

Progresso prometeico e reversão epimeteica no argumento do *Protágoras* de Platão¹

Hermes Pereira dos Santos
santoshp@terra.com.br
Pós-Graduação em Filosofia, UFMG

No *Protágoras*, cujo quadro dramático despertou atenta consideração dos comentadores², sobressai um intenso contraste entre a atividade de Sócrates e a dos sofistas, entendida como educação. É propriamente no terreno da pedagogia que Platão situa o problema da relação virtude-ciência, ponto para onde convergiu toda a problemática dos primeiros diálogos – e a tentativa de sua resolução se buscou, aqui, na confrontação dialógica entre o filósofo ateniense e o experiente sofista de Abdera, bem mais velho que Sócrates, como se sugere em 317c e 320c, havendo entre eles, talvez, mesmo o espaço de quase uma geração.

A ambientação dramática do diálogo, que principia com os rogos do jovem Hipócrates para que Sócrates o introduza ao sofista Protágoras³, serve de pretexto para que

¹ Este texto, com modificações, resulta do primeiro capítulo de minha dissertação de Mestrado, apresentada ao Departamento de Filosofia da UFMG em setembro de 1998, sob orientação do Prof. Jacyntho Lins Brandão.

² Ver TAYLOR, A. E.. *Plato: The Man and his Work*. 7th. ed. London: Methuen and Co Ltd, 1960, p. 235; aí, o autor atribui tal importância ao diálogo, a ponto de considerá-lo o “chef d’oeuvre” dramático de Platão. A maestria com que a obra foi composta já é suficiente, pensa Taylor, para impugnar a sugestão de uma composição juvenil. Também JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquin Xirau y Wenceslao Roces. Primera edición en un volumen, decima reimp. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 490, acentua a riqueza do diálogo e seu rigor, porém situa-o após os primeiros diálogos; para esta posição, cf. GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. Version de Álvaro Campos y Alberto González. Madrid: Gredos, 1990, p. 210, para quem a obra seria o último diálogo socrático. Para uma perspectiva semelhante, cf. IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995, pp. 12,13.

³ Curiosamente, este é o único sofista a quem Diógenes Laércio concedeu um esboço biográfico. O motivo para isso, talvez seja sua suposta relação com Demócrito – conforme cria Diógenes –; com efeito, sua

Sócrates coloque suas próprias questões relativas ao ofício de sofista e ao objeto de seu ensino (311a ss.) – ainda que a questão inicial da entrevista gravite em torno da demanda do jovem, com relação ao que vai auferir do ensino e da tutela do grande sofista (318a) – uma vez que o olvido da figura de Hipócrates, no debate, implica que este espera seu desenrolar, ao mesmo tempo que marca sua posição como um interlocutor silencioso, prefigurando o leitor e compondo a dinâmica da recepção do diálogo⁴, a partir de então, permanece uma figura absolutamente olvidada. Acrescente-se a isso, ainda, o fato de que a pergunta inicial suscita outras questões que se impõem por sua importância. De qualquer modo, a pergunta inicial garante à discussão o enquadramento geral da questão na dimensão propriamente pedagógica, desdobrada ao longo do diálogo em seus aspectos práticos e teóricos.

Uma das grandes riquezas do argumento platônico no Protágoras reside na apropriação analítica do mito de Prometeu e Epimeteu com objetivos pedagógicos, quer para suprir as carências e/ou deficiências do ouvinte da discussão, por tornar menos infatigável o acesso da inteligência aos píncaros, quiçá não da verdade, mas do sentido inesgotável de que se faz portador, como o enuncia a imagem de Prometeu “porta-fogo”. Pretendo demonstrar, portanto, que a substituição do mito pelo *lógos* na exposição protagorana, não implica um esgotamento e abandono do mito no diálogo, posto que se o recupera na argumentação, com a intenção de mostrar, ao longo da discussão e, sobretudo, no fim, seu aspecto de transbordamento, de inesgotável capacidade de gerar sentido, de que

biografia segue as dos filósofos Leucipo e Demócrito, também de Abdera; cf. *As vidas, doutrinas e sentenças dos filósofos ilustres*, IX, de Diógenes Laércio.

⁴ Devo ao Prof. Marcelo P. Marques ter-me chamado a atenção para esse ponto, quando da defesa da Dissertação.

a aporia, como um diagnóstico final dos interlocutores, não se mostra senão como uma espécie de “sintoma”.

A exploração do mito de Prometeu e Epimeteu, no discurso protagorano, vem a propósito da discussão acerca da *arete* – a qual ocupa o foco da discussão não apenas aqui, como em boa parte dos debates que tiveram lugar na Atenas do século V a.C. –, e do compromisso que um intelectual se propunha de “formar bons cidadãos”. Sob a forma de que se reveste aqui, o mito abandona certos “esquemas” presentes em suas formulações mais antigas, indício, parece, de que se presta a enunciar certos ideais compartilhados pela sofística grega, o quanto se pode afirmar de modo tão geral acerca dos grandes Sofistas e dos seus interesses tão diversos, como instrumento de convencimento. Se esse modo de pensar não for consoante aos desenvolvimentos da Sofística, atende perfeitamente no tocante a Protágoras, apresentado como “portador” do mito, e, por conseguinte, de um discurso sobre a condição humana que aponta para os benefícios da civilização e para o progresso, duplo real de Prometeu, “portador do fogo”. Platão explora, maravilhosamente, o quanto pode, essa duplicidade, como também a duplicidade do próprio Prometeu (“o que pensa antes”, “o previdente”) com seu irmão, Epimeteu (“o que pensa depois”). Com efeito, a *mêtis* titânica, com sua valência de sabedoria/astúcia, produz uma bivalência, que se representa tanto na progressão, quanto na regressão.

Sem deixar de assinalar algo relativo às formas existentes do mito na cultura, desenvolvimento e apropriações do mito, as linhas que se seguem pretendem ser um breve desenvolvimento da argumentação do *Protágoras*, atendendo a certas solicitações que, acredito, o mito de Prometeu e de Epimeteu impõem ao intérprete.

1. A CRÍTICA AO MÉTODO SOFÍSTICO NO *PROTÁGORAS*

Questionado a respeito do objeto de seu ensino, o sofista alega estribar-se numa “deliberação, quanto aos assuntos privados, que [alguém] administre o melhor a própria casa, e, quanto aos assuntos públicos, que seja o mais capaz para fazê-lo, tanto pela ação, quanto pelo discurso” (318e5-319a2)⁵ – o que Sócrates interpreta legitimamente como *téchne politiké*, ou mesmo, *areté politiké*, a considerar que existe uma relação estreita entre *téchne* e *areté* para Protágoras e para os gregos em geral, uma confusão certamente entre virtude moral e capacidade técnica⁶, cujo fim consiste em “tornar os homens bons cidadãos” (319a4-5: *poieîn ándras agathoûs polítas*). Um pouco atrás, o que se definiu aqui como virtude política fora qualitativamente caracterizado por Protágoras como o melhor⁷, finalidade da sua educação, a qual era largamente identificada no seu contexto, ou seja, na Atenas do século de Péricles, enquanto um tipo de prosperidade consoante à grandeza da *pólis*⁸. A relação dessa passagem com o mito e a mensagem que dele espera derivar não pode passar despercebida, uma vez que *epì tò béltion epididónai* (318a9: “progressar” ou, ainda, “estender-se com vistas ao melhor”) se conecta diretamente com o teor do mito com o qual abrirá seu discurso.

⁵ Tradução minha: *euboulía perì tôn oikeíon, hópos àn árista tèn hautoû oikian dioikoî, kai perì tôn tês póleos, hópos tà tês póleos dynatótatos àn eíe kai práttein kai légein*. As citações do *Protágoras* serão, doravante, da tradução de E. Teixeira, salvo indicação em contrário. Para o texto grego, sirvo-me da edição de John Burnet. *Platonis Opera*. Oxford, 1901 ss.

⁶ Como propõe GUTHRIE, op. cit. p. 212, n.8.

⁷ Em grego, *béltion*, um comparativo de *agathós*. Isso reforça a interpretação relativista acolhida por bom número de intérpretes. Cf., por exemplo, SOUZA, J. C. *Caracterização dos Sofistas nos primeiros diálogos platônicos*. São Paulo, 1969. Cap. I: Protágoras, pp. 69-107, p. 76: “O melhor (não o bom), eis uma palavra chave do pensamento de Protágoras, e sua grande premissa de educador. Todo o seu longo discurso de daqui a pouco correrá sobre essa idéia necessariamente relativa”.

⁸ Para isso, ver Souza, op. cit., pp. 76, 77.

A excelência política tem em vista um amplo espectro de relações sociais, compartilhado pela cultura grega, que implica um sentido e intenção políticos, daí Sócrates acolher essa definição de *areté* com certa resignação, como uma explicação provisória de sua exigência acerca da natureza desse melhor protagorano. Porém, quer que o sofista lhe explique como é possível ensinar a virtude política visto que, quanto lhe mostrou a experiência, não achou evidência de que um homem pudesse aprendê-la de outro (319b-320b). O significado desse ceticismo socrático, apelando de um modo tão banal ao dado da experiência, deve nos mover na direção de uma bem situada crítica que se trata, conforme sugeriu Jaeger⁹, de pôr em dúvida a possibilidade de se transmitir, com a educação que propunha o sofista, aquela virtude própria do cidadão, sem que se negue *a priori* que, no âmbito da cultura, Sócrates mesmo reconheça que os sofistas conseguiram um êxito notável. Para o grande sofista, portanto, o desafio que se coloca é mostrar que uma instrução de cunho social poderia dar conta de formar o cidadão, ou o homem de estado; a *téchne* protagorana se vincula de modo estreito com a capacidade de buscar a posição de mando político (a *arkhé*).

Segundo Kerferd¹⁰, Protágoras ficara com o seguinte dilema: 1) se, por um lado, admite que a virtude não pode ser ensinada, então sua profissão não passa de fraude; 2) se, por outro, admite que o discurso da democracia ateniense é falso, seu patrono Péricles não passa de um ignorante acerca da verdadeira natureza da virtude política. Põe-se em questão o discurso da competência política de todos os cidadãos, ou seja, que, com respeito aos assuntos públicos, todos estão aptos a deliberar, uma vez que a cidade forneceu, na

⁹ JAEGER, op. cit. pp. 496, 497.

¹⁰ Cf. KERFERD, G.B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 133; ver ainda, a análise desse dilema protagorano em Guthrie, op. cit. p. 66.

assembléia, o espaço próprio para o desenvolvimento dessa competência, para o favorecimento da virtude política.

O procedimento metodológico protagorano, que se tornou usual entre outros sofistas¹¹, opera uma divisão do discurso em três partes distintas, a saber: o mito (*mythos*), representação fictícia a que se recorre com a finalidade de convidar o ouvinte à reflexão; seguido pelo “grande discurso” (um *mákrōn lógos*), com sua pretensão de ser demonstrativo, ao apontar para os elementos da cultura necessários à existência da cidade; e se o complementa com a explicação dos poetas, ou, antes, um comentário deles, ao qual Sócrates irá objetar, indo frontalmente contra características do método, antes que contra o objeto do comentário.

1.1. UM RELATO MÍTICO DAS ORIGENS (PROMETEU E EPIMETEU)

Quanto às origens, o mito conheceu duas formulações distintas em Hesíodo, uma na *Teogonia* (507-616), outra em *Trabalhos e Dias* (42-105) e outra em Sófocles, na tragédia *Prometeu Acorrentado*, a única que nos chegou de uma trilogia com o mesmo tema. Essas formas já acabadas do mito derivam, provavelmente, de origens distintas, como assinalou J.-P. Vernant¹², a partir de dois Prometeu, um jônio-ático, outro beócio-locriano, com as características, respectivamente, de deus industrial e de Titã vítima da cólera de Zeus,

¹¹ Cf. a *Notice* de Croiset, in: PLATON. *Protagoras*, . Texte établi et traduit par A. Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin. 5^{ème}. Éd. revue et corrigée. Paris, 1955, p. 9 ss., que sugere que o *lógos* protagorano, se tem a pretensão de ser demonstrativo, consegue apenas acentuar sua finalidade persuasiva, às expensas da verdade. Vale lembrar que o conjunto da exposição do Sofista e não apenas a segunda parte caracteriza-se como uma *epideixis* (“demonstração”), de fato, uma “exibição de eloquência” que não convidava, necessariamente, ao diálogo, mas a concordar com o que se expunha. Ver nota 16.

¹² VERNANT, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de psychologie historique. Nouv. édition. Paris: La Découverte, 1996, p. 164.

fundidas já em Hesíodo e na tragédia esquiliana. Mas vale atentar aqui para a advertência vernantiana de querer buscar soluções para a questão das origens¹³.

O mito hesiódico de Prometeu e Epimeteu, em sua formulação mais antiga (na *Teogonia*), como na mais recente (*Trabalhos e Dias*) tem como centro o roubo do fogo divino. O astuto Prometeu engana o senhor do Olimpo, Zeus, roubando-lhe o “infatigável fogo” dos deuses e o dá de presente aos homens laboriosos. Este último, como castigo para o “habilidoso” Titã, bem como para os homens, ordena se faça e adorne uma virgem (Pandora, a de “todos os dons”) e se a envie aos homens. Epimeteu “sem-acerto” (*Teogonia*, 511), advertido por Prometeu a jamais aceitar presente de Zeus, como meio de evitar mal aos homens, recebe-a dos deuses, “convertendo-se em mal para os homens laboriosos desde o começo”¹⁴ (*ibid.*, 512: *hòs kakòn ex arkhês génet’ andrásin elphestêsin*). Pandora, fabricação dos imortais dada aos homens mortais, sela o conflito entre Zeus e Prometeu, pois recebida pelos homens (antes por Epimeteu) em sua amável aparência, destapa seu jarro com os muitos males, doenças e trabalhos, junto com a Expectação (*elpís*).

O mito do roubo do fogo põe em relevo o conflito da inteligência ardilosa de Prometeu (*Trabalhos e Dias*, 48: *ankylométes*) com a inteligência suprema de Zeus (*mêtis*): o fogo aparece aí em sua função técnica, de fazer surgir o trabalho, permitir o cozimento dos alimentos e dos sacrifícios, sem o que o homem fatalmente pereceria; e, como lembra Vernant¹⁵, mesmo sendo precioso, não atende ainda ao aspecto de “fogo civilizador”, como em Ésquilo. Prometeu, doador do fogo, benéfico para com os homens, tem seu antípoda em

¹³ *Ibidem*. “la question des origines est insoluble”.

¹⁴ Tradução minha.

¹⁵ VERNANT, Op. cit. p. 265.

Epimeteu, fonte dos males. Introduz aí o poeta a idéia de que, para cada benefício, há um malefício correspondente: do primeiro sacrifício aos deuses ao advento da primeira mulher, põe-se em relevo a separação entre deuses e homens. Doravante, com Pandora (*Trabalhos e Dias*, 59 ss.), artifício divino, abre-se a possibilidade de pensar a real condição humana, visto que sua aparição faz cindir a “identidade” autóctone dos *ánthropoi* numa divisão entre *ándres* e *gýnaiques*. Como mito das origens, o de Prometeu e Epimeteu explica a soberania dos olímpicos, a religiosidade, o trabalho, o sexo, etc.

Em *Prometeu acorrentado*, representada por volta de 458 a.C. em Atenas, Prometeu aparece como o Titã protetor dos homens, subjugado por Zeus, um jovem tirano recém-chegado ao poder. O conflito entre ambos ressalta sobretudo o aspecto político: duas divindades auxiliares, “Poder” (*Krátos*) e “Força” (*Bía*) assistem e presidem à condenação de Prometeu, preso a uma rocha por Hefesto (1-14). Abandonado, o herói esquiliano experimenta sobretudo a amarga solidão, palco no qual proclama sua desdita e indignação contra o novo tirano do Olimpo. Os males sobrevêm ao Titã “por ter feito um favor a todos os mortais”¹⁶ (140), “por haver amado demais aos homens” (159).

Ora, Zeus aparece em Ésquilo como o instituidor de uma nova ordem, capaz de estabelecer o quinhão a todos os deuses e homens, ressaltando seu aspecto de distribuidor da justiça; contudo, parece incapaz de agir senão às expensas da força e da violência (cf. 289-291); trata-se de um “nome recém-dito” (768), “dono do poder” (1243), “rei dos deuses” (1247), “novo tirano” (1249). Prometeu, por seu turno, alega ter livrado os homens do medo da morte (334), dando-lhes uma expectativa (336) e consolo (337), e, com o fogo

¹⁶ Ésquilo, *Prometeu acorrentado*. Trad., apresentação e notas de Mário da Gama Kury. In: ÉSQUILO. SÓFOCLES. EURÍPIDES. *Tragédias*. Rio de Janeiro: JZE, 1993. pp. 7-67.

(338), permitiu-lhes a prática das artes (*tékhnai*, 341; definidas a partir de 589). Se ajudar os homens foi um erro (*apáte*, 355), ainda assim não se arrepende, pois é “aquele que deu o fogo aos homens efêmeros” (792), e a quem estes “devem (...) todas as artes” (afirma em 659). O deus Hermes contrasta Prometeu com Zeus nestes termos: “Tu, o maior sofista, o mais impertinente entre os impertinentes, ofensa dos deuses, ladrão do fogo...” (1252-54), possuidor de uma “astúcia impotente” (1348).

No drama esquiliano, Prometeu não é um personagem duplo, como em Hesíodo; tampouco se atribui, na peça, qualquer função a um mortal. O Titã, doador das artes e do fogo, imprime na marcha humana a marca do progresso e da civilização técnica; com efeito, sua função implica em elevar da animalidade à condição atual, a existência humana.

No diálogo platônico, Protágoras socorre-se com o mito de Prometeu e Epimeteu, cujo conteúdo consiste no trecho compreendido em 320c8-322d5, seguido de uma passagem explanatória (322d6-323a5), e de uma série mais ou menos independente de argumentos sobre o mesmo (que vai até 324d1). O mito, tal como exposto no diálogo, deriva provavelmente de uma obra de Protágoras, o *Peri tês en arkhê katastaséos*, versando acerca da condição primeira do homem¹⁷. Isso implica em uma dupla apropriação e, por conseguinte, transformação: seguramente, Platão não conheceu a forma protagorana do mito senão de segunda ou terceira mão. Não podemos esperar, portanto, ler nessas páginas as *ipsissima verba* do Sofista de Abdera, mas devemos supor que Platão estivesse

¹⁷ Veja-se GUTHRIE, op. cit. pp. 64 e 65, n. 21; ainda SINCLAIR, T. A. “Protagoras and Others. Socrates and his Opponents”. In: CLASSEN, C. J. (org.). *Sophistik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 80, que afirma atestar-se em Protágoras e, depois, em Platão, um uso do mito que reunia elementos tradicionais e de ficção livre (p. 83). Ver também MÉRON, E. *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues de jeunesse*. Paris: Vrin, 1979, p. 145.

suficientemente informado acerca dos procedimentos, bem como dos temas caros à personagem que representa.

O teor do mito resume-se no seguinte: ora, os seres humanos, juntamente com os outros seres vivos, não tinham ainda vindo à superfície, quando os deuses realizavam uma primeira distribuição (*némesis*), ordenando que Prometeu e Epimeteu fizessem uma partilha ordenada das qualidades (*dynámeis*) entre todos os seres vivos (320c-d); uma segunda distribuição tem, então, lugar: Epimeteu roga a Prometeu poder ocupar-se da partilha, sob supervisão deste (320d), visando impedir o desaparecimento de cada espécie na luta entre constante pela sobrevivência e a defesa contra as intempéries provindas de Zeus ou da natureza (321a-b); mas, devido à imperfeição de sua inteligência, esqueceu-se completamente do gênero humano, deixando-o sem proteção. Ora, nesse estágio, o homem ainda não chegara à superfície, porém o dia em que isto deve acontecer bate à porta e é diante dessa “dificuldade” (321c7: *aporía*) que Prometeu logra roubar para o homem os saberes associados ao uso do fogo, em que consiste sua “salvação” (*sotería*), isto é, permite-lhe desenvolver todo o necessário a sua subsistência material (321c-d).

Pelo mito, se estabeleceu a falta de recursos com que o homem pudesse contar, isto é, a falta de uma “arte política”, privilégio de Zeus (321d-322a), que redundava nos seguintes aspectos: 1) incapacidade que os homens têm de defender-se dos animais; 2) incapacidade de manter a coesão social. Como Zeus¹⁸ envia aos homens “pudor” ou “consciência moral” e justiça (*aidós* e *dike*), os elementos da terceira e última distribuição, fatores de coesão social e harmonia, furtar-se a esses princípios implica aniquilação individual e social (cf.

¹⁸ O significado de Zeus no mito protagorano pode ser explicado sobretudo pela referência ao agir humano sob a perspectiva da temporalidade e da necessidade; assim em GUTHRIE, op. cit. p. 67, n. 26.

322a-d). Ser justo contém, pois, implicação moral de conservar-se dentro dos limites da lei, dentro do que se convencionou como *koinè dóxa*. A política é vista aqui como uma virtude ampliada que recobre toda a vida social. Assim, a partir do mito, Protágoras deduz que, na vida em sociedade, o indivíduo já se encontra preparado para o exercício das virtudes, bem como para ensiná-la a outros (323d ss.).

O mito pretende fundamentar os seguintes pontos: 1) não compete à *phýsis* o fato de os homens partilharem a virtude política e a justiça; 2) não se deve sua presença entre os homens, ainda, a algum tipo de acordo ou ao mero acaso; 3) portanto, como observa Protágoras em 323c3-8, a virtude política e a justiça se devem ao ensino e à prática. Através do mito, exclui-se qualquer instância proto-histórica como o “estado de natureza”, ou ainda uma derivação artificial como um pacto originário, capaz de tirar os homens do reino da violência mútua; à cidade cabe emular os homens à prática da justiça pelo aprendizado das leis. É por isso que os homens não punem nos outros defeitos naturais, logo, inevitáveis, mas as falhas em aprenderem a justiça e a virtude política, e, como observa Kerferd¹⁹, é marca de uma sociedade civilizada impetrar o castigo como forma de educar, instruir seus membros por terem falhado em praticar a justiça e a virtude. Daí a virtude poder ser ensinada, pois distribuída entre todos os cidadãos (324c-d). Esta explanação do mito seguramente reflete um fragmento protagorano: “O ensino precisa tanto de natureza quanto de prática... e é preciso aprender começando desde a juventude”²⁰.

Ao longo do diálogo, percebe-se que Platão respeita a estrutura do método sofístico, porém, como o encontro entre Sócrates e Protágoras não se resolve simplesmente na

¹⁹ Cf. KERFERD, op. cit. p. 134.

²⁰ Tradução minha do fr. DK 80 B 3: *Phýseos kai askêseos didaskalía deítai... apò neótetos deí arxaménous deí manthánein*.

demonstração²¹ ou nos seus resultados, o método socrático comparece como efetiva mostra de que ele não se dá por satisfeito com os resultados do método sofístico. O benefício da dialética para a discussão será, sem dúvida, a manutenção de um processo no qual as partes poderão realizar uma mútua cooperação. Ao propor o diálogo como guia seguro para a investigação, por acreditar que os interlocutores se beneficiarão mutuamente, Sócrates apela a um aspecto intersubjetivo da pesquisa: compartilhamento não do resultado, mas do processo de conhecer. A dialética seria capaz de romper com a estrutura fixada na *epideixis* sofística, recurso de que um professor lança mão para ensinar a ouvintes alheios ao método da descoberta, sem que haja qualquer interatividade.

1.2. O *LÓGOS* PROTAGORANO COMO ALTERNATIVA AO *MYTHOS*

Para responder à segunda objeção socrática, aquela segundo a qual os homens ilustres não podem transmitir aos seus filhos a sua virtude, Protágoras inicia um longo discurso. Mas justamente aqui ocorre uma inflexão importante no texto, a qual precisa ser examinada: para mostrar que a virtude se ensina recorreu-se a um mito; por quê, então, a resposta à segunda parte da objeção socrática ficou reservada ao *lógos*, e não ao mito? Protágoras mesmo, e não Sócrates, é quem aponta para a insuficiência do mito, denunciando de antemão que sua função não fora a de prover uma demonstração racional e, portanto, responder rigorosamente a seu interlocutor, porém prender o ouvinte pelo fascínio da representação poética da realidade. O mito, como forma de explicação está fadado ao insucesso, pois incapaz de solucionar problemas de relevância para a compreensão da

²¹ Em 320b-c, Platão se refere à *epideixis* (“demonstração”, “exibição”) através do uso das seguintes formas verbais: *epideixai*, *epideixon* e *epideixo*.

política; qualquer pretensão de alçá-lo a essa função demonstrativa acabaria por conduzir a investigação à mais completa *aporia*²², a uma situação de impasse; e, como motivo para sua inclusão, referiu-se o caráter “mais agradável” (320c6: *khariésteron*) do mito em relação ao *lógos*, manifesto indício não apenas da facilidade de assimilação daquele em relação a este, quanto da seriedade relativa que assumem um e outro, cabendo ao *lógos* a função propriamente explicativa – científica, diríamos hoje.

A parábola ou mito protágorano, segundo Guthrie²³,

“nos adverte plenamente que a introdução dos deuses não se deve levar a sério, mas pode eliminar-se como adorno ao relato. Platão sabia perfeitamente que Protágoras era agnóstico religioso (cf. *Teet.*, 162d), e não tinha nenhum desejo de enganar. De fato, o mito é seguido pela explicação racional dos pontos principais, dos quais agentes divinos estão inteiramente ausentes”.

Tanto Protágoras quanto Platão reconhecem a eficácia prática do mito, porém Protágoras, sendo um agnóstico, não está disposto a admitir que os deuses intervêm na aquisição da virtude por parte dos cidadãos. A potência do *lógos* deverá se manifestar em sua capacidade de resolver cabalmente o problema levantado por seu interlocutor. Defende, com efeito, a necessidade de participação de todos os cidadãos para a consecução da vida política, no que reconhece ser a virtude una e específica do cidadão, indivíduo capaz de deliberação, ou

²² Em 324d2-7, Protágoras aponta para o caráter aporético dessa primeira parte do seu método; contudo, tal *aporia* resulta estrutural e fundamentalmente do tipo de discurso, de modo que espera, por meio de um *lógos*, remover tal *aporia*. A estrutura da argumentação apresentada pelo sofista aponta inequivocamente para a distinção, e, mesmo, contraposição entre a primeira e a segunda parte: se temos um *mythos*, o seu papel não se reveste de uma função demonstrativa; o *lógos*, por seu turno, reúne em si a capacidade de estabelecer racionalmente a natureza poliédrica da virtude política, o que a tradução deste último por “discurso” não deixa entrever. Para o sentido de *lógos*, ver LIDDELL-SCOTT-JONES, *A Greek English Lexicon*, 10th ed. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Revised and Augmented by H.S. Jones with the Assistance of R. Mckenzie. Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 1057-9.

²³ GUTHRIE. Op. cit. p. 65.

seja, a justiça-temperança-piedade²⁴, cujo caráter paradigmático é ressaltado em relação a todo curso de ação a ser seguido (cf. 324d-325a4-5). Entendida dessa forma, essa virtude, de natureza convencional, por oposição à *phýsis*, comporta um forte elemento prescritivo, do qual Protágoras não abre mão, pois daí é derivada sua positividade jurídica, incluindo toda sanção.

É preciso, pois, que haja uma reciprocidade que envolva a todos em relação ao ensino/aprendizagem da virtude, sob pena de receberem como castigo a morte (325a-b). A teoria protagorana possui acentuado caráter nivelador e igualitário, o que pode ser verificado ainda na exposição que faz do mito, no qual a justiça, como condição da sociabilidade, manifesta um caráter todo-inclusivo. E se a exclusão dessa realidade implica na morte, a contraparte da radicalidade dessa teoria social mostra-se na afirmação da ensinabilidade da virtude política; a virtude é passível de ensino (*didaktón*) e abrange as relações privadas e públicas (325b5: *idíai kai demosíai*), e sua não-aplicação resulta na barbárie. Que isso certamente reflete o pensamento de Protágoras podemos indicar acima, pela leitura do frag. 3, DK, o qual se prestaria com precisão para corroborar, contra Sócrates, a argumentação em favor da transmissão da virtude. Disso, depreende Protágoras que é preciso estabelecer uma *paideía* calcada no ensino da virtude, a fim de que os infantes se tornem homens virtuosos. A produção da *areté* se dá por meio da *paideía* que se estruturou tradicionalmente no mundo grego indo do *oikos* para a *pólis* (cf. 325e-326d). A educação que a cidade provê implica na conformação prescritiva de todos os seus

²⁴ Com efeito, Protágoras alude a três termos distintos para caracterizar a *areté* política (não humana, porém a *andròs areté*, cf. 325a3, uma vez que *anér* se refere ao cidadão, não ao homem tomado genericamente, *ánthropos*): a *dikaiosýne*, a *sophrosýne*, e a *hosiótes*, os quais comparecem à definição como elementos vitais da coesão cívica, que formam esse mesmo uno e todo, o que nos sugere que, com o acréscimo de *andreía*, as

habitantes à vida cívica, incluindo, portanto, o aprendizado das leis²⁵, que mostra nas sanções seu valor pedagógico²⁶. Não é senão a justiça, afirma Protágoras em sua *epídeixis*, que opera a sanção (326d).

Por quê, então, os *agathoi ándres* não transmitem a virtude a seus filhos? Eles o fazem, socorre o sofista, como evidencia o costume, entretanto nem todos possuem a mesma aptidão. Como nas outras artes, aqui os pais fracassam devido à incapacidade dos filhos. A situação se encontra no âmbito do relativo, podendo, no caso dos jovens, reverter-se, de modo que, em relação a eles, pode-se acenar para alguma esperança (ver 328d). Conforme Méron²⁷, a moral protagorana se funda no interesse individual, embora se leve em consideração a reciprocidade de interesses, que pode fazer com que o pensamento de Protágoras aponte para um importante moto: a idéia de igualdade. A igualdade se dá sobretudo diante da lei, do *nómos*, aquele “sistema de convenções e tradições incorporados nos ‘usos’ de uma comunidade civilizada”, do qual, como observa Taylor²⁸, depende a moralidade. Sem essa segunda natureza que é construto humano, representada pelo *êthos* convencional, não se pode nem mesmo falar de moralidade, pois a sociabilidade tem sua origem no *nómos*.

quatro virtudes já eram reconhecidas em bloco, antes dessa exposição platônica, pela tradição. A respeito dessa última colocação, ver TAYLOR.op. cit. p. 248 e n. 1 da mesma página.

²⁵ Cf. 326c7-8: “... a cidade por sua vez os obriga a aprender as leis e a viver de acordo com elas” (*hê pólis au toús te nómous anankázei manthánein kai katà toútous zên [katà parádeigma]*). Cf. *Críton*, 51a ss.

²⁶ Para essa concepção de Protágoras, ver CROISET, in: PLATON. Op. cit. p. 42, n. 1.

²⁷ MÉRON, E. *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues de jeunesse*. Paris: Vrin, 1979, p. 151.

²⁸ TAYLOR. Op. cit. p. 244: “(...) system of conventions and traditions embodied in the ‘usages’ of a civilized community.”

Voltando à natureza e finalidade do *lógos*, bem antes de ser uma conclusão ou continuação do mito, trata-se, como sugeriu Kerferd²⁹ de modo consistente, de uma alternativa a ele, guardando, contudo, características semelhantes, pois ambos mostram que a virtude pode ser ensinada, ao mesmo tempo em que conseguem explicar porque há diferença quanto à virtude entre pais e filhos, e como os homens participam da virtude. Desse modo, ainda de acordo com esse autor, o significado racional do que, de forma mítica, corresponde à doação aos homens de *aidós* e *díke*, seria o ensino da virtude política e da justiça dado aos homens pela comunidade. E, a exemplo do mito, essas instâncias possuem um papel importantíssimo: impedir a destruição da sociedade pelo conflito. *Politikè areté* e *díke* são produtos sociais com vistas à manutenção da sociabilidade; a *pólis* substitui definitiva e cabalmente a função dos deuses no mito.

A reação de Sócrates ao *lógos* de Protágoras é traduzida, dramaticamente, sob a forma do encanto, da sedução, como se fica sob o canto das sereias³⁰. A acolhida imediata da ironia socrática quer dizer que se esperava que um tão belo discurso dissipasse toda aporia, porém alguma ainda persiste, a despeito do que diz em 328e: “Com efeito até agora eu achava que não era por esforço humano que os bons chegam a ser bons; agora porém estou convencido”. Diante da inconstância dos homens quanto a seu agir segundo altos padrões de moralidade, seria natural pensar, como expressara Píndaro, que isso se devesse

²⁹ Cf. KERFERD, op. cit. p. 135. Ao longo de todo o parágrafo, seguimos a judiciosa análise desse autor, conquanto nos pareça que consegue como poucos apontar para os méritos da filosofia protagorana, sem se deixar conduzir em demasia pela perspectiva freqüentemente a-histórica com que Platão descreve os sofistas. Sustenta ainda que Protágoras responde de maneira bastante consistente, e em todas as suas partes, com forte poder persuasivo, às objeções socráticas ao longo de todo o diálogo, e que uma posição contrária é sugerida por Sócrates ao final somente à custa de mistificação e ilusão (*Ibidem*, p. 135-6).

³⁰ Platão usa um participio do verbo *keléo* – *kekeleménos* –, seduzir, encantar para descrever o estado de seu mestre diante do discurso de Protágoras; cf. 328d5.

antes aos deuses. O agnosticismo religioso protagorano, entretanto, não deixa margem para pensar na intromissão de seres divinos em assuntos humanos.

Sócrates se ressentia com o método do sofista, caracterizado pelo longo discurso. A crítica ao *lógos* de Protágoras não vem, como seria de esperar, após sua conclusão (em 328d), porém quando já se retomou a discussão pela dialética. Em suma: pronuncia-se impotente a segunda parte do procedimento sofístico quando este passa pelo crivo da dialética, que opera sempre por distinções, como se vê a partir de 329d, na retomada do tema da *areté*. E esse é precisamente o motivo pelo qual Sócrates encena sua retirada da discussão: seu interlocutor o vê como adversário, com quem pode travar uma disputa de belos discursos, convencendo o público de que é melhor³¹. Ele, ao contrário, não espera convencer por mera habilidade retórica; aqui surge, sem dúvida, uma contraposição de métodos, pois Sócrates está convencido de que o exercício retórico enquanto tal não tem muito a contribuir para a aquisição do conhecimento, e que longas exposições apenas desviam a atenção do ouvinte do exame devido de cada aspecto da inquirição, impedindo, portanto, o tão esperado progresso. O melhor protagorano se situa no âmbito do que pode ser imediatamente reconhecido, isto é, no domínio da aparência; para Sócrates, só pela força da mediação dialética se consegue vislumbrar. Nessa digressão dramática (334c7-335c7), Platão indubitavelmente lança seu juízo – e preconceito – contra o método sofístico, declarando, ao mesmo tempo, sua vacuidade na pretensão de alcançar algum resultado seguro para o conhecimento (*epistème*). Essa parênese prossegue de fato até

³¹ Que o personagem Protágoras tem em mente uma disputa de discursos evidencia a passagem 335a4-8: “Sócrates, já com muitos homens entrei em disputa de argumentos [... *egò pollois éde eis agôna lógon aphikómen anthrópous*] e, se tivesse feito o que pedes, se tivesse discutido como o adversário me mandava discutir, eu não teria aparecido superior a ninguém e o nome de Protágoras não se teria feito entre os gregos”.

338e6, com intervenções do anfitrião Cálias, de Alcibiades e de Crítias (do círculo pericleano, como Sócrates também) e dos sofistas Pródico e Hípias.

1.3. O EXAME DA POESIA E SUA FUNÇÃO ARGUMENTATIVA

O comentário aos poetas aparece após aquela longa série de intervenções que acabamos de assinalar (cf. 338e6-340e5), e sua introdução na discussão não é algo gratuito. É preciso perceber o movimento que Protágoras realiza aqui: por um lado, a poesia é parte da educação tradicional de todos os gregos, de modo que a análise da *areté* é transposta para seu interior; porém isso não quer dizer que o sofista se apóia na educação tradicional. Ao contrário, opõe à *paideia* tradicional o seu próprio programa, como vimos. Desse modo, não lhe é caro encontrar uma contradição no poeta Simônides, que diz em um dos versos que é “difícil ser bom” (ou virtuoso, *andr’agathón*; 339b1), porém objeta a Pítaco dizer as mesmas palavras (339c3-5).

A intervenção crítica de Sócrates ao comentário do poeta contém não poucos traços de sutileza e, mesmo, de subterfúgios erísticos, remetidos por Platão e Aristóteles (nos *Argumentos sofisticos*, 2) ao discurso sofístico. Com efeito, ele resolve socorrer-se em Pródico, de quem se diz discípulo – pelo fato de apelar freqüentemente nesta situação às distinções especiosas da sinonímia, a *téchne* deste sofista, menos que pela possível hipótese de tê-lo freqüentado –, e consegue seu assentimento à questão em que “difícil” (*khalepón*) não se refere a “tornar-se bom”, mas a “ser bom”³². Nesse ponto, Protágoras adverte a

A preocupação protagorana em relacionar *ser melhor* com *parecer* coloca um peso relativo sobre o padrão cultural helênico do *agathòs anér*, do *kalòs te k’agathòs*.

³² A distinção socrática se faz entre os verbos *genésthai*, “vir a ser”, “tornar-se” e *eínai*, “ser”, a qual percorre todo o trecho 340b-d. A insistência socrática nesta distinção provavelmente tem o tom de pilhéria, visto que Protágoras, a julgar dos relatos do *Crátilo* 386a1-4 e do *Teeteto* 152a1-e3 não admitia tal distinção. A

Sócrates e Pródico que ambos laboram em erro, pois, tratando-se da *areté*, não é de pensar que seja fácil consegui-la, mas, ao contrário, difícil, e mesmo “o que entre todas as coisas é a mais difícil” (340e6-7: *hó estin pánton khalepótaton*). Sócrates desvia de si a atenção para Pródico, que é repreendido pela insistência de Protágoras em que “difícil”, no contexto que examinam, não quer dizer nada além do seu sentido ordinário, com o que Sócrates mesmo, com terrível habilidade, se encarrega de tirar seu suposto mestre da situação em que o pôs, alegando que ambos apenas punham à prova a renomada figura para que demonstrasse sua própria tese (341d).

Pretendendo examinar a ode (342a *et seq.*), Sócrates introduz no diálogo uma digressão, onde elogia com peculiar dissimulação a educação lacedemônia³³. No exame propriamente dito, desloca o advérbio *alathéos* (“verdadeiramente”), que modifica *agathón* (“bom”) em Simônides, para modificar *khalepón* (“difícil”). Fazendo isto (cf. 343d-344a), muda completamente o sentido do texto para adequá-lo a sua perspectiva. Diz com efeito:

“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” (344b6-c3).

Assim, o poeta diz o que Sócrates pensa. A quem sobrevém o mal, pergunta-se? Somente a quem já está na condição de “bom”, insiste ele (344c-e). Logo, “tornar-se bom”

“exegese” socrática se beneficia ela mesma das antilogias sofisticas, e assume a forma de um longo discurso, um fato de todo modo estranho, como observa Souza, J. C. *Caracterização dos Sofistas nos primeiros diálogos platônicos*, pp. 93, 94, e n. 82, para quem não gosta do gênero; porém ele consegue arrancar algum entusiasmo de Pródico pelo abuso da sinonímia.

³³ Talvez seja digno de nota que Sócrates relacione o exercício da filosofia (*philosophía*, em 342a7) – talvez “saber”, como sugere o contexto – entre os cretenses e lacedemônios com a presença ali dos sofistas; o espírito do texto, entretanto, nos demove da idéia de ver aí um elogio, pois ele está sendo apenas *lacônico*, ou irônico, numa referência ao sucesso adquirido pelos lacedemônios devido a sua alta educação, quando toda a Grécia está ciente de seu poderio militar. Ver as observações acerca de Creta e Esparta em TAYLOR. Op. cit. p. 255.

é “possível”; “ser bom”, “impossível”, conclui (344e). Isso é comparado com o ofício do médico e do homem de letras (345a-b) e, adiante:

“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 ciência. 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.” (345b).

Aqui, a interpretação socrática já se satisfaz (com a mudança que operou acima) com a tese de que o mal decorre da ignorância, e que identifica virtude a conhecimento. Quando diz que “Simônides não era tão ignorante a ponto de afirmar que louvava os que ‘de bom grado’³⁴ nenhum mal praticam, como se pensasse que há os que assim praticam o mal” (345d), o erro de Sócrates não é banal, uma vez que é exatamente isso o que quer dizer o poeta. Faz isso deliberadamente, com o fim de fazer concordar o dito do poeta com sua doutrina; assim, ninguém pratica o mal pela simples capacidade de levá-lo a termo, senão por ignorância. Simônides quer opor as faltas advindas de bom grado, ou “voluntárias”, àquelas que recaem sob o âmbito da necessidade. Sócrates entretanto o força a dizer o que efetivamente não diz. Assim que, na discussão sobre o louvor (e o que pode ser louvado não é senão aquela ação que é originada pelo indivíduo sem o concurso da

³⁴ Croiset prefere traduzir *hekôn* por “*volontairement*”, porém este é um termo assaz forte para precisar aquilo que está em jogo no modo como um grego vê a produção do ato moral. Não há, a rigor, uma teoria da vontade em Platão e, mesmo em Aristóteles, *hekôn* se refere ao sujeito que age, que origina a ação, em contraposição àquela ação realizada “de mau grado” (*akousios*), ou por coerção externa (*biaion*). O que se quer colocar em relevo é que o indivíduo é o originador da ação, sem o concurso do elemento coercitivo externo (cf. Aristóteles. *Ética a Nicômaco* III, 1, 1109 b 30-1110 a 1 ss.). Ainda em III, 5, 1113 b 20 os atos chamados “voluntários” devem ser sempre atribuídos àqueles que os originam, e são tais porque daí decorre sua *arkhé*. Oportunamente, remetemos à análise de Snell, 1992, sobre o ponto de partida da ação na ética socrática: convém lembrar, segundo ele, que os verbos *thélein*, “estar pronto, disponível para algo” e *boúlesthai*, “ter em vista algo como (mais) digno de esforço” não recobrem aquilo que nosso verbo “querer” implica, assim como um “tender ativo do sujeito para o objeto” (*op. cit.*, p. 240), e, de igual modo os verbos gregos referentes à ação. Assim, o ponto de partida da ação virtuosa é a eleição, que encontra eco na *proairesis* aristotélica, ponto onde bifurcam as possibilidades da ação, onde se diz “sim” e “não”, “devo” e “não devo”, ponto fortemente

coerção externa), diz-se que os bons se obrigam a louvar os objetos de amor (tais como: pai, mãe, pátria) ainda que ressentidos; os maus, ao contrário, censuram a maldade desses objetos de amor, contudo angariam inimizades e censuras. Simônides, pois, ainda que louve a tiranos, não o fez “de bom grado”, porém “forçado”³⁵ (346b). E somente violentando o texto é que Sócrates transforma o poeta em um companheiro de armas, que compartilha sua doutrina e a expõe. Mas em favor de Sócrates, deve ser dito que uma tal violência ao texto e a apropriação pouco séria do texto em questão se justificam pela crítica que fará a seguir.

Concluída sua intervenção, Sócrates sugere que se deixe a poesia de lado e que se regule a conversa pela “prova da verdade” (348a5-6: *tês aletheías... peíran*). Ademais, lembra, a interpretação dos poetas não poucas vezes é assunto de debates em que reinam a arbitrariedade e a inconclusividade (cf. 347e). A crítica mais ampla à escrita ancora aqui sobre um discurso mais específico, a poesia. O que Sócrates quer enfatizar é o seguinte dado: a incapacidade de o texto “responder” às diversas apropriações que sofre implica, por conseguinte, sua interpretação subjetiva e arbitrária, a qual é incapaz de gerar um consenso mínimo. A inconclusividade de uma tal pesquisa decorre do uso de um procedimento equívoco (no presente caso, o comentário aos poetas como parte da *epídeixis* sofística) e do texto escrito, que fornece abertura para todo propósito, sendo bastante como exemplo a própria interpretação de Sócrates à ode de um poeta largamente conhecido, pela qual comete os piores equívocos e as maiores atrocidades ao sentido, por vezes muito claro, do texto. O texto comentado necessitaria, em seu abandono, da assistência constante da mente que o gerou para se defender. A maneira legítima, pensa, de não soçobrar em meio à

marcado entretanto pela instância do saber, que permite que os possíveis da ação sejam ditos “verdadeiros” ou “aparentes”, “úteis” ou “danosos”.

tempestade dos discursos consiste em ser capaz de submeter à prova a pretensão de verdade do discurso, sua pretensão de ser, pois, conhecimento (*epistéme*). O procedimento socrático em relação à poesia pôs em xeque essa parte do método sofístico, com o recurso à paródia. Pesou-a e achou-a em falta; seus resultados são inconsistentes e aporéticos, não sustentando o crivo da objetividade.

2. CONDUÇÃO DO EXAME DAS VIRTUDES PELA DIALÉTICA: AS TESES SOCRÁTICAS E O INSTALAR DE NOVAS APORIAS

O método socrático aparece no diálogo em dois momentos distintos, havendo uma grande interrupção que vai de 334c a 348c, como vimos, cerca de uma quarta parte da obra, onde se tratou da última parte do método protagorano, do exame da poesia por Sócrates, além de várias intervenções. Os dois eixos dialéticos concentram-se portanto em 328d3-334c6, e 348c5 até o final do diálogo.

É Sócrates quem levanta a questão acerca do caráter específico da virtude, a partir da deixa de Protágoras de que a virtude é una. Assim, a partir de 329c, propõe três perguntas, as quais, segundo Vlastos³⁶, revelam o emprego de três fórmulas para determinar a unidade das virtudes. A primeira é a tese da unidade; a segunda, a da similaridade; a terceira, a da bicondicionalidade, as quais, entretanto, não recebem no texto um tratamento individual, porém aparecem como momentos complementares de uma única tese, e assim as

³⁵ Cf. em 346b8, o uso do participio *anankázómenos* (do verbo *anankázo*, “obrigar”, “forçar”), indicando o caráter externo da coerção.

entende Protágoras, embora combatendo a tese como um todo. Como seria de esperar de uma discussão em que posições diferentes são confrontadas usando como veículo o gênero do diálogo, as teses não são rigorosamente diferenciadas e expostas sistematicamente, gerando problemas para sua interpretação. O primeiro deles se concentra, sem dúvida, no confronto das teses e no problema histórico de sua afiliação; como efeito, é preciso perguntar pelo que se pode reconhecer, com relativa certeza, de socrático e de protagorano em cada tese.

2.1. A “TESE DA UNIDADE” EM EXAME

A tese da unidade se enuncia da seguinte maneira: “qual é o caso: a virtude é uma, e suas partes são a justiça, a prudência e a piedade, ou tudo que acabo de enumerar não passa de diferentes nomes para designar apenas uma mesma coisa?”³⁷ (329c6-d1). A partir desse ponto, o problema central do diálogo desvia-se da questão sobre a possibilidade do ensino da virtude para aquela sobre a unidade das virtudes. Diante das alternativas que seu interlocutor propõe, Protágoras não hesita em apontar para a primeira, salientando a facilidade da escolha (cf. 329d3: *allà rhaidion toutó*). Ao afirmar a unidade das virtudes, ressaltando que ela possui propriedades diversas, Protágoras está convicto de poder determinar o objeto da discussão, definindo seu âmbito de aplicação pela definição de cada uma de suas propriedades.

³⁶ VLASTOS, G. The Unity of the Virtues in the Protagoras. In: *Platonic Studies*. Princeton, 1973, 1981 (2nd printing with corrections). pp. 221-269; p. 224. A exposição dessa parte depende, em grande medida, das análises desse autor.

³⁷ Tradução minha: *póteron hèn mén tí estin he areté, mória dè autês estin he dikaiosýne kai sophrosýne kai hosiótes, è taút' estìn hà nýndè egò élegon pánta onómata tou autoú henòs óntos*.

Sócrates quer saber se um indivíduo possui todas as “partes” (*móriai*) ou “propriedades” (*dynámeis*) da virtude, ao que seu interlocutor objeta: um indivíduo pode, por exemplo, ser valoroso sem ser necessariamente justo. Vlastos³⁸ recomenda cautela aqui; para ele, com efeito, deve-se evitar a tentação de pensar que, nesta altura, se Protágoras opta pela alternativa *A*, necessariamente Sócrates deveria escolher *B* caso estivesse na mesma situação. Ao contrário, apontam-se para pelo menos dois motivos pelos quais não se deve entender assim. Um deles, seguindo ainda esse autor, é que *A* aparece sempre como fórmula padrão da doutrina socrática; o segundo, no qual me parece, Vlastos realmente arremata a questão e dissipa o mencionado mal-entendido, é que, à frente, no anúncio da tese da similaridade (329d4-8), onde as virtudes são , ou *C* como as partes do rosto, ou *D* como as partes de uma liga de ouro, Sócrates acede a *C* em detrimento de *D*. Se *B*, portanto, comparece no argumento, isso ocorre em 349b1-6, onde a tese da similaridade comparece como complemento à primeira. A facilidade para a qual acena o sofista deve ser vista antes como uma alternativa que, nesse ponto da discussão, o próprio Sócrates endossaria sem muita dificuldade como seu próprio ponto de vista, e sua escolha se dirige a *A* mais por uma necessidade de complementar a tese do que de opor-se a seu parceiro de discussão.

Diante do que nos traz essa perspectiva, podemos afirmar que a tese socrática é basicamente uma, a da unidade das virtudes, a qual sofre, ao longo da discussão, as mudanças que impõe o *lógos*, pois, em virtude do método dialético empregado, a necessidade lógica (também por vezes erística) de dividir cria não poucas flutuações de

³⁸ Cf. VLASTOS, op. cit., p. 225. Veja, porém, a afirmação concisa de TAYLOR. Op. cit., p. 248: “Protagoras at once adopts the first alternative, that wich recommends itself to average common sense”.

sentido, admitindo a revisão do argumento. Desse modo, a posição de Protágoras em relação a *A* só pode ser complementada por *C* se Sócrates primeiro assume que ela corrobora a tese de que a virtude é um todo do qual as virtudes justiça, temperança e piedade são partes. Contudo, que papel característico corresponde a cada virtude enquanto parte não se especificou: essa, ao contrário é a perspectiva de Protágoras, que espera determinar a função específica, ou *dýnamis* de cada uma das virtudes reconhecidas. A resposta assume a forma de pergunta: “E é como as partes do rosto são partes, boca, nariz, olhos, orelhas, ou como as partes do ouro, que em nada diferem umas das outras e do todo, senão em grandeza e pequenez?” (329d). Ora, o que implica aqui a rejeição de *D*? Protágoras, logicamente, quer evitar a incompletude da sua primeira resposta, de tal modo que acaba por determinar que as partes de virtude são singulares em sua especificidade e diferentes entre si, entretanto concorrendo para a formação de uma virtude una (um *hèn ón*, como é dito em 329d4).

2.2. A “TESE DA SIMILARIDADE” E SEU CARÁTER COMPLEMENTAR

A tese da similaridade caminha ao lado da da unidade, embora não assuma no diálogo qualquer aspecto conceitual. Conforme ainda G. Vlastos³⁹, a referida tese, que consiste na afirmação da semelhança de cada virtude a outra e à Virtude como um todo da qual faz parte, não desempenha qualquer função no argumento socrático, entretanto ela aparece de modo explícito na analogia da barra de ouro em 329d6-8 e 349c2-3; além disso, atesta-se o uso de fórmulas que suportem a tese em muitas outras passagens, tais como

330a7-b1, 330b1, 333b5-6 e 349c3. Resta esclarecer a seguinte questão: em que aspecto as virtudes são similares? As virtudes se assemelham em todos os seus aspectos (*eide*), ou, para usar uma expressão de Vlastos, elas são “disposições indiferenciadas qualitativamente”⁴⁰. Que ação atribuir então a tal ou qual virtude? Para ser consistente com sua posição, Sócrates deve assegurar que qualquer ação dê conta das características da virtude como um todo. Porém, aqui, as implicações da tese da similaridade a conduzem para a da bicondicionalidade. Protágoras, com efeito, pensa que esta já está implicada naquela.

2.3. A “TESE DA BICONDICIONALIDADE” DAS VIRTUDES E O PARADOXO SOCRÁTICO

A terceira pergunta socrática traz a última tese: “Será que, disse eu, também os homens, cada um partilha de uma destas partes da virtude, ou é forçoso, se alguém tiver uma, ter todas?” (329e2-4), ou seja, uma vez adquirida uma virtude, o indivíduo adquire todas as outras fática e simultaneamente? Mas esta tese não conflita com a posição sustentada em *A*, uma vez que, se admito que cada parte da virtude possui algo de específico e distinto em relação às demais, como posso esperar que se possuo uma, possuo as demais em sua especificidade e diferença? Aqui julgo estar, seguramente, o ponto onde Sócrates e Protágoras terão que se confrontar, uma vez que a pergunta do primeiro torna

³⁹ Cf. VLASTOS. Op. cit. p. 228, n. 18, e p. 229 ss.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 230): “...qualitatively undifferentiated dispositions”. Cf., ainda, *Eutifron* 6d: “Porque disseste, se não me engano, que existe algo característico que faz com que toda coisa ímpia seja ímpia e toda coisa piedosa, piedosa” [a partir da trad. espanhola de Míguez, da Ed. Aguilar]. Esse “algo característico”, ou “caráter distintivo” é a *idéa* da virtude, que todas as virtudes compartilham, porém não possui ainda a mesma conotação da *idéa* dos diálogos da fase madura, enquanto estrutura metafísica última. O que está em jogo

difícil, senão insustentável, manter a coesão em torno da primeira tese. Para o grande mestre da virtude, o homem pode possuir somente uma parte da virtude, e ser, assim mesmo, um homem virtuoso, um *agathòs anér*. Desse modo, um indivíduo pode ser bravo sem ser justo, ou ser justo sem ser prudente (cf. 329e5-6). Sua posição procura seu fundamento na alegação de que as partes são concretas, definidas e possuem propriedades distintas (cf. 330a-b). As virtudes, como coisas abstratas, podem ser delimitadas e apontadas separadamente, correspondendo, na experiência do homem na cidade, a experiências comportamentais que permitem, por exemplo, distinguir um indivíduo corajoso de um que não é, sem, contudo, ser sábio, justo ou piedoso.

Daqui, entretanto, emerge uma constatação à qual o intérprete não pode se furtar: o homem virtuoso de Protágoras jamais pode se constituir enquanto elemento paradigmático (*métron*), nem seu comportamento é capaz de constituir um padrão normativo, visto que cada parte da virtude, constituída de modo estanque, aplica-se somente a uma situação específica, concreta, sem entrar em interação com as demais. Se se pode ser justo sem ser prudente, por exemplo, aquele âmbito em que as ações justas ocorrem jamais interage com aquele em que as ações consideradas prudentes têm lugar.

Com efeito, o que a tese da reciprocidade tem de específico é sua capacidade de demonstrar que se determinado indivíduo possui uma virtude x, necessariamente possui as virtudes y, z, etc. implicadas na bidirecionalidade da proposição: apenas se, e somente se, ser justo implica ser piedoso, e ser piedoso implica ser temperante, então pode ser dito de um indivíduo que ele é virtuoso. Para compreender melhor esse emaranhado argumentativo

nesse momento é a definição (*horismós*; ver em *Eutífron* 9c-d, o emprego das formas verbais *horisména* e *hóristhai*) que tem em vista explicar esse “que é” (*tí esti*).

que Sócrates emprega, convém lembrar que a necessidade lógica da proposição resulta de uma crença que, de todo modo, ele está preocupado em testar e comprovar: que virtude é conhecimento, “núcleo – como diz Teixeira⁴¹ – através do qual se realiza a unidade”. A implicação imediata disso é que, para que um indivíduo se considere na qualidade de *x*, é preciso que conheça em que consiste a realidade desse *x*, bem como todos os aspectos circunstanciais em que *x* se produz. E a produção de um comportamento consoante a determinada virtude *x*, jamais obnubila ou descarta a produção necessária de *n* comportamentos coexistentes produzidos pelas virtudes *y* ou *z*, coexistentes com a virtude *x*, numa relação de necessidade e reciprocidade. Aqui, encontramos, exemplificado, o tão aclamado “intelectualismo socrático”.

A tarefa de determinar a unidade das virtudes ainda não se dá por concluída. Segundo Gould⁴², todo o procedimento socrático com vistas a estabelecer a teoria da unidade das virtudes a partir de 329c deve ser caracterizado como basicamente falacioso, sendo esta a causa das aporias do diálogo, como também no fechamento do *Laques* (198d ss.), em que a identificação de *andreia* com *sophia* causa não pequena perplexidade. Talvez seja preciso pensar que há mais elementos disponíveis no texto em questão que contribuem para uma tal conclusão, o que nos deve dispor para examinar o seguimento da argumentação socrática (a partir de 330b).

O exercício dialético dá lugar a um dos elementos característicos do método socrático, a busca pela definição, que segue o *élenkhos*, largamente empregado na tentativa

⁴¹ TEIXEIRA, in: PLATÃO, *Protágoras*, p. 51.

⁴² Cf. GOULD, J. *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955, p. 65.

de refutar Protágoras e reorientar a argumentação. Navegando ainda sobre as águas da identidade e da semelhança, e, por conseguinte, da reciprocidade que implica a tese da unidade das virtudes, Sócrates apela então a uma série de argumentos. Assim que, embaraçado com a resposta do seu interlocutor, na qual não admite a identidade absoluta entre as virtudes, porém uma semelhança entre elas, em vista de que não é possível afirmar, segundo julga, que a piedade ou a justiça partilhem de uma mesma definição, sendo, porquanto distintas em sua natureza (cf. 331a-c), Sócrates reclama de seu interlocutor que não deseje um assentimento ou concessão amarga, mas antes uma demonstração, como convém.

O apelo à teoria dos contrários, cujo cerne reside na afirmação de que cada coisa tem como causa um homogêneo e, por conseguinte, apenas um contrário, apresenta vários exemplos até chegar ao par sabedoria-insensatez (*sophía-aphrosýne*), momento em que Protágoras é apanhado em “contradição” quando encontra outra coisa que se opõe a “insensatez”, ou seja, a “capacidade mental” (*sophrosýne*). Sócrates declara que “sabedoria” (*sophía*), é contrária a “insensatez” (*aphrosýne*; cf. 332a). Desse modo, “sensatez” (*sophrosýne*) e “sabedoria” (*sophía*) não seriam diferentes entre si, mas uma mesma coisa (333b), o que torna sem efeito apontar para uma contradição na fala de Protágoras. Por fim, a identificação de “sensatez” (*sophrosýne*) com “pensar bem” (*eu phroneîn*) (333d), arrasta Protágoras para uma malha fina em que termos como *sophía*, *sophrosýne*, *eu phroneîn*, *eu práttein*, *dikaiosýne* (justiça), *ophélimos* (útil) se esbarram, assumindo uma perigosa identificação, a qual o Sofista não acolhe, sugerindo que “certas coisas são boas”, mas mesmo coisas inúteis aos homens podem ser boas (333d9-e2). Ele

quer quebrar esse equilíbrio que seu interlocutor sustenta somente à custa de muita peripécia, contudo isso não barra o intento socrático.

3. O PROBLEMA DO HEDONISMO E DO CONTEÚDO COGNITIVO DAS VIRTUDES E A APORÉTICA DAS VIRTUDES NO *PROTÁGORAS*

3.1. HEDONISMO E O PROBLEMA DO CONTEÚDO COGNITIVO DAS VIRTUDES

O *Protágoras* expressa uma moral hedonista? Alfred Taylor⁴³ procurou descartar essa possibilidade, ao sugerir que se tratava de um mal entendido que torna impossível compreender o real sentido da obra, em sua afirmação de que virtude é conhecimento, e em seu propósito filosófico de apontar para sua implicação: a fundação de uma crítica completa acerca da vida moral. A discussão do elemento hedonístico do *Protágoras* surge a partir do momento em que se identificam as virtudes (350c4-5), contra a perspectiva oposta que afirma serem as virtudes partes distintas, com a coragem em oposição às demais (349d). Protágoras adverte Sócrates de que fora interrogado a respeito da fórmula: corajosos são ousados (isto é, todo x é y), e não acerca de ousados são corajosos (todo y é x), pois esta última implica que nem todo y é x . Em suma, o óbvio: o grupo dos ousados é maior que o

⁴³ TAYLOR. Op. cit. p. 235. Além disso, afirma este autor, de modo veemente, que o hedonismo do diálogo não representa nem a posição socrática nem a protagorana, porém a da moralidade popular (op. cit., p. 260). Mas recentemente, IRWIN. Op. cit. p. 80 ss., sustentou a tese de que a ética socrática, tal como aparece no *Protágoras*, é hedonista, e que Platão não tem motivo para mostrar a questão de outro modo. Ainda sugere que não há motivo para sustentar uma interpretação *ad hominem* do hedonismo, pois, de fato, Sócrates propõe um “hedonismo epistemológico” contra a posição de Protágoras e da multidão. Para uma posição diferente, ver análise de CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. I. El hombre y la sociedad. Versión de Ana Torán y Julio C. Armero. Madrid: Alianza, 1990. 406; p. 254 ss., que sustenta não haver uma identificação completa entre “bem” e “prazer” na posição socrática, porém na da multidão; acrescenta-se que o hedonismo do diálogo é bastante estrito, uma vez que implica que as categorias morais aí são “toscas” e “provisórias”.

dos corajosos (350c8-d2). Disso decorre, no entender do sofista, que seu companheiro de discussão se equivoca ao pensar que sabedoria e coragem são idênticas (350 d).

Dando curso a sua argumentação, Protágoras demonstra, pelo exemplo dos “fortes” e dos “poderosos”, que Sócrates chegaria ao mesmo raciocínio falacioso se identificasse sabedoria e força (350e5-6: *légein... homologían he sophía estìn iskhýs*), quando, de fato, isto não ocorre, pois, “poder” (*dýnamis*), procede da ciência, enquanto “força” (*iskhýs*), “da natureza e da boa nutrição dos corpos” (351a3-4: *apò phýseōs kai eutrophías tôn somátōn*). Similarmente, a “audácia” (*thársos*), provém quer da “técnica” (*téchne*), quer da “emoção” (*thymós*), ou da “loucura” (*manía*); a coragem, por outro lado, “da natureza e da boa nutrição das almas” (351b2-3; *apò phýseōs kai eutrophías tôn psychôn*). A sabedoria é a que de mais perto se relaciona à *epísteme*, e, portanto, à racionalidade e ao ensino; a coragem, ao irracional, pois relacionada à natureza. E é por este motivo que Sócrates, mais tarde, procurará reconciliar ambas, introduzindo na coragem elementos pertinentes à sabedoria.

A discussão, sobretudo neste ponto, permite levantar uma importante questão: como determinar a racionalidade da virtude, ou, colocando de outro modo, como determinar o conteúdo cognitivo das virtudes? O motivo da recusa de Protágoras em colocar no mesmo plano as cinco virtudes listadas em 349b1-2 reside justamente na implicação de identificação do conteúdo de uma virtude às demais. Não admite que a coragem, entre as demais, se associe a elas, pois ela difere qualitativamente das demais pelo que se infere de sua origem. Ou seja, enquanto admite que é possível encontrar alguma semelhança entre a sabedoria, a temperança ou sensatez, a justiça e a piedade, enquanto partes distintas da virtude, semelhança esta que se traduz nos conteúdos cognitivos que elas levam consigo em

razão de sua relação com o conhecimento; nega à coragem, porém, tais conteúdos por sua vinculação à *phýsis*.

Diante desse contexto, Sócrates propõe o exame de um ponto que supostamente servirá de prova adicional a sua tese: a vida feliz difere da vida miserável⁴⁴. Do intrincado argumento socrático, percebe-se como a questão relativa à inteligibilidade da virtude, pela afirmação ou negação de seu conteúdo cognitivo, se imbrica com a questão do hedonismo, uma vez que a determinação socrática de um conteúdo cognitivo para a coragem emerge do exame do prazer. A partir de 351b, pois, a permutação sem muito rigor e fugaz de termos como “feliz”, “infeliz”, “agradável”, “desagradável”, “prazer”, “dor”, “bem”, “mal” não consegue dar ao exame (*sképsis*) o rigor desejado por Sócrates, conquanto seja disso que ele queira nos convencer, com o uso da analogia do procedimento médico (veja 352a). As oscilações decorrentes daí podem ser sumariadas assim: viver feliz é viver agradavelmente, com prazer, o que pode ser ajuizado bom e, seu oposto, a vida sem prazer, mau (351b-c). Portanto, o agradável é bom, enquanto o que dele resulta possa ser reconhecido como agradável, prazeroso (e, logo, útil na perspectiva que se mantém aí) e mau por derivação, isto é, enquanto resulta algo diverso dele (351c-d), que não produz prazer. Protágoras não concorda com a posição que Sócrates media, acrescentando que sua experiência de vida sugere que “coisas agradáveis” (*tà hedéa*), podem ser boas, más, ou ainda indiferentes; logo, nem boas nem más (351d4-7), indicando que sua classificação se deve ao remetimento de toda constatação acerca do prazer ou desprazer a juízos valorativos que

⁴⁴ Cf. 351b-c. Aqui, IRWIN. Op. cit. p. 86, aposta decisivamente na vinculação do hedonismo ao ponto de vista socrático. JAEGER. Op. cit. p. 502, contrariamente, afirmara que Sócrates apela à opinião da massa, contemplada tal como era, isto é, como posição hedonista. Ao longo de nossa exposição, sustentamos o ponto de vista segundo o qual a posição socrática não se confunde com o hedonismo do vulgo, a exemplo também da de Protágoras.

considerem a finalidade, o *télos*. Isso é compatível com aquele comportamento que Vlastos nota em Protágoras, afirmando que “ele recusa identificar uma vida prazerosa com a vida boa; tudo o que ele admite é que a vida prazerosa é boa para aquele que ‘encontra prazer no que é bom e nobre’ (351c)”⁴⁵.

O início do exame do prazer apela a uma instância que está fora da esfera de interesse imediato da multidão, e endereça-se ao sofista, a saber, o conhecimento (cf. 352b1: *pôs ékheis pròs epistémen?*), ao qual ambos atribuem um alto valor, como a capacidade de conduzir o homem ao melhor. Jaeger⁴⁶ argumentou que a concordância do sofista acerca do valor da ciência se deve mais à vergonha (cf. 352d1: *aiskhrón*, “vergonhoso”) de se ver reconhecido como alguém que duvida da capacidade do saber e da ciência, do que à convicção, asserção que, para se fazer justiça a Protágoras, poderia ser abandonada sem constrangimento, como constatamos do papel que este confere à educação no seu ensino (cf. supra, fr. 3, DK), a ponto de sugerir, como notaram Sinclair⁴⁷ e Vlastos⁴⁸, que todos os membros da sociedade são instrutores morais, embora difiram entre si no que concerne à competência.

A multidão, cuida Sócrates, julga que é possível conhecer o bem, porém não o pratica por causa da dor ou do prazer (*hedoné*) que interferem na ação de alguém, arrastando-o para uma ou outra direção. Em que implica a possibilidade do conhecimento

⁴⁵ VLASTOS, G. Protagoras. In: CLASSEN, Carl J. (org.). *Sophistik*. Darmstadt, 1976. pp. 271-289; p. 273: “... he refuses to identify a life of pleasure with the good life; all he will admit is that the pleasant life is good for one who ‘find[s] pleasure in what is good and noble’ (351c)”.

⁴⁶ Veja em JAEGER. Op. cit. p. 502, n. 64. Mais adiante, afirma que, com o assentimento de Protágoras à alta estima que Sócrates atribui ao saber enquanto força moral, aquele começa a dar-se conta das conseqüências daí derivadas, as quais não previu. E, para um homem voltado para a educação como tarefa, presente em que embaraçosa situação poderia ficar: em pé de igualdade com a multidão, com relação à distância existente entre o conhecimento do bem e sua realização (op. cit., p. 503).

⁴⁷ Cf. SINCLAIR. Op. cit. p. 85.

⁴⁸ Cf. VLASTOS. Op. cit. p. 275.

do bem? Implica a capacidade necessária para realizá-lo, o que impõe ao investigador de tal questão a tarefa de explicar por que, na experiência humana, ocorre aquilo que a multidão entendeu como “ser arrastado pelo prazer ou pela dor”, impossibilitando à ação ser realizada de acordo com o conhecimento do bem. O que está em jogo aqui, segundo as análises de Sócrates, é a consideração de que a posição da multidão pode beneficiar a investigação ajudando a descobrir que tipo de relação há entre a coragem e as outras partes da virtude (353a-b). Convém acentuar que a preocupação socrática de trazer para o interior da investigação moral as preocupações e considerações da moral popular desvia da interpretação um suposto compromisso socrático com o hedonismo, destinando-o ao domínio do senso comum no qual a multidão ancora suas crenças.

Pela expressão “ser vencido pelo prazer”, diz Jaeger, “a multidão entende o processo psíquico de sentir-se tentado pela satisfação de um apetite sensual, embora o reconheça como mal”⁴⁹. Porém o prazer é algo danoso (353c *et seq.*). O critério, pois, que a multidão usa para julgar valorativamente as sensações de prazer é o próprio prazer. Assim que, para a multidão, tal expressão não implica outra coisa que um erro de cálculo, que faz com que se escolha, no momento de agir, um menor prazer em vez do maior. Se o bem e o mal não podem, na linguagem do homem comum, ultrapassar a esfera do prazer e do sofrimento (355a), convém abandonar tal linguagem, que mistura tantos termos, e concentrar-se novamente na teoria dos opostos, aplicada individualmente a cada questão (355c). Então, se o homem pratica o mal, é não obstante sabendo-o como tal que ele o pratica. É vencido, pois, não pelo prazer, mas pelo bem (seu substituto). Ora, seguindo o

⁴⁹ JAEGER. Op. cit. p. 503: “la multitud entiende el proceso psíquico de sentirse tentado por la satisfacción de un apetito sensual, aunque lo reconozca como malo”.

argumento do vulgo, se prazer e bem se identificam, só se é vencido pelo bem se este for inferior (355d7-8) - ocorre portanto uma relativização do bom e do mau em “maior” e “menor” (grandeza), “mais” e “menos” (quantidade) (355d8-e1). Se se é vencido pelo bom, logo se considera um “mal maior” em relação a um “bem menor”, sendo aquele preferido a este. Na análise da virtude, sob o ponto de vista da moral popular, é possível cair em falta não por ignorância, mas por conhecimento, já que o mal é sabido como mal; e esta é a posição da qual Sócrates se faz portador, embora não seja a sua própria, como sabemos, uma vez que ele admite que ninguém pratica o mal, conhecendo-lhe o conteúdo na ação concreta, porém por ignorância.

Um critério a mais é aduzido com relação ao prazer e à dor, a saber: o do excesso e da falta (356a4: *mállon kai hêtton*), que permitirá de vez estabelecer o critério do prazer como princípio. Sócrates, porém, procura desqualificar essa posição, introduzindo uma metríctica do desejo. Lembra que, colocados os termos “agradável”, “doloroso”, “próximo” e “distante” lado a lado, com vistas a estabelecer um critério para a ação, teremos que: 1) se o agradável se relacionar ao agradável, “é preciso tomar sempre o maior e o em maior quantidade”; 2) se o doloroso ao doloroso, “é preciso tomar a menor quantidade e o menor”; 3) se, todavia, o agradável ao doloroso, explicita: “se o penoso for superado pelo agradável, se o próximo o for pelo distante, ou se o distante pelo próximo – esta será a ação a ser praticada: aquela em que estas medidas entrem” (356b). Ora, tal é a medida da ação; esta só é inviável se o desagradável superar o agradável – em 356c, a posição é atribuída a Protágoras e o coloca junto à multidão.

Neste ponto, introduz-se a questão da aparência em relação à medida. Se o critério para agir se instalar no aparente, forçosamente confundir-se-á o agente moral em relação às

ações e escolhas, e quanto a sua extensão (implicação). O critério para a boa ação não pode ser relativo e cambiante, pois o agente fica inseguro para decidir sobre qual curso de ação deve ser seguido e qual a sua aplicação. Ao contrário, a verdade pode ser descortinada se o critério se instalar na medida, a qual suprime e descarta a aparência (356c-e). Protágoras concorda que a medida é o padrão ou critério para a ação e para a vida virtuosa (356e4 ss.); deve-se notar o contraste dessa colocação com a adesão protagorana ao princípio expresso na tese do *homo mensura*: “o homem é a medida [critério] de todas as coisas: das que são, enquanto são; das que não são, enquanto não são”⁵⁰. Ora, o *métron* que Protágoras estabelece para julgar acerca das coisas (*khremáton* é tudo aquilo sobre o que é possível predicar algo com sentido, toda realidade que é referida a um critério relativo, sendo ou não-conforme aparece aos indivíduos singulares), esse *métron*, o homem, foi acolhido por Platão no sentido gnosiológico⁵¹, entendido na sua particularidade, tomado não-genericamente.

O necessário à manutenção da vida não é senão a ciência da medição, arte de “excesso e carência”(357a), e da “igualdade entre um e outro” (357b) que, em relação ao

⁵⁰ Fr. DK 80 B 1: *pánton khremáton métron estin ánthropos, tón mèn ónton ós éstin, tón dè ouk ónton ós ouk éstin* (tradução minha).

⁵¹ Cf. *Teeteto* 151d-187b. Aqui, com efeito, afirma-se que, para o sofista, ciência ou conhecimento (*epistème*) é sensação, isto é, baseia-se na aparência. Como nos restaram poucos fragmentos autênticos de Protágoras, o que se sabe dele e de seu ensino deriva de fontes secundárias, as quais nem sempre se pautaram pelo rigor histórico. Segundo SINCLAIR. Op. cit. p. 78 ss., a ilação de significado político que sofre o fr. 1, DK deriva de apropriação de segunda ou terceira mão, a qual, no *Teeteto*, Platão realiza pela sugestão de que Protágoras amplia sua fórmula para a política, transformando o Estado, *pólis*, na medida do bem e do mal para os cidadãos. A *pólis*, portanto, e não o indivíduo singular, é que se constitui fonte da moralidade e da lei, resultantes ambas do consenso das opiniões. O consenso se expressa na forma da lei, a qual cumpre obedecer, sob pena de sofrer a sanção. A afiliação desse pensamento à “ideologia” democrática é visível. De qualquer modo devemos nos acautelar, adverte esse autor (*ibid.*, p. 80), em não tomar a perspectiva do *Teeteto* como historicamente relevante, porém como uma “possível dedução”. Para uma discussão pormenorizada do significado da fórmula do *homo mensura*, ver o esclarecedor artigo de VERSENYI, L. Protagoras’ Man-Measure Fragment. In: CLASSEN, Carl J. (org.). *Sophistik*. Darmstadt, 1976, p. 290-297, e ainda o tratamento em KERFERD. Op. cit. pp. 84-105, ROMEYER-DHERBEY, G. *Os Sofistas*. Trad. de João

ímpar e par, seria a aritmética. Introduzida a medida, tem-se pois, arte e conhecimento (*téchne* e *epistéme*), sendo o conhecer o que há de mais sublime, dominando o prazer e tudo o mais, do que discrepava a crença popular, para a qual o “prazer domina freqüentemente até o homem que sabe” (357c). Logo, “ser vencido pelos prazeres” equivale à “máxima ignorância” (357e2). É a falta do saber, que é, sobretudo, “saber medir”, que os homens erram, e o fazem lastimavelmente, pois chegam ao ponto de escolher aquela ação que conduz a um “mal maior” em vez de a um “bem menor” (cf. 355e2-4). De alguma forma Sócrates tenta conciliar um cálculo de utilidade com uma importante instância, o conhecimento. Doravante inverte-se a situação, pois os homens agem mal em vista da ignorância, de um não-saber que eles, entretanto, crêem ser ciência. Sócrates pede a anuência dos sofistas à afirmação de que o bom é agradável, e sumaria os resultados que obtivera em 356-357, concluindo que a falsa opinião equivale a engano “sobre as coisas de valor” (358c), e que, por natureza, o homem evita o mal. Não apenas isso, mas diante de dois males, numa situação em que é impossível evitar a ambos, sua escolha recai sobre o menor deles (cf. 358c6-d4). Com isso, Sócrates consegue o assentimento de todos. É justamente o saber que permite determinar uma medida, uma espécie de cálculo racional para determinar o valor de uma ação diante de outra por sua utilidade.

Define, a seguir, “temor” como “uma certa expectativa do mal” (358d), o que implica, à luz do que foi acordado, que ninguém enfrentará o que teme, sendo-lhe possível enfrentar o que não teme; o que teme é o que considera mal e ninguém procura o mal ou o aceita de bom grado (358e4-6). Fica estabelecido que ninguém erra de “bom grado”, uma

vez que procura sempre afastar-se do mal. Praticar o mal é fruto da ignorância; a condição de possibilidade de toda ação moral, segundo Sócrates, é o saber, ou a aquisição/compreensão da medida acerca dos valores sobre os quais deve recair a escolha moral (sempre consoante à razão).

A discussão retorna ao problema da unidade das virtudes, com o tratamento da coragem (359a *et seq.*). Sócrates conduz Protágoras, argumentando pelos “contrários”, a admitir que se covardia é ignorância do temível, coragem é saber; e, logo, enquanto “contrário da covardia”, é “saber do temível e do não-temível” (360c-d), o que já tentara provar antes (v. 350c), e que destrói a posição mantida por Protágoras até então (ver 360e).

3.2. O FECHAMENTO DA QUESTÃO ACERCA DO ENSINO DA VIRTUDE E O SIGNIFICADO DA INVERSÃO DE POSIÇÕES

O desfecho do diálogo nos coloca diante de um fato intrigante. Com efeito, Sócrates e Protágoras examinaram a natureza da *epistême*, concluindo ser ela o conhecimento do bem (a ser buscado) e do mal (a ser evitado; ver 358e-361a). A concordância de Protágoras implicou diretamente na destruição da posição que até então mantivera, uma vez que agora se assenta que a coragem possui conteúdo cognitivo (360c-d). O princípio socrático de que virtude é saber tem conotações absolutistas, pois esse conhecimento se orienta para um bem concebido “em si”, como indica Méron⁵², posição oposta à de Protágoras, que mantém o aspecto relativo do bem, enquanto algo “multivariegado”, “disverso”, algo “multiforme” (334b6-7: *poikilon, pantodapón*) e, pois, susceptível de ser sempre determinado em cada situação. Para a posição socrática, a

dificuldade é: como determinar o caráter absoluto de uma norma ou paradigma comportamental, sem a presença do contexto em que a ação se produz, o qual inclui: 1) as pressões externas e internas que motivam a ação; 2) os meios disponíveis para sua realização; 3) o cálculo do alcance e implicação da ação; 4) a imputação de responsabilidade; 5) os envolvidos? Apelar ao saber para resolver esse problema não implica, por conseguinte, um saber absoluto também? De todo modo, seria despropositado e inútil exigir de sua posição elementos que só estariam presentes numa teoria contemporânea da ação moral.

A comparação com o Prometeu do mito de abertura do diálogo é forçosa: se o bem, e, por conseguinte, a virtude, possui esse aspecto multivariiegado (*poikilon*) isso se deve ao fato de que a cidade dispõe de numerosas *tékhnai*, de cuja cultivo os homens podem auferir as condições necessárias para atingir o melhor na vida pública, quer isso implique a deliberação dos assuntos desse âmbito, quer implique mesmo o governo. Cabe ressaltar que, com referência a Prometeu, Hesíodo usa, na *Teogonia*, epítetos como: *poikilon aiolómetin* (511: “fértil em muitas dissimulações”), *poikilóboulon* (521: “de variados expedientes”), e *polyídrin* (616: “multissábio”, ou, simplesmente, “habilidoso”). Como o Prometeu de múltiplos expedientes, doador das habilidades advindas do uso do fogo e que possibilitou a civilização técnica, Protágoras propõe um discurso que julga ser capaz de emular os homens ao desenvolvimento moral e político, atendendo à diversidade cultural; daí, resultaria a força de seu argumento e de seu modelo pedagógico. A comparação tem suas fraquezas, evidentemente, se se nota que, não Prometeu, mas Zeus surge como doador dos meios de se promover a existência política, para além da satisfação

⁵² MÉRON. Op. cit. p. 156.

imediate dos meios que possibilitam a existência. Mas tal como o fogo roubado por Prometeu possibilita o progresso material e dá as condições de possibilidade para a existência da vida comum, Protágoras insiste à saciedade sobre sua capacidade como educador moral e dos avanços que é possível obter de sua freqüentação como *sophistés*. Sua *téchne* assume claramente uma “aparência” prometeica, a qual Sócrates se incumbem, no diálogo, de por em questão, em vista desse “bouleversement extraordinaire” (para citar a tradução de Alfred Croiset em 361c), das opiniões sustentadas no início da discussão. Na tentativa de delimitar “o melhor” (sempre relativo), e, por conseguinte, apontar para a instância do progresso, cai-se numa reversão epimeteica. Conectar o progresso mítico (das origens) com o progresso da paidéia sofisticada, a partir da crítica de Sócrates no *Protágoras*, só seria possível pela aquiescência das mentes às imagens deleitosas da persuasão, uma *demiourgikè téchne*, cuja eficácia nenhum dos interlocutores desconhece.

A importância do mito de Prometeu e Epimeteu para a compreensão do argumento do Protágoras como um todo não deve ser descurada, sob pena de não se compreender essa inversão final, em seu duplo aspecto, como o mesmo Sócrates faz notar. A questão levantada ficou por ser esclarecida, como se o personagem mítico Epimeteu, que descuidara do homem na distribuição (*némesis*) dos dons, fizesse ainda o desfavor de induzir a ambos, Sócrates e Protágoras, em erro, por terem se descuidado na “distribuição das qualidades” (361c-d). A gravidade do problema reside em que, ao contrário do que ocorre no mito, em que Prometeu acode à insuficiência da distribuição epimeteica, aqui, nem Sócrates, nem Protágoras podem realizar, na circunstância em que se dá o diálogo, a “justa distribuição”.

O desfecho do diálogo apresenta, sem dúvida, sua precariedade: ora, a industriiosidade de Prometeu (imagem do progresso civilizatório) conhece uma reversão final, pois Sócrates, procurando estabelecer a tese da incomunicabilidade da virtude, ao efetuar sua demonstração da unidade das diversas partes da virtude no saber, destrói a própria tese inicial (“o discurso fraco”, *ho hétton lógos*), ficando na situação estranha e incômoda de desposar, agora, a de seu interlocutor (“o discurso forte”, *ho kreítton lógos*), o qual, por sua vez, obrigou-se a abandonar a tese de que a virtude se ensina (“o discurso forte”) para reter a oposta – “o discurso fraco”, agora, porém, tornado “forte” –; assim, pelo menos, é que deveria parecer aos que assistiram ao debate na casa de Cálías. O *Protágoras* insere-se entre as obras consideradas aporéticas, pelo seu aspecto inconclusivo. Porém a aporia, no diálogo, em nenhum momento aponta para o abandono total da investigação, mas antes para uma ocasião oportuna para uma possível retomada do assunto (361d-e), sugerindo que o desfecho aporético requer novas colocações do problema, sobretudo pela dialética, pois o divino não assiste à construção do verdadeiro. A aporia incide em novos horizontes de investigação, para além do impasse gerado pela disputa de métodos. Sócrates, de fato, assegura que, das características dos dois personagens protagoranos, prefere a prudência de Prometeu dado o seu valor prático para a vida⁵³.

⁵³ Ver *Protágoras*, 361d3-5: *hò khrómenos egò kai promethoúmenos hypèr tou bíou tou hemautoú pantòs pánta taúta pragmateúomai*.