates não é capaz de ver Sócrates como o mestre de sabedoria, porque Sócrates é apenas uma figura local, de fácil acesso, conhecida por todos.

Platão, certamente, não é um autor conhecido pelo seu amor pelo estrangeiro. Não que ele seja imune ao *frisson* desse, mas tal tendência o atinge negativamente. O estrangeiro, para ele, representa a novidade, outras possibilidades, o desafio à tradição estabelecida, ou melhor, à tradição que ele pretende estabelecer. Nos diálogos nos quais Platão preocupa-se com a legislação das cidades, tanto na *República* quanto nas *Leis*⁴¹⁶, são feitas leis para diminuir o poder e o grau de liberdade dos estrangeiros, ou mesmo bani-lo da *pólis*. O estrangeiro é visto como uma ameaça à ordem estabelecida, como um fator de instabilidade.

No *Protágoras*, esta recusa do estrangeiro já é anunciada na figura dos espartanos, mestres supremos da sabedoria e, portanto, de toda virtude; eles negam esta sabedoria ao estrangeiro. Negam também o acesso dos jovens ingênuos e impressionáveis às diferentes ordens e costumes das cidades estrangeiras. Desse modo, quando perguntamo-nos “quem deve educar nossos jovens?”, devemos responder com outra questão: “De onde?” De onde vêm as pessoas que se propõem como educadoras dos cidadãos? São elas naturais da própria cidade, estão comprometidas com ela? Discutem elas com seus cidadãos maneiras de melhorar a cidade, de garantir sua supremacia? Ou não, são de outro tipo, estrangeiras, não residentes, que logo sairão da cidade em questão? Pessoas que não têm interesse nas melhorias da *pólis* e que espalham seu saber apenas em interesse próprio, em razão de algum lucro financeiro?”

Devemos, ainda, lembrar aqui o caráter paroquial da religiosidade grega, que, como nos lembra Fustel de Colanges, tradicionalmente, excluía o estrangeiro dos cultos da cidade e dos cultos familiares, impedindo-o assim de participar totalmente da vida urbana. Ou seja, o estrangeiro não cultuava os mesmos deuses dos habitantes locais e, por essa razão, não estavam sob a mesma lei. É bem certo que Platão é um dos reformadores da espiritualidade grega, mas em momento algum de sua obra podemos

⁴¹⁵ Esta tese defende a impossibilidade de se ensinar a virtude e, conseqüentemente, a inexistência de professores de virtude. Porém, em certo sentido, podemos dizer que Sócrates era sim um professor. Isso se tornará mais claro adiante, até o fim do presente capítulo e da conclusão.

⁴¹⁶ Na *República* 562e-563a, a igualdade entre cidadãos e metecos é vista como um sinal de anarquia e degeneração. Nas *Leis*, o meteco é caracterizado como um cidadão de segunda categoria e não possuem os mesmos direitos dos cidadãos residentes. Exemplos: *Leis* 880c, 917d, 920a.

vê-lo questionando esse caráter paroquial da religiosidade grega ou lutando por uma concepção mais abrangente ou universal de espiritualidade. Ou seja, podemos dizer que, para Platão, assim como para o cidadão grego comum, o estrangeiro pertencia a uma outra ordem, era um corpo estranho na cidade, um elemento perturbador. Claro, nem Platão nem os gregos em geral, desconsidera o estrangeiro apenas por ser estrangeiro (pensemos, por exemplo, no respeito que ele devota à figura de Parmênides de Eléia e na importância do personagem Estrangeiro de Eléia), mas, de todo modo, de acordo com a visão tradicional, que Platão aqui respeita, o estrangeiro nunca poderá pertencer totalmente à polis onde reside e, portanto, seus interesses não poderão ser o mesmo do cidadão local comum⁴¹⁷.

Devemos, agora, unir os dois elementos principais do segundo prólogo: a crítica ao estrangeiro e a questão do critério para a escolha de um mestre de virtude.

Vimos acima o drama dos jovens e daqueles que se preocupam com suas educações. Eles não possuem conhecimento acerca do bem e do mal e, portanto, devem buscar mestres que os dirijam. Mas, se eles são ignorantes nisso, como então poderiam escolher adequadamente seus professores ou mesmo conselheiros?

Também vimos que Platão oferece outra opção de conselheiros: não somente os mais velhos, mas também familiares e amigos⁴¹⁸. Ora, Platão, logo depois, negará que tais possam ser os professores de virtude buscados e, se eles não têm autoridade para ensinar a virtude, como teriam para discernir os bons dos maus professores de virtude?

Creio que a chave para compreensão desta passagem esteja na contraposição do primeiro grupo composto pelos familiares e “nossos amigos” (ἡμῶν τῶν ἐταίρων) com o “recém-chegado estrangeiro” (τῷ ἀφικομένῳ τούτῳ ξένῳ). O que é contraposto aqui é a proximidade do primeiro grupo (“nossos”) com a estranheza, a não-familiaridade do sofista (“recém-chegado”). Isso é reforçado ainda no final desta fala de Sócrates, quando Protágoras é caracterizado como alguém que Hipócrates não conhece e com quem nunca conversou, a quem ele chama de “sofista”, muito embora não saiba explicar o sentido do termo⁴¹⁹. Creio, portanto, que não seria estranho sugerir que o fator fundamental que diferencia os locais (parentes e amigos) do estrangeiro sofista é o amor que o primeiro grupo sente pelo jovem, ausente no segundo, substituído pelo simples interesse comercial. Com relação aos parentes e amigos, podemos afirmar que eles

⁴¹⁷ Para maiores informações, ver COLANGES (1961), p.314-321.

⁴¹⁸ *Protágoras* 313b.

⁴¹⁹ *Protágoras* 313b-c.

amam o jovem em questão e, por essa razão, estão interessados no seu bem. Quer dizer, mais do que um conhecimento específico, a confiança nesse grupo surge do amor e do interesse em comum (a boa educação do jovem). Outro ponto em comum aqui, já descrito acima, é o interesse que os concidadãos têm na correta educação de seus jovens que garantiria, assim, o sucesso, a força e a supremacia da *pólis* frente as demais.

Portanto, parentes e amigos apresentam-se como os únicos grupos confiáveis a quem os jovens podem consultar acerca de sua educação moral. Porém, como veremos, eles também não são professores da virtude, não possuem tal conhecimento. Tudo o que podemos fazer é juntar nossas experiências com as dos familiares e amigos, a fim de buscar, com um pouco mais de segurança, o conhecimento ético-político necessário.

Por fim, outro ponto em favor dos locais é que, assim como não precisamos comer um alimento para saber se este é prejudicial a nossa saúde ou não – basta observarmos seus efeitos nos outros – também podemos antecipar os bons ou maus resultados dos ensinamentos através dos frutos destes nos jovens que foram educados de acordo com tais ensinamentos. Daí, também, a maior confiança nos locais - seguindo os melhores modelos que conhecemos, sabemos quais serão os resultados desses esforços; o que não podemos dizer com relação aos sofistas.

Porém, é muito claro, Platão não é um conservador comum que simplesmente aceita a moralidade herdada dos familiares, amigos e concidadãos. Ele, obviamente, faz várias críticas à comunidade ateniense de seu tempo. Podemos ver o Sócrates da *Apologia* dizer, por exemplo, que entre a divindade e o povo, ele seguiria a divindade⁴²⁰. O que podemos ver em Platão é a ausência de uma autoridade moral indubitável. Nesse campo da ética e da política, a cidade, os familiares, os mestres e intelectuais podem e devem ser questionados. Cada um está sozinho, tem a si mesmo como único juiz moral e deve escolher o seu próprio caminho. Tudo em que alguém pode confiar são as pessoas que, assim como ele próprio, tem um alto interesse na sua virtude, mas, assim como ele próprio pode se enganar nesses tópicos, também os demais podem.

2.2 O que é um sofista? – segunda parte

Reunido o público que assistirá o debate, Sócrates pergunta a Protágoras aquilo que já havia perguntado a Hipócrates: o que obtém um jovem que procura o sofista? E a

⁴²⁰ *Apologia* 29d.

resposta de Protágoras é que ele se tornará melhor (βελτίονι γεγονότι) – o que está de acordo com outra fala sua, que iguala o sofista ao educador. A exemplo do que ocorreu no diálogo com Hipócrates, Sócrates não se satisfaz: melhor em quê? E, para deixar sua pergunta mais clara, ele exemplifica: se tivéssemos aulas com Zeuxipo, também nos tornaríamos melhores, uma vez que saberíamos mais sobre a arte da pintura e o mesmo com Ortágoras, flautista. Assim sendo, como Hipócrates se tornaria melhor do que é ao assistir as aulas de Protágoras? Percebe-se aqui, de um lado, o esforço de Protágoras em obscurecer o tópico, respondendo vagamente, ao dizer que o sofista era simplesmente o educador. Sócrates não está satisfeito, quer saber qual a diferença entre um educador tradicional, como um músico ou um ginasta, e um sofista; ele quer saber, enfim, qual é a especificidade do sofista.

Antes de responder propriamente a questão, Protágoras diz: “Tu perguntas bem, Sócrates⁴²¹”. Aqui, pela primeira vez no diálogo, surge o tema de como deve ocorrer um debate de ideias, com Protágoras dizendo que o modo de perguntar de Sócrates propicia um bom debate. Veremos que, quando as posições de perguntador e respondedor forem trocadas, Sócrates não devolverá o elogio.

Após o elogio, Protágoras responde que os demais sofistas ensinam de tudo, numa crítica certamente dirigida a Hípias (a quem Protágoras fita enquanto critica esta posição), conhecido na antiguidade por vangloriar-se de saber fazer e falar sobre todas as coisas. Se Hípias ensina tudo, Protágoras ensina aquilo que os jovens buscam, a boa deliberação (εὐβουλία) tanto nas coisas particulares quanto nas coisas públicas⁴²². Para ser um bom deliberador das coisas públicas, Protágoras acrescenta, ele ensinará a seus alunos a serem habilíssimos no falar e no agir (δυνατότατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν)⁴²³.

Como foi dito antes, Sócrates parece surpreso com esta resposta. “Será que eu estou seguindo o teu discurso?”, ele pergunta, e, para confirmar seu entendimento do discurso, pergunta se Protágoras está prometendo ensinar a arte política (πολιτικὴν τέχνην) e tornar os homens bons cidadãos (ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας)⁴²⁴. Protágoras o confirma.

⁴²¹ Protágoras 318d:

“σύ τε καλῶς ἐρωτᾷς”.

⁴²² Protágoras 318e-319a.

⁴²³ Protágoras 319a.

⁴²⁴ Protágoras 319a.

O motivo da surpresa de Sócrates ou talvez do fingimento de surpresa de Sócrates é a evolução apresentada com relação à matéria ensinada pelo sofista. Esta matéria começa como algo misterioso no diálogo com Hipócrates; quando é iniciado o diálogo com Protágoras, Sócrates sugere como hipótese para tal objeto a fama; Protágoras, por sua vez, sugere o tornar o homem melhor ou a simples educação. Agora, porém, após a crítica a esta definição por parte de Sócrates, Protágoras propõe como seu objeto a boa deliberação, que depois igualará à arte política. Veremos ainda que, mais à frente, este objeto será igualado também à virtude ou excelência - de fato, ser virtuoso é deliberar, falar e agir bem.

Observemos, por fim, que esta definição do objeto do sofista não cai na mesma falha da tentativa de definição de Hipócrates que nos diz que o sofista ensina a falar bem⁴²⁵. A diferença, porém, é que Protágoras determina os objetos sobre os quais ele ensinará a falar bem: a boa administração da casa e as questões públicas (ὅπως τὰ τῆς πόλεως).

3. Primeira intervenção contra os grandes discursos

Na seqüência do texto, Sócrates e Protágoras iniciam uma discussão acerca da possibilidade de ensinar a virtude que culminará em um grande discurso retórico de Protágoras. Ao acabar o grande discurso de Protágoras, Sócrates encontra-se como que hipnotizado. Calado, ainda espera por ouvir mais e, quando percebe que Protágoras encerrou sua fala, desperta-se, mas não sem dificuldade⁴²⁶. Toda a passagem remonta à já referida comparação entre Sócrates e Orfeu⁴²⁷, o herói mítico que com sua habilidade com a flauta era capaz de fascinar pássaros, animais e até mesmo árvores e pedras. Esta pequena passagem, é claro, abrirá uma seqüência de críticas de Sócrates ao estilo de Protágoras que visava mais ao deleite que propriamente a busca da verdade.

Além da disputa entre Sócrates/filosofia e Protágoras/sofística, ocorre também, no diálogo em questão, uma disputa pela extensão correta de um discurso. A primeira vez que tal discussão vem à tona se dá logo depois do grande discurso de Protágoras acerca da possibilidade de se ensinar a virtude e que ocupa oito páginas Stephanus

⁴²⁵ *Protágoras* 312d.

⁴²⁶ *Protágoras* 328d

⁴²⁷ *Protágoras* 315b.

(320d-328c). A reação inicial de Sócrates é de fascínio (328d), porém, logo Sócrates se recompõe e diz:

“Pois se igualmente qualquer um de nossos oradores públicos interrogasse alguém sobre essas mesmas questões, talvez ouvisse também discursos assim eloqüentes, ou de Péricles ou de qualquer outro que fosse hábil orador. Entretanto, se perguntasse algo mais a um deles, tal como os livros, eles nada responderiam nem eles mesmos perguntariam, mas, interrogados numa pequena questão tratada por eles, tal como os vasos de bronze, que, tocados, ressoam por muito tempo, o que se prolonga se ninguém interrompe, assim também os oradores a uma pequena questão estendem longamente o discurso.”⁴²⁸

Como veremos adiante, essa é a crítica mais sensata que Sócrates faz ao longo do discurso nesse diálogo. Este tema reaparecerá, de maneira mais trabalhada, no *Fedro*⁴²⁹. O longo discurso é pior que o curto, pois não é possível ao ouvinte interrompê-lo e perguntar acerca de dúvidas pontuais. Ou seja, o discurso longo deve ser aceito em sua completude ou ser rejeitado inteiramente. O método socrático, porém, tal como representado por Platão, consiste em discutir uma posição em seus mínimos detalhes, em realmente conhecê-la por completo e só então declarar até que ponto ela é válida. Em suma, Sócrates se preocupa em oferecer todos os passos necessários para se chegar a uma conclusão, enquanto Protágoras contenta-se em já oferecer a conclusão pronta. Daí também a diferença de pedagogia entre os dois, uma vez que Sócrates entende que um problema filosófico só pode ser transmitido para aqueles que estão interessados em conhecê-lo e são capazes por si só de compreendê-lo e de buscar para ele uma resposta, enquanto Protágoras entende o ensino como uma transmissão de saberes já dados.

4. Discussão ao fim do segundo argumento pela unidade das virtudes

Ao fim do segundo argumento pela unidade da virtude, Sócrates não conseguirá dar prosseguimento a seus raciocínios, pois é sabotado por Protágoras e suas técnicas

⁴²⁸ Protágoras 328e- 329b:

“καὶ γὰρ εἰ μὲν τις περὶ αὐτῶντούτων συγγένοιτο ὄψοιεν τῶνδημηγῶρων, τάχ' ἂν καὶ τοιούτους λόγους ἀκούσειεν ἢ Περικλέους ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἱκανῶννεῖπειν: εἰ δὲ ἐπανεροῖτό τινα τι, ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι, ἀλλ' ἂν τις καὶ σμικρὸν ἐπερωτήσῃ τι τῶν ῥηθέντων ὥσπερ τὰ χαλκία πληγέντα μακρὸν ἤχεϊ καὶ ἀποτείνειεἰάν μὴ ἐπιλάβηται τις, καὶ οἱ ῥήτορες οὔτω, σμικρὰ ἐρωτηθέντες δόλιχον κατατείνουσι τοῦλόγου”.

⁴²⁹ Fedro 275d-e.

retóricas. Esse impasse será causa de um debate entre Sócrates, Protágoras e o público do diálogo acerca da correta forma de um debate de ideias.

Essa discussão, porém, não está solta no texto, mas também mantém relações importantes com os outros momentos do diálogo. Por trás deste impasse está não só uma discussão acerca da correta forma de um debate, mas mesmo um embate entre concepções de educação distintas. Se, como quer Sócrates, estamos discutindo não para nos vangloriarmos de nossas performances retóricas, mas para esclarecer a Hipócrates e outros jovens, qual a melhor forma de educar o homem, então, de fato, a performance puramente retórica de Protágoras não deve ser tolerada, pois não possui nenhuma função educativa, não nos esclarece em nada com relação a natureza da virtude, não nos aumenta em nada nosso saber (que é, como veremos, nossa virtude), servindo apenas para confundir seu público e impedir a investigação realmente boa e útil sobre o tema.

A função deste momento do diálogo, portanto, é expor ao ridículo os ensinamentos que os sofistas acreditam ser útil e melhorar a natureza do homem, aumentando-lhe a virtude; e, principalmente, o que nos é dito aqui por Sócrates e Alcibíades nos ajuda a entender melhor a natureza da forma dialógica em Platão que é, também, a natureza da própria forma da educação: nada deve ser tomado como dado ou seguro, o aluno ignorante deve construir, por si só, desde o começo, os fundamentos para o saber que deseja aprender. Isso só será possível se o professor e o aluno estejam dispostos a debater amigavelmente e terem paciência e disposição o suficiente para realizar este árduo trabalho intelectual de descer até às fundações da discussão em questão. De outro modo, tudo que teremos serão palavras bonitas e truques retóricos.

4.1. O conflito

Lembremos o contexto. Sócrates e Protágoras discutem acerca da unidade da virtude, Sócrates defendendo que há uma unidade bem mais forte entre as diferentes virtudes que a unidade defendida por Protágoras. Para tentar convencer Protágoras de sua posição, Sócrates lança mão de alguns argumentos. Estamos aqui no segundo argumento e Sócrates já demonstrou que sabedoria e sensatez/temperança são idênticas. Agora está tentando demonstrar que a justiça e a sensatez/temperança são idênticas. Como vimos, esse argumento, provavelmente, seria algo próximo dos argumentos apresentados no *Górgias* ou na *República*, onde ser justo é apresentado como o mais

proveitoso para nós e, conseqüentemente, o mais sensato a se fazer. Porém, nada disso ocorre.

O argumento, porém, foi interrompido. Quando Sócrates pergunta se há coisas boas, Protágoras confirma. Mas, quando instado a qualificar o que entende por bondade, Protágoras diz que mesmo as coisas inúteis para os homens podem ser boas, pois o que é bom para o homem pode ser prejudicial para o cavalo ou outros animais ou plantas e, vice-versa, o que é bom para eles pode ser mau para os homens. Protágoras acrescenta a essa explicação uma série de subcasos (por exemplo, o que é bom para a raiz de uma planta pode não ser bom para suas folhas) e exemplos que comprovaria o seu dito.

Terminado o discurso de Protágoras, os presentes aplaudem ruidosamente e aprovam-no⁴³⁰. Sócrates, porém, rejeita de tal modo a resposta de Protágoras que ameaça mesmo abandonar a discussão caso ele não se comprometa a mudar seu modo de responder⁴³¹. Por que ele reage de tal maneira?

Na passagem em questão, Sócrates se justifica dizendo que tem curta memória e, portanto, não poderia seguir as longas respostas de Protágoras já que, quando este estivesse no meio do discurso, ele já teria esquecido o começo do mesmo, assim como da questão que o motivou. Ora, essa justificativa certamente não é satisfatória ou verdadeira; é Sócrates mesmo que está narrando todo o discurso de Protágoras a seu companheiro e, portanto, não se pode criticá-lo por uma má memória. Além disso, a resposta de Protágoras não é tão grande assim e certamente não seria difícil encontrar exemplos de respostas mais longas de outros interlocutores. Por exemplo, a resposta dada pelo próprio Protágoras e que faz Sócrates desistir do primeiro argumento pela unidade da virtude⁴³² é tão longa quanto esta e o problema que Protágoras colocará à primeira parte do terceiro argumento de Sócrates pela unidade da virtude⁴³³ é ainda maior que este discurso e ambas as intervenções de Protágoras não são censuradas pelas suas extensões. Isso sem contar, é claro, a longa resposta que Sócrates dá na discussão sobre o poema de Simônides.

Se é assim, porém, o que significa a preferência de Sócrates pelo discurso curto? Já tratamos dessa questão ao analisar o primeiro momento em que ela é posta no diálogo, logo após o discurso de Protágoras defendendo a possibilidade de se ensinar a virtude. Lá, Sócrates compara o discurso longo a um livro que não responde as nossas

⁴³⁰ *Protágoras* 334c

⁴³¹ *Protágoras* 335c.

⁴³² *Protágoras* 331d-332a.

⁴³³ *Protágoras* 350c-351b.

dúvidas⁴³⁴. De acordo com essa passagem, a preferência pelo discurso curto significa é por esse ser mais propício a análise lógica, racional e argumentativa. Através dela podemos analisar frase por frase, os argumentos dos interlocutores e observar onde estão os possíveis erros ou acertos de uma posição. Mas isso, é claro, não significa que todo discurso curto é melhor que o discurso longo, apenas que ele é mais fácil de ser analisado racionalmente. Por outro lado, o discurso longo é mais difícil de ser analisado e, em certa medida, só é possível analisá-lo transformando-o em um conjunto de vários discursos curtos.

Não obstante, não há uma proibição do discurso longo, assim como não há uma proibição da escrita, em Platão. Diríamos antes que há certo tipo de discurso que deve ser longo, que só pode ser entendido dentro de um longo contexto - é o caso, por exemplo, do discurso simbólico, não-racional, e portanto não analisável. Para entender o que digo, basta imaginarmos a construção de um mito através do diálogo. Tal só pode ser feito de maneira atabalhoada, pois a sequência de um mito não segue uma necessidade lógica e, portanto, não pode ser adivinhada pelo outro. Um mito só pode ser narrado, assim como uma anedota também só pode ser narrada.

Temos, então, acima, dois argumentos contra os discursos longos em geral. Mas, como vimos, um dos argumentos é falso e circunstancial (a curta memória de Sócrates), enquanto o outro é verdadeiro, mas apenas dentro de certos limites. Com isso podemos defender que não há uma proibição do discurso longo, apenas certa preferência pelo discurso curto. Por essa razão, a irritação tão grande de Sócrates na passagem permanece inexplicada. Com relação a ela, esclareceremos quando formos falar da tentativa de solução deste conflito por parte de Alcibíades, logo mais à frente⁴³⁵.

Se a irritação de Sócrates não é justificada aqui num plano puramente filosófico, por outro lado, ele apresenta um bom argumento erístico para sua posição. Ao apelar para sua fraca memória, Sócrates garante de antemão a vitória de Protágoras sobre ele no terreno dos discursos longos, esvaziando, assim, o interesse nessa disputa. Por outro lado, convida-o a uma disputa dentro do terreno do adversário, por assim dizer, no terreno dos discursos curtos, onde ele se diz mais capaz. Sócrates deixa Protágoras assim numa difícil situação, onde ou não reconhece sua inferioridade nesse terreno e disputa com Sócrates como este deseja ou permite o fim da discussão e sua consequente derrota.

⁴³⁴ *Protágoras* 329a-b.

⁴³⁵ *Protágoras* 336b-d.

4.2. Resolução do conflito

Uma vez que Sócrates não aceita o modo de discursar de Protágoras, ele se levanta e ameaça ir embora. De pronto, vários dos espectadores do debate intervêm, comentando o conflito e propondo soluções. Comentarei, a seguir, cada uma dessas intervenções.

Cálias

Os dois primeiros a se pronunciarem são Cálias, o apaixonado de Protágoras e Alcibíades, o apaixonado de Sócrates, ambos defendendo as posições de seus mestres.

Posteriormente, Sócrates elogiará o “amor pela ciência (φιλοσοφίαν)⁴³⁶” de Cálias, que o obriga a insistir que Sócrates continue a discussão. Mas será mesmo esse amor pela sabedoria o fator decisivo aqui? Cálias insiste que Sócrates continue a discussão, porque ele não ouviria nada “com mais prazer” (ἥδιον ἀκούσαιμι) que essas discussões, e pede para que Sócrates “satisfaça” (χάρισαι) a todos⁴³⁷. Sócrates mantém sua posição e nos oferece uma imagem que demonstra bem o caráter erístico de seus argumentos: Sócrates compara Protágoras a Críson de Himera, um famoso corredor. Ora, se desejamos fazer uma caminhada com Críson, é Críson que deve acertar o passo conosco e não o contrário, pois não seríamos capazes de acompanhar sua velocidade. Da mesma maneira, é Protágoras que deverá alterar a extensão de seus discursos de modo a fazer com quem tenha uma má memória, como Sócrates pretensamente teria, possa acompanhá-lo. Apesar dessa saída que instiga a disputa erística com Protágoras, Sócrates parece ter também outra intenção em vista e justifica sua negativa em prosseguir dizendo: “Pois eu por mim pensava que reunir-se para conversar entre si fosse diferente de fazer discurso para o povo⁴³⁸”. Cálias, então, defenderá Protágoras dizendo que a cada um deveria ser permitido falar como quisesse⁴³⁹. A defesa de Cálias, portanto, não se dá por um “amor à sabedoria”, mas antes, em nome do prazer de ouvir belos discursos. Que a cada um seja permitido falar como deseje, cada um explorando ao máximo suas habilidades retóricas, resultando assim num fantástico confronto dessas

⁴³⁶ *Protágoras* 335d.

⁴³⁷ *Protágoras* 335d.

⁴³⁸ *Protágoras* 336b:

“χωρίς γὰρ ἔγωγ’ ὥμην εἶναι τὸ συνεῖναι τε ἀλλήλοις διαλεγόμενους καὶ τὸ δημηγορεῖν”.

⁴³⁹ *Protágoras* 336b.

habilidades, proporcionando o maior prazer possível aos seus ouvintes. Além disso, Sócrates deveria ceder por simpatia e gentileza, por cavalheirismo, como prova de um espírito democrático, cortês que não tenta impor a todo custo sua forma de pensar ou de falar.

Alcibíades

Como já dissemos, o ataque de Sócrates aos discursos longos não está bem fundamentado. Das duas justificativas encontradas ao longo do texto, uma é falsa (a curta memória de Sócrates) e a outra não chega a ser proibitiva, revelando antes certa preferência por um outro tipo de discurso, mais fácil de analisar. Quer dizer, essa última justificativa nos diz que certos discursos ficam melhores se expostos de maneira curta pelo diálogo. Porém, resta ainda demonstrar que a questão que foi respondida por Protágoras poderia ser mais bem respondida se feita de modo mais curto.

Curiosamente, não é Sócrates, mas Alcibíades que irá fazer esse serviço, que irá de fato explicitar os motivos pelos quais o segundo discurso de Protágoras é realmente mais longo que a medida e ineficaz. Claro, a figura de Alcibíades é sempre suspeita, mas é o próprio Sócrates quem já havia dito que Alcibíades teria falado por ele e o auxiliado⁴⁴⁰. Diz Alcibíades:

“Não é certo o que dizes, Cálias, pois Sócrates aqui admite que não lhe compete o discurso longo e cede a Protágoras, mas quanto a ser capaz de discutir saber dar e receber razão, eu me espantaria se nisso ele cedesse a qualquer homem. Se então Protágoras também admite que é inferior a Sócrates no diálogo, é o bastante para Sócrates; mas se ele pretende o contrário, que discuta perguntando e respondendo sem desenvolver um longo discurso a cada pergunta, sem desviar os argumentos e sem não querer dar razão, prolongando-se até que a maioria dos ouvintes esqueça sobre o que era a pergunta; pois, quanto a Sócrates, garanto que não se esquecerá, a não ser no que ele brinca e diz que é esquecido. Parece-me então bastante razoável o que Sócrates diz; pois é preciso que cada um revele seu próprio saber⁴⁴¹”.

⁴⁴⁰ *Protágoras* 309b.

⁴⁴¹ *Protágoras* 336b-d:

“οὐ καλῶς λέγεις, ἔφη, ὦ Καλλία: Σωκράτης μὲν γὰρ ὅδε ὁμολογεῖ μῆμετεῖναι οἱ μακρολογίας καὶ παραχωρεῖ Πρωταγόρα, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι οἷός τ' εἶναι κατέπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι θαυμάζοιμ' ἂν εἴ τῳ ἀνθρώπῳ παραχωρεῖ. εἰ μὲν οὖν καὶ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ φαυλότερος εἶναι Σωκράτους διαλεχθῆναι, ἔξαρκεῖ Σωκράτει: εἰ δὲ ἀντιποιεῖται, διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος, μὴ ἐφ' ἐκάστη ἐρωτήσῃ μακρὸν λόγον ἀποτείνων, ἐκκρούωντοὺς λόγους καὶ οὐκ ἐθέλων διδόναι λόγον, ἀλλ' ἀπομηκύνων ἕως ἂν ἐπιλάθωνται περὶ ὅτου τὸ ἐρώτημα ἦν οἱ πολλοὶ τῶν ἀκουόντων: ἐπεὶ Σωκράτη γε ἐγὼ ἐγγυῶμαι μὴ ἐπιλήσεσθαι, οὐχ ὅτι παιζεῖκαί φησιν ἐπιλήσμων εἶναι.

Primeiramente, observamos que Alcibíades reforça o caráter erístico da defesa de Sócrates, de um modo que o próprio Sócrates não faz explicitamente, o que, se deforma a fala de Sócrates, reforça o espírito de seu argumento. Sócrates diz apenas que não está interessado no discurso longo, que cede a primazia deste a Protágoras, mas que tem interesse, sim, no discurso curto e gostaria de discutir nesse formato com Protágoras. Uma vez que ele cede a vitória no primeiro terreno, está subsumido que desafia Protágoras no segundo. Não se trata simplesmente de um interesse socrático pela disputa erística, mas, também, pela disputa propriamente filosófica, que busca a definição de quem está mais próximo da verdade e, conseqüentemente, quem teria maior autoridade para ser o mestre moral da juventude.

Segue-se a isso uma elencagem de todos os problemas do discurso de Protágoras. Trata-se de um momento importante, pois o próprio Sócrates não apresenta tais razões. As críticas ao discurso de Protágoras são as seguintes: 1) discutir perguntando e respondendo, desenvolvendo um longo discurso; 2) desviar dos argumentos; 3) recusar dar razão, prolongando-se desnecessariamente. Por fim, Alcibíades reconhece que Sócrates possui uma boa memória e que, o argumento apresentado por Sócrates em defesa do discurso curto era reconhecidamente falso.

Vejamos, agora, se a crítica de Alcibíades condiz com a realidade do texto. A primeira acusação é que a estratégia de Protágoras evita o diálogo, ao desenvolver um longo texto. Essa acusação já estava implícita na primeira crítica de Sócrates ao longo discurso⁴⁴², quando ele diz que o longo discurso evita a análise. Essa crítica é inegavelmente verdadeira. Com o objetivo de desenvolver seu argumento pela unidade da virtude humana, Sócrates pergunta sobre a identidade do bom e do útil. Protágoras, porém, responde desenvolvendo sua tese relativista, segunda a qual mesmo o que é inútil pode ser bom, uma vez que é útil a outros seres. Talvez isso pudesse ser levantado como uma observação passageira, mas certamente uma longa discussão sobre isso não é justificável, dentro do argumento em questão, uma vez que toda a discussão versa apenas sobre a virtude humana (e não sobre o problema da *areté* dos animais e plantas) e, além disso, a relação entre bondade e utilidade não foi questionada por Protágoras. Protágoras, porém, desenvolve bem o tema, que certamente lhe era familiar; nos fala de

ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ ἐπιεικέστερα Σωκράτης λέγειν: χρή γὰρ ἕκαστον τῆν᾽ αὐτοῦ γνώμην ἀποφαίνεσθαι”.

⁴⁴² *Protágoras* 328e-329b.

cavalos, cães, árvores e suas raízes e ramos, estrume, azeite e sua relação com a medicina de então, pêlo dos animais, pêlo dos homens, exterior e interior do corpo humano e aspereza da sensação provocada pelos alimentos cozidos. Nada disso, é desnecessário dizer, possui a mínima relação com a questão das unidades das virtudes e vale apenas pelo prazer retórico que tanto animou Cálías e os ouvintes, além de, é claro, impedir o debate.

A segunda acusação é de que Protágoras desvia dos argumentos. Observamos o uso desta tática ainda antes do discurso sobre a relatividade do bem e da utilidade, quando Sócrates pergunta a Protágoras sobre a sensatez ou não de se cometer uma injustiça⁴⁴³. Protágoras concorda que o sensato será sempre justo, mas, vendo que tal resposta levaria à conclusão pela unidade das virtudes, Protágoras responde que alguns consideram que, às vezes, a injustiça é algo sensato. Esta tática é repetida por Protágoras logo a seguir, quando se recusa a dar prosseguimento à argumentação de Sócrates e, para isto, pronuncia um longo discurso sobre a relatividade do bem, com fins apenas digressivos.

Por fim, também é verdade que Protágoras recusa ceder a Sócrates e, para isso, prolonga-se desnecessariamente. Antes mesmo de pronunciar seu discurso pela relatividade do bem, Protágoras parece estar encurralado pela argumentação socrática em favor da unidade das virtudes e pressente sua derrota, embora não possa admiti-la. Isso já começa a ser representado quando Sócrates e Protágoras discutem ainda o primeiro argumento pela unidade da virtude. Primeiramente⁴⁴⁴, Protágoras concorda “muito a contragosto”. Em seguida, parece se negar a responder a Sócrates, só falando depois de exortado por Sócrates a fazê-lo: “vamos, Protágoras, não desanimemos, mas também o que resta examinemos”.

Esses são os primeiros sintomas de sabotagem do diálogo por Protágoras. Antes de passarmos ao segundo argumento pela unidade da virtude – que é quando podemos pressentir o nascimento da sabotagem por Protágoras - observemos alguns aspectos dramáticos daquele primeiro argumento que terminou inconcluso. A uma pergunta de Sócrates, Protágoras responde:

“De modo algum me parece, ó Sócrates, ser assim tão simples que eu concorde que a justiça é piedosa e a piedade justa; pelo contrário. Alguma

⁴⁴³ *Protágoras* 333b-c.

⁴⁴⁴ *Protágoras* 333b-c.

diferença nisto me parece haver. Mas que importa? Pois, se queres (εἰ γὰρ βούλει), concedamos que a justiça seja piedosa e a piedade justa⁴⁴⁵.”

Trata-se de uma tática para anular o discurso. Protágoras não concorda com a afirmação de Sócrates, mas para não se ver obrigado a refutá-la, deixaria magnanimamente a questão de lado e concordaria. Desse modo, Protágoras não se compromete com o resultado do final da discussão, pois o argumento todo repousaria sobre uma premissa com a qual ele não concorda. Sócrates, porém, não se contenta com tal e responde:

“Não me fales assim, pois absolutamente não preciso examinar fórmulas: ‘se queres isto’ ou ‘se te parece’, mas ‘a mim e a ti’; e esse ‘a mim e a ti’ eu digo pensando que assim a questão seria examinada da melhor forma, se eliminássemos dela o ‘se’⁴⁴⁶.”

Sócrates e Protágoras retomam o primeiro argumento, mas não conseguem chegar a uma conclusão que agrade a ambos. Sócrates então inicia o segundo argumento e quando a discussão parece caminhar para vitória de Sócrates, Protágoras repete a estratégia lançada no primeiro argumento:

“Eu por mim me envergonharia, ó Sócrates, de concordar com isso, embora muitos homens afirmem que sim [que o homem que comete a injusta seja sensato]. Se queres (εἰ βούλει), discuta primeiro essa afirmação, a da maioria⁴⁴⁷.”

Talvez por notar o desânimo de Protágoras e querer encorajá-lo, talvez por estar ele mesmo desanimado com o curso da conversação, Sócrates aceita, dessa vez, a fórmula ‘se queres’ e responde:

⁴⁴⁵ *Protágoras* 331b-c:

“οὐ πάνυ μοι δοκεῖ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὕτως ἀπλοῦν εἶναι, ὥστε συγχωρῆσαι τήν τε δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὀσιότητα δίκαιον, ἀλλὰ τί μοι δοκεῖ ἐν αὐτῷ διάφορον εἶναι. ἀλλὰ τί τοῦτο διαφέρει; ἔφη: εἰ γὰρ βούλει, ἔστω ἡμῖν καὶ δικαιοσύνη ὅσιον καὶ ὀσιότης δίκαιον”.

⁴⁴⁶ *Protágoras* 331c-d:

“μή μοι, ἦν δ’ ἐγώ: οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ ‘εἰ βούλει’ τοῦτο καὶ ‘εἴ σοι δοκεῖ’ ἐλέγχεσθαι, ἀλλ’ ἐμέ τε καὶ σέ: τὸ δ’ ἐμέ τε καὶ σέ’ τοῦτο λέγω, οἴομενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ’ ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ ‘εἴ’ ἀφέλοι αὐτοῦ”.

⁴⁴⁷ *Protágoras* 333c:

“αἰσχυνοίμην ἂν ἔγωγ’, ἔφη, ὃ Σώκρατες, τοῦτο ὁμολογεῖν, ἐπεὶ πολλοὶ γέ φασι τῶν ἀνθρώπων. πότερον οὖν πρὸς ἐκείνους τὸν λόγον ποιήσομαι, ἔφην, ἢ πρὸς σέ; εἰ βούλει, ἔφη, πρὸς τοῦτον πρῶτον τὸν λόγον διαλέχθητι τὸν τῶν πολλῶν”.

“Ora, para mim não faz diferença, desde que tu pelo menos respondas, quer assim te pareça quer não. Pois é sobretudo a afirmação que eu por mim examino, mas sucede talvez que tanto eu que pergunto quanto o que responde sejamos também examinados.”⁴⁴⁸

Temos então que, novamente, Protágoras não se compromete com o argumento, ou pode ao menos ganhar algum tempo antes de voltar a responder. Ele abre aqui um parêntese na discussão e pede para que se argumente por algo que ele próprio não concorda. Quando então, finalmente, chegamos ao segundo longo discurso de Protágoras, observa-se de modo definitivo a má vontade deste ao procurar sempre tergiversar do argumento. A estratégia consiste em sempre colocar problemas novos e não diretamente relacionados às perguntas levantadas, de modo que não haja possibilidade de nenhum progresso na discussão.

Crítias

Em seguida, é a vez de Crítias se pronunciar. Crítias possui boas relações tanto com os sofistas em geral como com Sócrates, por isso ele irá denunciar a parcialidade de Cálias e Alcibíades. Ele deseja o prosseguimento da discussão, mas não oferece nenhuma saída concreta para o impasse.

A fala de Crítias tem seu interesse, pois acusa Alcibíades de ser “sempre muito apegado à vitória naquilo a que se lança⁴⁴⁹”. Vemos, portanto, que a fala de Alcibíades não fica sem crítica da parte de Platão. Ele é acusado de reforçar o elemento erístico da fala de Sócrates que, de fato, já estava presente na fala original dele, mas de uma maneira mais sutil. O problema é que Sócrates, talvez, não conseguiria convencer Protágoras a prosseguir na discussão apelando apenas a um amor pela verdade e pelo conhecimento. Se isso fosse possível, Sócrates poderia demonstrar as vantagens de um discurso curto, como, aliás, ele tentou fazer. Porém, a estratégia erística do desafio em determinado campo provou-se mais eficaz, graças, em grande parte, à fala de Alcibíades.

⁴⁴⁸ *Protágoras* 333c:

“ἀλλ’ οὐδέν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ’ οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἶτε μή: τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι”.

⁴⁴⁹ *Protágoras* 336e:

“Ἀλκιβιάδης δὲ αἰεὶ φιλόνομός ἐστι πρὸς ὃ ἂν ὀρμήσῃ”.

Pródico e Hípias

Após as falas de Cálias, Alcibíades e Crítias, é a vez dos sofistas Pródico e Hípias intervirem. Platão aproveita o momento para parodiar o estilo e o discurso de ambos. Primeiramente, fala Pródico e, em seu discurso algo empolado, saltam aos olhos as diferenciações semânticas dos termos debater (ἀμφισβητεῖν) e altercar (ἐρίζειν), aprovar (εὐδοκιμεῖν) e elogiar (ἐπαινέσθαι), alegrar (εὐφραίνεσθαι) e sentir prazer (ἡδεσθαι)⁴⁵⁰, imitando assim o estilo e as preocupações do sofista em questão. Por trás, porém, de todas essas diferenciações, o sentido do texto é que Sócrates e Protágoras deixem de se confrontar e passem a debater tranquilamente, não como adversários, mas como amigos, o que, é claro, condiz muito com o que Sócrates pensava ser um bom debate. Repete-se, assim, a figura ambígua que Pródico normalmente possui nos diálogos platônicos, nos quais, por um lado, tem sua prática ridicularizada e, por outro, é visto com certa simpatia e mesmo como mestre de Sócrates⁴⁵¹. De fato, as pesquisas semânticas de Pródico precedem, de alguma maneira, a busca pela correta definição de Sócrates, presentes em diálogos como o *Laques*, o *Cármides* e o *Eutífron*.

Já na intervenção de Hípias, o que é parodiada é a oposição *phýsis versus nómos*. Hípias coloca-se do lado da natureza, entendendo que ela irmana os homens, enquanto a lei os tiraniza. Os reunidos no debate, sendo sábios, são então irmãos por natureza e, segundo Hípias, deveriam se entender. O impasse, portanto, é vergonhoso e coloca em posição de xeque a pretensa superioridade dos ouvintes e, por isso, urge resolvê-lo. Hípias propõe duas soluções: 1) que Sócrates e Protágoras cedam, cada um, um pouco, ou seja, que Protágoras não faça discursos tão longos e que Sócrates permita uma extensão maior do que a brevidade desejada, permitindo, assim, que Protágoras demonstre sua técnica; 2) que seja eleito um árbitro que julgue se os discursos de cada um estão na extensão correta.

Em ambos os casos, vemos os sofistas sendo parodiados por Platão na medida em que lançam mão de complexas teorias e sofisticados instrumentos teóricos para resolver questões simples como a mediação de um debate.

⁴⁵⁰ *Protágoras* 337a-c.

⁴⁵¹ *Mênon* 96d e *Protágoras* 341a.

Comentários sobre a proposta de Hípias e solução do impasse

Sócrates não chega a comentar a primeira proposta de solução de Hípias que envolve o estabelecimento de discursos médios, nem tão grandes como queria Protágoras, nem tão curtos como queria Sócrates. Ora, o que Sócrates visa aqui é a resolução verdadeira para a questão em debate, logo, a medida correta não deve ser dada pela média estabelecida pelo público, mas sim pela natureza das coisas.

Com relação à segunda proposta, Sócrates também a rejeita, pois ou o juiz é inferior ou igual aos contendores e, portanto, inferior ou igual em conhecimento para julgar a extensão correta para cada resposta – e, nesse caso, não pode fazer nada melhor do que os contendores poderiam fazer por si só – ou ele seria superior, o que é impossível, já que Protágoras seria o mais sábio dos homens⁴⁵². Essa segunda parte do argumento tem um certo tom irônico, pois, muito embora seja sempre elogiado, Protágoras é também sempre, nesse diálogo, não só, contraditado por Sócrates, mas também refutado por ele. Mesmo assim, nos diz Sócrates, ainda que consideremos que haja alguém superior a Protágoras na platéia, seria deselegante com Protágoras estabelecer um juiz para a discussão, como se ele fosse um incapaz que necessitasse de um supervisor⁴⁵³. Dixsaut também observa que a recusa de uma mediação por Sócrates está baseada no fato de que é impossível uma mediação exterior entre dois discursos distintos; a única mediação legítima é a do próprio “*lógos* e sua circulação⁴⁵⁴”. De fato, para o julgamento desse juiz não ser arbitrário ele deve ser justificado pelo *lógos*, *lógos* este que poderia receber também questionamentos. Daí a impossibilidade de um juiz nos debates intelectuais – o suposto juiz é, na verdade, mais um interlocutor.

Sócrates, então, proporá, ele mesmo, uma solução para o impasse: que ele e Protágoras troquem de lugar, que Protágoras pergunte e ele responda. Num primeiro momento, Protágoras rejeita essa proposta, mas, instado por todos, acaba por concordar⁴⁵⁵.

⁴⁵² *Protágoras* 338c.

⁴⁵³ *Protágoras* 338c.

⁴⁵⁴ Dixsaut (2001), p. 25.

⁴⁵⁵ *Protágoras* 338e.

5. O confronto entre o filósofo e o sofista na discussão acerca da ode de Simônides

5.1 A educação pela poesia

A discussão sobre o poema de Simônides se inicia da seguinte maneira:

“Acredito, Sócrates, que, a parte mais importante da educação para um homem é que ele seja hábil em poesia, isto é, com relação ao que é dito pelos poetas, que ele seja capaz de compreender o que estes criaram de correto e o que não, saber distinguir (as duas coisas) e, interrogado, dar razão .”⁴⁵⁶

Muito se fala do comentário final bastante crítico de Sócrates com relação a toda essa discussão sobre a ode de Simônides⁴⁵⁷, mas será que Platão teria algo a dizer sobre esse programa inicial? Também ele não consideraria a educação em poesia, tal como formulada por Protágoras aqui, ou seja, saber reconhecer aquilo que foi corretamente poetizado e o que não foi, como uma parte central da boa educação do homem? Parece-me inegável que sim. Lembremos que o filósofo, na *República*, só poderá se tornar o censor dos poetas na medida em que ele próprio possui uma teoria acerca do que é uma poesia corretamente composta. Nussbaum nos lembra, ainda, que, quando discute questões morais, Platão discute-as principalmente no interior da problemática levantada por poetas como o próprio Simônides ou Homero, Hesíodo, Píndaro e os trágicos⁴⁵⁸. Simônides, aliás, será novamente alvo de discussão no livro I da *República*. O tratamento dele lá é curiosamente o mesmo do de *Protágoras*: Simônides é elogiado como sábio e inspirado⁴⁵⁹, mas seus ditos são criticados ou modificados.

Após revelar o programa da discussão que se seguirá, Protágoras diz:

“E também agora a pergunta será sobre aquilo mesmo que eu e tu discutíamos há pouco, sobre virtude, mas transposto para poesia; apenas nisto diferirá⁴⁶⁰.”

⁴⁵⁶ *Protágoras* 338e-339a:

“ἡγοῦμαι, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι: ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποιήται καὶ ἅ μὴ, καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι”.

⁴⁵⁷ *Protágoras* 347b-348a.

⁴⁵⁸ Nussbaum (2009), Interlúdio I

⁴⁵⁹ *República* 331e e 335e.

⁴⁶⁰ *Protágoras* 339a:

Ou seja, Protágoras promete discutir um tópico que, como o próprio Platão concorda, é importante para a educação do homem e se manter no mesmo tópico que então discutia. Por que, então, Sócrates se irritará com o rumo do debate? Defendo, pois, que a irritação de Sócrates com a discussão não se deve ao programa inicial de Protágoras, isto é, à transposição da discussão para o terreno da poesia, mas ao modo como tal discussão foi levada. Protágoras, descumprindo sua promessa, conduz a discussão de tal modo que ela difere completamente da discussão anterior e tal deturpação só não ocorre de fato dada à rápida ação de Sócrates no debate.

5.2 Comentários sobre a escolha de Pródico como interlocutor.

Após Protágoras apontar para Sócrates qual seria a contradição escondida na ode de Simônides, ele é aclamado pelos ouvintes⁴⁶¹ pela terceira e última vez no diálogo. Sócrates também sente o golpe e confessa que inicia a conversação com Pródico apenas para “ter tempo para examinar o sentido do que dizia o poeta⁴⁶²”. Veremos que ambos os argumentos que ele discute com Pródico são fracos. O elemento erístico é bem forte aqui; Sócrates dispara a falar e não com o objetivo de encontrar a verdade, mas de ganhar tempo. Porém, tal elemento erístico não é tão determinante da passagem, como se poderia imaginar, pois Sócrates deseja ganhar tempo, não para formar uma estratégia que lhe permita reverter seu mau começo na discussão, mas antes para “examinar o sentido do que dizia o poeta”. Além disso, Sócrates confessa essa estratégia apenas com referência ao seu diálogo com Pródico e não com relação a toda a discussão sobre o poema. Daí, portanto, o comportamento de Sócrates não ser apenas erístico, pois ele deseja encontrar e encontra a saída para suas dificuldades a partir daqui. Logo, não devemos interpretar essa passagem como chave para entender toda a discussão sobre a ode de Simônides como meramente erística e nem mesmo para desprezar a discussão com o Pródico que, como vimos, é importante para ajudar Platão a achar a saída para o problema proposto por Protágoras. É em razão desse diálogo com Pródico que Sócrates se lembrará que 1) o poeta primeiramente nos fala que *tornar-se* bom é difícil e, depois

“καὶ δὴ καὶ νῦν ἔσται τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ αὐτοῦ μὲν περὶ οὐπὲρ ἐγὼ τε καὶ σὺ νῦν διαλεγόμεθα, περὶ ἀρετῆς, μετενηνεγμένον δ’ εἰς ποιήσιν: τοσοῦτον μόνον διοίσει”.

⁴⁶¹ *Protágoras* 328d, 334c e 339d-e.

⁴⁶² *Protágoras* 339e:

“ἵνα μοι χρόνος ἐγγένηται τῆσκέψει τί λέγοι ὁ ποιητής”.

que *ser* bom é difícil, e, portanto, não há a contradição apontada por Protágoras, pois “tornar-se” e “ser” não são sinônimos; 2) Sócrates se lembra que o sentido do poema é alegar a impossibilidade da virtude, pois esta é característica dos deuses.

5.3 O grande discurso de Sócrates

Se entendemos que a discussão filosófica a respeito da natureza da virtude não é interrompida na passagem sobre a ode a Simônides, mas pelo contrário, tratada através de uma nova perspectiva que nos permitirá unir pontos aparentemente isolados do diálogo, devemos nos perguntar: por que Sócrates utiliza um discurso longo na análise do texto de Simônides? Como vimos, certas espécies de discursos, como o discurso mítico, devem ser narradas. Porém, tal não é o caso da exegese de um poema. A defesa da interpretação de um poema é um discurso racional, que observa certa necessidade lógica, segundo a qual, quem fala deve estabelecer certas premissas e a partir daí levar o interlocutor a concordar com seus argumentos. Portanto, a princípio, esperava-se que, novamente, aqui, Sócrates utilizasse a braquilogia. Porém, como se sabe, tal não ocorre; por quê? Uma vez que defendemos que não se trata, simplesmente, de uma demonstração de perícia, por parte de Sócrates, no campo dos discursos longos, deve-se procurar outro caminho. Embora o problema possa parecer espinhoso, a resposta, a meu ver, é simples: para que haja dialética, é necessário um perguntador que domine tal arte, o que não existe aqui. Ou seja, se há algum momento de desonestidade por parte de Sócrates no diálogo, este momento se dá quando Sócrates sugere a troca de posição no debate, pois tal troca é impossível. Para que, de fato, uma discussão seja filosófica e frutífera, o perguntador não deve estar preocupado apenas em refutar seu interlocutor, pois, nesse caso, temos simplesmente um debate erístico, como os debates representados no *Eutidemo*. O que necessitamos é de um perguntador neutro que deseje submeter à prova as respostas do interlocutor e investigar até onde vão suas verdades. Protágoras não pode desempenhar este papel, ou, pelo menos, assim entende Platão. A saída mais verossímil, portanto, é que o respondedor exponha sua tese em um longo discurso e que as questões, se as houver, sejam deixadas para o final. É bem verdade que Protágoras não interroga Sócrates em nenhum momento, mas só não o faz por falta de vontade, pois o espaço lhe é cedido mais à frente⁴⁶³. Assim sendo, pelo menos em

⁴⁶³ Protágoras 347b.

termos dramáticos, o discurso de Sócrates consegue reverter as acusações de Protágoras com relação à qualidade da ode de Simônides.

Lembremos, inclusive, que Sócrates, de fato, tenta iniciar um diálogo com Pródico acerca da ode. Mas tal só é possível, porque *ele* é o perguntador. Em suma, não podemos esperar que Sócrates faça sua defesa da ode de Simônides contra as acusações de Protágoras, a menos que alguém lhe dirija as perguntas certas, o que não ocorre.

Além disso, como veremos, Sócrates não está interessado em, de fato, fazer uma interpretação factual da ode em questão, mas em levantar elementos que o ajudem a formular uma nova compreensão da ética. Platão, aqui, certamente usa Simônides para além do que sua ode diz, distorcendo o texto sem hesitar, em alguns momentos. Isso, porém, não demonstra que Sócrates esteja sendo aqui puramente retórico, mas, antes, que expressa seus próprios pensamentos sobre o tema. Ora, se assim for, o recurso ao diálogo não é o mais proveitoso para Sócrates, pois este permitiria uma análise racional mais acurada do poema, o que, provavelmente, destruiria o caráter factual de sua interpretação.⁴⁶⁴ O discurso longo, sem interrupções é, portanto, o mais adequado a Sócrates nesse momento para, desviando do caminho erístico que Protágoras queria impingir ao debate, fazer sua filosofia.

A permissão de Protágoras

Passo finalmente a uma análise textual detida da passagem em questão. Antes de iniciar seu grande discurso, Sócrates nos diz:

“Mas qual me parece ser o pensamento de Simônides nesta ode, desejo dizer-te, se queres provar minha habilidade em versos como dizes na tua expressão; no entanto, se preferes, eu te ouvirei⁴⁶⁵.”

Temos, então, a partir daqui, uma promessa de honestidade que, entendo, Sócrates cumpre. Observemos também que Protágoras concorda em ceder o espaço a Sócrates. Portanto, não é exatamente verdade que o grande discurso de Sócrates quebre

⁴⁶⁴ De fato, se fosse permitido a Protágoras interromper o discurso de Sócrates, ele poderia levantar sérios problemas à interpretação deste. Estes problemas, porém, seriam factuais, e ameaçaria o valor da interpretação socrática apenas enquanto uma interpretação factual do poema. Porém, isso não quer dizer que o valor filosófico dessa interpretação socrática seja irrelevante e deva ser dispensado juntamente com a interpretação factual do poema.

⁴⁶⁵ *Protágoras* 341e-342a:

“ἀλλ’ ἄ μοι δοκεῖ διανοεῖσθαι Σιμωνίδης ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι, ἐθέλω σοι εἰπεῖν, εἰ βούλει λαβεῖν μου πεῖραν ὅπως ἔχω, ὃ σὺ λέγεις τοῦτο, περὶ ἐπῶν: ἐὰν δὲ βούλη, σοῦδάκούσομαι”.

as leis que ele mesmo estabelece para o debate, visto que, antes de fazê-lo, recebe permissão de Protágoras.

A anedota dos espartanos

O segredo da filosofia e a boa *pólis*

Vimos que a filosofia de Creta e Lacedemônia é mantida em segredo por seus concidadãos para assim não revelarem aos demais a causa da superioridade de ambas as cidades. Como resultado disso, os outros gregos, visando igualar-se em virtude aos cidadãos dessas cidades, imitam os hábitos mais óbvios e exteriores praticados nelas, costumes esses que não possuem relação direta com suas virtudes, tal como o desenho da orelha, o tipo de ginástica praticada, as roupas e os adereços, mas ignoram o que seria a verdadeira causa da superioridade dos lacedemônios e cretenses, isto é, a filosofia.

Além de não praticarem a filosofia na frente dos estrangeiros, cretenses e lacedemônios tomam outra precaução: impedem os jovens de saírem da cidade a fim de que eles não sejam contaminados por uma cultura estrangeira e acabem por desaprender a filosofia ensinada. Além disso, quando é necessária uma discussão filosófica mais livre, expulsam os estrangeiros da cidade para que possam filosofar abertamente. Este traço da anedota tem também paralelo com o discurso de Protágoras acerca da antiguidade da sofística. Lá também os sofistas mantêm segredo de suas atividades e disfarçam-se sob outros nomes. Essa semelhança, contudo, tem o intuito de deixar a diferença ainda mais clara. Enquanto os sofistas de Protágoras disfarçam a sua arte tendo em vista sua própria proteção, uma vez que a arte sofística tem má reputação entre os gregos, cretenses e lacedemônios escondem sua filosofia em favor não de si mesmos, mas da cidade, para que a fonte de seu poder se mantenha.

Por fim, podemos ver aqui uma relação direta entre sabedoria, virtude e boa arte política, entendendo por “boa arte política” a arte de deliberar bem em assuntos relativos à *pólis* tendo o bem da própria *pólis* como fim último. Em suma, o raciocínio aqui é: quanto mais sábios, mais virtuosos os cidadãos e quanto mais virtuosos os cidadãos, melhor será a cidade em questão. Aqui também vemos uma diferença significativa de raciocínio, com relação ao discurso sofístico típico. O jovem que procura o sofista visa, sim, receber certo saber e, através dele, tornar-se melhor. Mas, de

acordo com o discurso sofístico geral, o fim último dessa melhora não é a *pólis*, mas o bem da pessoa em questão. Enfim, não se procura o sofista para ser educado de maneira a auxiliar a *pólis*, mas para que o indivíduo educado pelos sofistas domine a arte de discursar, de tal modo que saiba como impor suas idéias e vontades sobre os demais, fazendo assim com que seja capaz de convencer os demais das ações e decisão que são de maior interesse para ele. Mais, ainda que o sofista reivindique que seu saber aperfeiçoa, sim, a *pólis*, tal melhora é inútil, pois o jovem, freqüentemente, abandona a *pólis* natal para seguir seu mestre. Ao contrário, nas cidades filosóficas, o jovem é proibido de sair da cidade.

Vê-se, portanto, que a relação intrínseca e indissolúvel entre ética e política que Platão tanto trabalha na *República*, também já está presente aqui.

A antiguidade da filosofia

Influenciados, portanto, pela ancestral sabedoria de cretenses e lacedemônios, alguns dos cidadãos gregos resolvem imitá-los nesse particular. É o caso, diz Sócrates, dos chamados “sete sábios” que aqui são nomeados: Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Sólon, Cleóbulo de Lindo, Míson de Quene e Quílon da Lacedemônia, sendo contrapostos aos antigos sofistas do discurso de Protágoras: Homero, Hesíodo, Simônides, Orfeu, Museu, Ico de Tarento, Heródico de Selúmbria, Agátocles e Pitoclides de Céos. Contrapondo esses dois grupos, vemos que os aqui denominados antigos sofistas são, em geral, homens de letras, poetas, místicos e músicos, enquanto os aqui denominados antigos filósofos, normalmente identificados como os sete sábios gregos, são, em geral, homens práticos: líderes políticos, legisladores e cidadãos honrados, enfim, homens cujo saber beneficiava a *pólis*. Pode parecer curioso, portanto, que Platão relacione os filósofos com o segundo grupo, não com o primeiro. Mas isso é explicável se lembrarmos que o que caracteriza a sabedoria espartana, assim como a sabedoria realmente filosófica, na concepção de Platão, é a capacidade que possuem de aprimorar a vida comum da *pólis*, a organização política de uma maneira geral. Além disso, esse tino prático dos antigos filósofos parece favorecer a tese da unidade da virtude na sabedoria, pois aquele que fosse sábio seria capaz de sucesso não só no campo teórico, mas também no prático. Enquanto isso, por outro lado, Platão relaciona a sofística, ou seja, um certo tipo de educação do qual ele desconfia, com a poesia e outras artes cujo principal objetivo é antes agradar do que de

fato aprimorar algo, tal como ele pensa ser o caso das poesias de Homero, certo tipo de música ou dos mistérios de Orfeu.

Observemos rapidamente, uma curiosa nota desta passagem. Sócrates nos diz que, em Creta e Lacedemônia, não só os homens se orgulham de sua educação, mas também as mulheres. Uma pequena referência que nos remete, é claro, ao polêmico tema da educação das mulheres presente na *República*. Parece que, de algum modo, Sócrates está imaginando aqui, claro, para o propósito do argumento, Creta e Lacedemônia como uma espécie de cidades ideais.

Elogio ao laconismo

Mas em que consiste exatamente a sabedoria dos espartanos? Sócrates não nos esclarece acerca do seu conteúdo, mas fala um pouco da sua forma lacônica:

“Vocês reconheceriam a verdade do que digo e que os lacedemônios são perfeitamente educados na filosofia e no amor aos discursos pelo seguinte: se alguém tenta conversar com o mais insignificante lacedemônio, na maior parte da conversa, descobrirá que ele se mostra um tanto medíocre, depois, em qualquer parte do colóquio, lança frase digna de atenção, curta e concisa, a ponto de seu interlocutor aparecer tal qual uma criança.”⁴⁶⁶

Primeiramente, notemos de passagem, pela segunda vez, o uso da palavra “filosofia” para designar a sabedoria dos espartanos. Mais importante agora, porém, é a associação que Sócrates faz aqui entre filosofia e laconismo. Isto é curioso e parece contradizer nossa tese da qualidade filosófica do grande discurso de Sócrates, visto que tal não é um discurso pequeno, de poucas palavras. Porém, seja como for, essa associação é surpreendente de todo jeito, pois seja discursando ou respondendo, Sócrates não é um personagem lacônico. Pelo contrário, tanto não é assim que no imaginário popular de nossos tempos, Sócrates é o filósofo falador por excelência, e seus esforços para esclarecer as minúcias de uma fala não raro é alvo de piadas, como, por exemplo, em certa anedota na qual alguém diz para Sócrates: “Bom dia, meu amigo

⁴⁶⁶ *Protágoras* 342 d-e:

“γνοίτε δ’ ἂν ὅτι ἐγὼ ταῦτα ἀληθῆ λέγω καὶ Λακεδαιμόνιοι πρὸς φιλοσοφίαν καὶ λόγους ἄριστα πεπαιδευνται, ὧδε: εἰ γὰρ ἐθέλει τις Λακεδαιμονίων τῷ φαυλοτάτῳ συγγενέσθαι, τὰ μὲν πολλὰ ἐν τοῖς λόγοις εὐρήσει αὐτὸν φαῦλόν τινα φαινόμενον, ἔπειτα, ὅπου ἂν τύχη τῶν λεγομένων, ἐνέβαλενρήμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής, ὥστε φαίνεσθαι τὸνπροσδιαλεγόμενον παιδὸς μηδὲν βελτίω”.

Sócrates”. E este responde “O que é ‘bom’? O que é ‘dia’? O que é o ‘tempo’? O que é ‘meu’? O que é ‘amigo’?”. Claro, trata-se de uma anedota, mas faço referência a ela porque exemplifica bem a figura de modo algum concisa de Sócrates que, pelo contrário, busca explicitar tudo aquilo que está implícito, demonstrando assim contradições e erros que não eram antes observados.

Esta associação reaparece depois, quando Sócrates diz: “para os antigos assim era a filosofia: certa brevidade lacônica⁴⁶⁷”. Portanto, para os antigos, ser filósofo é ser lacônico. Porém, uma qualificação importante é feita ali, pois Sócrates parece diferenciar essa antiga filosofia do que ele entendia ser a filosofia do seu tempo e essa diferença se daria justamente na forma, enquanto os filósofos antigos buscavam se expressar do modo mais conciso possível, o filósofo de então deveria buscar ser o mais explícito possível.⁴⁶⁸

A negação da *akrasía* no grande discurso de Sócrates

Embora defenda a correção e beleza da ode de Simônides, Sócrates não deixa de fazer uma ou outra correção ao poema. Uma dessas correções nos chama atenção aqui. Trocando as palavras de lugar e, conseqüentemente o sentido dos versos de Simônides, Sócrates faz esse poeta defender a tese do intelectualismo socrático. Esta interpretação parece tão evidentemente forçada que, podemos dizer, é um dos grandes argumentos daqueles que defendem o caráter exclusivamente cômico e filosoficamente desimportante da passagem.

Ora, embora concorde que há algo de não sério, nesse momento da interpretação de Sócrates, não penso que ela anule a validade filosófica como um todo dessa interpretação, pelo contrário. Sócrates claramente manipula o texto e faz Simônides dizer o que ele mesmo, Sócrates, pensa sobre o tema da ode. Mas ele não faz isso com o intuito de vencer o debate. Pelo contrário, mais uma vez, sua correção é um argumento contra sua posição inicial de que o poema de Simônides é bem composto. Sócrates argumenta contra si mesmo e assim o faz com o intuito de esclarecer alguns pontos.

⁴⁶⁷ *Protágoras* 343b:

“τοῦ δὴ ἔνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας βραχυλογία τις Λακωνική”.

⁴⁶⁸ Um bom exemplo dessa atitude de Sócrates se encontra no diálogo *Cármides*, onde os interlocutores dão a Sócrates certas formas lapidares e lacônicas de definição da temperança, como ‘temperança é auto-conhecimento’ ou ‘temperança é conhecimento do conhecimento’. Mas Sócrates, não satisfeito com esse estilo, busca destrinchar o significado dessas fórmulas.

Assim sendo, tomo essa passagem como uma prova de que o que é dito, no *Protágoras*, sobre Simônides representa, na verdade, o pensamento do próprio Sócrates. A tese intelectualista que aparece rapidamente nesta passagem é uma conhecida posição socrática. Da mesma maneira, defendo que toda a interpretação que Sócrates dá aqui do poema de Simônides representa, antes, a posição do próprio Platão. Portanto, toda essa passagem acerca do poema de Simônides não deve ser interpretada como mero interlúdio cômico, nem tampouco tendo apenas valor cênico, mas, antes, como uma passagem que contém posições filosóficas propriamente platônicas, constituindo mesmo, em alguma medida, o cerne da argumentação filosófica do diálogo.

5.4 Comentários após o grande discurso de Sócrates

Pequeno diálogo entre Hípias e Alcibíades

Logo após terminar o seu grande discurso, antes mesmo de Protágoras fazer suas considerações, Hípias se adianta, primeiramente elogiando Sócrates e, depois, se oferecendo para expor outro discurso sobre o mesmo assunto. Vê-se aqui o modo dos sofistas de assistirem a tais debates, pois mais importante que uma organizada busca pela verdade é o prazer de ouvir e proferir discursos bem construídos. Hípias, porém, é impedido de declamar seu discurso por Alcibíades que rapidamente lembra o combinado entre Sócrates e Protágoras. Agora era a vez de Protágoras perguntar e, quando as perguntas de Protágoras acabassem, seria a vez de Sócrates perguntar, de modo que não seria possível para Hípias discursar naquele dia.

Um ponto importante a ser observado aqui é que a palavra é cedida novamente a Protágoras, ou seja, o discurso de Sócrates fica sem resposta não por alguma artimanha sofisticada de Sócrates, mas porque Protágoras aceita como bom o discurso de Sócrates ou, então, por estar de má vontade com o debate. Daí, portanto, ser falsa a afirmação de Cossuta de que Protágoras não teve chance de criticar a exegese de Sócrates⁴⁶⁹.

⁴⁶⁹ Cossuta (2001), p.131.

Crítica de Sócrates às perguntas de Protágoras

Após o pequeno diálogo entre Hípias e Alcibíades, não é Protágoras quem fala, mas Sócrates. Por que Protágoras se cala? Pode ser porque Sócrates, desrespeitando as regras pré-estabelecidas por ele mesmo para o debate, se adianta e, com seu novo discurso, bastante crítico do tipo de debate proposto por Protágoras, acaba por inibir seu adversário. Porém, pode ser também que o silêncio de Protágoras seja auto-imposto, como será o seu silêncio logo após o longo discurso de Sócrates, com o fim claro de sabotar o debate⁴⁷⁰. Isto parece-me impossível de ser decidido apenas pelo que temos, mas, mesmo se escolhermos a primeira opção, Sócrates ainda deixa aberta a possibilidade de continuidade da discussão acerca da ode de Simônides. Diz ele no começo de sua fala: “Quanto a mim, confio a Protágoras qual dos dois modos mais lhe agrade⁴⁷¹”; e já no fim da fala, Sócrates diz: “e se ainda queres interrogar, estou disposto a concordar em responder⁴⁷²”. Ou seja, no nível dramático, o grande discurso de Sócrates fica sem réplica, pois Protágoras não quer ou não pode formular novas perguntas.

Retomemos aqui toda a discussão acerca do poema de Simônides. No início da discussão, Sócrates, como era esperado, responde as questões de maneira breve, mas logo é surpreendido por Protágoras. Suas primeiras tentativas de responder a Protágoras, quando passa a interrogar Pródico, ainda se encaixam no gênero da braquilogia – ainda que Sócrates, um tanto quanto espertamente, volte novamente ao papel de perguntador. Curiosamente, porém, é justamente nesse trecho, no qual Sócrates utiliza a esperada braquilogia, que ele se mostra claramente perdido, sem rumo, derrotado e surpreendido por Protágoras. A situação só muda de figura quando Sócrates abandona o discurso rápido e passa a discursar longamente.

Por mais que a argumentação de Sócrates nessa primeira parte, em que ele ainda discursa de maneira curta, seja fraca, ela ainda está sinceramente orientada pela questão da exegese do poema. Poderíamos resumir os dois argumentos de Sócrates da seguinte maneira: 1) Talvez Simônides tenha defendido uma tese fraca, a saber, a tese de que é difícil tornar-se bom, mas uma vez que se consegue isso, é fácil manter tal posição; 2)

⁴⁷⁰ *Protágoras* 348b-c.

⁴⁷¹ *Protágoras* 347b:

“Ἐπιτρέπω μὲν ἔγωγε Πρωταγόρα ὀπότερον αὐτῷ ἢ διον”.

⁴⁷² *Protágoras* 348a:

“κἂν μὲν βούλη ἔτι ἐρωτᾶν, ἔτοιμός εἰμί σοι παρέχειν ἀποκρινόμενος”.

Talvez Simônides tenha compreendido mal o dito de Pítaco, entendendo ‘é mau ser bom’ no lugar de ‘é difícil ser bom’. Seja como for, interessa-nos aqui que Sócrates formula hipóteses nas quais Simônides teria se equivocado. Assim sendo, ainda que Sócrates tivesse razão em algum desses dois pontos, ele continuaria se autocontradizendo, pois ele disse anteriormente que o poema de Simônides era bem-escrito, e agora nos diz que Simônides se enganou, ou defendeu uma tese fraca. Interessa-nos aqui, porém, chamar a atenção para a falta de um interesse filosófico genuíno da argumentação de Sócrates, já que ele estaria discursando sobre uma posição alheia fraca ou equivocada. Sócrates aqui ainda está jogando o jogo de Protágoras e, por essa razão, esse é o momento do diálogo no qual sua posição é a mais frágil.

Sócrates começa a virar o jogo quando retoma as rédeas do debate. Ele não só ignora sua própria regra de preferência pelos discursos pequenos, como também muda o aspecto do debate. Ao invés de um debate exegético acerca da correta interpretação do poema de Simônides, temos, a partir de então, um discurso filosófico acerca dos limites do homem e de sua relação com a divindade. Esta mudança do debate é justificada justamente na crítica de Sócrates aos debates exegéticos sobre poemas⁴⁷³. Esta passagem tem sido frequentemente citada pelos comentadores como prova final de que todo esse momento do texto, no qual Protágoras pergunta a Sócrates acerca do poema de Simônides, deve ser observada apenas pelo seu aspecto dramático, não possuindo nada de filosoficamente relevante. É compreensível que assim seja, pois em tal passagem, Sócrates clama para que voltem à discussão acerca da unidade da virtude e deixem de lado debates sobre poemas como algo inútil e não nobre. Sendo assim, pode-se pensar que seria natural desprezar a passagem que versa sobre o poema. Porém, defendendo que a questão não é tão simples. Ao justificar sua resistência à discussão sobre poesia, Sócrates diz:

“Pois me parece que conversar sobre poesia se assemelha muitíssimo aos banquetes dos homens ordinários e vulgares. Estes, por não poderem entreter-se uns com os outros por si mesmos, enquanto bebem, pelas próprias vozes e pelos próprios discursos, por falta de educação, fazem subir o preço das flautistas contratando caro sua voz alheia e através dela se entretêm; onde porém estão convivas belos, bons e educados, não verás flautistas, dançarinas nem tocadoras de lira; mas verás que eles se bastam para, entre si, conviverem sem as bobagens e as brincadeiras delas, falando e ouvindo na vez de cada um, com decoro, embora muito vinho tenham tomado⁴⁷⁴.”

⁴⁷³ *Protágoras* 347b-348a.

⁴⁷⁴ *Protágoras* 347c-e:

Aqui vemos que a crítica de Sócrates à discussão exegética se dá pelo fato de que, nela, os interlocutores não falam com suas próprias vozes, mas com vozes alheias. Isso é a causa da característica mais negativa desse tipo de debate, apontada por Sócrates logo na sequência:

“Assim também nestas reuniões, se comportam homens como a maioria de nós pensa que é, absolutamente não precisam de voz estranha nem de poetas, os quais é impossível interrogar sobre o que dizem, e quando a maioria os cita nos seus discursos, uns dizem que o poeta quer dizer isto, outros que aquilo, discutindo sobre assunto que não podem demonstrar⁴⁷⁵.”

Esta descrição da discussão exegética é um retrato bem fiel dos dois primeiros argumentos que Sócrates lança ao desafio de Protágoras que, como vimos, consiste na parte mais fraca e desprezível da argumentação socrática. Mas essa descrição se aplica ao discurso longo de Sócrates? Ora, uma acusação que muitos comentadores fazem a esse longo discurso de Sócrates é justamente que ele distorce todo o texto de Simônides, troca as palavras de lugar e força o sentido do texto. Mas é justamente por tudo isto ser verdade, que a crítica que Sócrates faz ao discurso exegético como um todo não se aplica ao seu grande discurso – Sócrates já não está mais falando de Simônides, está falando de si mesmo. Seu interesse não é mais uma questão exegética, mas, antes, o próprio tema do poema. Sócrates já não está falando acerca do que foi dito por Simônides, mas, sim, sobre o que ele próprio pensa ser um bom discurso poético acerca de tal tema. Sócrates, assim como o bom conviva do banquete, não está usando Simônides ou uma flautista para passar o tempo, ele discursa utilizando suas próprias palavras para resolver um problema filosófico.

“καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοισι δι' ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιοῦσι τὰς ἀύλητρίδας, πολλοῦ μισθοῦμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν τῶναυλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοισι σύνειναι: ὅπου δὲ καλοὶ κάγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσὶν, οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' ἀύλητρίδας οὔτε ὄρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας, ἀλλὰ αὐτοὺς αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἄν πάνυ πολὺν οἶνον πῖωσιν”.

⁴⁷⁵ *Protágoras* 347e:

“οὕτω δὲ καὶ αἱ τοιαίδε συνουσίαι, ἐὰν μὲν λάβωνται ἀνδρῶν οἷοίπερ ἡμῶν οἱ πολλοὶ φασι εἶναι, οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὐς οὔτε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοι τε αὐτοὺς οἰπολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταῦτά φασι τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὀδονατοῦσι ἐξελέγξαι”.

Desse modo, curiosamente, na passagem acerca da ode de Simônides, é justamente quando Sócrates começa a discursar longamente que seu discurso filosófico se inicia.

Volta à discussão acerca da unidade das virtudes

Após o longo discurso de Sócrates, Protágoras parece, mais uma vez, querer boicotar a discussão e simplesmente não esclarece se deseja continuar perguntando a Sócrates ou se agora deseja voltar a seu posto inicial de respondedor. Alcibíades, então, mais uma vez, surge para ajudar Sócrates na discussão. Alcibíades provoca Protágoras ao incitar Cálias a pedir pelo prosseguimento do debate, sob pena de concluir-se pela derrota de Protágoras. Temos aqui, portanto, um confronto entre dois apaixonados, Alcibíades por Sócrates e Cálias por Protágoras. E, assim como no discurso de Fedro no *Banquete*, o amante, não desejando fazer o papel de fraco ou covarde na frente do amado⁴⁷⁶, decide prosseguir o debate, dessa vez no papel de respondedor. Com isso, então, Protágoras reconhece implicitamente sua derrota e o debate sobre Simônides se encerra.

5.5 A importância dramática da passagem

A importância dramática dessa longa passagem acerca do poema de Simônides já foi bem percebida pelos comentadores. Muitas vezes, inclusive, percebe-se apenas esta função na passagem, considerando-a nula para a argumentação filosófica presente no diálogo. Porém, ainda assim, creio que há alguns aspectos da leitura da passagem em que se interpreta a ode de Simônides, em seu nível dramático, que foram negligenciados ou deturpados. Por isso, devemos nos deter nessa questão.

Em geral, a interpretação mais consolidada de tal passagem nos diz o seguinte: durante o diálogo como um todo, Sócrates deseja mostrar a Hipócrates e aos jovens em geral que ele é melhor mestre de virtude que Protágoras. Com exceção da passagem em questão, Sócrates bate Protágoras no terreno filosófico. Nessa passagem, porém, Sócrates venceria Protágoras no próprio terreno deste, ou seja, demonstrando ao auditório que ele é melhor sofista que Protágoras.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ *Banquete* 178c-d.

⁴⁷⁷ Para exemplos de interpretação desse tipo, conferir a primeira nota do presente capítulo.

Reconheço o apelo de tal interpretação, mas não posso concordar com ela. Esse apelo se deve ao fato de que, inegavelmente, Sócrates não pode estar sendo de todo sincero em vários momentos de tal passagem. Por exemplo, o próprio Sócrates reconhece que apenas argumentou sobre a possibilidade de que fosse fácil ser bom para ganhar tempo e se recuperar do golpe dado por Protágoras anteriormente⁴⁷⁸; ou que estava apenas brincando quando disse, com a ajuda de Pródico, que o que Simônides censurava em Pítaco era o fato de este dizer que “é mau ser bom”, ao invés de que “é difícil ser bom”⁴⁷⁹; além disso, podemos citar ainda a defesa socrática de uma tradição filosófica em Esparta⁴⁸⁰, o que nos parece evidentemente falso; ou a semelhança entre essa passagem e o discurso inicial de Protágoras, no qual esse nos fala da suposta antiguidade da arte sofística, interpretando tal passagem como uma paródia do discurso de Protágoras; ou, por fim, quando Sócrates pretende corrigir o texto de Simônides apenas para que este fique mais próximo daquilo que ele mesmo deseja defender, em especial destaque, aqui a passagem na qual Sócrates coloca sua tese intelectualista na boca de Simônides⁴⁸¹.

Porém, tal interpretação não me parece fazer sentido. No nível dramático do diálogo, temos uma disputa do filósofo e do sofista pela educação dos jovens. Porém, interpretar toda essa longa passagem como uma intervenção sofística de Sócrates faria o diálogo representar apenas uma disputa entre Protágoras e Sócrates, não mais entre a filosofia e a sofística (pois Sócrates também seria sofista e, na medida em que responde as questões de Sócrates, Protágoras também seria filósofo). Qual seria a diferença entre Sócrates e Protágoras? Ambos ofereceriam o mesmo produto, sendo a única diferença a qualidade superior do produto socrático?

A confusão entre os ensinamentos de Sócrates e os ensinamentos da sofística é anterior a Platão. Está presente nas *Nuvens* de Aristófanes e também faz parte do pano de fundo da condenação de Sócrates. Platão porém, desde a *Apologia*⁴⁸², sempre se preocupa em demonstrar as diferenças entre o filósofo e o sofista. Nas obras posteriores, não é diferente. Na *República*, no *Sofista* ou nas *Leis*, o sofista é sempre retratado de maneira desfavorável e sua atividade é vista como um crime contra a boa *pólis*. Por que, então, teria dado aqui esse passo de confundir as duas figuras? E pior, justamente em

⁴⁷⁸ *Protágoras* 339e-340a.

⁴⁷⁹ *Protágoras* 341a-e.

⁴⁸⁰ *Protágoras* 342a-343b.

⁴⁸¹ *Protágoras* 345d-346b.

⁴⁸² *Apologia* 19e-20e.

um diálogo que teria como núcleo dramático a diferenciação das figuras do filósofo e do sofista?

Esta confusão, que como vimos remonta a Aristófanos, se deve a semelhanças que de fato existem entre a filosofia e a sofística. Defendo também que tudo isso se torna ainda mais confuso para nós, modernos, pelo fato de que o método filosófico tal como o entendemos é diferente da concepção socrática ou platônica do método filosófico. Por essa razão, devemos fazer uma diferenciação entre um método socrático e um método platônico de filosofar e mostrar como ambos guardam semelhanças com a sofística.

O melhor exemplo de como o método socrático pode ser facilmente confundido com a sofística é o diálogo *Hípias Menor*. Ali, Sócrates, de todas as maneiras, pretende levar o sofista Hípias a confessar uma tese absurda: a de que quem erra por querer é melhor do que aquele que erra sem querer⁴⁸³. Para o leitor superficial deste diálogo, é de fato impossível diferenciar Sócrates do sofista, pois ele parece estar empenhado em fazer o discurso mais fraco vencer o mais forte. Apenas o leitor mais atento poderá notar, ao final do *Hípias Menor*, que Sócrates não está de fato defendendo a tese da superioridade moral de quem erra propositadamente, mas, antes, pretende incitar a dúvida de que seja possível errar de propósito, preparando o terreno para sua posição intelectualista.

Nosso método seria bem outro. Não nos preocupamos em testar ou confundir nossos adversários. Quando vamos refutar uma tese, declaramos de início o que estamos fazendo, ou então apresentamos a tese de modo neutro, e, só depois, a refutamos. Muito dificilmente um autor contemporâneo nosso se preocuparia em lançar um livro que visasse apenas confundir o leitor, usando para isto até de argumentos falsos e no final fizesse uma breve alusão a algo que poderia ser a resposta para toda a confusão. Aqui está subsumida a crítica que Platão faz à escrita no *Fedro* e na *Carta VII*. De fato, ainda hoje, podemos imaginar um professor que, em sala de aula, possa dar uma aula para confundir seus alunos e, no restante do curso, esclareça o que foi posto. Mas Platão pode escrever um diálogo assim, pois imagina sua relação com o leitor como a relação concreta entre um professor e seu aluno, e não a relação abstrata contemporânea, na qual o autor escreve para a posteridade, para toda a humanidade. E isso ele herda de Sócrates, que nada escreveu e interpelava pessoalmente seus interlocutores.

⁴⁸³ *Hípias Menor* 372d-373a

Porém, além desses ecos socráticos, há traços na filosofia platônica que podem confundir um leitor acostumado tão somente ao método filosófico contemporâneo. A principal dessas características é o uso de mitos. A ideia de usar mitos para chegarmos a verdades filosóficas nos é tão estranha, que poderíamos cometer o erro de afirmar que Platão usa o mito apenas para um público mais amplo, enquanto reserva o uso da argumentação filosófica a um público mais restrito e selecionado. Ora, isso é patentemente falso. Platão usa o mito com muito mais frequência em seus diálogos tardios, ou seja, em seus diálogos mais complexos. O mito raramente aparece nos primeiros diálogos; ele parece mesmo reconhecer que a força da imagem pode até mesmo superar o uso do *lógos* para tratar de temas mais inefáveis. Portanto, uma divisão entre o *logos* filosófico e o mito retórico não é possível nos diálogos platônicos.

Entre os diálogos de juventude, apenas no *Górgias* Platão expõe um mito⁴⁸⁴. No *Protágoras*, outro mito aparece, mas aqui ele é defendido pelo antagonista de Sócrates. Apesar de ter sido narrado pelo adversário de Sócrates, em nenhum momento Platão dá a entender que defender uma posição intelectual ou filosófica por meio de mitos é algo problemático em si. Pelo contrário, o próprio Sócrates não se importa se Protágoras defende sua posição recorrendo a um mito ou a um discurso argumentado⁴⁸⁵.

Reconhecendo que é inquestionável o fato de que Platão aceita como legítimo o uso de mitos para defender uma posição filosófica, proponho que não é somente através do mito que a argumentação simbólica se mostra útil, mas também de outros meios, sendo a anedota filosófica um desses. Uma anedota é uma história cuja verdade factual não importa, mas o que ela significa e dá a pensar. Por exemplo, pouco importa a Platão se Tales de Mileto de fato caiu no poço enquanto olhava as estrelas, o que conta para a argumentação filosófica do *Teeteto* é o que a narrativa pode significar ou dar a pensar. Algo semelhante ocorre na passagem acerca da filosofia espartana. Pouco importa se os espartanos de fato praticam a filosofia, o que importa é a imagem, a verdade sugerida. Para usar um clichê, o mito ou a anedota é como um dedo que aponta numa direção; não devemos olhar para o dedo, mas para a coisa apontada.

Ainda assim a diferença entre filosofia e sofística é patente. O objetivo da sofística é o convencimento, da filosofia é a verdade, ainda que não da maneira não exclusivamente lógico-argumentativa, mas também através de imagens e estratégias indiretas, como a refutação socrática. Também as diferenças entre Sócrates e os sofistas

⁴⁸⁴ *Górgias* 523a - 527e.

⁴⁸⁵ *Protágoras* 320c.

são patentes e exaustivamente trabalhadas por Platão. Kierkegaard chega a dizer que Sócrates e os sofistas foram “feitos um para o outro⁴⁸⁶”, na medida em que Sócrates se arma especialmente para brigar com os sofistas. De fato, nos diz Kierkegaard, o filósofo irônico e negativo surge, justamente, para aniquilar aqueles que se gabavam de saber e poder discursar sobre todas as coisas:

“Se os sofistas podiam responder a tudo, ele podia perguntar; se os sofistas sabiam tudo, ele não sabia simplesmente nada; se os sofistas podiam falar sem parar, ele podia calar, isto é: ele era capaz de dialogar. Se a apresentação dos sofistas era pomposa e pretensiosa, o modo de Sócrates se apresentar era tranqüilo e modesto; se a conduta dos sofistas era exuberante e voluptuosa, a dele era singela e moderada; se a meta dos sofistas era a influência no Estado, Sócrates não se sentia inclinado a ocupar-se com os assuntos do Estado; se o ensino dos sofistas era impagável, o de Sócrates também o era, no sentido inverso; se o desejo dos sofistas era sentar à mesa nos lugares mais importantes, Sócrates se sentia satisfeito ocupando o último lugar; se os sofistas desejavam ser algo, Sócrates preferia ser simplesmente nada⁴⁸⁷.”

Defendo aqui, portanto, que a interpretação dessa longa passagem como uma representação de Sócrates exercendo sua excelência também no campo da sofística provém de uma confusão do que Platão entende por “filosofia” e por “sofística” e apenas torna o texto mais confuso e nebuloso. Ao invés disso, o texto deve ser lido sob os vieses do *élenkhos* socrático e da anedota filosófica. Mesmo a interpretação do poema de Simônides feita por Sócrates deve ser lida como uma interpretação anedótica. O próprio Sócrates nos alerta para isso ao dizer, no final de seu longo discurso, que discutir sobre a correta interpretação de um poema sem o autor por perto para desmentir ou comprovar corresponde a discutir “sobre assunto que não se pode demonstrar” (347e). Alguns intérpretes tendem a ler tal passagem como uma demonstração do caráter sofístico e não-sério da interpretação socrática da ode. Parece-me, porém, que tal interpretação é pobre e não pode explicar todo o esforço platônico com essa longa passagem. Creio ser mais consistente pensarmos que, através de algo que teoricamente seria a interpretação que Sócrates faz do poema de Simônides, Platão tenta passar ao leitor certos pontos que ele mesmo, Platão, pensa serem verdadeiros e importantes. Isso, como vimos, estaria de pleno acordo com a concepção socrático-platônica do método filosófico, no qual apontar para a verdade buscada é mais importante que uma argumentação lógico-argumentativa acurada.

⁴⁸⁶ Kierkegaard (1991), p. 163.

⁴⁸⁷ Kierkegaard (1991), p.163-164.

Desse modo, a passagem não visa demonstrar a superioridade de Sócrates no campo da própria sofística, mas, pelo contrário, coaduna com o todo do diálogo ao mostrar a superioridade da filosofia sobre a sofística.

5.6 Macrologia e Braquilogia

Paralelamente à disputa de Sócrates (filosofia) e Protágoras (sofística), ocorre, no diálogo em questão, uma disputa pela extensão correta do discurso numa discussão intelectual. A primeira vez que tal discussão vem à tona se dá logo depois do grande discurso de Protágoras acerca da possibilidade de se ensinar a virtude e que ocupa oito páginas Stephanus⁴⁸⁸. A reação inicial de Sócrates é de fascínio⁴⁸⁹, porém, ele logo se recompõe e diz:

“Pois se igualmente alguém sobre essas mesmas questões qualquer um de nossos oradores políticos interrogasse, talvez ouvisse também discursos assim eloqüentes, ou de Péricles ou de qualquer outro que seja hábil orador. Entretanto se perguntasse algo mais a um deles, tal como os livros, eles nada podem responder nem eles mesmos perguntar, mas, interrogados numa pequena questão tratada por eles, tal como os vasos de bronze, que tocados ressoam por muito tempo e se prolongam se ninguém interrompe, assim também os oradores a uma pequena questão estendem longamente o discurso⁴⁹⁰.”

Essa é a crítica mais sensata que Sócrates faz ao discurso longo nesse diálogo. O longo discurso é pior que o curto, pois não é possível ao ouvinte interrompê-lo e perguntar acerca de dúvidas pontuais. Este tema reaparece, não só em diálogos e textos posteriores, como no *Fedro* e na *Carta VII*, mas também nos chamados diálogos de juventude. Por exemplo, no *Hípias Menor*, o longo discurso de Hípias é ignorado e o diálogo começa depois que este acaba. Sócrates diz que teve medo de interromper o discurso de Hípias e, assim, arruiná-lo⁴⁹¹. Dessa maneira, o longo discurso não é convidativo para o debate ou para a análise racional. O mesmo se repete no *Górgias*,

⁴⁸⁸ *Protágoras* 320d-328c.

⁴⁸⁹ *Protágoras* 328d.

⁴⁹⁰ *Protágoras* 329a-b:

“καὶ γὰρ εἰ μὲν τις περὶ αὐτῶντούτων συγγένοιτο ὄψοιεν τῶν δημηγόρων, τάχ' ἂν καὶ τοιούτους λόγους ἀκούσειεν ἢ Περικλέους ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἱκανῶν νειπεῖν: εἰ δὲ ἐπανέροιτό τινα τι, ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι, ἀλλ' ἐάν τις καὶ σμικρὸν ἐπερωτήσῃ τι τῶν ῥηθέντων ὥσπερ τὰ χαλκία πληγέντα μακρὸν ἤχει καὶ ἀποτείνειεἰάν μὴ ἐπιλάβηται τις, καὶ οἱ ῥήτορες οὕτω, σμικρὰ ἐρωτηθέντες δόλιχον κατατείνουσι τοῦ λόγου”.

⁴⁹¹ *Hípias Menor* 364a-c.

quando Sócrates chega à casa de Cálicles, Górgias havia acabado de discursar e esse longo discurso será ignorado⁴⁹².

A questão da disputa entre a macrologia e a braquilogia é retomada mais à frente no diálogo, após o chamado segundo discurso longo de Protágoras – embora não seja um discurso realmente longo, pois não ocupa nem mesmo uma página Stephanus inteira.⁴⁹³ Dessa vez, Sócrates apela para sua memória curta e a conseqüente incapacidade de seguir um discurso longo, pedindo a Protágoras que reduza o tamanho de seus discursos. Essa justificativa é certamente inferior à primeira; é o próprio Sócrates que está narrando todo o discurso de Protágoras a seu companheiro e, portanto, não se pode criticá-lo por uma má memória.

Seja como for, parece que há de fato uma relação, nesse diálogo específico, entre braquilogia e filosofia, de um lado, e macrologia e sofística, de outro. Sócrates parece desprezar a macrologia e de antemão se diz inferior a Protágoras nesse ponto, só lhe interessando a braquilogia. Protágoras, por sua vez, diz ser capaz de usar as duas modalidades de discurso, mas, depois de iniciado o diálogo curto, tenta fugir da maneira braquilógica e, quando convencido por Sócrates e pelo seu público a voltar a responder brevemente, acaba revelando-se inferior. Porém, tais relações são frágeis, só podendo sobreviver, talvez, se analisarmos o *Protágoras* isoladamente de todos os outros diálogos socráticos. Podemos citar o *Fedro* como exemplo de um bom e filosófico discurso longo. Por outro lado, podemos citar as discussões descritas no *Eutidemo* como exemplo de uma braquilogia não-filosófica. Será que, no momento de escrita do *Protágoras*, Platão realmente defendia essa relação entre o tamanho dos discursos e sua qualidade filosófica ou sofística?

Apresentaremos aqui três problemas para essa interpretação simplista. O primeiro consiste no fato de que, como observamos acima, o segundo discurso dito longo de Protágoras não é longo de maneira alguma. Não é, de modo algum, difícil encontrar exemplos de respostas mais longas dos interlocutores socráticos, mesmo nos primeiros diálogos. A reação de Sócrates aqui, porém, é radical, muito mais radical do que a reação que ele teve ao primeiro discurso de Protágoras, esse, sim, realmente longo.

Findo o segundo discurso de Protágoras, Sócrates reclama da longa extensão deste. Entretanto, ele não reclama da extensão de modo absoluto, mas da extensão com

⁴⁹² *Górgias* 447a-c.

⁴⁹³ *Protágoras* 334a-c.

relação à medida necessária⁴⁹⁴. Ou seja, o discurso longo é ruim na medida em que é mais longo do que seria necessário.

Mas em que medida o segundo discurso de Protágoras é mais longo que o necessário? Na medida em que é mais um discurso retórico que filosófico, pois se estende além do necessário, fazendo uso de belas imagens e vários exemplos, como que enfeitando o ouvinte pela linguagem, fazendo um belo discurso que distrai o ouvinte da questão filosófica ali presente. Conclui-se então que o problema do segundo discurso de Protágoras não é a grande extensão, mas a grande extensão desnecessária. Mas este é um problema menor, diante do problema principal, isto é, as táticas sofisticadas de tergiversação que são explicitadas na fala de Alcibíades⁴⁹⁵. Não se pode concluir dessa passagem, portanto, que Sócrates recusa completamente o discurso longo.

Tratemos agora do segundo problema para a interpretação segunda a qual, no *Protágoras*, há uma condenação do discurso longo em favor do discurso curto. Todo o impasse acerca do modo no qual o diálogo entre Sócrates e Protágoras deveria se dar termina com a seguinte decisão: Protágoras perguntaria e Sócrates responderia e depois trocariam de lugar. Protágoras então passa a questionar e suas questões não diferem, quanto à forma, das de Sócrates. Mas, no entanto, quando Sócrates termina sua resposta, ele ainda se mostra descontente com as perguntas de Protágoras. A justificativa para isso encontra-se no comentário final de Sócrates relativo à discussão do poema de Simônides⁴⁹⁶. Sócrates não critica a maneira específica na qual as perguntas são formuladas, maneira que, como dissemos, não difere dos modos que o próprio Sócrates recorre, mas o conteúdo das perguntas. O tema das perguntas de Protágoras é a poesia e Sócrates compara tal tipo de conversação a um passatempo ocioso, como o daqueles que contratam uma flautista no banquete e assim não se preocupam eles próprios em dialogar. Observemos, portanto, que Protágoras, ao lançar o poema de Simônides como tema de debate, mais uma vez, utiliza-se do recurso de não defender uma posição própria mas e, assim sendo, não se comprometer com o discurso.

Além do que foi dito acima, há ainda uma outra razão para a futilidade das perguntas de Protágoras. O poeta não se encontra presente e, portanto, uma resposta decisiva para a questão não pode ser dada⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ *Protágoras* 334d-e.

⁴⁹⁵ *Protágoras* 336b-d.

⁴⁹⁶ *Protágoras* 347b-348a.

⁴⁹⁷ *Protágoras* 347d-e.

A crítica de Sócrates, portanto, é que Protágoras troca a questão de decisiva importância filosófica “O que pensamos ser a virtude?” pela a questão lateral e irrespondível sobre “O que Simônides pensou ser a virtude?”. Conclui-se, portanto, que a crítica de Sócrates aqui nada tem a ver com a forma das questões de Protágoras.

O pior aspecto das perguntas de Protágoras é que ele não busca responder a uma questão filosófica, mas apenas deixar Sócrates atrapalhado. Protágoras leva Sócrates a elogiar um poema de Simônides que provavelmente era bem conhecido e respeitado na época⁴⁹⁸, apenas para, em seguida, apontar uma falha na construção do mesmo. Seu objetivo é apenas erístico, não filosófico. É bem verdade que Sócrates se mantém no nível erístico por alguns momentos, como quando diz que tornar-se bom é difícil, mas ser é fácil, ou quando diz que Simônides teria entendido a máxima de Pítaco como “É mau ser bom”. Porém, nesses dois momentos, ele não consegue responder propriamente a Protágoras e só o fará quando discursa longamente. Aqui temos o nosso terceiro e último problema: por que Sócrates discursa longamente?

De acordo com a interpretação tradicional, o fato de Sócrates resolver discursar longamente é o sinal mais evidente de que, nesse momento específico do debate, Sócrates exercita seu lado sofístico e suas respostas não têm profundidade filosófica. Porém, como já vimos, este não é o caso e a passagem tem também um interesse filosófico genuíno.

O que diferencia o discurso de Sócrates do de Protágoras não é a extensão de ambos, mas o fato de que Sócrates, seja perguntando ou respondendo longa ou brevemente, sempre está interessado em elucidar a verdade da questão, e não no simples convencimento do adversário. Aliás, curiosamente, os únicos pontos em que Sócrates parece sucumbir à emoção da disputa erística é no breve momento no qual responde de maneira curta⁴⁹⁹. Já Protágoras, seja perguntando ou respondendo longamente, é sempre um sofista preocupado com sua reputação de grande orador. Muito embora, é verdade, quando Sócrates retoma as rédeas já no final do diálogo, Protágoras apresente uma maior boa vontade para responder as questões.

Desse modo, não posso aceitar certa interpretação já tradicional segundo a qual Sócrates teria demonstrado, no *Protágoras*, ser superior a seu oponente tanto no campo da sofística quanto no campo filosófico. Ao invés disso, proponho uma outra interpretação, na qual Sócrates é superior a Protágoras, tanto nos discursos curtos

⁴⁹⁸ Frede (1986), p.739.

⁴⁹⁹ *Protágoras* 349e-341d.

quanto nos longos, pois ele sabe fazer filosoficamente os dois tipos de discurso em questão, sempre buscando a verdade, enquanto Protágoras busca o convencimento. E, desse modo, Sócrates é melhor educador que Protágoras.

Se é assim, porém, por que Sócrates prefere o discurso curto ao longo? Aqui devemos retomar o primeiro momento no qual esta questão é posta no diálogo, aquele no qual Sócrates compara o discurso longo à leitura de um livro em relação ao qual não se pode tirar as dúvidas⁵⁰⁰. Além desse, posteriormente, Sócrates utilizará outro argumento: sua fraca memória. Esses são os únicos dois argumentos apresentados no diálogo. Ora, uma vez que o último argumento é sabidamente irônico e tem função meramente retórica, devemos concentrar aqui no primeiro argumento, que inclusive, como já dissemos, reaparecerá em outras obras platônicas. Ou seja, não se trata de um argumento circunstancial, mas de algo que realmente refletia as inquietações de Platão, algo que ocupou sua mente por bastante tempo.

De acordo com essa passagem, a preferência pela braquilogia se justifica por ser melhor para a análise lógica, racional e argumentativa dos discursos. Através dela podemos analisar, frase por frase, os argumentos adversários e observar onde estão os possíveis erros ou acertos de uma posição. Mas isso, é claro, não significa que todo discurso curto seja melhor que todo discurso longo; diz apenas que ele é mais fácil de ser analisado racionalmente. Por outro lado, o discurso longo é mais difícil de ser analisado e, em certa medida, isso só pode ser feito transformando-o em um conjunto de vários discursos curtos. Não obstante, não há uma proibição do discurso longo. Mais ainda, certo tipo de discurso deve ser longo e só pode ser entendido dentro de um longo contexto - trata-se do discurso imagético, não-racional, e portanto não analisável. Para entender o que digo, basta imaginarmos a construção de um mito, através de um diálogo. Tal só pode ser feito de maneira atabalhoada, pois a sequência de um mito não segue uma necessidade lógica e, portanto, não pode ser adivinhada pelo outro. Um mito só pode ser narrado.

Outro tipo de discurso não analisável é a anedota. Ora, defendo aqui a importância da dimensão anedótica da interpretação feita por Sócrates do poema de Simônides, pois, assim como não nos importa a veracidade da anedota acerca dos cretenses e lacedemônios, e da veracidade da anedota acerca da queda de Tales em um poço, também não nos importa a fidelidade do discurso de Sócrates com relação ao

⁵⁰⁰ *Protágoras* 329a-b.

poema de Simônides; o que nos importa mesmo é a verdade para o qual as anedotas e a interpretação do poema apontam.

Por fim, podemos dizer com Trabattoni, que o problema com relação à escrita e aos longos discursos é também o problema do aprendizado⁵⁰¹. Um discurso pronto não pode ensinar ninguém, pois aprender algo novo é, na verdade, memorização. Assim sendo, é necessário que o *lógos*, de alguma maneira, dialogue conosco. O discurso longo, porém, é uma negação desse diálogo.

5.7 O aspecto erístico do diálogo

Do que foi dito acima, talvez alguém pudesse concluir que não haveria nenhum aspecto erístico no diálogo e que Sócrates discursa desinteressadamente. Isto, porém, é falso. O diálogo representa, sim, um confronto entre o filósofo e o sofista, entre Sócrates e Protágoras, pelo direito de educar a alma da juventude ateniense, aqui encarnada na figura de Hipócrates. Por essa razão, Sócrates não discursa desinteressadamente, mas emprega todas as suas forças para vencer o debate. Isso pode ser visto em várias passagens, mas, entre todas, fica mais evidente quando, logo após a demonstração da contradição presente na ode de Simônides, Sócrates confessa-se atordoado e inicia uma conversação, segundo ele próprio, apenas para ganhar tempo e pensar numa resposta melhor⁵⁰². Não me lembro de algo assim ocorrendo em outro diálogo platônico, ou seja, de uma cena na qual Sócrates ou o personagem principal em questão reconheça que seu interlocutor indicou um ponto para o qual ele não possui resposta e, ainda assim, continue a argumentar, com o objetivo de vencer o debate. A honestidade de Sócrates se apresenta aqui de maneira tão duvidosa que, como já dissemos, muitos intérpretes pensaram não ter outra escolha além de interpretar toda essa longa passagem acerca do poema de Simônides como uma amostra da capacidade retórica de Sócrates, sem nenhum interesse filosófico mais profundo.

Devemos, porém, analisar mais detidamente esse impulso polêmico de Sócrates, pois há uma razão para ele. Não nos esqueçamos que o Sócrates histórico não era um filósofo livresco, mas da ágora, voltado não somente para a teoria, mas também para a prática e que o próprio Platão possui uma forte motivação política que o leva a escrever. Aqui, no *Protágoras*, o personagem Sócrates de fato acredita defender certa concepção

⁵⁰¹ Trabattoni (2003), capítulos 9 e 10.

⁵⁰² *Protágoras* 339d-e.

de virtude e entende que tal concepção deva ser posta em prática. Portanto, ele vê figuras como Protágoras e os sofistas em geral como rivais de seus valores filosóficos e vê seus embates com eles como uma obrigação moral, ou ainda, para usar os termos que Sócrates usa na *Apologia*, como um dever outorgado pelos deuses, como um exercício de piedade⁵⁰³. Daí, portanto, sua obrigação de vencer o sofista. Ao ser confrontado por Protágoras, no caso da contradição do poema de Simônides, Sócrates pode ter percebido que está errado, mas, por desprezar o exercício exegético em si, sem uma questão filosófica por trás, não vê grande prejuízo em sabotar este tipo de discussão em troca de uma mais elevada e verdadeira, uma que diga respeito a problemas propriamente filosóficos. Ainda mais, devemos levar em consideração que Sócrates enfrenta uma platéia adversa, composta, em sua maioria, por sofistas e seus alunos e que, portanto, sabe que um deslize, mesmo numa questão menor e sem importância, pode ser fatal aos olhos do público e, conseqüentemente, para a implementação da nova concepção de virtude que ele defende. Da mesma maneira, a falsa afirmação acerca da fraca memória de Sócrates é inofensiva e garante, por sua vez, um debate pelo diálogo, ao invés do discurso, e, portanto, produz bons resultados.

Daí, portanto, ser legítimo aos olhos de Platão que Sócrates não se interesse pelo problema de uma possível contradição, apontada por Protágoras, e se concentre antes naquilo que é seu interesse no poema (lembramos que Sócrates afirma de antemão conhecer de cor e se interessar pelo poema em questão⁵⁰⁴), qual seja, a natureza da virtude. Por isso, quando Protágoras diz que a discussão que ele propõe acerca da ode trata “[d]aquilo mesmo que eu e tu discutíamos há pouco, sobre a virtude, mas transposto para a poesia: apenas nisto diferirá⁵⁰⁵”, ele, sem o saber, está dizendo uma verdade, pois, embora suas perguntas não cumpram sua própria promessa, as respostas de Sócrates o fazem.

6. Bens de excelência *versus* bens de eficácia

MacIntyre distingue dois tipos de virtudes e bens: bens de excelência ou bens de eficácia. Os bens de excelência são as qualidades inerentes de alguém que lhe permitem se sobressair frente aos demais, enquanto os bens de eficácia são aqueles que permitem a alguém obter aquilo que deseja. Ele, então, analisa as diferenças com que cada uma

⁵⁰³ *Apologia* 28e.

⁵⁰⁴ *Protágoras* 339b-c.

⁵⁰⁵ *Protágoras* 339a.

dessas perspectivas entende a virtude em geral. Por exemplo, a justiça da excelência é aquela que procura estabelecer condições de igualdade para todos, para que, assim, o melhor se sobressaia. Já a justiça da eficácia preocupa-se em estabelecer regras para que a ação humana seja mais previsível, para que as pessoas possam agir em busca de seus objetivos com maior segurança. Daí que, para aquele guiado apenas para os bens de eficácia, seguir a justiça só é racional na medida em que a penalidade para a infração da justiça for pior que o fruto de sua ação injusta. Daí, também, que, para tal agente, desrespeitar a justiça estabelecida e não ser pego, ou seja, colher os frutos de sua ação injusta e não ser punido por essa, é o melhor dos cenários possíveis. Do mesmo modo, para o justo por excelência só é realmente justo aquele que tem uma disposição interna de reconhecer e dar a cada um aquilo que é merecido. Aquele, portanto, que segue as leis apenas por medo de ser pego, não é verdadeiramente justo, de acordo com esta concepção. Já para a virtude da eficácia, ser perfeitamente justo é seguir perfeitamente a lei, não importando as razões desta obediência.

Seguindo essa linha de raciocínio, para aqueles que são movidos pelos bens de excelência, a temperança é uma virtude na medida em que dá ao agente uma ordenação correta de sua alma. Já para os que buscam os bens de eficácia, a temperança é uma virtude na medida em que disciplina o corpo para buscar esses bens de eficácia. Do mesmo modo, para o que busca a excelência, a coragem é valorizada como um valor independente, associado à honra, assim como a amizade é valorizada pelo prazer que esta proporciona. Já para os que buscam os bens de eficácia, a coragem e a amizade são valorizadas pela utilidade, pelos bens que elas podem oferecer.

A distinção entre esses dois tipos de virtude, porém, não é tão nítida. Para ser eficaz, muitas vezes, é necessária a excelência. Do mesmo modo, o homem excelente necessita dos bens de eficácia para exercitar a excelência plenamente – pensemos aqui na observação aristotélica de que apenas os ricos podem ser verdadeiramente magnânimos de modo virtuoso. Desse modo, os pensadores em geral não irão apoiar apenas um desses dois tipos de virtude e desprezar o outro, mas irão subordinar um tipo ao outro, ou seja, dirão que os bens de excelência são importantes pois possibilitam os bens de eficácia ou, ao contrário, dirão que os bens de eficácia são importantes pois possibilitam os bens de excelência.

Essa distinção em linhas gerais nos é útil para deixar mais claros os contornos principais desta tese. Voltemos, pois, ao *Protágoras*. Protágoras defende o ingresso dos jovens em seu curso dizendo que tal os tornará melhores, ao que Sócrates pergunta em

que sentido ele, Protágoras, entende que seu curso melhorará os jovens. A defesa de Protágoras é, essencialmente, a da eficácia: Protágoras defende seu curso dizendo que quem assiste suas aulas conseguirá administrar melhor sua casa e sua *pólis*, além de conseguir convencer os seus pares na *ágora*. Ou seja, seus pupilos se tornarão melhores na medida em que conseguirão agir com mais eficácia. Também esta parece ser a lógica do mito ali apresentado, no qual o interesse pela virtude demótica se dá porque sem ela não é possível viver em sociedade e viver fora da comunidade política não é eficaz.

Platão, por sua vez, priorizará os bens de excelência, sem, contudo, negligenciar os bens de eficácia. O filósofo é o homem excelente e é também o sábio político, o mais capaz de governar a *pólis*. O filósofo é aquele que ama as coisas belas e sua superioridade reside nisto, quer ele governe de fato, quer não – e, provavelmente, não será ele a governar, como está implícito nas imagens da caverna ou do navio no qual os marinheiros brigam pelo comando. Deste modo, a filosofia garante o bom governo ao filósofo, mas não lhe garante o governo; por quê?

Há uma boa razão para isto ser assim. Em sua juventude, Platão viu Sócrates, o filósofo, o melhor homem, o mais justo, o mais apto a governar, ser condenado à morte pela cidade. Esta experiência tornou a separação entre os bens de excelência e os de eficácia clara para Platão. Desse modo, ele poderá dizer, no *Górgias*, que o seu ideal de homem tem uma natureza tal que pode levar impunemente uma bofetada na cara e isto, ainda assim, não lhe retirar nada de sua excelência. Essa concepção é completamente nova para o homem grego e, ao mesmo tempo, necessária em Platão, discípulo de Sócrates, o melhor homem da Grécia e em quem se deu mais do que uma bofetada impunemente.

É necessário, portanto, a Platão, encarar essa questão: como pode o melhor homem morrer no opróbrio de uma condenação à morte? Como pode a excelência ser assim tão separada e independente dos bens de eficácia? Por trás dessa questão, podemos ver essa outra: se a filosofia é a melhor garantia para o exercício da política, por que o filósofo não é capaz de conquistar o poder? Se ele é capaz de bem governar, ele deveria ser também versado na arte, aparentemente mais fácil, de governar simplesmente.

Ora, isso se dá, em suma, porque é impossível ensinar a virtude. O filósofo pode mostrar a beleza da virtude e despertar no ouvinte o amor pelas coisas. E, de fato, foi isto o que Sócrates fez, com sucesso, em seu círculo. Mas ele não pode despertar esse amor em todos e nem mesmo na maioria, pois estes têm a alma desordenada demais.

Eles podem até reconhecer a beleza apontada, mas preferirão outros bens que eles conhecem melhor e, portanto, despertam mais vivamente os seus desejos. Por essa razão, o filósofo platônico não é capaz de conquistar o poder para si, pelo contrário, quando volta à caverna e começa a tentar mudar os desejos de seu povo, ele é assassinado por aqueles que se recusam a abandonar os seus prazeres habituais.

Desse modo, compreendemos como a excelência pode estar tão distante da eficácia: o amante da sabedoria vive num mundo no qual a maioria das pessoas não amam as coisas que ele ama, em que a maioria deseja outras coisas e reagirá caso ele tente impor sua sabedoria⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ Continuando este tópico, discorro sobre o livro *A fragilidade da bondade* de Martha Nussbaum no terceiro anexo desta tese.

Conclusão – Sobre o desejo e o amor

Chegamos, enfim, à conclusão da tese. Vimos, até agora, que, para Platão, a virtude é uma na medida em que todas as virtudes particulares são um tipo de conhecimento, o conhecimento do bem e do mal, aqui descrito como a arte da medida dos prazeres e dores. Esse conhecimento, porém, não é humano, nem possível ou alcançável. Daí, portanto, as constantes afirmações da impossibilidade de se ensinar a virtude, por parte de Platão. Ora, uma vez que a virtude não é ensinável, a educação não se deve dar por uma pretensa transmissão de conteúdos, como pensavam os sofistas e, entre eles, Protágoras, mas antes por um estímulo ao amor pela sabedoria e, também, mediante a apresentação de problemas e paradoxos que nos levariam a uma fuga do sensível em direção ao inteligível.

Por essa razão, a questão do amor e do desejo é muito importante para o *Protágoras*. É só pelo entendimento dessas questões que poderemos entender a filosofia como uma metríctica dos prazeres e, conseqüentemente, uma metríctica dos desejos. Para concluir, portanto, a tese, mostrarei como as poucas referências à questão do amor no *Protágoras* ocorrem em momentos significativos do diálogo. Enfim, desejo mostrar aqui a direção para a qual o diálogo aponta.

1. O primeiro prólogo

1.1 A caça à beleza

O diálogo em questão inicia com um personagem não nomeado fazendo o seguinte comentário:

“Donde vens, Sócrates? Não é claro que de uma caça à beleza jovem de Alcibíades? Aliás, eu o vi recentemente e parecia-me ainda um belo homem. Um homem, porém, Sócrates, seja dito aqui entre nós, e com uma barba já fechada sob o queixo⁵⁰⁷.”

⁵⁰⁷ Para a presente tese, uso a tradução de Eleazar Magalhães Teixeira com alterações. *Protágoras* 309a: “πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνῃ; ἢ δῆλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν; καὶ μὴν μοι καὶ πρῶην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι, ἀνὴρ μέντοι, ὦ Σώκρατες, ὡς γ’ ἐν αὐτοῖσ’ ἡμῖν εἰρησθαι, καὶ πῶγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος.”

Por que o diálogo começa desta maneira? Se ele trata, especialmente, da unidade da virtude e da possibilidade de ensiná-la, por que então esta referência à beleza jovem de Alcibíades? Ora, como sabemos, a questão da beleza é de grande importância para Platão. Com relação ao *Protágoras*, minha hipótese é que a compreensão do diálogo passa necessariamente pela compreensão do que é a beleza: alcançará a virtude aquele que buscar os verdadeiros prazeres, ou seja, a verdadeira beleza, o verdadeiro bem⁵⁰⁸.

É exatamente esta a função deste pequeno prólogo. O diálogo continua com Sócrates dizendo que, de fato, encontrou-se com Alcibíades, mas mal reparou nele, uma vez que encontrou alguém ainda mais belo, pois “o que há de mais sábio não deve revelar-se mais belo⁵⁰⁹?” Essa pessoa é Protágoras, que, na seqüência, é apresentado como “o mais sábio [dos homens], pelo menos dos de agora⁵¹⁰.” Há aqui então uma troca da beleza física de Alcibíades pela beleza da sabedoria de Protágoras – o que nos remete à ascensão ao belo do *Banquete*. Sócrates é virtuoso na medida em que reconhece a verdadeira beleza, deseja-a e persegue-a.

1.2 Protágoras, o mais sábio

Esse epíteto de “o mais sábio” (σοφωτάτω) para Protágoras certamente causa estranhamento. É bem certo que Protágoras é tratado aqui com muito mais cortesia que Górgias no diálogo que leva seu nome, ou que Trasímaco na *República*, mas ninguém pode deixar de reparar que o objetivo de Sócrates neste diálogo é justamente questionar a sabedoria dos sofistas e a suposta capacidade que têm de ensinar a virtude. Ora, se assim é, por que razão Protágoras é chamado aqui de “o mais sábio dos homens”? Ele também não é mais um que será interrogado, testado e desmentido por Sócrates, o verdadeiro homem mais sábio?

Não há nada no contexto deste prólogo que nos permita escapar desta dificuldade pela saída-padrão da ironia socrática. Só podemos chegar à conclusão de que Sócrates estaria sendo irônico nessa passagem se anteciparmos o texto e virmos que Protágoras é, em vários momentos, refutado por Sócrates. Mas, ainda assim, ainda que

⁵⁰⁸ Nussbaum também observa a importância do amor no prólogo do *Protágoras* em Nussbaum (2009), p.81-83.

⁵⁰⁹ *Protágoras* 309c:

“τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι;”

⁵¹⁰ *Protágoras* 309d:

“σοφωτάτω μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν”.

passemos por cima dessa dificuldade, afirmar que Sócrates está sendo irônico nessa passagem não responde a verdadeira questão que ela nos levanta, a saber, por que Sócrates diz ser Protágoras o mais sábio dos homens de então?

A resposta para essa questão só pode ser entendida pelo contexto do prólogo. Se minha hipótese é correta, se a função deste primeiro prólogo é antecipar a questão da ascensão ao belo em si, tal como é apresentada no *Banquete*⁵¹¹, então podemos responder com segurança que Sócrates chama Protágoras de “o mais sábio” não por uma vontade repentina e inexplicável de ser irônico, mas para marcar a diferença entre a beleza de Alcibíades e aquela de Protágoras e apontar para a maior realidade da beleza na ou pela sabedoria. Mais uma vez, Sócrates é o melhor dos homens pois é capaz de reconhecer diferenças e gradações entre níveis diferentes de beleza, caminhando na direção da verdadeira beleza.

1.3 A barba de Alcibíades

Mas por que a beleza da sabedoria seria mais real que a beleza física? Platão chega a responder essa questão de maneira muito sutil, ainda neste prólogo. Como vimos, em sua fala inicial, o interlocutor não nomeado deste diálogo nos refere à beleza jovem de Alcibíades. O termo que o interlocutor utiliza, num primeiro momento, é “ὄραν”, acusativo de “ὄρα”, que quer dizer primariamente um período de tempo qualquer e que é usado aqui no sentido de “primavera da vida” ou “auge”. Ou seja, se traduzíssemos ao pé da letra a passagem (a segunda frase do diálogo), teríamos “Não é claro que de uma caça à primavera de Alcibíades?”. Ora, a ideia por trás desse “ὄρα”, assim como por trás de “primavera” ou “auge” é a de um momento específico que passará. Isso se torna ainda mais claro com o continuar da fala inicial do interlocutor: “Aliás, eu o vi recentemente e parecia-me ainda um belo homem”. Ora, por que este “ainda”, este “ἔτι”? O diálogo responde na sequência: “Um homem, porém” (ἀνήρ μὲντοι). Alcibíades está envelhecendo, perdendo aquele frescor da juventude que encantava os gregos. “Um homem, porém, Sócrates, seja dito aqui entre nós, e com uma barba já fechada sob o queixo”. Ou seja, temos aqui o interlocutor não nomeado se referindo, da maneira mais sutil possível, à decadência da beleza juvenil do amado de Sócrates. Sócrates o defenderá da seguinte maneira:

⁵¹¹ *Banquete* 210a-212a.

“E daí, que importa? Tu não és admirador de Homero, que afirma ser a mais graciosa idade a do primeiro despontar da barba, a que Alcibíades tem agora⁵¹²?”

Trata-se de uma defesa desajeitada, pois Alcibíades já tem uma “barba fechada sob o queixo” e Sócrates o defende dizendo que a mais bela idade é a do “primeiro despontar da barba”, ou seja, justamente a idade que já se foi, lamentada pelo interlocutor sem nome.

Talvez devamos interpretar a defesa de Sócrates da seguinte maneira: o despontar da barba não se refere aqui à beleza de uma idade em específico, mas ao amadurecimento do jovem, ou seja, o momento em que este se torna um homem adulto. É só na idade adulta que o ser humano pode desenvolver plenamente suas capacidades, tornar-se virtuoso na aceção plena da palavra e, portanto, plenamente bom e belo. Onde o fato de ter se tornado homem não ter tirado a beleza de Alcibíades; pelo contrário, esta teria aumentado caso ele tivesse se desenvolvido plenamente e tivesse se tornado virtuoso. Caso a beleza jovem de Alcibíades tivesse sido substituída pela sabedoria e pela virtude, esta teria sido uma troca vantajosa.

Isso parece se confirmar com o desenrolar do diálogo. Pois, em sua fala seguinte, ao elogiar Alcibíades, Sócrates não faz menção a sua beleza, mas ao seu modo de agir⁵¹³.

1.4 Cármides e Mênon

Podemos relacionar ainda as referências à beleza física e ao modo como Sócrates reage a ela nesse diálogo com as referências às esses mesmos temas em outros diálogos.

O *Cármides* é o diálogo no qual Sócrates se mostra mais sensível à beleza física. Nele, Sócrates está retornando de uma batalha e, por estar tanto tempo longe de Atenas, não reconhece os adolescentes mais novos. Estes lhe são apresentados e, entre eles, está Cármides, o mais belo de sua geração. Segue-se uma cena cômica. Sócrates está entre

⁵¹² *Protágoras* 309a-b:

“εἶτα τί τοῦτο; οὐ οὐ μέντοι Ὀμήρου ἐπαινέτης εἶ, ὃς ἔφη χαριεστάτην ἦβην εἶναι τοῦ πρώτου ὑπηνήτου, ἦν νῦν Ἀλκιβιάδης ἔχει;”

⁵¹³ *Protágoras* 309b: “Bem, pareceu-me, sobretudo hoje, pois falou muito por mim, ajudando-me”. “εὖ, ἔμοιγε ἔδοξεν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τῆ νῦν ἡμέρα: καὶ γὰρ πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε βοηθῶν ἐμοί”.

amigos de sua idade, sentado numa mesa, e quando Cármides se aproxima, depois de ter sido convidado, todos tentam empurrar seus vizinhos de banco, tentando fazer com que Cármides sente-se próximo a cada um deles; como resultado disso, um deles cai do banco e outro tem de se levantar. Sócrates, ele mesmo, não está imune à beleza do rapaz e, quando entrevê o dorso dele por entre as vestes, sente-se “abrasado e fora de si⁵¹⁴.”

Tudo isso é bem apropriado para um diálogo que lidará com a questão da temperança, ou seja, do controle dos desejos. Na sequência, Sócrates se lembrará do conselho de Cídias: “do leão a corsa não se aproxime, para presa dele não vir a ser⁵¹⁵” se julgando já presa de Cármides. Porém, ao ouvir a pergunta deste, consegue se controlar e se recompor.

A partir de então, podemos dizer que Sócrates utilizará esse impulso erótico para a pesquisa filosófica, tal como é recomendado no *Banquete* e de acordo com o plano inicial de Sócrates que pretendia analisar primeiramente não a beleza do corpo de Cármides, mas a da sua alma⁵¹⁶.

Outro diálogo no qual a questão da beleza física reaparece é o *Mênon*. Aqui, logo após Sócrates ter definido a noção de figura, Mênon exige uma nova definição, a da cor. Essa exigência de Mênon lhe valerá a seguinte repreensão:

“- Ainda que alguém estivesse totalmente coberto, Mênon, saberia, contanto que falasses, que és belo e ainda tens apaixonados. – Por que isso? - Porque não fazes senão ordenar em tua fala, [que é] exatamente aquilo que fazem os belos mimados tiranizando como tiranizam, enquanto estão na flor da idade; e, ao mesmo tempo, talvez tenhas notado a meu respeito que me deixo vencer pelos belos. Assim pois, condescenderei contigo e responderei⁵¹⁷.”

É uma passagem interessante, pois, ao contrário do Sócrates que normalmente vemos, o Sócrates sempre admirador e amante da beleza em todas as suas formas, aqui ele parece mesmo criticar uma má consequência comum dessa beleza, a saber, como causadora de homens mimados e tiranos, acostumados a receber tudo o que pedem. É

⁵¹⁴ Para a presente tese, uso a tradução de Carlos Alberto Nunes, com alterações. *Cármides* 155b-e: “ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ’ ἐν ἑαυτοῦ ἦν”.

⁵¹⁵ *Cármides* 155d:

“εὐλαβεῖσθαι μὴ κατέναντα λέοντος νεβρὸν ἐλθόντα”.

⁵¹⁶ *Cármides* 154e.

⁵¹⁷ Para a presente tese, uso a tradução de Maura Iglésias, com modificações. *Mênon* 76b-c:

“- κἂν κατακεκαλυμμένος τις γνοίῃ, ὃ Μένων, διαλεγόμενου σου, ὅτι καλὸς εἶ καὶ ἐρασταί σοι ἔτιεσίιν. - τί δή; - ὅτι οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἐπιτάττεις ἐν τοῖς λόγοις, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τρυφῶντες, ἅτε τυραννεύοντες ἕως ἄν ἐν ὥρᾳ ὦσιν, καὶ ἅμα ἐμοῦ ἴσως κατέγνωκας ὅτι εἰμὶ ἥττων τῶν καλῶν: χαριοῦμαι οὔνοσι καὶ ἀποκρινοῦμαι.”

claro que o velho Sócrates reaparece logo na sequência, cedendo aos caprichos do belo jovem, mas, ainda assim, nos parece digno de menção este reproche aos belos.

Podemos então estabelecer entre esses três diálogos, três momentos diferentes, mas diretamente relacionados. O primeiro é o Sócrates atraído e inspirado pela beleza física no *Cármides*. O segundo momento é o Sócrates indiferente à beleza física, em busca da sabedoria no *Protágoras* e, por fim, o Sócrates já liberado das atrações da beleza física e até mesmo um pouco impaciente com esta, no *Mênnon*. De algum modo, esta escala refletiria a ascensão ao belo do *Banquete* e poderia também representar uma escalada do diálogo mais exotérico ao mais esotérico.

2. A platéia

Somos apresentados, na terceira parte do prólogo, à numerosa platéia que assistirá ao embate entre Protágoras e Sócrates. Obervemos a presença de alguns personagens que aparecem em outros diálogos, como Cármides⁵¹⁸ e Hípias⁵¹⁹, presentes respectivamente, é claro, no *Cármides* e no *Hípias Menor*. Mas o que nos chama mesmo a atenção, como observa Frede⁵²⁰, é a presença de quase todos os sete personagens cujos discursos são transcritos no *Banquete*: Erixímaco⁵²¹, Fedro⁵²², Pausânias⁵²³, Agatão⁵²⁴ e Alcibíades⁵²⁵. Dos personagens do *Banquete* que discursam a respeito do amor, o único ausente é Aristófanes. Isto é explicável pela reconhecida antipatia que Aristófanes nutria contra os sofistas em geral, da qual temos *As Nuvens* como testemunho, o que tornaria sua presença aqui inverossímil. No entanto, a dimensão cômica da passagem nos remete ao comediógrafo e pode ser sentida não só pelo tom desta, na qual os porteiros batem violentamente a porta, como se diz, “na cara” de Sócrates e Hipócrates⁵²⁶, ou ainda no fato de os discípulos seguirem atrás de Protágoras em sincronizados movimentos⁵²⁷. Além disso, o texto parece fazer algumas alusões sutis, mas diretas, a esse personagem,

⁵¹⁸ *Protágoras* 315a.

⁵¹⁹ *Protágoras* 315c.

⁵²⁰ Frede (1986) p.747-748.

⁵²¹ *Protágoras* 315c

⁵²² *Protágoras* 315c.

⁵²³ *Protágoras* 315d.

⁵²⁴ *Protágoras* 315e.

⁵²⁵ *Protágoras* 316a.

⁵²⁶ *Protágoras* 314d.

⁵²⁷ *Protágoras* 315b.

como o porteiro que, assim como Aristófanes, confunde Sócrates com um sofista⁵²⁸ ou o sofista Hípias, que responde a perguntas sobre astronomia sentado num trono, cena que lembra, em muito, a passagem das *Nuvens* na qual Sócrates assume a mesma pose⁵²⁹.

De todo modo, não podemos deixar de explorar, ainda que de maneira sumária a relação estabelecida entre o *Protágoras* e o *Banquete*, uma vez que os personagens do segundo aparecem no primeiro. Como foi dito no comentário ao primeiro prólogo, o diálogo *Protágoras* trata da caça à beleza, não aos belos corpos físicos, mas à beleza mais real da virtude. Observamos ainda que esta virtude é identificada com a ciência da medida do bem e do mal, valores identificados, no diálogo, com o prazer e a dor. Ora, como esse vocabulário nos remete à questão do desejo, a virtude deve ser compreendida como uma ciência do desejo. Além disso, como já vimos, a longa digressão a respeito do poema de Simônides deve ser levada mais a sério do que normalmente é. Se tomarmos tal passagem como a posição do próprio Platão, veremos ali um ensaio acerca da finitude do homem, da divisão radical entre o humano e o divino, estabelecendo assim um problema acerca da possibilidade de o homem ser virtuoso que só poderá ser resolvido lançando-se mão do conceito de intermediário, que é apresentado no *Banquete*.

Essas considerações não implicam, é claro, a anterioridade do *Banquete* com relação ao *Protágoras*. Platão pode ter introduzido os personagens após a escrita do *Banquete*⁵³⁰, ou ter o *Banquete* em mente quando escreve o *Protágoras*, ou ainda, ter resolvido usar como personagens centrais do *Banquete* os personagens aludidos brevemente aqui, estabelecendo assim a conexão dos dois diálogos. De todo modo, a questão da cronologia nos importa pouco. Se formos levar em conta questões de anterioridade ou de posteridade dos diálogos, a partir dos temas tratados e da complexidade da argumentação, é razoável aceitar a ordem convencionalmente estabelecida, segundo a qual o *Protágoras* é anterior ao *Banquete*. De fato, as referências cruzadas com o *Banquete* nos ajudam a esclarecer o *Protágoras*, assim como o mais explícito esclarece o mais compacto. Ou seja, a diferença entre os dois diálogos não seria tanto uma diferença de natureza das teses, mas antes uma diferença relativa ao modo mais ou menos complexo de expor uma tese.

⁵²⁸ *Protágoras* 314d.

⁵²⁹ *As Nuvens* 221-238.

⁵³⁰ Sobre possíveis acréscimos posteriores de Platão em obras de juventude, cf. Frede (1986), p.729-732.

3. Cálías, o belo

O *Protágoras* termina com Protágoras rejeitando a proposta de Sócrates de continuar o debate, alegando possuir certo assunto urgente a resolver. Sócrates aceita a interrupção do diálogo, declara que também possui um compromisso e termina dizendo: “só me deixei ficar aqui para agradar Cálías, o belo⁵³¹.”

Portanto, o diálogo em que a tese intelectualista é defendida, começa e termina com uma menção ao tema da beleza. Sabe-se que Sócrates participa do colóquio para proteger Hipócrates dos sofistas e, como dissemos no primeiro capítulo, Cálías representa aqui o jovem a quem ninguém protegeu dos sofistas. Sócrates, então, discursa para tentar mostrar não só a Hipócrates, mas também a Cálías, as limitações da concepção dos sofistas acerca da virtude, para tentar salvar os jovens dos sofistas.

O tema da beleza está intrinsecamente ligado ao diálogo: como vimos, o homem é comandado pela razão e o critério que a razão utiliza para escolher entre diferentes ações são os prazeres. Uma boa razão implica uma concepção saudável da beleza que pode levar alguém a desejar de maneira sã e virtuosa. Ao chamar Cálías de “belo”, assim como ao mostrar preocupação pela alma de Hipócrates, Sócrates reconhece nesses jovens um desejo genuíno pelo conhecimento que ele pensa ser belo e desejável. Para agradar ao belo, Sócrates sacrifica outros compromissos; assim como o primeiro interlocutor sem nome desse diálogo se desocupa do seu escravo para ouvir Sócrates. A filosofia é, portanto, uma educação para a beleza, uma educação para os prazeres autênticos e, por isso, completamente distante de uma concepção mais tradicional de intelectualismo socrático. Não se trata apenas de dar certo ensinamento teórico para os indivíduos para que estes se tornem virtuosos ou excelentes, mas, antes, de impor certa prática que, juntamente com tais ensinamentos teóricos, poderá ocasionar na alma do educado uma correta compreensão do bem e uma correta ordenação dos desejos.

4. A problemática do amor como fio-condutor do diálogo

Vimos, ao longo desta tese, que Sócrates sempre alega ser ignorante quando discute acerca da excelência humana. Porém, este mesmo sempre modesto Sócrates platônico não resiste e se jacta de sabedor quando seus interlocutores estão discutindo o

⁵³¹ *Protágoras* 362^a:

“ἀλλὰ Καλλιάτῳ καλῷ χαριζόμενος παρέμεινα”.

amor⁵³². Sócrates é conhecedor do amor, pois este é uma força propriamente humana que cumprirá a missão de elevar o homem a assuntos divinos, proporcionando-lhe, ao menos em parte, a sabedoria divina que lhe permitirá alcançar a excelência.

A excelência humana é a ciência do bem e do mal e a propedêutica desta é a ciência do amor. É pela ciência do amor que distinguimos os pólos humano e divino da realidade, observamos o abismo entre eles e vislumbramos uma possibilidade de ultrapassá-lo. O bem, estando, é claro, no pólo divino do real, é objeto de desejo e de amor. A excelência é a imitação deste bem no homem. Isto tudo está no escopo das possibilidades humanas e é até aqui que Sócrates nos deseja levar. Podemos, então, responder a questão: mas, se Sócrates não sabe o que é a virtude, como ele pode discursar tão bem acerca dela? Nos primeiros diálogos, a resposta de Sócrates consiste na aplicação da ciência do amor a um tópico específico, por exemplo, ao dizer que a coragem é o correto desejo da parte irascível da alma. Mas e como seguir adiante? O que é este bem, objeto da ciência do bem e do mal? Como imitar este bem na alma humana? Platão, reconhecidamente, evita sempre responder esta questão. As interpretações deste silêncio variam. De um lado temos os defensores da teoria não-escrita de Platão que defendem que ele tratou deste tema apenas oralmente e para um círculo fechado de amigos. De outro lado, podemos pensar, Platão nunca tratou deste tema por compreendê-lo acima da capacidade humana. Esta tese coaduna mais com o segundo tipo de interpretação, porém, não é de modo algum incompatível com a primeira, já que, afirmamos, pela filosofia, é possível vislumbrar algo da *sophía* e, conseqüentemente da virtude e da idéia de bem. Portanto, esta tese é compatível com a interpretação das doutrinas não-escritas, desde que entendamos que tais doutrinas não constituíam um corpo filosófico fechado e completo acerca da idéia de bem. Seja como for, observamos que, mesmo no interior das doutrinas não-escritas, a hesitação em escrever sobre o bem deve-se ao caráter difícil, inefável e algo incompreensível, para as massas, desse objeto e, portanto, ambas as interpretações concordam na dificuldade da questão. Platão nunca define o que é o bem e, por vezes, argumenta que mesmo atos como encobrir um crime⁵³³ ou não devolver o que foi pego dos outros⁵³⁴ pode ser bom, dando a entender ser sempre possível contestar uma definição de bem. A dificuldade de

⁵³² *Lísis* 204b-c e *Banquete* 177d-e. O Sócrates conhecedor do amor reaparece ainda no *Alcíades* de Ésquines (Cf. Hadot 1999, p.57-58), o que nos faz induzir que a questão do amor era, provavelmente, um problema para o Sócrates histórico.

⁵³³ *Eutífron*.

⁵³⁴ *República* 331e-332b.

se falar do bem é a dificuldade de falarmos da excelência, pois a excelência é o modo do homem aproximar-se da idéia de bem (daí ser a excelência a ciência do bem e do mal). Por essa razão, não podemos interpretar como irônicas ou estratégicas as alegações de ignorância socrática, sua recusa em ver-se como professor de virtude e mesmo suas afirmações acerca da impossibilidade de ensinarmos a virtude – tudo isso se explica pela inefabilidade do bem.

Assim sendo, a ciência do bem e do mal é uma espécie de elemento unificador dentro do *corpus* platônico, ligando os primeiros diálogos aos diálogos de maturidade. Como observa Cherniss, Platão parte de problemas éticos (o que é a virtude?), chegando primeiramente em soluções epistêmicas (virtude é conhecimento) que levarão, por sua vez a problemas epistêmicos (o que é o conhecimento?) que levarão a soluções ontológicas (teoria das Idéias)⁵³⁵. Ou para usar uma fórmula de H. L.Vaz: a metafísica platônica é a normatização do ser e a ética uma ontologia do agir⁵³⁶. Ou ainda, do mesmo Vaz:

“O primeiro itinerário metafísico que a filosofia ocidental conhece é, portanto, aquele que parte da experiência da vida normal, como manifestação do bem humano por excelência, a *areté* ou a virtude, para conduzir finalmente à transcendência da Idéia como ser⁵³⁷.”

Ao falar da virtude como conhecimento do bem e do mal, portanto, Platão já está aqui abrindo um panorama de toda a estrutura do seu pensamento, com sua problemática ético-política e soluções epistêmicas e ontológicas/axiológicas. Todo esse itinerário terá como conclusão a caracterização da ciência do bem e do mal como a própria dialética, tal como é descrito na *República*⁵³⁸, na medida em que é pela dialética que o filósofo conseguirá compreender a Idéia de bem.

Se podemos dizer que o ápice do *Protágoras* é a ciência do bem e do mal, o fio-condutor do diálogo, aquilo que nos levará a esse ápice, é a questão do amor e da beleza, aludida, como vimos, na primeira e na última fala de Sócrates – e, além disso, na discussão ao final do diálogo, quando Sócrates distingue um desejo pela beleza da honra, para além dos prazeres puramente sensíveis, abrindo o caminho para uma teoria mais complexa dos desejos, que já pressupõe, de algum modo, a divisão tripartite da

⁵³⁵ Cherniss (1936), p.446.

⁵³⁶ Vaz (2011), p.104.

⁵³⁷ Vaz (2011), p.116.

⁵³⁸ *República* 532a-533a.

alma. É só quando entendemos a importância desta questão e a relacionamos com o diálogo que conseguimos unir de fato as teses aparentemente contraditórias do hedonismo e do intelectualismo, que compreendemos o que é a metretica, que entendemos a importância da passagem na qual interpreta-se a ode de Simônides e captamos que a fraqueza da posição inicial de Protágoras está no caráter meramente humano e político de sua compreensão da virtude.

Em razão do método atomístico de investigação, os intérpretes em geral, desconsiderando o *Banquete* e a problemática do amor para a interpretação do *Protágoras*, concluem por um Sócrates intelectualista. Porém, como vimos, uma leitura mais atenta do *Protágoras* que dispensasse as referências ao *Banquete*, não cairia no intelectualismo e, sim, no ceticismo e na defesa da impossibilidade da virtude humana. É só com a introdução do tema do amor que entendemos como a virtude e a filosofia se tornam possíveis ao homem. Por essa razão, não podemos abrir mão dessa temática ao interpretarmos o *Protágoras*.

Para concluir esta tese, nos propomos repassar os temas tratados ao longo do texto e explicar como a questão do amor e da ciência do bem e do mal perpassa-o por inteiro e une as partes aparentemente díspares do diálogo. Primeiramente, temos a caracterização da virtude como uma ciência, um tópico comum entre os primeiros diálogos platônicos. Em seguida, porém, caracteriza-se tal ciência como impossível aos homens. Por essa razão, ela não é algo possível de ser ensinado. Como dito acima, se pararmos aqui, teremos um diálogo cético, não intelectualista.

Voltemos ao começo, porém. A virtude é caracterizada como uma ciência do bem e do mal e, também, como a arte de medir o bem e o mal nas coisas, na experiência. Trata-se, portanto, do mais valioso dos conhecimentos, aquele que pode salvar a vida humana, dar a esta valor e sentido. Aquele que possuísse a virtude, conheceria o que é bom e o que é mau e saberia o que desejar. A virtude ou arte metretica, portanto, é a ordenação dos desejos.

Embora a virtude seja impossível, o homem pode se aproximar dela, de alguma maneira. Na passagem em que se discute o poema de Simônides, o homem bom é caracterizado como alguém que, ora é bom ora é mau, conforme varia o seu conhecimento. É justamente porque o homem não pode fugir da ignorância que ele não pode tampouco fugir dos vícios.

Mas se ele não pode obter todo o saber do bem e do mal, como pode tornar-se bom? Porque, embora não apreenda todo esse saber, ele já possui algum tipo de

concepção deste, pois, de outro modo, não poderia desejar nada. Todo aquele que deseja algo, portanto, tem uma concepção do bem e do mal (ainda que falsa). E é por aqui, nós sabemos, que Platão resolverá esse paradoxo através de um amor e um desejo por esse saber, que faz o filósofo se aproximar cada vez mais desse saber.

Observemos, portanto, que dizer que a virtude não é ensinável não significa dizer que a educação é impossível. Platão é um filósofo com evidentes preocupações concernentes à educação e, não obstante, nega a possibilidade de se ensinar a virtude. O paradoxo é resolvido porque a educação platônica, socrática e filosófica não consiste no ensino de virtude como se fosse uma disciplina qualquer, mas antes, sendo feita através da incitação ao amor e ao desejo pelo saber e por uma concepção mais correta do bem. A função de Sócrates, portanto, é preparar o terreno na alma do seu interlocutor de modo que este, se fecundado, possa, por si só, dar vida ao conhecimento e à ordenação de sua alma. Lembremos aqui a imagem da parteira no *Teeteto*. Sócrates se apresenta como parteiro para ressaltar sua esterilidade, pois não é ele que fecunda o jovem. Trata-se, portanto, de uma concepção completamente distinta da do sofista, que, ao dizer ser capaz de ensinar a virtude, se afirma como uma espécie de “fecundador” do saber, para continuarmos na imagem do *Teeteto*.

E aqui, portanto, entendemos também a relação do grande quarto tema do diálogo com os outros três, isto é, por que Platão decide discutir a unidade das virtudes no saber e sua impossibilidade de ser ensinado com os sofistas, tendo como pano de fundo, justamente, o confronto entre o sofista e o filósofo. Ou, talvez, entendemos melhor o diálogo invertendo a questão acima: por que Platão, decidido a fazer um diálogo no qual o filósofo e o sofista se confrontassem, escolheu como tema para o confronto a unidade e a ensinabilidade da virtude? Platão assim o fez para tornar mais evidentes as diferenças entre o filósofo e o sofista. O filósofo tem uma teoria acerca da natureza da virtude e reconhece a unidade desta no saber do bem e do mal, já o sofista apenas segue a concepção popular de virtude. O filósofo compreende que seu modelo de virtude é inatingível e que o homem deve se esforçar para aproximar-se o máximo possível dele, já o sofista considera a virtude como algo comum a todo homem, justamente porque, em todo homem, podemos observar traços dessa virtude popular. O filósofo entende que a filosofia não é ensinável, justamente porque ela não é empírica, sendo, antes, um saber do inteligível e que pode apenas ser apontado e que a cada um cabe buscá-lo, enquanto o sofista compreende a virtude como ensinável, na medida em que os pais e outros educadores ensinam às crianças a virtude empírica da *pólis*. Por

fim, o filósofo é aquele que declara não saber nada e que, em especial, não conhece a virtude, ao passo que o sofista é aquele que pensa saber tudo, responde todas as questões, apresenta-se como um sábio e tem sempre a consciência feliz e satisfeita⁵³⁹. O confronto entre o filósofo e o sofista é o confronto entre dois tipos de educação e, portanto, nada mais lógico que, nesse embate, discuta-se o tema da natureza da *areté* e do modo como ela é possível no homem.

⁵³⁹ Pérez (1997), p.41.

ANEXOS

Anexo 1 – Sobre a unidade das virtudes na *República*

Tradicionalmente, observa-se a incompatibilidade entre a tese intelectualista e a *República*, muitas vezes fundando nisso a distinção entre os diálogos socráticos e os de maturidade. Porém, esta tese possui a vantagem de compatibilizar estes dois momentos dos diálogos platônicos e defende que o livro IV da *República* não pode ser uma cisão com a tese intelectualista, pois Sócrates voltará a defender esta mesma tese no livro VI da *República* (*República* 505d-e).

O problema da unidade das virtudes na *República* é, certamente, uma questão ampla e que pede, para uma resolução satisfatória, a extensão de uma nova tese. Como, porém, esta tese defende que não há grandes saltos entre o *Protágoras* e a *República* e como é muito comum os intérpretes alegarem que as teses da unidade das virtudes e do intelectualismo foram refutadas na *República*, considereei oportuno expor, ainda que resumidamente, qual seria minha posição com relação a este problema.

Primeiramente, devemos lembrar que a discussão contida no livro IV da *República* que é, de fato, a principal evidência textual das diferenças entre o *Protágoras* e a *República*, é apenas um atalho, não o caminho principal, mais longo e mais difícil (*República* 435d). Ou seja, a validade dele é apenas relativa, Platão possui uma outra teoria da virtude na qual ele confia mais.

Ainda assim, porém, veremos que as diferenças entre o *Protágoras* e o quarto livro da *República* não são tão grandes como se poderia imaginar numa primeira leitura. A primeira das virtudes a ser tratada é a da sabedoria, definida aqui como a ciência de deliberar sobre o todo, sobre o papel de cada uma das partes (*República* 428a-d). O sábio, portanto, é aquele que sabe o papel de cada uma das partes da cidade ou da alma, ou seja, aquele que reconhece intelectualmente as diferentes virtudes das diferentes partes da alma e sabe hierarquizá-las.

A próxima virtude a ser caracterizada é a coragem, definida como a capacidade de conservar a sabedoria através da inscrição desta na parte irascível da alma. Essa inscrição, porém, não é de toda a sabedoria, mas da sabedoria relativa ao irascível, isto é, a sabedoria sobre o que deve ou não ser temido (*República* 429c). Observemos,

portanto, que trata-se do mesmo tipo de sabedoria que foi descrita no *Protágoras* ou no *Laques* como coragem. A diferença, porém, é a necessidade de inscrevermos essa sabedoria na parte irascível da alma, algo que não nos foi dito no *Protágoras* ou *Laques*. Trata-se de uma diferença, de fato, importante, pois permite-se, assim, a existência de pessoas sábias, mas não corajosas, na medida em que essas reconhecem corretamente o que deve ou não deve ser temido, mas não têm tal conhecimento inscrito na parte irascível da alma e, portanto, não agem de acordo com a sua sabedoria.

Por fim, temos de um lado, a temperança definida como certa ordenação, onde a parte superior da cidade ou do homem comanda as partes inferiores (*República* 431b). e a justiça que é o respeito ao princípio, segundo o qual, cada parte da cidade ou da alma humana deve cumprir com seus deveres e não ser tentada a fazer o papel de outra parte (*República* 433a-b). Observemos que, aqui também, o temperante e o justo são aqueles que agem de acordo com a sabedoria da deliberação, mas que tal sabedoria não basta para a ação virtuosa; é necessário, também, que as partes não-rationais da alma sejam educadas de tal modo a aceitarem o jugo da parte racional.

Observa-se, portanto, que por trás dessa variedade de virtudes, nós temos a mesma unidade dos primeiros diálogos, qual seja, a unidade na sabedoria. A sabedoria é que dará a cada uma das partes da alma o seu papel, pois o corajoso é aquele que inscreveu a sabedoria nas partes irascíveis da alma, o temperante é aquele cujos apetites obedecem as deliberações da sabedoria e o justo é aquele em que todas as partes da alma agem de acordo com o deliberado pela sabedoria. Cada uma das partes da alma deve cumprir, então, com o seu papel, baseada nessa sabedoria. A sabedoria, portanto, é o elemento chave, uma vez que é condição necessária para a virtude.

Mas isso não basta, pois, nos primeiros diálogos, nos era dito que a sabedoria não era apenas condição necessária da virtude, mas condição suficiente. Aqui então devemos nos perguntar: como a virtude é caracterizada no que Platão chamou de o caminho mais longo e mais correto para a compreensão da virtude?

Ao analisar a natureza filosófica, ou seja, como seria o caráter dos guardiões da *pólis* ideal, Platão observa que tal natureza seria temperada, pois todo desejo do filósofo está concentrado no saber (*República* 485d-e), sendo corajosa, pois não poderia considerar a vida do homem algo valioso (*República* 486a), e também generosa, justa e gentil (*República* 486b). Podemos ver, ao longo dessa passagem, portanto, a continuidade entre *República* e *Protágoras*, na crença de que o homem realmente virtuoso possuiria a virtude de tal modo que ele não poderia deixar de ter uma de suas

partes. O filósofo, acostumado a contemplar os paradigmas verdadeiros, convivendo e admirando o que é divino e ordenado, não pode deixar de se tornar ele próprio divino e ordenado (*República* 500c-d), ser temperante, corajoso, generoso, justo e agradável. Portanto, quando mais à frente, Sócrates decide retomar o caminho mais longo e mais difícil, a melhor e mais complexa explicação para a virtude e a justiça no homem (*República* 504b-c), Sócrates dirá que essa virá a partir da ciência do bem e do mal (*República* 504e-505b), exatamente como no *Protágoras* e nos diálogos primeiros. Sem o conhecimento do bem e do mal, nos diz Sócrates, nada mais possui valor. Desse modo, é o próprio Platão que considera a virtude tal como descrita no livro IV da *República* e o intelectualismo compatíveis – de outro modo ele não teria defendido ambas as posições no mesmo diálogo.

Outra prova que na *República* há ainda uma unidade das virtudes se dá na passagem na qual Sócrates defende a educação feminina. Sócrates não está defendendo que a natureza feminina é a mesma que a masculina e nem que entre as pessoas virtuosas o bastante para serem guardiãs o número de mulheres seria igual ao dos homens, mas, antes, que, caso haja algumas mulheres com virtude o bastante para serem guardiãs, essas mulheres deveriam se tornar guardiãs de preferência aos homens sem tal virtude. Ou seja, a virtude humana apresenta-se a mesma no homem ou na mulher, a mesma argumentação pela unidade das virtudes encontrada em *Mênon* 72a-73c.

Anexo 2: Sobre as interpretações de Michael Foster e Werner Jaeger

A interpretação hegeliana parece-me ter sido bastante influente. Como exemplo de seguidor, ainda que inconsciente, podemos citar Michael Foster. Foster também separa radicalmente um Sócrates ou primeiro Platão cético ou negativo de um Platão maduro e positivo. Observa Foster que apenas nos diálogos tardios, Sócrates parece verdadeiramente preocupado em atingir definições. As definições de Sócrates seriam simples e não-explicativas, ao passo que as de Platão seriam complexas e explicativas.¹ Além disso, Sócrates, nos primeiros diálogos, sempre nega conhecer as definições éticas, mas dá definições não éticas (rapidez, no *Laques* e figura no *Mênon*), ou seja, o problema não seria um ceticismo geral, mas antes específico do campo ético.

Nos diz Foster que os momentos positivos e negativos de Sócrates não são separados por um abismo, como quer a interpretação tradicional, que coloca de um lado

a destruição da ética tradicional e o *élenkhos* e, de outro, a construção de uma nova ética e a busca por definições, mas, antes, formam uma unidade indivisível, tal como descrita na *Apologia*, onde a ética positiva de Sócrates é a sua ética negativa, ou seja, sua sabedoria humana de consciência da própria ignorância.¹

Foster está certo quando critica a interpretação ortodoxa de Sócrates que o divide em um momento negativo e outro positivo, sem nenhuma relação aparente entre ambos, mas está errado ao colocar em paralelo a esta divisão entre os aspectos negativos e positivos a divisão Sócrates – Platão ou mesmo a divisão ‘primeiros diálogos’ – ‘diálogos de maturidade’. A tensão entre conhecimento e ignorância é inerente a toda a obra platônica e não é possível dividi-la como ele faz. O *Fedro* e o *Teeteto*, por exemplo, com sua forte carga cética, são diálogos posteriores, enquanto teses positivas são defendidas nos diálogos primeiros, como a unidade da virtude e o intelectualismo no *Protágoras*. Defendo, portanto, diálogos iniciais predominantemente negativos, que apontam para a necessidade de um saber ontológico e axiológico e diálogos posteriores, nos quais tal saber é construído. Porém, dada a natureza do objeto desses saberes, a certeza nessas questões não pode ser alcançada. Assim sendo, Foster está enganado ao tentar unir os momentos negativos e positivos da filosofia de Sócrates baseando-se apenas na *Apologia*, pois o aspecto negativo da filosofia socrática lá é insanável, enquanto as refutações dos primeiros diálogos parecem ser, muitas vezes, sanáveis, na medida em que Sócrates propõe melhores reformulações.

Foster, então, parece, em parte, ter razão em sua interpretação. De fato, ele aponta bem para o elemento cético da nova ética socrática, na qual o conhecimento ético é vedado ao homem. Mas ele parece não observar que a construção de uma nova ética platônica positiva também já está presente nesses primeiros diálogos, nos quais não apenas as definições alheias de virtude são problematizadas, mas também novas e melhores definições são propostas – ainda que também problematizadas. Por toda obra de Platão, portanto, os elementos positivos e negativos se chocam e se fundem.

Jaeger é também um outro herdeiro da leitura hegeliana que separa o Sócrates histórico e negativo de um lado e o Platão positivo de outro. Segundo Jaeger, o sabor cético dos primeiros diálogos platônicos revela-se como um resquício da filosofia socrática, mas que seria algo estranho ao pensamento platônico propriamente dito. E a chave para entendermos de maneira mais positiva os primeiros diálogos é o conhecimento do bem e do mal, cujo cume se encontrará na *República*. Diz Jaeger:

“Aparentemente, mas só aparentemente, Platão não se ergue acima da ignorância socrática, nestes diálogos iniciais. Com efeito, ao longo de suas tentativas para determinar o que cada virtude é, vemos revelar-se sempre, ao atingir o cume da investigação, que ela tem de consistir por força no conhecimento do bem (2010, p.599).”

Não obstante essa divisão entre os elementos negativos e os positivos causadas pela influência de Sócrates, Jaeger defende também uma união essencial no pensamento platônico:

“O problema central da *República*, que mais tarde se revelará como o ponto culminante da obra educativa de Platão – conhecimento da Idéia do Bem – projeta seus resplendores para trás, até as primeiras obras do autor (2010, p.605).”

Jaeger é, portanto, um defensor da unidade do pensamento platônico. Ele, porém, faz isso ao custo de relegar certas passagens como resquícios socráticos negativos que sobreviveram, de algum modo, na obra platônica. Em linhas gerais, concordo com a tese de que certos elementos positivos da filosofia presentes explicitamente nos diálogos de maturidade já aparecem nos primeiros diálogos. Mas, ao negar a importância dos elementos negativos na unidade da filosofia de Platão, Jaeger deturpa o conjunto e, em especial, os primeiros diálogos, nos quais esses elementos negativos estão mais presentes e são mais importantes.

Jaeger interpreta os primeiros diálogos platônicos, em especial o *Protágoras* e o *Górgias* que ele entende como conclusões dos primeiros diálogos, como um esforço para demonstrar a relação entre virtude e conhecimento, fundando filosoficamente, dessa maneira, a possibilidade da educação. Fundamentando, assim, a virtude como um saber, Platão caracteriza um educador como aquele que conhece esse saber e tem a capacidade de ensiná-lo.

Deste modo, as constantes negações do título de mestre, por parte de Sócrates, são compreendidas como uma recusa da antiga educação grega, que entendia esta como um “atulhamento de conhecimentos provenientes do exterior” (2010, p.712). Uma vez, porém, estabelecida uma melhor concepção do que é a educação, Sócrates poderá reivindicar para si não só o papel de educador, mas mesmo o papel de único educador, tal como acontece no *Górgias* (2010, p.691).

Esta tese, porém, reafirma os aspectos negativos dos primeiros diálogos como elementos constituintes da filosofia platônica e, conseqüentemente, reafirma a seriedade

das alegações de ignorância com relação ao conhecimento ético, assim como a recusa do papel de professor e mesmo da possibilidade de se ensinar a virtude.

Cabe-nos agora, porém, explicar como é possível que um filósofo que negue a possibilidade do ensino da virtude possua, em si, tão claramente, um grande ímpeto educador. Isso se dá porque, embora o conhecimento que constitui a virtude seja, ele mesmo, impossível de se ensinar e, até mesmo, impossível de ser apreendido em sua completude, o Sócrates platônico ainda assim pode ser considerado uma espécie de educador na medida em que fomenta, excita, o amor ou desejo dos outros em busca desse conhecimento – que, como vimos, é a maneira pela qual Sócrates caracteriza o modo de transmissão de virtude do político aos governados no *Górgias* (*Górgias* 517b).

Outro ponto importante a ser destacado é que não são todas as pessoas que terão a capacidade de desejar essa virtude ou saber e, portanto, não são todas as pessoas educáveis, ou seja, capazes de obterem excelência. Pelo contrário, o número dessas pessoas é reduzido. Com relação, porém, à maioria, o que o filósofo pode fazer não é garantir a educação desta, mas, antes, o adestramento da vontade deles, por meio de uma educação que grave nas almas dessas pessoas a opinião correta e a obediência aos portadores do conhecimento. Seja como for, nenhum desses dois tipos de educação, ambos descritos na *República*, pode ser chamado de “ensino” em sentido estrito. No primeiro caso, temos mais uma exortação e orientação dos naturalmente capazes a conseguirem, por si próprios, o conhecimento moral. No segundo caso, temos algo semelhante ao adestramento, no qual a educação não é transmitida de maneira racional ou discursiva, mas antes por um treinamento do corpo, da vontade e da obediência.

Por essa razão, quando Platão vai descrever o filósofo educador, o descreverá, no diálogo tardio *Teeteto*, como uma espécie de parteiro, justamente para diferenciá-lo do mestre tradicional. O parteiro não dá à luz ele mesmo e nem mesmo concebe a criança. Ao invés disso, as atribuições do parteiro, segundo Sócrates, são 1) o reconhecimento dos “grávidos de idéias” – em acordo com a concepção aristocrática de que não são todos os “grávidos de idéias”, mas apenas uma minoria, reconhecível para o educador-parteiro; 2) conhecimento de drogas capazes de atenuar as dores do parturiente e auxílio no parto – como a figura de Sócrates nos primeiros diálogos, levantando hipóteses possíveis a serem defendidas pelos interlocutores; 3) provocar abortos quando necessário – ou seja, corrigindo os eventuais erros de seus alunos (*Teeteto* 150b-151d). O educador-parteiro, portanto, é bem diferente do educador-professor que ministra conteúdos aos alunos. O educador-parteiro diferencia os capazes

dos incapazes, orienta seus alunos em suas pesquisas e corrige-lhes os erros. Mais uma vez, também aqui, é o aluno que deve fazer o principal: ele só poderá buscar o conhecimento por si mesmo. Já aqueles que são incapazes, ou seja, aqueles que negam a existência de um reino para além do sensível, são comparados aos não iniciados a quem devemos negar o nosso conhecimento (*Teeteto* 155e).

Anexo 3 – Sobre A fragilidade da bondade de Martha Nussbaum

Talvez seja oportuno discutirmos a seguinte tese de Nussbaum, apresentada em seu livro *A Fragilidade da Bondade: a Atenas dos séculos V e IV a.C.* foi marcada por uma grande ansiedade e fé no progresso, por uma esperança de que o conflito entre a *týkhe* e a *tékhne* pudesse ser resolvido a favor da *tékhne* (2009, p.83-88). Daí, portanto, Nussbaum caracterizar sua tese como não anti-iluminista (2009, p.XV-XVI); os filósofos de então seriam movidos, sim, por uma fé no progresso do saber humano que os contrastaria com os poetas trágicos de então.

Platão seria o principal representante desta tendência. Seu principal objetivo é negar a instabilidade da fortuna e também o conflito de valores dos trágicos, bem representado em tragédias como *Antígona* ou *Agamênon* nos quais os valores da *pólis* e da família se chocam. No lugar deste universo essencialmente trágico e insolúvel, Platão viria tentar estabelecer uma *tékhne* que liquidadaria com a instabilidade da fortuna assim como os conflitos de valores insolúveis e o *Protágoras* seria, então, talvez, a mais explícita tentativa de Platão de agir nesse sentido (2009, p.79-81). A principal arma de Platão contra a instabilidade da fortuna seria a própria noção de metrética, assim como seu intelectualismo, pois o virtuoso possuiria uma ciência tal que o colocaria à prova da Fortuna. Já a principal arma de Platão contra o conflito de valores seria sua unidade das virtudes na medida em que não haveria mais possibilidade de dois imperativos morais conflituosos entre si dilacerarem o homem. Ainda que valores e desejos diversos pudessem provocar conflitos superficiais, o sábio ou virtuoso conhecedor da ciência do bem e do mal saberia como resolver esse conflito da maneira mais racional e ética possível e sua solução seria irrepreensível até mesmo para os deuses (2009, p.94-103). Já Protágoras, ao negar a unidade da virtude estaria defendendo a posição trágica tradicional na qual o conflito de valores é ainda uma possibilidade (2009, p.92-94). Esta é também a chave da interpretação que Nussbaum faz do *Eutífron*, onde Sócrates busca

uma unidade do conceito de piedade, por aquilo que agradaria todos os deuses e impediria o conflito de valores típico da tragédia (2009, p.25-27) - assim sendo, a ação de Eutífron de processar seu próprio pai deve ser entendida como uma ação essencialmente trágica, a ser posta em dúvida por Sócrates, pois ali onde haveria aparentemente um impasse trágico, há, na verdade, uma única ação correta e racional, sendo o desejo por um outro caminho movido apenas pela irracionalidade humana.

Para que a metrética consiga, de fato, anular completamente a instabilidade da fortuna, os valores a serem medidos devem ser mensuráveis. Daí, portanto, sua necessidade de estabelecer um único valor, um único bem que seria, provisoriamente, o prazer. Sendo o prazer o único bem, tudo o que o agente deveria fazer para evitar as armadilhas da fortuna seria calcular corretamente a quantidade de prazer e dor advinda de cada uma de suas ações possíveis. O homem, portanto, que conseguisse dominar a arte metrética estaria completamente imune ao caos do mundo trágico (2009, parte II, 4, IV).

A presente tese, porém, discorda frontalmente do trabalho de Nussbaum. Platão está, sim, construindo uma ética que busca a unificação dos valores, um modo de resolver possíveis confrontos, e sua ética da unidade das virtudes pelo conhecimento do Bem e do Mal é, sim, uma tentativa nesse sentido. Porém, tão importante quanto isto, é observarmos que tal ética é, em última análise, impossível aos homens. A condição dos mortais impede esse grau de absoluto e impede a infabilidade da ética, ou a anulação total da instabilidade da fortuna, como fica claro na passagem sobre a ode de Simônides, segundo a qual nenhum homem conhecedor está a salvo eternamente da ignorância. Do mesmo modo, o conflito entre valores pode até ser resolvido pela ciência ética em abstrato, mas a ciência ética prática, com todos os seus contextos, atenuantes e agravantes impede uma ciência exata que ponha o homem absolutamente a salvo dos conflitos de valores. A eterna e imutável Idéia de Bem é, sim, um paradigma a ser buscado, mas, como fica claro no *Fédon*, o corpo impõe ao homem desejos e limites corpóreos. O ideal imutável e necessário do Bem não sobrevive intacto no reino da contingência material, ele deve se adaptar aqui e, ao adaptar-se, diminuir-se. Relembremos ainda que a metrética do *Protágoras* não visa à resolução dos conflitos trágicos de valores, mas à questão muito mais simples da *akrasía*, do ser dominado pelos prazeres mesmo quando aspira a outros bens. Este é um problema bem mais simples, pois compreendemos a superioridade, para Platão, dos valores racionais com

relação aos valores do corpo; já quando lidamos com dois valores racionais conflitantes, o problema se agrava.

Também no *Eutífron*, Platão busca tão somente este ideal abstrato que poderia explicar todos os atos piedosos, mas não é dito que tal ideal seja alcançável pelo homem. Daí, portanto, de um lado, a crítica de Platão à religião grega, que faz com que a finitude humana contamine o mundo dos deuses, transferindo nossos conflitos morais para o reino bem-aventurado do deles. De outro lado, Platão concorda com a cautela dos poetas trágicos ao observarem como é frágil a condição humana, que não pode se estabelecer de modo tão firme como entre os deuses. Justamente por isso, Sócrates dirá não conhecer a piedade ou qualquer outra virtude e critica Eutífron não por esse defender o dualismo de valores dos trágicos, mas justamente porque este se encontra convicto demais dos importantes assuntos da piedade, quando, na realidade, nada sabe sobre o tópico.

Dito isto e retomando o que foi defendido nesta seção, podemos afirmar que o Platão anti-trágico de Nussbaum não é verdadeiro. Platão é movido pela experiência algo trágica da condenação de Sócrates, da separação radical entre os já referidos bens de excelência e os bens de eficácia. É bem verdade que a resposta de Platão a este acontecimento trágico é anti-trágica, como observa Dixsaut (1991). Mas não se trata de um iluminismo anti-trágico, no qual o conhecimento iluminará os aspectos mais sombrios da existência, mas, antes, de uma fé que o bem, afetando o homem pela sabedoria, esclarecerá o sentido dos aspectos mais sombrios da existência, preenchendo-os, assim, de sentido, mas não os resolvendo. A resposta de Platão à tragédia não é a crença despropositada da eliminação do mal pelo conhecimento, crença tipicamente iluminista, mas, antes, a crença em um sentido último da existência, ainda que tal sentido ultrapasse a capacidade do homem, acompanhada da crença de que quem acredita no sentido último do mundo é melhor que o descrente, pois é capaz de, em alguma medida, ajustar sua alma à ordem natural das coisas que dá este sentido último. Enfim, a resposta de Platão não é científica ou iluminista, mas ética, filosófica e, mesmo, algo religiosa ou espiritual. A primeira preocupação do filósofo é salvar a si mesmo, e não salvar a *pólis*. Esta é, inclusive, a lição central do *Alcibíades*, diálogo que a antiguidade entendia ser a porta de entrada para a filosofia platônica - dito em outras palavras, para a antiguidade, a concepção clara disto é o primeiro passo na filosofia. Por ele ser capaz de salvar a si e haver uma continuidade entre o homem e a *pólis*, tal como explicitada na *República*, o filósofo também saberia salvar a cidade. Esta, porém, é

maior, mais complexa e de maior dificuldade para controlar, daí esta tarefa ser algo impossível ou quixotesca. Não se trata, portanto, de eliminar os acontecimentos trágicos pelo saber, mas, antes, de moldar a alma humana de tal maneira que os acontecimentos trágicos não o perturbem e que o filósofo tenha sua tranqüilidade garantida pelo conhecimento do Bem e do Belo imutáveis.

Isso não quer dizer, tampouco que haja uma simples anulação dos desejos próprios das partes apetitivas e irascíveis da alma. O esfomeado ainda desejará a comida e aquele que sofre ou testemunha uma injustiça ainda sentirá as exigências de seu *thýmos*. Trata-se, antes, de uma técnica que nos permite controlar e submeter os desejos próprios das partes irracionais da alma à parte racional e ao saber, aumentando, para isto, os desejos que lhes são próprios. Daí, então, que quem sofre a injustiça ainda sofre, pois a parte irascível de sua alma sofre, mas esse sofrimento é superado por um desejo racional satisfeito, pelo prazer superior próprio da satisfação de um desejo exigido pela real excelência.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonell Vallandro e Gard Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Críton*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquéio. Lisboa: Edições 70, 1997.

PLATÃO. *Diálogos: Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade UFPA, 2007.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Palekait e João Cruz Costa. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1983.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquéio. Lisboa: Edições 70, 2006.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

PLATO. *Protágoras*. Tradução de Jowett, B. Editado e com comentário de Vlastos, G. New York, NY: Bobbs-Merrill, 1956.

PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

XENOPHON. *Memorabilia*. Transl. E. C. Marchant; O. J. Todd. Cambridge: Havard University; London: William Heinemann, 1979.

ALMEIDA JÚNIOR, G. *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2012. (Dissertação de Mestrado).

AUGUSTO, M. G. M. “O filósofo e o sofista no *Mênon* de Platão”. *Kléos*, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 1, n. 1, 1997. p. 211-230.

BENOIT, H. *Sócrates: o Nascimento da Razão Negativa*. São Paulo: Moderna, 1996.

BERNABÉ, A. *Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*. Trad. D. G. Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BERSFORD, A. “Erasing Simonides”. Versão e-book: http://www.faculty.umb.edu/adam_beresford/publications/erasing_simonides.pdf digitalizado em 2009, p.167-202.

BODIN, L. *Lire le Protagoras: Introduction a la Méthode Dialectique de Protagoras*. Paris: Les Belles Letres, 1975.

BODIN, L. “Notice”. In: PLATON. *Oeuvres Complètes*: Tome III – Première partie: *Protagoras*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 95, 1955.

BRICKHOUSE, T.; SMITH, N. “Socrates on *akrasia*, knowledge and the power of appearance” In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden: Brill, 2007.

BRISSON, L. “Sobre o *Protágoras*, o Mito de Protágoras e a Questão das Virtudes”. In: BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Trad. S. M. Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BURNYEAT, M. F. “Socratic Midwifery, Platonic Inspiration”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 24, issue 1. University of London, 2010, p.7-16.

CARSON A. "How not to Read a Poem: Unmixing Simonides from *Protagoras*". *Classical Philology*. Vol. 87 (2), 1992, p.110-130.

CERRI, G. "Il canto de Simonide nel *Protagora* di Platone" In: CASERTANO, G. *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2004, p.474-495.

CHERNISS, H. "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas". *The American Journal of Philosophy*, v.57, n.4, 1936, p.445-456.

COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. Trad. F. O. P. de Barros. São Paulo: Editora das Américas, S.A – EDAMERIS, 1991.

versão e-book: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/cidadeantiga.pdf>, digitalizado em 2006.

COSSUTA, F. "La joute interpretative autour du poème de Simonide dans le *Protagoras*: hermeneutique sophistique, hermeneutique socratique". In: COSSUTA, F.; NARCY, M. *La forme dialogue chez Platon: évolution et réception*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2001.

CROMBIE, I. M. "Socratic Definition". In: DAY, J. *Plato's Meno in focus*. London: Routledge, 1994.

DAY, J. "Introduction to *Meno*". In: DAY, J. *Plato's Meno in focus*. London: Routledge, 1994.

DEMOS, M. *Lyric quotation in Plato*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.

DICKIE, M. "The argument and form of Simonides 542 PMG". *Harvard Studies in Classical Philology*, vol.82, 1978, p.21-33.

DIXSAUT, M. "Introduction au *Phédon*". In: PLATON. *Phédon*. Paris: Garnier-Flamarion, 1991, p.11-194.

DIXSAUT, M. *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

DODDS E. R. "Plato and the Irrational". *The Journal of Hellenic Studies*, v.65, 1945, p.16-25.

FINE, G. "Knowledge and true belief in the *Meno*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.27 (1), 2004, p.41-81.

FOSTER, M. "Socrates' Demand for Definitions". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.31, 2006, p.1-47.

FOSTER, M. "Socrates' profession of ignorance". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.32, 2007, p.1-35.

FREDE, D. "The impossibility of perfection: Socrates' criticism of Simonides' poem in the *Protagoras*". *The Review of Metaphysics*. Vol. 39 (4), 1986, p.729-753.

GADAMER, H-G. *Verdade e método*. Trad. F. P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GAGARIN, M. "The Purpose of Plato's *Protagoras*". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, 1969, p.133-164.

HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Leciones sobre la historia de la filosofía*. Mexico, D.F.: 1955, vol.1.

ILDEFONSE, F. "Introduction au *Protagoras*". In: PLATON. *Protagoras*. Trad. F. Ildefonse. Paris: Garnier-Flammarion, 1997.

JAEGER, W. *Paideia: a Formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

JOHNSTON, R and MULROY, D. “Simonides’ use of the term *tetragonos*”. *Arethusa*. Vol.37 (1), 2004, p.1-10.

KAHN, C. “Did Plato write socratic dialogues?” *The Harvard Review of Philosophy*. Vol.5(1), 1995, p.26-35.

KAHN, C. “Plato and Socrates in the *Protagoras*”. *Methexis, Revista Argentina de Filosofia Antigua*, vol.1, 1998, p.33-52.

KAHN, C. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia constantemente referido a Socrates*. Trad. A. Valls. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1991.

LAURENT, J. “Sur l’húbris de Socrate”. *Kentron* n.20, 2004, p.83-92.

MACINTYRE, A. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. M. P. Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MARQUES, M. “A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão”. *Revista Latino-Americana de Filosofia*, XXIX (1), 2003, p.5-32.

MARQUES, M. “Os sofistas – o saber em questão”. In: FIGUEREDO, V. *Filósofos na Sala de Aula*, vol. 2. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2010.

NEHAMAS, A. “Meno’s Paradox and Socrates as a teacher”. In: DAY, J. *Plato’s Meno in Focus*. London: Routledge, 1994 p.204-220.

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. A. G. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PARRY, H. "An Interpretation of Simonides 4 (Diehl)". *Transactions of the American Philological Association*, vol.96, 1965, p.297-320.

PAVIANI, J. "Ética e aprendizagem em Platão". *Hypnos*, v.27, 2011, p.246-259.

PEÑA, I. G. "La filosofía como arte de la medida en Platón". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n.24, 2007, p.7-42.

PENNER, T. "Knowledge vs. true belief in the socratic psychology of action". *Apeiron*, 29, v.3, 1996, p.199-230.

PÉREZ, R. *Maestros Innovadores: Educación, política y persuasión em los sofistas*.

Versão e-book:

<http://www.periodismo.uchile.cl/cursos/filosofia/maestrosinnovadores.pdf> Santiago, 1997.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das 'doutrinas não escritas'*. Trad. M. Perine. 14a. ed. São Paulo: Loyola, 1997.

REALE, G. "Il mito in Platone con particolare riguardo al mito nel *Protagoras*" In: CASERTANO, C. *Il Protagora de Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2004, p.128-144.

RICHARDSON, H. "Measurement, pleasure and practical science in Plato's *Protagoras*". *Journal of the History of Philosophy*. Vol 28, (1), 1990, p.7-32.

ROOCHNIK, D. "Socrates' use of the techne-analogy". *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 24 (3), 1986, p.295-310.

ROWE, C. "Étique et métaphysique platonicienne ou Pourquoi il faut abandonner la classification en dialogues de jeunesse, de maturité et de vieillesse". *Philosophie Antique*, número 4, 2004, p.131-150.

ROWE, C. “Socrate et Simonide (*Protagoras* 337c-348a)”. In: CASERTANO, G. *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo Editore, 2004, p.460-473.

SANTAS, G. “The socratic fallacy”. *Journal of the History of Philosophy*, v.10, n2, 1972, p.127-141.

SCHLEIERMACHER, F. *Introductions to the dialogues of Plato*. Cambridge J & J. J. Deighton, 1836, Transl. W. Dobson. versão e-book:
<https://archive.org/details/schleiermachers00schluoft> escaneado em 2006.

SHOREY, P. *The unity of Plato's thought*.

Versão E-book: <https://archive.org/details/unityofplatostho00shorrich> digitalizado em 2008.

STONE, A. *On the teaching of virtue in Plato's Meno and the nature of philosophical authority*. In: http://people.ucsc.edu/~abestone/papers/short_meno.pdf digitalizado em 2010.

SZLEZAK, T. *Platão e a escritura da filosofia. Análise de estrutura de diálogos de juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Trad. M. Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TEIXEIRA, E. “Estudo introdutório”. In: PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Eleazar M. Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986.

TELOH, H. *The development of Plato's metaphysics*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1981.

THAYER, H. “Plato's Quarrel with Poetry: Simonides”. *Journal of the History of Ideas*, vol.36, 1975, p.3-26.

TORDESILLAS, A. “Platão, Protágoras e o Homem-Medida”. *Dissertatio* [29], 2009.

TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão*. Trad. R. Bolzani; F. E. Rey-Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus, BA: Editus, 2003

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu. Platão político de Aristóteles ao século XX*. Trad. M. G. G. de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. I. B. Fonseca. Difel: São Paulo, 1984.

VLASTOS, G. "Introduction to *Protagoras*" In: PLATO. *Protagoras*. New York: Bobbs-Merrill, 1956.

VLASTOS, G. "Is the 'socratic fallacy' socratic?" In: *Socratic studies*. Cambridge: Cambridge University, 1994, (a), p.67-86.

VLASTOS, G. "Socrates' Disavowed of Knowledge" In: *Socratic studies*. Cambridge: Cambridge University, 1994 (b) p.39-66.

VLASTOS, G. "The *Protagoras* and the *Laches*" In: *Socratic studies*. Cambridge: Cambridge University, 1994, p. 109-126.

VOEGELIN, E. *Order and History*. Baton Rouge: Louisiana State University, vol.2-3, 1956.

WEISS, R. "The hedonistic calculus in the *Protagoras* and the *Phaedo*". *Journal of the History of Philosophy*, v.27, 1989, p.511-529.

WELCH, E. "Self-predication in Plato's *Eutyphron*?" *Apeiron* 41, v.4, 2008, p.193-210.

WILKES, K. "Conclusions in the *Meno*" In: DAY, J. *Plato's Meno in focus*. London: Routledge, 1994, p.204-220.

WOLFSDORF, D. "Interpreting Plato's early dialogues". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* n.27 (1), 2004, p.15-40.

WOLFSDORF, D. "The historical reader of Plato's *Protagoras*". *The Classical Quarterly*, v.48, issue 1, 1998, p.126-133.

WOODBURY, L. "Simonides on *arête*". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v.84, 1953, p.135-163.

ZILIOLI, U. *Protagoras and the challenge of relativism: Plato's subtlest enemy*. Hampshire: Ashgate, 2007.