

Tudo nos separa do mundo que Platão pensou e recriou com arte sublime. Mas queremos regressar. Não para assistir aos começos ingénuos daquilo que nós hoje possuiríamos na sua forma desenvolvida. Mas para ruminar, reconstruir e, se possível, reencontrar (absorver) alguma da grandeza desses momentos únicos do mundo antigo. Não para lamentar o imenso que se perdeu, menos ainda para celebrar tudo o que se ganhou. Mas para recuperar forças, para reanimar o desejo, para reforçar o impulso que nos pode levar a um tempo em que as aspirações filosóficas e artísticas, comunicativas e democráticas então constituídas, voltem a ser possíveis.

Olga Pombo

Org. Olga Pombo

Org. Olga Pombo



Regresso ao *Protágoras*, de Platão

Org. Olga Pombo

António Vieira • João Constâncio

Jorge Carreira Maia • José Trindade Santos • Manuel Rodrigues

Oded Balaban • Olga Pombo



Mariposa Azul



Regresso ao *Protágoras*, de Platão

Regresso ao *Protágoras*, de Platão
Org. Olga Pombo
Design e paginação: Mariposa Azual
© Dos autores e da Mariposa Azual para esta edição

Edição Mariposa Azual
Com o apoio do
Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa

1.ª Edição – 150 exemplares
Lisboa, Julho de 2021
ISBN: 978-972-8481-70-4
Depósito Legal: DL: 486579/21
Impressão: Gráfica Barbosa & Filhos
www.amariposa.net

Este livro foi financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Unidade de I&D Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa (CFCUL), projeto com a Referência FCT I.P.: UIDB/00678/2020 e UIDP/00678/2020.



Regresso ao *Protágoras*, de Platão

1.^a Edição
Lisboa, Julho 2021





Índice

Olga Pombo

Razões para regressar ao *Protágoras*, de Platão.

Em jeito de introdução. 9

José Trindade Santos

Sócrates e Protágoras, sobre a virtude e a sua ensinabilidade . . . 59

António Vieira

Mito e Razão no Discurso de *Protágoras* 83

Manuel Rodrigues

O *Protágoras* de Platão – uma vontade involuntária 99

João Constâncio

A noção de conflito interior no *Protágoras* de Platão

(352a-358d). 127

Jorge Carreira Maia

O mito do *Protágoras*. A construção da comunidade política . . . 163

Oded Balaban

**Education and Instruction: Two Contrasting Meanings of
'Teaching' Provide a Key for Understanding the *Finale* of Plato's
Protagoras.** 193

Olga Pombo

Argumento e racionalidade no *Protágoras* de Platão 213



Pode-se amar profundamente um livro

Amá-lo porque nos honra

Amá-lo porque nos exalta

Amá-lo porque com ele nos sentimos em casa

Tal é o Protágoras, de Platão.



RAZÕES PARA REGRESSAR AO *PROTÁGORAS*, DE PLATÃO. EM JEITO DE INTRODUÇÃO.

Olga Pombo

*Em filosofia, prescindir dos gregos equivale
a renunciar à filosofia.*

Giorgio Colli

Todos os textos de Platão são deslumbrantes. O diálogo *Protágoras* é um dos mais belos e comoventes.

É também um dos mais singulares. Obra-prima da arte de escrever e expressão magnífica da actividade filosófica fundamental, o texto oscila, vacila, flutua entre duas dimensões. Por um lado, a sua estrutura dramática faz dele uma obra soberba da literatura clássica.¹ Mas, por outro lado, somos invadidos por um movimento profundo, percebemos que estamos perante uma obra elaborada, madura, que nos oferece uma meditação poderosa sobre a natureza da virtude, a sua unidade, as suas partes, a sua suposta ensinabilidade ou suposto estatuto matemático, a sua relação com o discurso ou com a vida.

Com uma virtuosidade literária admirável, Platão recorda, com a distância presumível de 50 anos,² uma acção passada aproximadamente

¹ Giovanni Casertano (2004), “La Structura del Dialogo. O di quando la Filosofia si fa Teatro”, in *Il Protagora di Platone: Struttura e Problematiche*, Napoli: Loffredo Editore, vol. II, p. 730-766, defende mesmo que o *Protágoras* é um texto eminentemente teatral, mais do tipo comédia que tragédia, com base em argumentos relativos à estrutura do diálogo, por exemplo, a boa definição dos personagens, a troca de papéis, a descrição dos cenários, os 3 rounds correspondentes aos 3 temas discutidos – a ensinabilidade da virtude, a unidade da virtude e as relações entre as partes da virtude, etc.).

² Muitas vezes considerada uma obra de juventude, o diálogo deve ter sido escrito pouco antes, ou pouco depois, da fundação da Academia (em 387). Sobre a cronologia do diálogo *Protágoras*, cf. W. K. C Guthrie (1975), *A History of Greek Philosophy*, Volume IV *Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge: Cambridge University Press e Terry Penner, “Socrates and the first Dialogs”, in Richard Kraut (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 121-169.

em 434–433 a. C.³, isto é, pouco depois do fim do governo de Péricles (431 a. C.) e pouco antes da guerra do Peloponeso (404–330 a. C.) que, como se sabe, marca o fim do século de ouro. No entanto, a distância de cinco décadas entre o tempo da acção e o tempo da escrita não inibe o instinto dramático de Platão, não o impede de construir um texto que parece ter sido escrito em simultâneo com os acontecimentos que descreve e as personagens que evoca. Surpreendentemente, estamos e não estamos perante um relato em primeira mão, somos e não somos testemunhas directas de um conjunto de acontecimentos que se desenvolve à nossa frente. Como se a falsa simultaneidade da escrita aos factos e às personagens que ela evoca viesse reforçar o sentimento de testemunha de quem lê.

Uma das marcas da singularidade deste diálogo é a sua extrema teatralidade.⁴ A narrativa nunca é linear. O texto está semeado de descontinuidades, de cortes, de saltos no tempo, *intermezzos*, diálogos em *flashback*, resumos que fazem regressar a momentos anteriores. A acção desenrola-se numa grande diversidade de episódios, peripécias, verdadeiras cenas de combate intermediadas por tocantes gestos de reconciliação. Situações quase sempre pontuadas por apontamentos pictóricos: a conversa numa rua de Atenas entre Sócrates e um desconhecido (309), a forma como este comenta as relações de Sócrates e Alcibíades (309c) ou como manda levantar o escravo para que Sócrates se possa sentar (310), o modo como se espalha a notícia da chegada de Protágoras à cidade,⁵ a entrada prematura e impaciente de Hipócrates em casa de Sócrates e a familiaridade com que aí é recebido (310b), a referência de Hipócrates à fuga do seu escravo (310c), o modo como Sócrates, na companhia de Hipócrates, enfrenta a figura de Protágoras antes mesmo de aquele lhe ser apresentado (311b) – espécie de treino para o combate que se seguirá – a chegada de Sócrates e Hipócrates a

³ Como é dito no início do diálogo *Protágoras* (309), Alcibíades (450–404 a.C.), estaria então a atingir a puberdade.

⁴ E, dizer isto, é já dizer imenso se tivermos em conta a importância decisiva da tragédia enquanto fundo estético onde a filosofia nascente experimenta a possibilidade de dar forma a figuras conceptuais, nas suas relações, nos seus conflitos e na sua densidade problemática.

⁵ Trata-se da segunda vez que Protágoras vem a Atenas, por volta de 424 a. C. A primeira terá sido vinte anos antes, em 444 a. C.

casa de Cálías (314c), a cómica recepção do porteiro (314d), a forma como os sofistas se dispõem em casa de Cálías (315), a participação diferenciada de cada um na discussão, a entrada intempestiva de Alcibíades e as várias defesas turbulentas que faz de Sócrates (336c-d e 348b), a intervenção dos vários sofistas na discussão, a inesperada ameaça de Sócrates quando anuncia que pretende abandonar o diálogo (335c), o pedido de ajuda que Sócrates dirige a Pródico na interpretação do poema de Simónides (340), os vários lances do combate entre Sócrates e Protágoras, a derrota lentamente construída de Protágoras (360e) e, finalmente, a surpreendente reviravolta final de Sócrates (361). E, em todos os casos, Platão usa um conjunto notável de recursos dramáticos que se acrescentam ao conteúdo propriamente filosófico do diálogo. Quais notas para uma encenação possível, é com esses apontamentos que Platão descreve os ambientes, as atmosferas, os climas de cortesia, de animosidade, de enfrentamento agonístico característicos da intensa fermentação intelectual da Atenas do século V a. C.

Além disso, estes quadros e ocorrências desenrolam-se em três diferentes cenários: numa rua de Atenas (309) onde Sócrates é interpelado por um desconhecido, em casa de Sócrates, primeiro, no quarto, onde Hipócrates é recebido ainda antes do amanhecer (310c), depois no pátio, onde os dois conversam até que se façam horas de ir procurar Protágoras (311a) e, finalmente, em casa de Cálías (314c em diante). Já dentro da casa de Cálías, mais uma vez Platão descreve com grande vivacidade vários lugares onde a acção se desenrola. Primeiro, à porta, a pitoresca cena da conversa de Sócrates com o porteiro (314c-316a), depois, no átrio onde Sócrates e Hipócrates vão encontrar Protágoras e vários dos seus companheiros e admiradores (314e), logo em seguida, num aposento lateral, onde se encontrava Hípias, também ele rodeado de ouvintes (315c) e, finalmente, numa antiga dispensa onde estava Pródico e os seus seguidores (315d). Trata-se de uma extraordinária sequência de espaços nos quais os personagens se movimentam com desenvoltura. E, tanto em casa de Sócrates como em casa de Cálías, o movimento das personagens como que arrasta o leitor de um aposento para outro, como que o desloca e conduz entre diferentes compartimentos. O leitor de todos os séculos é assim transformado em espectador activo, convidado

a conhecer vários personagens e a deslocar-se para assistir, como se fosse em directo, a várias cenas particularmente significativas da vida ateniense do século V e de algumas das suas mais decisivas personagens.

De facto – e este é outro dos elementos que mais determina a singularidade deste diálogo – o *Protágoras* é o diálogo de Platão em que participam mais personagens. Verdadeiro “congresso de sofistas” como dizia Dodds,⁶ nele são identificáveis 23 personagens, quer dizer, mais do que as 16 do *Fédon*, mais do dobro das 10 personagens da *República*, mais do triplo das 7 do *Banquete*. Para além dos ilustres Sócrates, Protágoras, Hípias e Pródico, há Cálías e o seu irmão materno, Críton, e também Alcibíades, Erixímaco, Pausânias, Agaton, Fedro, os dois filhos de Péricles (Párola e Xantipo), Cármides, Filipides, Antimero, Andron, os dois Adimantos e o impetuoso jovem Hipócrates, exemplo de uma juventude urbana determinada a pagar por qualquer preço as lições que os sofistas se propunham dar, ou melhor, vender.⁷ Há ainda dois anónimos, o interlocutor inicial de Sócrates, um ateniense desconhecido que é chamado por Platão a representar a cultura média da cidade, e o porteiro da casa de Cálías, símbolo da população mais pobre e inculta de Atenas (314d). E, em cada caso, é notável o cuidado de Platão na descrição do carácter e dos estados de alma das diversas personagens em cena: a impetuosidade e o entusiasmo do jovem Hipócrates perante a possibilidade de vir a ser aluno de Protágoras (310b), a bonomia modesta de Sócrates que recebe bem o pedido de Hipócrates para que o conduza até Protágoras (311), o receio prudente de Protágoras face aos efeitos da fama negativa que os sofistas gozavam em Atenas (316d), a sua exasperação perante o interrogatório de Sócrates (333e), a sua resistência, face à longa e minuciosa análise a que Sócrates o obriga (333b), a acutilância de Alcibíades quando interrompe Hípias (347b) e, mais adiante, se dirige a Cálías (348b), a astúcia de Sócrates quando pede apoio a Pródico na interpretação do poema de Simónides (340-341d), a grandeza de Protágoras ao reconhecer a derrota e a magnanimidade

⁶ Dodds, E.R. (1959), *Plato: Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, pp. 6-7.

⁷ Face ao programa educativo, fundado na palavra e no exemplo diário do mais velho (*synousia*), praticado pelas grandes famílias tradicionais, o pagamento do ensino sofístico em dinheiro – instrumento democrático por excelência – não podia senão ser visto como um verdadeiro escândalo.

de Sócrates vencedor (361).

Mas, a singularidade do *Protágoras* resulta ainda de ele ser o diálogo de Platão em que Sócrates tem um maior número de interlocutores. Sabemos que nos diálogos de Platão, as discussões se estabelecem sempre entre dois interlocutores, que não há discussões a três. Porém, no diálogo *Protágoras*, Sócrates fala de forma directa com oito personagens, todos no mesmo dia: um ateniense desconhecido, Hipócrates, Protágoras, Pródico, Hípias, Alcibíades e ainda Crítias e Cálías. E, embora o diálogo fundamental se estabeleça entre Sócrates e Protágoras, a verdade é que ele não se circunscreve ao enfrentamento dessas duas magníficas figuras. O diálogo está semeado de interrupções por parte de outras personagens que, ou são convocadas explicitamente a falar, a apoiar, a esclarecer um determinado ponto da discussão (é o caso de Pródico, a quem Sócrates recorre para esclarecer a diferença entre “ser” e “tornar-se”, em 340-340b), ou resgatam eles mesmos a palavra, quer para contribuir para a discussão (como faz Hípias, em 337d-338e), quer para tentar resolver uma situação crítica (quando, por exemplo, Crítias, em 336e, pede a Sócrates e Protágoras que não interrompam a discussão a meio), quer para dar sugestões processuais (como quando Cálías interrompe o movimento desertor de Sócrates que ameaçava ir-se embora (335d). O diálogo não está, pois, circunscrito aos dois grandes interlocutores. Em casa de Cálías, todos podem assistir e, pelo menos teoricamente, todos estão autorizados a falar.

O diálogo *Protágoras* é, assim, um extraordinário ponto de observação dos espaços, dos lugares, das disposições materiais, das práticas discursivas e pragmáticas que estão a ser constituídas, não apenas por esses professores itinerantes que eram os sofistas, mas por toda uma geração que funda e institui esse momento único e exaltante da história da civilização ocidental em que um punhado de sábios, uns mais itinerantes do que outros, inventaram aquilo mesmo que constitui a racionalidade ocidental. A hipótese aqui sugerida é que há, neste diálogo, um isomorfismo fundamental entre as distribuições topológicas e funcionais e os regimes conceptuais, as formas de acesso ao discurso, as regras de participação e interpelação, os climas de conversação. Cada um fala por sua vez, no seu estilo específico, no seu tempo próprio.

Mas a forma como diz e aquilo mesmo que diz está sujeito a um conjunto de regras discursivas e pragmáticas que, um pouco à deriva, em processo de constituição, estão a ser aí experimentadas e acertadas. Em limite, o diálogo *Protágoras* permite observar algumas das profundas transformações por que passam as sociedades humanas quando, no seio de uma cultura recentemente letrada, são invadidas por uma nova tecnologia que está prestes a transformar o mundo – a tecnologia do diálogo, do debate, da discussão.

Por isso o diálogo *Protágoras* é também um laboratório onde se preparam as determinações essenciais dessas figuras constitutivas do saber ocidental que são a escola e a comunidade de investigação, duas instituições universais que, daí em diante, serão chamadas a garantir as novas formas de produção, transmissão e legitimação do conhecimento das quais, tanto a ciência como a filosofia, são devedoras.

1. Poética do espaço

Tudo começa no espaço público das ruas da cidade. Numa rua de Atenas, ao entardecer, um cidadão anónimo interroga Sócrates acerca das suas relações com Alcibíades. Sócrates responde que acabava de estar com ele mas confessa que pouco atenção lhe havia dado pois tinha encontrado alguém mais belo do que Alcibíades porque mais sábio: Protágoras (309c). O cidadão anónimo pede então a Sócrates que descreva o seu encontro com Protágoras. É aqui que se inicia toda a acção posterior, ou melhor, a narrativa da acção passada. De tal modo que a acção real do diálogo se passa, afinal, no espaço urbano de uma rua de Atenas.

Mas o espaço que a filosofia e a ciência requerem para a sua constituição e desenvolvimento está prestes e ser outro. Estamos precisamente no momento em que se dá um importante deslocamento: no espaço nómada, itinerante, indeterminado das ruas da cidade, em breve será constituído um lugar próprio para a actividade de investigação e ensino da verdade. Refiro-me à escola que Platão mandou erigir nos

jardins do lendário herói ático *Akademós* em 387 a. C.⁸

A escolha de Platão é certa. Situada num dos mais bonitos subúrbios de Atenas, perto de *Kolonos*, a cerca de seis estádios da porta noroeste da cidade, a escola que Platão inaugurou é um lugar retirado, afastado, rodeado por uma película de proteção relativamente ao bulício da cidade. Um retiro favorável ao estudo, um lugar de recolhimento e de encontro entre sujeitos diferentemente situados face ao saber mas por ele igualmente fascinados.

O diálogo *Protágoras* dá conta desse processo de deslocamento. Ele está em curso. Ele é irremediável. A instituição escolar será para sempre um lugar reservado, protegido, delimitado. Ela não vai dispensar o recolhimento, o fechamento, o enclausuramento benévolo dos indivíduos num espaço próprio, demarcado no interior da cidade.⁹

A escola exigirá para sempre um conjunto de determinações espaciais que facilitem a focagem das atenções e favoreçam a concentração das inteligências. O momento que este diálogo permite surpreender é justamente o da transição entre o fora da via pública – onde o magma originário constituído pela filosofia e pela ciência havia já tido os seus

⁸ Cf. Rudolf Pfeiffer (1986), *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the end of the Hellenistic Age*, Oxford: The Clarendon Press. Cerca de 52 anos depois, será a vez de Aristóteles mandar construir o *Museion* (335 a. C.) num subúrbio a leste de Atenas, no bosque consagrado a *Apolo Lykeios*. Para mais desenvolvimentos, veja-se de John Patrick Lynch (1972), *Aristotle's School. A Study of Greek Educational Institution*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press. No século III a. C. subsistem em Atenas 4 grandes escolas (a de Platão, a de Aristóteles e Teofrasto, a de Epicuro e a de Zenão e Crisipo) e duas grandes tradições (cepticismo e cinismo) que não constituíram propriamente escolas. Estas quatro escolas e tradições manter-se-ão até ao século III da nossa era, momento a partir do qual, como diz Pierre Hadot (1988), *Éloge de la Philosophie Antique*, Paris: Editions Allia, p. 26, “o platonismo vai absorver, numa síntese original, o aristotelismo e o estoicismo, enquanto as outras tradições se tornam marginais (...). É essa síntese neoplatónica que, graças a autores da baixa antiguidade, mas também graças às traduções árabes e à tradição bizantina, dominará todo o pensamento da Idade Média e do Renascimento.”

⁹ Ao longo de toda a sua história, a escola estará para sempre inscrita num espaço delimitado, desde o jardim da antiguidade clássica, ao edifício de arquitectura mais ou menos panóptica que assume a partir da modernidade. Independentemente dos desejos dos partidários da chamada escola aberta (que, contudo, se mantém fechada, pelo menos na sua arquitectura), só muito recentemente, no contexto da sociedade pós-letrada, é que a instituição escolar arrisca o desaparecimento efectivo das suas fronteiras espaciais e temporais.

primeiros desenvolvimentos – e o início desse recolhimento.

Por isso, neste diálogo, a acção se desloca do espaço aberto de uma rua da cidade, cenário usual dos diálogos socráticos e do ensino itinerante dos sofistas, para um lugar que ainda não é a escola mas que é já um espaço delimitado, uma casa particular. Digamos que, para lá da errância nas ruas de Atenas onde o ensino de Sócrates e dos sofistas sempre se fazia, e antes de ser inventada a específica delimitação espacial que a disciplina académica vai exigir, Platão aponta neste diálogo para um momento de transição, intervalar, deslocando a cena do exterior público de uma rua de Atenas para o interior privado da casa de Cálías. Por outras palavras, a casa de Cálías – “a maior e a mais próspera da cidade” (337d) – desempenha neste diálogo uma função intervalar. Ela situa-se algures entre uma casa privada no seu uso familiar e uma instituição pública com funcionalidades específicas como, por exemplo, o *aerópago*, a *bulê*, o *ginásio*, o *templo* ou a *academia* que Platão acabava de fundar (387 a. C.), justamente pouco antes de escrever o diálogo *Protágoras* (385 a. C.).

Por isso, o episódio à porta da casa de Cálías não é inocente. O porteiro não está lá por acaso. A sua rudeza é a de quem não está habituado a ver tantos sábios reunidos em assembleia (314d), tantos sofistas a bater à porta da mansão do seu amo. A sua surpresa é a de alguém que não pode perceber por que razão aqueles professores e alunos preferem o interior sombrio de uma casa particular ao exterior luminoso de uma rua da cidade. Por isso, uma vez vencida essa passagem, Platão se demora a descrever o átrio, os aposentos, a disposição dos convivas. A poética dos espaços acompanha agora a procura errática dos presentes de uma boa posição para ouvir Protágoras. O próprio discurso evolui aqui de forma circular mas flutuante, nómada, deslocando-se ao sabor dos movimentos imprevisíveis do mestre e das consequentes alterações de posição dos discípulos, das cortesias, das hierarquias, dos ritmos dos seus movimentos. Primeiro, em pé, em redor de Protágoras, o grupo de discípulos muda de direcção sempre que Protágoras se volta. A passagem é sublinhada com a confissão de Sócrates do grande prazer que lhe dá esse espectáculo:

No que me diz respeito, fiquei completamente deliciado ao ver este grupo,

pois tinham o cuidado admirável de nunca se colocarem na frente de Protágoras; antes, de cada vez que ele e os que o rodeavam se voltavam, os outros – era uma coisa formidável! – abriam alas para um lado e para outro e, caminhando em círculo, ficavam sempre por trás dele. Uma maravilha! (315b).¹⁰

Num segundo momento, Platão descreve com cuidado uma alteração significativa. A posição, a postura relacional dos participantes da reunião vai ser estabilizada e essa estabilidade visa intensificar e favorecer o diálogo. Nesse sentido, não nos deve surpreender a atenção dada por Platão à forma como os discípulos se procuram dispor para ouvir o mestre. Uma das passagens mais comoventes deste diálogo é aquela em que Cálías sugere uma forma específica de disposição dos participantes que é, justamente, aquela que hoje continuamos a adoptar nas escolas, nas universidades, nas assembleias:

E se dispuséssemos a assembleia de modo a poderem conversar sentados? Pareceu-nos bem. Deliciados todos nós por irmos ouvir homens tão conhecedores, sentámo-nos, acomodando-nos nos bancos e leitos em redor de Hípías, uma vez que os assentos já lá estavam. (...) Assim que nos sentámos todos, Protágoras tomou a palavra (317d-e).

A ideia veio de Cálías, o dono da casa. Mas, imediatamente todos a aceitaram. Todos compreenderam que, para apurar a atenção, para estabelecer boas condições de escuta e facilitar o diálogo, todos se deveriam sentar, uns ao lado dos outros, em semicírculo ou anfiteatro. Quer dizer, as determinações do espaço físico em que a discussão se desenrola estão a ser reconfiguradas. Do passeio errático, do *perípatos*, da deslocação à volta do mestre, acompanhando a sua deriva, até à decisão de todos se sentarem, é toda uma nova poética do espaço que está em curso. E ela está ordenada por três princípios fundamentais: a concentração das inteligências, a predisposição à escuta e a facilitação do enfrentamento dialógico. Por outras palavras, ela aponta à constituição

¹⁰ Nesta e nas seguintes citações, segue-se a tradução port. de A. Pinheiro do *Protágoras* de Platão, Lisboa: Relógio d'Água, 1999, cotejada com a edição bilingue de W. R. M. Lamb, Platão, *Laches, Protágoras, Meno, Euthydemus*, Loeb Classical Library edited by Jeffrey Henderson, *Plato II*, Cambridge – Massachusetts, London – UK: LHarvard University Press, 1999.

futura da escola e da comunidade de investigação.

2. Poética do discurso

A situação é duplamente curiosa. Se, por um lado, o *Protágoras* está recheado, do princípio ao fim, de intervenções das diversas personagens, se, como vimos, ele é mesmo a obra de Platão onde há mais personagens e onde Sócrates tem um maior número de interlocutores, por outro lado, no *Protágoras*, o diálogo directo é extremamente curto. Ele ocupa unicamente a primeira cena, quando Sócrates é interpelado por um anónimo (309-310b)). Tudo o que se segue é um diálogo indirecto, ou melhor, um imenso monólogo em que apenas Sócrates toma a palavra para relatar, ao dito cidadão anónimo, o seu encontro com Protágoras que acaba de acontecer.¹¹

Este artifício retórico arrasta consigo uma dupla temporalidade. Uma temporalidade da escrita que faz com que o diálogo *Protágoras* comece quando Sócrates acaba de sair da casa de Cálías e é interpelado por um anónimo com quem mantém o único e breve diálogo directo deste texto. “De onde vens tu, Sócrates?” (309). É assim que o diálogo começa. Todo o resto da obra (310b-362) consiste num longo monólogo, em voz alta, sob forma de *flashback*, no qual Sócrates narra fielmente os diálogos que acaba de manter com os vários interlocutores que encontrou em casa de Cálías.

Mas, para lá desta temporalidade textual, há uma outra temporalidade da acção para a qual o diálogo remete e, segundo a qual, o diálogo começa antes de amanhecer (310a-b), quando Hipócrates entra em casa de Sócrates e o vai despertar para lhe pedir que interceda a seu favor junto de Protágoras (310b-c). A acção desenvolve-se depois numa rua de Atenas e, em seguida, em casa de Cálías donde Sócrates sairá a meio da tarde de modo a que, nesse mesmo dia, antes que anoiteça, tenha ainda tempo para narrar ao companheiro anónimo que encontra

¹¹ O *Protágoras* faz por isso parte do grupo dos chamados “diálogos narrados”, ou seja, aqueles em que um personagem narra um diálogo anterior. Esse narrador pode ser Sócrates (como no caso do *Protágoras*, *Cármides*, *Lísias*, *Eutidemo*, *República*) ou outro personagem (como acontece no *Teeteto* onde é Euclides o narrador, no *Banquete* onde Apolodoro desempenha esse papel, e ainda no *Parménides* e no *Fedon*).

numa das ruas da cidade tudo o que aconteceu nessa manhã e nessa tarde. A verdade porém é que nem mesmo esse jogo de efeitos retira vivacidade e fulgor ao diálogo efectivo entre os vários intervenientes. Pelo contrário, esse estratagema teatral contribui para tornar ainda mais estridente a intensidade dialéctica e a efervescência intelectual daquela reunião em casa de Cálías.

O diálogo *Protágoras* é testemunho dessa extraordinária reunião. Para lá da coexistência, num mesmo espaço e num mesmo tempo, de uma grande quantidade de sofistas e de uma variada audiência de elevada notabilidade,¹² há neste diálogo uma forma rara de circulação do discurso. Antes de mais porque, como também já vimos, o diálogo não está circunscrito aos dois grandes interlocutores: Sócrates e Protágoras. Sócrates é certamente o grande “líder” deste diálogo. É ele quem obriga à concentração da discussão no tema escolhido, é ele quem impõe um método, é ele que argumenta da forma mais sofisticada e brilhante e é ele quem, finalmente, ganha o combate. Protágoras é também uma figura monumental. É ele quem propõe o tema da ensinabilidade da virtude ao afirmar, de forma imprudente, que se propõe ensinar “*a boa gestão dos assuntos particulares (...) e dos assuntos da cidade*” (318e-319). É ele quem, apesar de agnóstico,¹³ introduz – a contragosto de Sócrates e para prazer dos ouvintes – uma longa e original interpretação do bellissimo mito de Prometeu.¹⁴ É ele quem, mais adiante, força a transferência da discussão conceptual acerca da virtude para a análise do poema de Simónides (339a-d), mais uma vez contrariando as propostas

¹² Na qual se incluíam dois filhos de Péricles, o médico Erixímaco, o nobre Cármides, tio de Platão, o trágico Ágaton, vencedor das Leneias de 416, e os aristocratas Crítias, Fedro e Alcibiádes.

¹³ Protágoras terá mesmo sido acusado de impiedade e os seus livros terão sido queimados. Do seu tratado “*Sobre os Deuses*” não resta senão um fragmento: “Sobre os Deuses, não posso saber se existem ou não existem, nem que forma é a deles. Muitas circunstâncias impedem de o saber; a ausência de dados sensíveis e a brevidade da vida” (in Jacqueline Romilly (1988), *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Péricles*, Paris: Éditions de Fallois, p. 154).

¹⁴ Protágoras oferece uma reformulação surpreendente do mito de Prometeu (face, por exemplo, às de Hesíodo ou Aristófanes) ajustando-o aos seus objectivos argumentativos, ou seja, reconstruindo-o com finalidades polémicas, pondo-o ao serviço do *logos*, como uma das suas estratégias.

metodológicas de Sócrates de condenação dos discursos longos¹⁵ e, mais uma vez, indo ao encontro do gosto e das expectativas da audiência¹⁶ de quem recebe efusivos aplausos (339e). É a ele que, no final, apesar de derrotado, ou melhor perplexo, uma vez que não foi possível nem provar nem refutar a tese da ensinabilidade da virtude, porque se percebeu que não se tinha resolvido a questão prévia de saber o que era isso da virtude (361), é a ele – dizia – que Platão presta tributo pondo na sua boca palavras de grande dignidade na derrota.

Mas, no diálogo *Protágoras*, Platão dá também a palavra a vários outros intervenientes. E esses não se limitam, como acontece noutros diálogos, a responder a perguntas, a manifestar o seu acordo, a confessar a sua ignorância, ou a deixar-se conduzir e convencer. Pelo contrário, têm uma participação positiva, activa, afirmativa. Uma vez, são os próprios que intervêm por sua livre iniciativa. Por exemplo, depois de Sócrates ter ameaçado abandonar o diálogo face à recusa de Protágoras em adoptar o método da brevidade (335c), tanto Pródico como Hípias intervêm espontaneamente. Pródico para defender a necessidade de imparcialidade na discussão (337a-c); Hípias para mostrar as vantagens de uma solução de meio-termo e sugerir a escolha de um árbitro que supervisionasse a extensão do discurso de cada um dos contendores (337d-338e). E, tanto um como outro, não perdem a oportunidade de usar da palavra para fazer o seu próprio discurso. Pródico para exhibir a sua grande competência lexicológica (337); Hípias para, contra Protágoras, condenar o artifício da lei (337c-d). O caso de Alcibíades é também exemplar. Ele intervêm por diversas vezes, sempre com grande desenvoltura, ou para discordar de Cális e defender Sócrates e a sua exigência de que Protágoras se limite a “dar e devolver argumentos”

¹⁵ Não obstante, Sócrates irá, ele mesmo, fazer uma longa interpretação do poema de Simónides naquela que é a mais extensa fala de todo o diálogo (342-347).

¹⁶ O ensino de Protágoras oferece duas novidades fundamentais capazes de entusiasmar os jovens atenienses: a reformulação dos mitos (é o caso da versão surpreendente do mito de Prometeu (320d-323) e a exegese crítica dos poetas (como no caso do poema de Simónides (339b-d). A ideia subjacente é que é possível tudo criticar, até mesmo os poetas cuja autoridade era, até então, inquestionável. Mas, como defenderá Sócrates, o trabalho exegético introduzido pelos sofistas nada mais é que a expressão da sua incapacidade de falar com a sua própria voz e produzir o seu próprio discurso (347d).

(336c), ou para impedir mais uma longa intervenção de Hípias (347b).

Outras vezes, é Sócrates quem convida os presentes a participar na discussão. Dirigindo-se a Pródico, Sócrates não hesita em pedir o apoio da sua competência lexicográfica, para o esclarecimento de uma diferença terminológica no poema de Simónides.

Eu recorro a ti, para que Protágoras não nos destrua Simónides de vez. É que a defesa de Simónides precisa da correcção da tua arte, pela qual distingues que querer e desejar não são a mesma coisa, e que fazes todas aquelas distinções formidáveis de há pouco (340).

Sócrates parece mesmo estar empenhado em não permitir que a discussão fique limitada a dois interlocutores, e menos ainda a um só.¹⁷ Por isso, não apenas convida outros sofistas a participar na discussão, como parece procurar a envolvência de todos os presentes. A seguinte passagem é eloquente:

*E eu, desconfiado de que ele [Protágoras] quisesse exhibir-se diante de Pródico e de Hípias e gabar-se pelo facto de termos vindo procurá-lo, perguntei:
– Porque não chamamos Pródico e Hípias e os que estão com eles, para nos ouvirem? (317d).*

Sabemos que Sócrates faz essa sugestão por malícia, para impedir Protágoras de exhibir os excessos do seu talento oratório. De qualquer forma não deixa de ser significativo este convite à participação de todos os espíritos.

É como se Platão nos quisesse dar a ver um momento singular em que os sábios gregos do século de ouro, tendo abandonado as relações narrativas e educativas tradicionais, se põem a falar uns com os outros. Como se, antes dos efeitos cognitivos que a entrada massiva da escrita vai provocar nas práticas discursivas dos grandes mestres pré-socráticos e nas incursões retóricas desses professores errantes e solitários que eram os sofistas, tivesse havido um momento único em que diferentes vozes, por enquanto livres da obscuridade duradoura mas petrificada da

¹⁷ É o caso do *Timeu*, constituído pelos longos monólogos de Crítias, Timeu, Hermócrates e Sócrates. Como escreve Thomas Szlezák (1999), *Reading Plato*, London /New York: Routledge, p. 106, o *Timeu* é “o único diálogo em que Platão evita o diálogo”.

escrita,¹⁸ experimentam em conjunto a alegria do cruzamento múltiplo da palavra oral, do seu vigor manifestante, da procura colectiva que ela incentiva.¹⁹ A razão não é uma construção individual que posteriormente contagiasse outros. Ela é, na sua origem, uma elaboração colectiva. Na sua raiz, no seu destino, ela é uma configuração relacional, orgânica, habitada pela conversação de muitas vozes que apontam, todas elas, ao universal. O resultado da discussão há-de poder ser aceite por todos os seres humanos racionais. Por outras palavras, o diálogo *Protágoras* não está circunscrito aos dois grandes interlocutores. Ele é habitado por uma comunidade que sabe escutar mas que está pronta a discutir, a analisar novos problemas e, se possível, a apresentar as suas próprias teses.

Ao longo do diálogo, são várias as passagens em que Sócrates, e não apenas ele,²⁰ procura alargar o diálogo a todos os que estavam em casa de Cálías. Mantendo embora mais cerrado o questionamento dialéctico com Protágoras, Sócrates não hesita em amplificar a sua palavra, em fazê-la chegar a todos os presentes, quer directa, quer indirectamente, em contar com eles para o desenvolvimento da discussão. Por exemplo, logo após terminar a sua longa interpretação do poema de Simónides, Sócrates propõe a todos que se abandonem os poetas e a poesia e se leve por diante “o nosso estudo em conjunto” (347c). O diálogo está semeado de passagens em que Sócrates estabelece com os presentes uma espécie de cumplicidade e camaradagem de combate. Por exemplo, quando, no argumento sobre a impossibilidade de escolha voluntária do mal, Sócrates interpela directamente Pródico solicitando a sua ajuda para esclarecer o sentido das palavras medo e temor. No mesmo lance, e de forma inesperada, recebe o apoio espontâneo de Hípias que reforça a posição de Pródico (358d-359). E, de forma bem-humorada, Sócrates aceita o apoio dos dois sofistas, estabelecendo com eles uma cumplicidade

¹⁸ Escrita que, como Platão escreve no *Fedro* (275d-e), diz sempre a mesma coisa, não pode responder a perguntas, não pode escolher os seus leitores e não consegue defender-se de ataques.

¹⁹ Como diz Giorgio Colli (1969), *Philosophie de L'Expression*, trad. francesa de M. J. Tramuta, Paris: Editions de L'Éclat (1988), “a razão é o sedimento dessa efusão de juventude, dessa floração de sábios.” (p.160).

²⁰ É também, por exemplo, o caso de Cálías quando convida todos os presentes a que se sentem e estes acquiescem “*deliciados todos nós por irmos ouvir homens tão conhecedores*” (317e).

imediate e benevolente no combate com Protágoras.

Bom, agora que formulámos estas hipóteses, Pródico e Hípias, o nosso Protágoras que defenda, diante de nós, até que ponto está correcto o que respondeu em primeiro lugar (359a).

O facto de, neste diálogo, Platão não ser depreciativo dos sofistas é certamente um factor que favorece a circulação colectiva do discurso que teve lugar, naquele dia, em casa de Cálias. Sabemos que, como o próprio Protágoras reconhece (316d), a cidade tem sobre os sofistas uma opinião muito negativa – assim se explica que Hipócrates tenha corado quando Sócrates lhe pergunta se pretende seguir Protágoras para se tonar um sofista (312). Eles são viajantes provenientes de toda a Grécia, forasteiros que invadem Atenas,²¹ que se instalam nas suas melhores casas, oradores brilhantes que seduzem os jovens “encantando-os qual Orfeu, com a sua voz” (315b), fazendo-se pagar caro pelos seus ensinamentos.²² Cosmopolitas, muitas vezes estrangeiros, eles respondem ao apelo ávido dos jovens filhos das melhores famílias na expectativa da abertura de novos horizontes e da preparação da vida política que a recém-inventada democracia ateniense reclamava. Mas, ao mesmo tempo, os sofistas (tendencialmente democráticos e progressistas) desencadeiam uma atitude de receio, ou mesmo de rejeição, junto dos aristocratas e conservadores (como o são Platão e Sócrates), defensores dos modelos educativos da antiga *paideia*.²³

No entanto, ao contrário do que acontece noutros diálogos,²⁴ Platão trata aqui os sofistas de forma sempre elogiosa. Situação tanto mais estranha quanto, tratando este diálogo do ensino da virtude, era expectável que a posição de Sócrates fosse extremamente crítica de todos os sofistas que, enquanto estrangeiros, se apresentavam como capazes

²¹ A Atenas de Péricles era especialmente apetecível para os sofistas, não apenas em função do seu poder, riqueza, regime democrático e liberdade política, mas também pela abertura e bom acolhimento dado aos estrangeiros.

²² De acordo com o *Ménon* (91d) Protágoras teria ganho, sozinho, mais dinheiro que Fídias e dez outros escultores juntos.

²³ Para um aristocrata conservador como Platão, era difícil aceitar que fosse necessário pagar a professores privados a formação política dos cidadãos, assim transformando em mercadoria, objecto de negócio privado, uma formação que deveria ser pública e gratuita.

²⁴ Nomeadamente, no *Górgias*, no *Eutidemo* ou no *Sofista*.

de rivalizar com as práticas tradicionais de transmissão da virtude que caracterizavam cada cidade grega. A verdade, porém, é que, neste diálogo, tal não acontece. Protágoras é apresentado, logo no início, como um estrangeiro cuja beleza rivaliza com a de Alcibiades, ou seja, como “o mais sábio de todos quantos aí há” (309d).²⁵ E, um pouco mais adiante, quando se lhe dirige pessoalmente, Sócrates esclarece o sentido da dupla sabedoria que lhe atribui: “*creio que és conhecedor de muitos assuntos, muitos que aprendeste e outros que tu próprio descobriste*” (320b). Descrito como um homem simpático, cordial, bem humorado, consciente da sua autoridade de mais velho, avisado relativamente aos perigos da arte sofística que pratica, mas, simultaneamente, afirmativo da legitimidade da sua profissão, Platão manifesta-lhe um extraordinário apreço, reconhecendo, tanto os seus dotes oratórios (328d e 335bc), como a grandeza das suas intenções e atitudes (348d-349), como ainda, e não sem alguma ironia, o sucesso do seu ensino junto dos jovens que o procuram (316b-c).²⁶ O mesmo elogio se estende aos outros sofistas, nomeadamente, a Pródico, antigo mestre de Sócrates, apresentado como “homem extraordinário e superiormente sabedor” (316a), detentor de uma arte divina (341), e a Hípias, o enciclopédista, melhor dito, o polímata,²⁷ cuja sabedoria múltipla se estende desde o conhecimento da Natureza e dos fenómenos celestes (315c) até à interpretação textual

²⁵ A qualificação de Protágoras como sábio aparece repetidamente ao longo do diálogo, nomeadamente, em 309d, em 318 b, em 337 d, e ainda em 338 c.

²⁶ Mais adiante, face às explicações dadas por Protágoras sobre a natureza dos seus ensinamentos (318e-319), Sócrates insinua que o seu ensino é demasiado rápido, expedito, descuidado. Assim é, de facto. Habituaados a viajar no mundo grego, a visitar e ensinar em diferentes cidades cujos usos, crenças, regras e preceitos comparavam, os sofistas são cosmopolitas que ensinam bem e depressa. Como Protágoras diz ao jovem Hipócrates, seu possível futuro aluno, os efeitos do seu ensino são imediatos: “*Meu jovem, eis o que acontecerá se conviveres comigo: no mesmo dia em que o começares a fazer, ao regressar a casa, estarás melhor, e o mesmo no dia seguinte: em cada dia progredirás sempre para melhor*” (318).

²⁷ Contrariamente à polimatia, enquanto acumulação aditiva de conhecimentos, a enciclopédia tem sempre por objectivo a ordenação dos conhecimentos segundo critérios de articulação, sejam eles disciplinares, temáticos ou problemáticos. Até mesmo as enciclopédias ordenadas alfabeticamente têm, subjacente, um sistema de articulação das suas entradas (por reenvios ou links) tendencialmente unificador. Sobre a enciclopédia como figura da unidade do conhecimento, cf. o nosso estudo, Pombo, Olga (2012), *O Círculo dos Saberes*, Lisboa: CFCUL/ Gradiva.

e crítica literária (347a).

Quer dizer, sem excluir a rivalidade, sem abandonar o agonismo das palavras de uns lançadas vigorosamente contra as palavras de outros,²⁸ há neste diálogo uma energia na discussão, um gosto pelo entrelaçamento das relações verbais, um entusiasmo pelo confronto dos discursos, uma vontade de circulação partilhada dos argumentos, fundada numa forma específica de amizade benevolente.²⁹ A distinção que Pródico estabelece entre “discutir” e “contender” é bem reveladora do desejo de concordância entre os vários intervenientes que atravessa este diálogo :

Pela minha parte suponho que concordarão em discutir sobre os argumentos mas sem contender – é que os amigos discutem com os amigos, com cordialidade, enquanto que aqueles que contendem são os que estão em desacordo e se odeiam uns aos outros (337b).

Estamos na presença, não apenas de uma atitude característica do espírito conciliador de Hípias, mas de uma nota que dá o tom deste diálogo, que explica a vontade genuína de alargar a discussão a todos os presentes (317d). Se, no episódio final do diálogo, Sócrates chega ao ponto de personificar a conclusão a que os dois contendores (ele e Protágoras) chegaram (o *logos* comum), é não apenas porque Sócrates compreende o modo como o seu adversário compreende – melhor, aliás, que ele mesmo, como é característico do procedimento socrático³⁰ – mas também porque está animado dessa boa vontade fundamental que transforma a rivalidade em companheirismo de combatentes na mesma trincheira. Como ele diz:

Parece-me que a conclusão a que chegámos com toda esta nossa conversa de há pouco está a acusar-nos e a troçar de nós como se fosse um homem de carne e osso. E, se falasse, diria: “Mas que bizarro que me saíram vocês

²⁸ Por exemplo, em 335e, Sócrates compara a sua contenda com Protágoras a uma corrida com o veloz Críson de Hemera e, em 339e, perante uma primeira ofensiva de Protágoras ao poema de Simónides, Sócrates confessa sentir-se como que “derrubado por um bom pugilista”.

²⁹ Em última análise, é do exercício daquela “refutação plena de benevolência” que Platão refere na *Carta VII* (344b5) que se trata.

³⁰ Refiro-me ao facto de Sócrates nunca refutar directamente o seu adversário, mas, pelo contrário, se colocar na sua perspectiva para depois, passo a passo, e de forma indirecta e dissimulada (é a celebre ironia socrática), lhe dar a reconhecer o erro da sua posição inicial.

os dois, Sócrates e Protágoras! Tu, antes dizias que a virtude não podia ser ensinada, agora insistes no contrário, querendo sem demonstrar que todas essas qualidades, a justiça, a sensatez, a coragem, são conhecimento” (361a-b).

Da mesma maneira, quando, por duas vezes, lembra Homero, Sócrates é certo no reforço da fraternidade que deve ligar os membros de uma comunidade de investigação e presidir aos destinos de uma escola a inventar ainda. A primeira, para pedir a Pródico que o ajude a impedir Protágoras de destruir a arte de Simónides, tal como o Escamandro pediu ajuda a Simuente para impedir que a fúria de Aquiles destruísse “a grande cidade do rei Príamo”: “*Queridos irmãos, enfrentemos juntos a força deste homem*” (340).³¹ A segunda quando, após a sua longa refutação da leitura crítica que Protágoras havia apresentado do poema de Simónides, e perante a resignação do sofista que, assim, se vê forçado a deixar de lado os poemas e a poesia (347c), Sócrates – fraterno e clemente – convoca as palavras que, às portas de Troia, Diomedes dirige a Nestor:

Não penses que esta minha discussão contigo pretende outra coisa que não seja examinar as questões que neste momento representam para mim uma dificuldade. É que acredito bem no que dizia Homero: “Quando dois homens caminham juntos, um pode ver antes do outro”. (348d).³²

O que interessa sublinhar, é que estamos longe do modelo mestre-discípulo da filosofia pré-socrática. Por muito bela, profunda e proveitosa que a relação mestre-discípulo possa ser, não é essa que sustenta a escola e a comunidade de investigação para que este diálogo aponta. Sabemos que, na Grécia pré-socrática, na filosofia e na ciência nascentes, os mestres se rodeavam de discípulos a quem transmitiam as suas doutrinas, o seu modo de vida, as suas máximas e sentenças – “palavras breves e memoráveis” (343a-b) – em que cada um condensava, com “brevidade” (343b), a sua sabedoria. Desde Thales de Mileto que tal terá acontecido. Cada mestre – já não uma figura da sabedoria arcaica, misteriosa e religiosa, já não um poeta, já não um rapsodo, mas um sábio, ou melhor, um filósofo, isto é, um amante da sabedoria – reunia,

³¹ *Iliada* XXI, 308-309.

³² *Iliada*, X, 220. Com esta citação de Homero, quase se poderia dizer que Sócrates quer constituir Homero como fundamento da nova comunidade de discurso.

em seu redor, os seus discípulos, interessados, já não em memorizar, decorar, repetir, mas em receber, recolher, compreender, serem fiéis depositários da sabedoria da palavra e do exemplo do mestre. Já não se tratava de uma relação narrativa, em que o mais velho transmite ao mais novo a herança cultural e poética dos antepassados comuns. Na escola de Thales em Mileto ou na escola de Pitágoras em Crotona, estamos face a comunidades de mestres e discípulos puramente especulativas. Cada mestre tem um discurso próprio, resultante da sua autonomia contemplativa e da sua elaboração teórica e sistemática. Cada mestre abre a sua própria escola e, aí, de forma intensa e apaixonada, dá a conhecer (impregna) aos seus fiéis discípulos a doutrina por si mesmo construída. Cada discípulo tem por vocação acolher, integrar, sistematizar ou mesmo dogmatizar o discurso do mestre.³³

Com os sofistas, a situação transforma-se. Em primeiro lugar, o público alarga-se. Em vez de um, ou dois, ou um pequeno número de discípulos determinados, reunidos em círculo restrito com o seu mestre, o sofista quer um conjunto alargado de ouvintes, um grupo numeroso que garanta o proveito material da sua actividade. A primeira fala de Protágoras é uma verdadeira *epideixeis*,³⁴ em que o sofista, criticando severamente os disfarces usados por outros sofistas (316c-317c), elogia sem rodeios a sua própria forma de persuadir os jovens a seguirem os seus ensinamentos, explicando mesmo qual o regime de preços das suas lições.³⁵ Quer dizer, com os sofistas, já não temos pequenos grupos de discípulos que frequentam a companhia dos seus mestres (*synousia*), que os seguem e rodeiam em regime privado, esotérico, que são por eles

³³ Como escreve Francis Wolf (2000), *L'Être, l'Homme, le Disciple*, Paris: Quadrigue/PUF, p. 211, “aquilo que no mestre é procura, problema, aporia, interrogação, no discípulo torna-se lição, doutrina e dogma (...). O mestre pensa as coisas e o discípulo pensa o mestre”.

³⁴ Exibição pública que os sofistas faziam ao entrar nas cidades que visitavam e que tinha por objectivo chamar a atenção dos seus possíveis alunos, fazendo conhecer a excelência do seu ensino, dando mostras da sua eloquência e competências específicas. Como diz Pierre Hadot (1988), na sua lição inaugural no Collège de France de 18 de Fevereiro de 1983, “seria interessante procurar os caminhos históricos pelos quais esse antigo hábito foi transmitido aos primeiros professores do Collège de France” (Hadot, 1988, p. 64).

³⁵ O regime que Protágoras anuncia é o seguinte: “Sempre que alguém aprender comigo, se quiser, paga-me a quantia que eu estipulei; se não, depois de ter ido a um templo e ponderado qual diz ser o valor dos meus ensinamentos, entrega-me essa mesma quantia” (328b).

judiciosamente escolhidos em função da sua preparação anterior, do seu nível espiritual ou da sua bagagem intelectual. Também já não temos grupos de mestres e discípulos ligados entre si por silêncios cúmplices, indicações secretas ou mesmo pactos de segredo.³⁶ Com os sofistas temos profissionais bem pagos que se dirigem a grupos heterogêneos de ouvintes, agora menos fiéis, mas desejavelmente mais numerosos. Uma das razões do sucesso do ensino sofístico junto da juventude é justamente o seu carácter anti-esotérico, o facto de os sofistas prometerem que *todos* podem aprender, que *todos* podem aceder e conquistar uma carreira de políticos e oradores. No grande grupo, na praça pública, a dialéctica enquanto palavra privada, viva e vigorosa, cederá lugar à retórica, enquanto palavra eloquente e persuasiva.

Ou seja, com os sofistas, já não temos mestres que são autores de uma palavra ardente, profunda e meditativa, na qual se expressa uma peculiar e sábia forma de vida, mas professores que, nos centros cosmopolitas das grandes cidades gregas democráticas, respondem às exigências de um discurso que se quer público, aberto, dirigido a todos, uma vez que a todos é agora reconhecido o poder de julgar por si próprio.³⁷ Com os sofistas, já não temos mestres, mas professores que abrem o seu ensino a todos e quaisquer alunos que paguem os seus ensinamentos.³⁸ Como diz Protágoras “*Quanto a mim, acho que sou um desses que excede os outros na possibilidade de tornar perfeito qualquer homem e que, portanto, merece o seu salário*” (328b). O sofista tem no grande grupo de alunos que se reúne para o escutar na praça pública o

³⁶ Como no caso da escola Pitagórica cujos elementos esotéricos (regra de sigilo, normas de abstinência e diversos tipos de proibições éticas, higiénicas e religiosas), como mostra Kirk, G.S.; Raven, J. S. (1977). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, eram praticadas na comunidade de Crotona.

³⁷ O mesmo acontece com Sócrates que está, neste ponto, muito próximo dos sofistas na medida em que, embora sem aceitar qualquer pagamento, conversa com todos, interpela indistintamente todos aqueles com quem se cruza nas ruas, nos ginásios, nas oficinas de Atenas, sejam eles generais, mercadores, artesãos.

³⁸ Como escreve Pierre Hadot (1995), *O que é a Filosofia Antiga*, trad. port. de Dion D. Machado, S. Paulo: Edições Loyola [1999], p. 52, “antes de Sócrates, houve dois tipos de mestres, de um lado, os aristocratas do saber, isto é, os mestres de sabedoria e de verdade, como Parménides, Empédocles ou Heraclito, que opunham as suas teorias à ignorância da multidão; de outro, os democratas do saber, que pretendiam poder vender o saber a todo o mundo: os sofistas”.

seu lugar de realização.³⁹

Mais uma vez, são os efeitos da invasão da escrita que se fazem sentir. A dialéctica oral, desenvolvida no interior de pequenos grupos, vai pouco a pouco desagregar-se face ao apelo invasor de um universo cada vez mais alfabetizado, isto é, cada vez mais determinado pela esfera pública e democrática. E a razão, que tinha estado até então do lado da palavra oral, do compromisso vital com a voz e com a acção, deixar-se-á tomar pela fragmentação linear da escrita em nome da promessa de durabilidade que ela oferece. Entre a voz deambulante dos sofistas e de Sócrates e o impulso sistemático da escrita de Aristóteles, Platão é esse momento híbrido e doloroso no qual a razão escrita proclama os seus direitos. Como escreve Giorgio Colli, “nascida fora da escrita e hostil à escrita, foi por intermédio da escrita que a razão se afirmou como grande acontecimento – ainda que episódico – na história do mundo. Desde então, a filosofia é coisa escrita e fundada em coisas escritas, fechada numa quietude mortal” (1969: 187).

Mas, os sofistas operam ainda outros tipos de transformações no modelo da relação mestre-discípulo das antigas escolas pré-socráticas. Elas têm a ver com o facto de nem o sofista ser um mestre construtor de uma doutrina (mesmo que isso possa acontecer algumas vezes⁴⁰), nem os seus ouvintes serem discípulos prontos a preservar os ensinamentos do seu mestre. Nas escolas pré-socráticas, fechadas e dogmáticas, cabe aos discípulos recolher a palavra lapidar do mestre, perpetuar as suas teses, conservá-las, assimilá-las, completá-las, eventualmente comentá-las, mantendo sempre uma fiel e intensa proximidade com a doutrina do mestre. Por seu lado, os sofistas não têm discípulos, mas alunos. Alunos que, embora possam acompanhar o sofista de cidade em cidade – é o caso de Protágoras (315) – e ter por ele grande admiração, respeito,

³⁹ Como escreve Jacqueline Romilly (1988: 91), “a inovação de Protágoras conduziu directamente a Isócrates, Isócrates directamente a Cícero, Cícero directamente a nós. Se nós temos hoje um ensino nos liceus, para os estudantes, para pessoas desejosas de aprender, mesmo mais tarde, a conhecer e manipular ideias, devemos-lo a Protágoras e aos seus amigos”.

⁴⁰ É o que acontece com Protágoras cujo relativismo (formulado no desaparecido tratado “Da Verdade”), nos é dado a conhecer por Platão no *Crítilo* (386a-e) e no *Teeteto* (151e-172c).

mesmo estima – é mais uma vez o caso de Protágoras (315b) – não está previsto, não é expectável que sejam fiéis aos ensinamentos recebidos. Pelo contrário, é suposto que façam perguntas, que ganhem distância, que apresentem pontos de vista diferentes, que formulem objeções. A palavra pública que a democracia instaura supõe a discussão, o direito de todos a apresentar e defender o seu ponto de vista. A relação é, pois, de uma outra ordem. Desejosos de ouvir o que nunca ouviram, reconhecidos na sua autonomia, não apenas de destinatários mas de locutores⁴¹ e estimulados pela ideia de que todos os enunciados podem ser refutados, que todas as obras podem ser criticadas, até mesmo as dos poetas – é novamente o caso de Protágoras – é suposto que os alunos se atrevam à crítica. Ela é uma novidade absoluta, uma das razões do sucesso do ensino sofístico⁴² e, simultaneamente, uma das condições constituintes da escola e da comunidade de investigação por vir.⁴³

Uma outra diferença diz respeito ao facto de, ao contrário do mestre pré-socrático, que é autor de um discurso próprio, criador de uma singular arquitectura teórica puramente especulativa, cada sofista tem um discurso feito à medida dos interesses dos jovens, das suas ambições, das suas vaidades. Menos do que uma doutrina e mais que um programa tradicional de estudos, aquilo que o sofista ensina é uma *techné*, um saber profissional, eficaz e útil que pode permitir ganhar uma causa em tribunal, fazer carreira política ou simplesmente adquirir influência numa assembleia,⁴⁴ isto é, um novo saber prático, retórico

⁴¹ Como diz F. Wolf (2000: 321) “Por oposição ao regime arcaico de verdade que não conhece senão o poder do locutor autorizado a enunciar verdades (...), no regime democrático de verdade esses dois poderes são distintos e incarnados pelos lugares respectivos do locutor e do seu destinatário”.

⁴² Assim se explica “o entusiasmo e os aplausos” (339d) que Protágoras recebe, em casa de Cálías, por ter assinalado uma contradição no poema de Simónides.

⁴³ Cerca de 2 500 anos depois, a epistemologia das conjecturas de Popper não dirá senão isto – a escola é o lugar onde as capacidades críticas e imaginativas dos futuros investigadores devem ser preparadas. Mais importante que o estudo de teorias já refutadas, é necessário desenvolver a capacidade crítica necessária para as refutar. Mais importante que aprender as hipóteses explicativas anteriormente propostas, é necessário estimular a audácia necessária para propor novas conjecturas. Cf. Popper, Karl (1963), *Conjectures and Refutations*, Londres: Routledge

⁴⁴ Habilidades do falar, precisão terminológica, exploração de sinónimos, uso de figuras de estilo, inventariação de hipóteses, tipos de argumentos, modelos de sofismas e paralogismos,

e persuasivo aliado ao ensino e de um conjunto de conhecimentos específicos com aplicação directa na futura actividade cívica e política dos alunos.⁴⁵ Eles ensinam a obter, pela palavra, a adesão de todos a qualquer tese. Como certamente diz o jovem Hipócrates, o sofista tem por profissão “*habilitar os outros a falar*” (312d). Em todos os casos, o sofista transmite, por intermédio de uma prática exemplificativa (instrutiva), um saber que tem na palavra o seu instrumento e cuja aprendizagem supõe a aquisição, pelo aluno, de habilidades intelectuais e destrezas discursivas que exigem treino, exercício, ensaio, adestramento.

Acresce que cada sofista trabalha por si próprio. Cada sofista tem os seus ouvintes que o seguem, por vezes, de cidade em cidade, ansiosos pelo confronto com ideias que vêm de longe. Intelectuais individualistas, os sofistas não apreciam, nem propiciam, nem fomentam diálogos com os outros sofistas, não mantêm relações cognitivas com os seus colegas de profissão. Ao contrário, tendem a ter relações hostis, de agressiva rivalidade, ou mesmo de calúnia, com outros sofistas. Isso mesmo está explícito neste diálogo quando Protágoras, instado por Sócrates a explicar ao jovem Hipócrates o que ganharia em tornar-se seu aluno, responde:

É muito correcto da tua parte que te preocupes comigo, Sócrates. Realmente, é preciso que um estrangeiro que vai às grandes cidades e nelas persuade os melhores dos seus jovens a abandonarem outras companhias, de conterrâneos ou estrangeiros, de mais velhos ou de mais novos, e a associarem-se a ele para assim se tornarem melhores, tome precauções nas acções que pratica. Com efeito, não são pequenas as invejas, outras hostilidades, chicanas e processos de impiedade que daí advêm (316c).

Quer dizer, com os sofistas, já não temos pequenos grupos de mestres e discípulos unidos por laços de fidelidade a uma doutrina, mas professores profissionais (especialistas com competências específicas) que ensinam, ao grupo alargado (turma, classe) dos seus alunos, um saber prático-político determinado. No entanto, os diversos professores,

modelos de discursos, técnicas de controvérsia, isto é, um conjunto de exercícios que produzem efeitos de verdade e que o aprendiz poderá reproduzir na sua futura actividade cívica ou política.

⁴⁵ Isto é, tanto uma espécie de cultura geral (geometria, astronomia, história, medicina, direito) como de conhecimentos específicos sobre onomástica, sobre etimologia, sobre os vencedores dos jogos olímpicos ou sobre as diversas constituições escritas das cidades gregas.

entre si, não formam uma comunidade de colegas (um corpo docente), diferentes vozes que cruzassem os seus discursos num mesmo espaço institucional (a escola). Do mesmo modo, entre os sofistas e os seus alunos, a relação, sendo embora de ensino e aprendizagem, tendo embora por finalidade transmitir um saber, ainda não é a de um grupo de inteligências que se associam para, em conjunto, fazerem avançar ou acrescentar algo ao conhecimento do mundo e dos seres que o habitam. Por outras palavras, com os sofistas, temos por certo professores e alunos mas não temos ainda escola nem comunidade de investigação.

3. O inaudito em casa de Cálías

No diálogo *Protágoras* acontece, porém, algo de inaudito que aponta, antecipa, prepara, alguns dos traços distintivos dessas figuras constitutivas do saber ocidental que são a escola e a comunidade dos sábios.⁴⁶ Por três fundamentais ordens de razões.

1. Porque ele nos coloca face a um novo tipo de comunidade constituída por um conjunto diversificado de personagens que, num mesmo espaço, cruzam os seus destinos, confrontam as suas teses, expõem os seus argumentos. Estão em presença uns dos outros, cada qual com a sua competência, não para fazer passar o legado de uma doutrina por si elaborada (como na relação mestre-discípulo da sabedoria tradicional), não para exemplificar e vender uma habilidade técnica (como no caso dos sofistas), não como silenciosos auditores ou meros suportes do discurso dos principais intervenientes (como acontece noutros diálogos de Platão), mas para participar de forma espontânea, livre, crítica e especulativa, na análise do tema em discussão. A nenhuma dessas figuras cabe o epíteto de mestre. Sócrates é, a este propósito, um caso limite. Sócrates não é mestre pois não tem nenhuma doutrina, não tem nada

⁴⁶ Sobre a natureza constitutiva da escola e da comunidade de investigação na construção do conhecimento, cf. Pombo, Olga (2006). Em termos esquemáticos a ideia básica que aí defendi é a de que a escola e a comunidade de investigação (bem assim como a biblioteca, o museu, e a cartografia disciplinar que na enciclopédia se dá a ver), constituem as condições de possibilidade materiais e institucionais da própria produção do conhecimento.

a ensinar e nada sabe.⁴⁷

Dessa comunidade, e para além daqueles que efectivamente tomam a palavra, fazem ainda parte uma plêiade de ouvintes cujos nomes desconhecemos, é certo, mas que legitimamente depreendemos que não estão em casa de Cálías para apenas escutar, apoiar, defender a doutrina do mestre, nem para apenas aprender, exercitar, treinar, as habilidades retóricas que o sofista exemplifica. O que depreendemos é que todos podem tomar a iniciativa da palavra e ser interpelados a contribuir de forma espontânea, livre, crítica e especulativa para o diálogo. O que depreendemos é que se trata, não de um mero conjunto de ouvintes não identificados, mas de um público cultivado, desejoso de aprender, capaz de acompanhar o desenvolvimento dialógico, manifestar uma discordância, apresentar outra perspectiva sobre o tema em apreço, defender uma nova tese. A nenhum desses personagens cabe o epíteto de discípulo. O caso de Sócrates é mais uma vez paradoxal. Sócrates afirma com honra ter sido discípulo de Pródico (341a), mas, ele mesmo, não tem – e não quer ter – discípulos.⁴⁸ Sócrates tem amigos (*philoí*), companheiros (*tous sunontás*), camaradas (*etairós*), “aqueles que passam o seu tempo com ele” (*oi sundiatriksontés*), mas não discípulos (*mathétés*).⁴⁹

O que é curioso e significativo no diálogo *Protágoras* é que, em casa de Cálías, “a maior e mais próspera desta cidade” (337d), ali estão, “reunidos todos, na capital da sabedoria da Helade” (*ibid*), como diz Hípias, um conjunto de cidadãos que procuram estabelecer as condições, as regras,

⁴⁷ Segundo Wolf (2000: 215), Platão não usa nunca o termo mestre (*didaskalos*) em relação a Sócrates.

⁴⁸ Ainda segundo Wolf (2000: 215), Platão não usa nunca o termo discípulo (*mathétés*) para designar os auditores mais próximos de Sócrates. O mesmo se passa, segundo Wolf, com Aristóteles que não designa nunca, como discípulos de Sócrates, nem Antístenes, nem Aristipo, nem os Megáricos, nem mesmo Platão sobre o qual, como Wolf escreve (2000: 216-217): “Aristóteles escreveu, no primeiro livro da *Metafísica* (A, 987b4) que ele “aprovou Sócrates”, mas não que ele “seguiu o seu ensinamento”. Aristóteles prefere, para eles, a designação de amigo (*philon*) ou de camarada (*etairós*). Ainda segundo Wolf (2000: 217), é com Diógenes de Laércio que as designações de mestre e discípulo são consagradas para designar Sócrates e os seus seguidores.

⁴⁹ Cf. Wolf (2002: 218). Além disso, como também mostra Wolf (2000: 210 e seguintes), os seus discípulos não são discípulos pois, após a morte de Sócrates, em vez de dogmatizar o discurso do mestre, dividem-se em escolas divergentes e antagónicas que se espalham pelo mundo grego, de Mégara a Cirene e à Academia Ateniense.

os procedimentos necessários para a constituição de uma comunidade de discurso, horizontal, democrática e livre. Comunidade na qual a palavra não é privilégio de locutores determinados, em função da sua idade, fortuna ou poder, mas na qual todos podem participar na discussão do tema que está a ser tratado, todos podem julgar por si próprios, apreciar a correção e verdade dos argumentos dos outros, todos podem criticar, reconhecer as dificuldades do problema em discussão, extremar as suas implicações até um ponto crítico, todos podem apresentar novas perspectivas de análise e novas teses.⁵⁰

Até mesmo os que não estão fisicamente presentes podem ser chamados a tomar a palavra. Em casa de Cálías, há um outro interlocutor, de uma outra natureza, que é convidado a participar no diálogo. Refiro-me, não ao interlocutor impessoal que, vê-lo-emos adiante, Platão convoca enquanto auxiliar lógico e hipotético da argumentação, mas a um interlocutor real embora ausente, o poeta Simónides, cuja voz *off*–convocada primeiro por Protágoras (339) e depois por Sócrates (340) – é ouvida, não apenas com a reverência devida a um grande poeta, mas porque um novo tipo de leitura e análise crítica das suas palavras de poeta pode revelar alguma verdade.⁵¹ Quer dizer, a escola e a comunidade

⁵⁰ Wolf (2000, p. 319) defende que, é porque a democracia grega é directa, isto é, porque ignora a representação e reconhece um lugar essencial à tiragem à sorte, que a decisão política tem que supor a “equivalência dos locutores”, o igual direito de todos à discussão aberta, à confrontação explícita das posições em presença. Wolf convoca dois exemplos que revelam de que modo esse princípio de igualdade está subjacente à constituição de regras formais discursivas: o direito rigorosamente igual das partes na instituição judiciária (estrita igualdade dos tempos de palavra em tribunal, igualdade dos meios de defesa, etc.) e a administração racional da prova em matemática. Como escreve: “A ideia de que os enunciados matemáticos são demonstráveis está precisamente fundada na transmissibilidade indefinida do saber e na substituibilidade indefinida dos sábios, pura função sem sujeito, lugar vazio do mestre” (Wolf, 2000, 320).

⁵¹ Platão oferece, de facto, um exemplo magnífico do tipo de análise linguística, estilística e crítica de um texto poético que era praticado pelos sofistas. Trata-se do confronto entre duas interpretações opostas do mesmo texto, a de Protágoras e a da Sócrates, sendo que ambas são feitas, não como mero exercício de virtuosismo interpretativo, mas como forma de levar por diante a análise do tema em discussão. Claro está que, cada uma das interpretações tem por base uma tese ontológica diferente sobre os conceitos de ser e devir, razão pela qual, depois de ter oferecido a sua longa interpretação sobre o que “Simónides teria em mente ao compor este poema” (347), Sócrates propõe que se abandone a discussão sobre as opiniões (textuais) dos poetas, e se retorne à discussão (oral) sobre o problema em análise (347b-348a), isto é, que se possa “concluir o estudo em conjunto” (347c). O que

de investigação que estão a ser inventadas em casa de Cálías, prestam homenagem à tradição, mas reclamam o direito à palavra nova.

Acresce que, no diálogo *Protágoras*, a palavra é dada, não a quem tem mais idade, mas a quem tem algum saber a partilhar, uma competência específica a transmitir. É certo que Protágoras, talvez desconhecendo a maior idade de Hípias,⁵² recorda ainda, e por diversas vezes, que é mais velho do que todos os presentes. Recorda logo de início, na sua primeira explicação a Sócrates acerca do conteúdo do seu ensino (317c). Recorda, mais adiante, a sua maior idade para mostrar o seu consentimento em corresponder ao pedido de Sócrates para que demonstre que a virtude se pode ensinar (320c) e recorda-a, depois, ainda, quando se refere aos filhos de Policleto (328c). Também Sócrates alude por diversas vezes à juventude dos seus auditores, por exemplo, de Agaton (315d,e) ou dos filhos de Péricles (319e). Porém, neste diálogo, o que importa não é a maior idade de quem fala. Em casa de Cálías, tanto os mais velhos (Hípias, Protágoras) como os mais novos (Sócrates, Crítias, Cálías), tomam a palavra. Uma das personagens que tem uma intervenção mais activa é o truculento Alcibiades, que teria na altura dezanove anos e, além disso, Sócrates, o grande condutor do diálogo, é vinte anos mais novo que Protágoras.

O que é curioso e significativo neste diálogo é que nele deixamos claramente um mundo em que as relações cognitivas se estabelecem verticalmente, em que a palavra passa de forma unidirecional dos mais velhos para os mais novos e caminhamos para um mundo – que é o da escola e da comunidade de investigação – em que o que importa é a capacidade de, quem fala, ser capaz de, no presente, face a todos, definir com precisão os conceitos em análise e estabelecer entre eles uma justificada cadeia de razões. E, embora sejam quase sempre alguns poucos a falar, a verdade é que, pelo menos teoricamente, está aberta a possibilidade de qualquer um dos presentes, independentemente da sua idade, da sua riqueza, dos seus títulos nobiliárquicos ou da sua proximidade à tradição, tomar a palavra para integrar o movimento de

está mais uma vez em causa é a valorização da discussão oral (que é feita em conjunto) face à análise textual uma vez que, no texto escrito, o autor não está presente e não pode responder a perguntas ou esclarecer dúvidas interpretativas (329a).

⁵² Que terá nascido em 460 a. C.

pensamento que está a acontecer ali, naquele presente. Mais uma vez, para fazer uma pergunta, para se pronunciar sobre a justeza do que o outro diz, levantar uma objeção, apresentar uma nova pista de estudo do problema que está em discussão, um novo argumento, uma nova tese, um novo problema. Quer dizer, tomar a palavra, julgar, criticar e inovar.

Trata-se de uma determinação da maior importância para o futuro da escola e da comunidade de investigação. É que, se o respeito pela tradição é uma condição constitutiva da escola e da comunidade de investigação, só a liberdade da crítica, que essas instituições universais têm por dever praticar e incentivar, pode abrir as portas à produção de novas ideias, de novos conceitos, de novos argumentos, de novas teorias. Se a escola e a comunidade de investigação são figuras constitutivas do saber ocidental, se nelas reside a capacidade heurística necessária à construção da cultura e do conhecimento, é justamente porque nelas se opera o encontro entre tradição e inovação.⁵³ E foi na Grécia (em meados do século V, em Atenas, em casa de Cálías) que isso aconteceu pela primeira vez.

2. Porque no diálogo *Protágoras* se assiste à importância decisiva do método. Ao contrário dos outros diálogos em que o método é apresentado de forma circunscrita, num determinado momento do texto, no *Protágoras* o método está a ser constantemente esclarecido, discutido, explicado, definido nos seus contornos, exigências e procedimentos, atacado, questionado, contestado, posto em causa, reavaliado. Quase se poderia dizer que, no *Protágoras*, o método é aquilo mesmo que está a ser ensaiado.

A disputa sobre o método é constante. Protágoras não aceita as regras propostas por Sócrates para a discussão. Aponta para outros regimes discursivos, sugere alternativas, segue diferentes opções. Sócrates tem que

⁵³ Como escreve Popper, é na Grécia antiga que, pela primeira vez, a figura da escola integra a atitude crítica: “*Em lugar de uma transmissão dogmática da doutrina (na qual todo o interesse consiste em preservar a tradição autêntica) encontramos uma discussão crítica da doutrina (...). A dúvida e a crítica existiram certamente antes disso. O que é novo, porém, é que a dúvida e a crítica tornam-se agora, por sua vez, parte da tradição da escola.*” Popper, Karl (1972), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press, pp. 347-348.

voltar a explicar, apontar de novo os procedimentos adequados, mostrar mais uma vez o valor das definições precisas, ensinar a necessidade de esclarecimento dos conceitos com que a discussão se faz, rever e criticar as noções que a linguagem vulgar obscurece, apresentar mais uma e outra vez os princípios que devem organizar a discussão. Mas Protágoras resiste, recusa, contraria, transgride, viola os procedimentos dialécticos propostos por Sócrates. Protágoras não aceita seguir as regras metódicas que Sócrates quer estabelecer. De tal modo que, num gesto único e surpreendente, Sócrates ensaia partir, interromper o diálogo, abandonar a cena, se o seu método for de novo desrespeitado pela recalcitrante “desobediência” de Protágoras:

Ora bem, Protágoras, não me parece fácil continuarmos a conversa num rumo contrário ao que tu desejas; contudo, quando quiseres dialogar de um modo que eu seja capaz de te seguir, então dialogarei contigo. É que tu (é o que se diz de ti e tu próprio concordas) tens possibilidades de manter uma conversa, quer com um longo discurso, quer com um discurso breve – pois és um homem hábil –; agora eu não sou capaz de longos discursos, embora gostasse de o ser. Mas era bom que tu, uma vez que és capaz de o fazer das duas maneiras, chegasses a acordo connosco, para podermos conversar. Contudo, já que não queres e eu também tenho um compromisso, não me vai ser possível esperar que tu faças longos discursos – pois tenho mesmo de ir a um outro lugar vou-me embora. (335b-c)

Porquê esta resistência de Protágoras em abandonar o discurso longo? Astúcia, em primeiro lugar. Protágoras não quer sair do terreno que lhe é mais favorável: a reelaboração dos mitos e o comentário dos poetas. Incompreensão, em segundo lugar. Protágoras não compreende – ou finge não compreender – que o método é aqui decisivo para a compreensão do próprio objecto de análise: a ensinabilidade da virtude.

É que, quando Protágoras pronuncia os seus discursos longos (*makros logos*), uma exposição seguida, sob a forma narrativa ou de articulação de teses, ele fica protegido pela autoridade da poesia, do mito, da tradição. Ele tem então à sua frente um auditório silencioso que aceita a mera posição de auditor, que admite não tomar a palavra, que aquiesce a unicamente escutar em respeito pela autoridade dos

mais velhos ou dos poetas e porque não quer perder o fio à meada. Pelo contrário, quando Sócrates defende o método da brevidade (*brachulogia*), quando prefere a discussão dialéctica à disputa retórica, quando propõe a decomposição do discurso contínuo em cascatas velozes de perguntas e respostas, no confronto rápido das teses e dos argumentos, ele está à procura de um interlocutor com quem possa manter uma relação de confrontação activa.

Digamos que, neste ponto, a situação de Sócrates e de Protágoras relativamente ao avanço inexorável do mundo da escrita está invertida.⁵⁴ Pela proximidade ao mito e à poesia que o método do discurso longo veicula, Protágoras é ainda uma figura da civilização oral. Por seu lado, Sócrates, ao defender o método da brevidade, aponta – sem o desejar e sem o saber – para a civilização da escrita. Porquê? Porque, embora Sócrates continue a praticar a oralidade que o método dialéctico implica, ele transforma o uso que da oralidade antes se fazia. A oralidade já não é um exercício de memória poética, um fenómeno sonoro próximo da vida e do pensamento daquele que fala e que se inscreve directamente na alma de quem escuta, mas o *medium* onde a comunidade discute e no seio do qual Sócrates põe em marcha a invenção do conceito enquanto instrumento analítico. Inimigo da palavra escrita,⁵⁵ Sócrates está aqui mais perto dela do que os sofistas que, entretanto, foram decisivos para a difusão da escrita na vida colectiva da cidade.⁵⁶

Na sua centralidade, a questão do método desencadeia uma sequência deslumbrante de situações. Embora prefira o *mythos* e a poesia,

⁵⁴ Sobre o grande tema da passagem da oralidade à escrita na cultura grega, nomeadamente, sobre o lugar de Platão enquanto momento de passagem da linguagem poética para a linguagem de análise teórica, cf. Eric Havelock (1982) *Preface to Plato*, Cambridge: Harvard University Press e, também, do mesmo autor (1988), *The Muse Learns to Write* (trad. port. de M. Leonor Santa Barbara), Lisboa: Gradiva [1996].

⁵⁵ Como Sócrates diz neste diálogo, no contexto de uma crítica aos políticos de profissão, “se lhes perguntarem mais alguma coisa, é como se fossem livros, nem podem responder nem perguntar eles próprios” (329a).

⁵⁶ É sabido que os sofistas foram grandes escritores, que terão produzido inúmeros tratados com grande celebridade na sua época. A verdade, porém, é que essas obras se perderam na sua quase totalidade, de tal modo que, como escreve Jacqueline de Romilly (1988: 13), os fragmentos que delas restam, todos juntos, não fariam mais do que 20 páginas.

Protágoras tem também grande destreza de argumentação. Mau grado a sua teimosia em não aceitar o método breve proposto por Sócrates, Protágoras é um adversário de peso que tem um conjunto de teses coerentes, bem argumentadas e bem articuladas para defender. Por isso a discussão é profunda. Por isso Sócrates, na condução do *elenchos*, tem que experimentar e desenvolver diversos tipos de dispositivos analíticos e argumentativos.⁵⁷ Ou seja, no interior da palavra oral, no âmago da sua persistente e vigorosa prática dialéctica, Sócrates é obrigado a ir inventando os instrumentos conceptuais, lógicos, dialécticos e mesmo retóricos necessários à vitória sobre um tão forte e sedutor adversário como é Protágoras.

Porém, a Sócrates, não basta vencer Protágoras. A vitória que Sócrates persegue passa pela obtenção do acordo unânime de todos os presentes. Por isso, em cada etapa da argumentação dirigida contra Protágoras, Sócrates procura obter a concordância de todos e de cada um dos presentes em casa de Cálías. A passagem seguinte é bem significativa desse esforço:

Agora, pergunto-vos – e da parte de Protágoras também – ó Hípias e Pródico (podem bem responder os dois em conjunto), parece-vos que estive a dizer a verdade ou a mentir? A todos, unanimemente, parecia que o que eu dissera era verdade! (358a)

Como um geómetra, que se assegura da legitimidade de cada passo da demonstração, que exige que cada novo desenvolvimento seja necessariamente legitimado pela comunidade dos humanos, Sócrates vai fazendo constantes apelos aos presentes para que, em cada etapa do

⁵⁷ Explorar proximidades entre conceitos (por exemplo, corajoso e destemido (349e) ou agradável e bom (351c)), contrastar diferenças (bem e utilidade (333e), coragem e cobardia (359c), estabelecer analogias (a virtude como arte do comedimento (356c-357a)), desenvolver argumentos de todos os tipos, indutivos (como na brilhante demonstração de que a sabedoria é coragem (349e-351b), hipotético-dedutivos (como no argumento do flautista 327a-d), por redução ao absurdo (como na equivalência entre bom e prazer (355c-d)). Sobre os diversos argumentos do diálogo *Protágoras*, cf. Louis Bodin (1975), *Lire Le Protagoras, Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, editado postumamente por Paul Demont, Paris: Les Belles Lettres e também o estudo introdutório de R. E. Allen in Platão, *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras* (trad. ing., introdução e notas de R. E. Allen), New Haven /London: Yale University Press, 1996, pp. 89-168.

argumento, assegurem, garantam, ratifiquem a correção e a verdade das ilações e dos argumentos em jogo.

Compreende-se a dificuldade. Porque a verdade do argumento não está garantida pela autoridade do mais velho (Sócrates é vinte anos mais novo que Protágoras), porque na jovem democracia ateniense todos os cidadãos acabaram de conquistar o poder da palavra e, com ela, o direito de julgar, criticar e inovar (prática defendida por Sócrates, não obstante a sua oposição espartana à democracia), e porque Sócrates não quer, não pode, não aceita a solução sofística (de que Protágoras é o grande expoente) segundo a qual todas as teses se equivalem, todas as opiniões são igualmente verdadeiras, todas as verdades são relativas (como defende Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas”), vai ser necessário encontrar um novo tipo de solução para estabelecer a verdade do enunciado: o acordo.

Mas, a Sócrates não basta um qualquer tipo de acordo. O acordo de facto, contingente, de um grupo que ocasionalmente se reúne em casa de Cálías, é insuficiente. Não é esse acordo, ainda que estabelecido “entre homens sabedores” (317d), ou entre grandes grupos, por maiores que eles sejam,⁵⁸ que Sócrates procura. O universalismo racionalista de Sócrates não pode ficar dependente do acordo estabelecido entre um conjunto limitado, contingente, factual de expectadores. Só há, pois, uma solução – a fuga em frente do próprio acordo, o seu alargamento infinito.

Por isso, Sócrates, mais uma vez procedendo à moda matemática, faz entrar no diálogo um personagem universal – umas vezes designado por “alguém” (330c, 352a, 353c), outras por “a maioria” (351c, 352d, 353a, 353e, 358a), outras ainda por “os homens” (352e) – isto é, uma figura impessoal, hipotética, cuja função é garantir que o argumento formulado contra Protágoras pode ser universalizado, pode recolher o acordo, não apenas daqueles que se encontravam, naquele dia, em casa de Cálías, mas de toda a comunidade dos humanos.

É o que acontece quando, em 353a-e, na discussão sobre o verdadeiro

⁵⁸ Como observa François Chatelêt (1992), *Une Histoire de la Raison*, Paris: Seuil, p. 28, “o número das vozes não faz a verdade”.

significado do hedonismo, Sócrates chama a intervir no diálogo essa figura impessoal e hipotética, aí designada por “esses homens”, dando-nos mesmo a possibilidade de ouvir a sua voz.

Anda comigo, então, tentar convencer esses homens e ensinar-lhes o que é essa sensação a que eles chamam ser dominados pelo prazer e a razão pela qual não fazem o que é melhor, embora o conheçam bem. É que talvez se lhes dissermos: “Meus amigos, o que vocês dizem não está certo; estão até enganados”, eles nos perguntem: “Protágoras e Sócrates, se essa tal sensação não é ser dominado pelo prazer, é então o quê? O que dizem vocês, então, que é? Respondam-nos os dois”. (353a, sublinhados nossos)

Claro está que Protágoras não reconhece a necessidade de convocar essa figura:

Mas, Sócrates, é preciso estarmos nós a examinar a opinião da maior parte dos homens, quando eles dizem o que, porventura, lhes ocorre? (353a, sublinhados nossos).

Sócrates, pelo contrário, defende sem rodeios a sua estratégia metódica:

Parece-me – respondi eu – que esta investigação nos é útil para a descoberta do que seja a coragem e do modo como se relaciona ela com as outras partes da virtude (353a-b).

A defesa é de tal modo convicta que, na extensa sequência seguinte (353c-358), sempre no contexto da notável discussão sobre o hedonismo, Sócrates conversa directamente com essa figura hipotética. Protágoras é remetido ao silêncio e Sócrates estabelece um longo diálogo imaginário com o personagem hipotético que o seu método reclama:

Bom, vejamos mais uma vez... se alguém nos perguntar: “Ora, e que dizem vocês que é essa sensação a que nós chamamos ‘ser dominados pelos prazeres?’” Eu, pela minha parte, responder-lhe-ia o seguinte: “escutem então, porque Protágoras e eu, vamos tentar explicar-vos”. (353c, sublinhados nossos)

O diálogo de Sócrates com esse “alguém” é longo (de 353 até 358) e cerrado. Perguntas breves e breves respostas. Sócrates consegue enfim

estabelecer, com a figura desse sujeito universal, o tipo de diálogo breve cuja possibilidade Protágoras sempre lhe havia negado.

E se alguém então nos perguntar: “Por que razão?”, responderemos: “Porque está dominado”, “Por quem?”, perguntar-nos-á ele? Nós, aí, já não vamos poder dizer que pelo prazer... nós, por Zeus, responderemos que é pelo bom. Ora, se se der o caso de o nosso interlocutor ser um insolente, vai ficar a rir-se e a dizer: “Mas que resposta tão disparatada (...) Pensam vocês, por acaso – continuará ele – que as coisas boas não são merecedoras de vencer as más... ou que o são?” É óbvio que, ao responder, diremos que não são... (355c-d, sublinhados nossos)

No final, Sócrates chegará mesmo a personificar esse interlocutor hipotético. Refiro-me ao personagem – de “carne e osso” – que Sócrates convoca sob o nome de “conclusão”. Vale a pena citar mais uma vez:

Parece-me que a conclusão a que chegámos com toda esta nossa conversa de há pouco está a acusar-nos e a troçar de nós como se fosse um homem de carne e osso. E, se falasse, diria: “Mas que bizarros que me saíram vocês os dois, Sócrates e Protágoras! Tu, antes, dizias que a virtude não podia ser ensinada, agora insistes no contrário, querendo demonstrar que todas essas qualidades, a justiça, a sensatez, a coragem, são conhecimento” (361a-b, sublinhados nossos).

Não é, pois, Protágoras que é vencido pela força do argumento. É o argumento que é tal que poderia ser aceite, não apenas por todos os presentes, mas também pelo tal personagem universal – alguém, a maioria, todos os homens.

É essa a vitória de Sócrates. O combate tem que se deslocar, mudar de centro, deixar de ser entre Sócrates e Protágoras para passar a ser com todos os homens. A vitória é uma conquista da comunidade racional, esse auditório universal⁵⁹ ao qual a filosofia – desde a sua origem – tem procurado falar e do qual, ela mesma, é a principal instituinte.

Face ao esforço de alargamento ilimitado que Sócrates realiza,

⁵⁹ «Uma argumentação que se dirige a um auditório universal deve convencer o leitor do carácter constrangedor das razões fornecidas, da sua evidência, da sua validade intemporal e absoluta, independentemente das contingências locais ou históricas», Perelman, Chaim & Olbrechts – Tyteca (1988), *Traité de l'Argumentation*, Bruxelas: Editions de l'Université de Bruxelles, p. 41.

face ao movimento inexorável em que é forçado a experimentar vários recursos para obter a concordância de todos, inclusive a desse *logos* comum, a Protágoras não resta senão ser absorvido nesse movimento de universalização da razão. Assim se explica que, à medida que nos aproximamos do final do diálogo, o sofista vá compreendendo e aceitando o método de Sócrates. Ele mesmo vai aduzindo razões favoráveis às teses do seu opositor. Por exemplo, quando, em 350c-d, Protágoras faz notar que, da afirmação “*os corajosos são destemidos*” não decorre que “*os destemidos sejam corajosos*” (ser destemido é algo que provém da técnica, do impulso ou da loucura enquanto a coragem provém do bom alimento da alma). É assim que, no final do diálogo, Protágoras, derrotado (360e), reconhece a justeza da argumentação do seu opositor. “*Eu louvo esse teu interesse e o modo como conduzes a argumentação*” (361e). Quer dizer, no final da luta, o derrotado rende-se. Assim se cumpre a tradição ritual do combate dialéctico.⁶⁰

Mas, uma nova situação irrompe. No momento da rendição, Platão presta uma última homenagem a Protágoras mostrando de que modo, não apenas ele se rende, não apenas assume publicamente a sua derrota, não apenas reconhece com grandeza a vitória de Sócrates na discussão, como, além disso – e isso é que importa – reconhece com igual grandeza a correção dos argumentos formulados por Sócrates. A situação é mais uma vez deslumbrante: no momento crucial, Protágoras não usa nem a palavra derrota para reconhecer o seu insucesso nem a palavra vitória para falar do triunfo de Sócrates. Em sua vez, declara explicitamente a “impossibilidade”, em que doravante se encontra, de manter a tese que havia defendido e, assim, reconhece, como necessariamente verdadeira, a tese oposta, defendida por Sócrates:

Vou fazer-te a vontade, então, e digo-te que, pelo que concordámos, acho que é impossível (360e).

Quer dizer, não é Sócrates que vence, nem é Protágoras que é

⁶⁰ Como escreve Colli, Giorgio (1975), *El Nacimiento de la Filosofía*, trad. Espanhola de Carlos Manzano, Barcelona: Tusquets Editores [1983], “há quase um carácter ritual no final de um encontro dialéctico que, em geral, se realiza frente a um público silencioso. No final, o que responde, deve render-se, se se respeitam as regras, assim, todos esperam que deve sucumbir, como para a celebração de um sacrifício” (p. 69).

derrotado. A verdade não resulta do acordo dos argumentos esgrimidos entre ambos. Pelo contrário, é o acordo que resulta da verdade. A verdade brilha de tal modo que é “impossível” não a reconhecer. O deslumbramento consiste no facto de Platão mostrar que a vitória não é de Sócrates, mas da razão que a todos liga. É essa razão comum que alimenta a constituição da escola e aponta o destino à comunidade de investigação.

3. Finalmente, porque o diálogo *Protágoras* tem como tema central a ensinabilidade da virtude.

Embora a questão da natureza da virtude, da sua unidade ou da relação entre as suas partes, acabe por ocupar grande parte da discussão, a verdade é que este texto está atravessado pela procura dos princípios básicos de um saber que possa constituir-se como conhecimento (*epistémē*), isto é, da constituição de um saber que possa ser ensinável (*mathēmata*).

Sabemos que Protágoras defende que a virtude é ensinável. Como diz:

O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares, de modo a administrar com competência a própria casa, e dos assuntos da cidade, de modo a fazê-lo o melhor possível, quer por acções, quer por palavras (318e-319).

Por seu lado, Sócrates defende que a virtude não é ensinável.

Possuis então um belo ofício, se é que o possuis realmente [mas...] não creio que essa arte possa ser ensinada, nem transmitida aos homens por outros homens (319b).

O que está em causa nesta oposição são teses contrárias sobre a ensinabilidade da virtude, isto é, sobre o que é isso de ensinar, e o que é isso que pode ser ensinado. Porém, ambas as questões exigem cuidadosas distinções.

Como Sócrates deixa claro logo no início, em conversa com o jovem Hipócrates, antes mesmo de ambos se dirigirem a casa de Cálías, uma coisa é ensinar escultura como o fazem Policleto ou Fidias (311c), ou pintura e flauta, como no caso de Zeuxipo e Ontágoras (318c), outra

coisa é ensinar “cálculo, astronomia, geometria e música” (318e), como por exemplo, era apanágio de Hípias (é Protágoras quem o diz em tom crítico dos ensinamentos oferecidos pelos outros sofistas), outra coisa ainda é, como Protágoras se propõe fazer, ensinar a virtude, ou, pelas suas palavras, “*tornar perfeito* (isto é, belo e bom) *qualquer homem*” (328b) que recebesse os seus ensinamentos.

Ensinar é pois um processo que comporta diversas modalidades conforme aquilo que se pretende ensinar. No primeiro caso, aquilo que se ensina – escultura, pintura ou flauta, ou mesmo medicina (311b) (enquanto saber de experiência feito, fundado em práticas tradicionais e na experiência adquirida pelo próprio) – é uma competência específica, um saber fazer artístico e técnico, uma habilidade prometaica. Ensinar consiste então em transmitir um conjunto de regras e procedimentos para a acção, eficaz e útil, receitas longamente experimentadas, modos de fazer, habilidades, quase truques que facilitam a realização de tarefas determinadas. O objectivo deste tipo de ensino é a aquisição pelo aprendiz – “*graças ao treino*” (323c) – de um ofício ou de uma mestria profissional. Se o jovem Hipócrates procurasse Policleto ou Fídias era para se tornar escultor (311c). Da mesma maneira, se o jovem Hipócrates procurasse o seu homónimo, Hipócrates de Cós, era para se tornar médico (311b-c). Este ensino não é para ser ministrado por sofistas, mas por artistas e artesãos, escultores, flautistas, pintores que possuem a “sabedoria da reprodução das imagens” (312c), citaristas, detentores da “arte de tocar cítara” (312e), arquitectos e armadores, com competências específicas nas áreas da construção civil e naval (319b).

No segundo caso, aquilo que se ensina – cálculo, astronomia, geometria ou música – é um saber teórico, um corpo estruturado de conhecimentos, uma disciplina (*mathêmata*). Ensinar supõe por isso a transmissão discursiva de um saber que é independente do sujeito e das circunstâncias da sua enunciação, um saber de objectos imutáveis, dotado de universalidade objectiva. Ou seja, ensinar é veicular pela palavra, expor metodicamente, um saber capaz de se constituir como conhecimento verdadeiro (*epistéme*). Na base do grande exemplo da matemática – a mais ensinável das disciplinas – é este tipo de ensino que constitui a raiz da própria ideia de escola e a base constitutiva da comunidade de

investigação – a transmissão discursiva dos conhecimentos teóricos já constituídos como base para a construção de conhecimento novo.

Sócrates é reticente quanto a este tipo de ensino uma vez que repetidamente proclama nada saber e, portanto, nada poder ensinar. Tese que abre caminho à teoria desenvolvida mais tarde, no *Ménon*, onde é exposta, de forma desenvolvida e fundamentada, a teoria segundo a qual ensinar matemática não é transmitir discursivamente um saber, mas acompanhar, favorecer, estimular⁶¹ a rememoração do saber latente no aluno. De facto, no *Ménon*, onde é manifesto o interesse de Platão pela matemática enquanto conhecimento das formas eternas, não é o professor que ensina,⁶² mas o aluno (o pequeno escravo analfabeto) que recorda o teorema da duplicação da área do quadrado. Pelo contrário, os sofistas, nos diversificados programas que ofereciam aos jovens que procuravam dar continuidade aos estudos feitos com os professores de gramática, música e ginástica, incluíam, conjuntamente com a retórica e a dialéctica, o ensino das disciplinas matemáticas.⁶³

No terceiro caso – do ensino da virtude – uma dificuldade suprema se coloca, pois que, antes de se tentar saber se é possível ou não ensinar a virtude, é necessário averiguar o que é isso, a virtude, que se pretende ensinar. Questão decisiva na Atenas do século V,⁶⁴ para a qual Sócrates

⁶¹ Em boa verdade, a intervenção de Sócrates não é meramente positiva. Sócrates também corrige os erros do jovem escravo (*Ménon*, 82e e segs.) e é justamente a partir do reconhecimento desse erro que o processo de descoberta-rememoração do jovem se inicia. Para uma análise do argumento geométrico no *Ménon*, cf. o conjunto de estudos editados por Monique Canto-Sperber (1991), *Les Paradoxes de la Connaissance. Essai sur le Ménon de Platon*, Paris: Odile Jacob.

⁶² É justamente por isso que Sócrates tem sido reclamado como o grande aliado dos críticos da função essencialmente transmissora da escola e o grande inspirador dos chamados métodos de ensino activos, não directivos. A ideia é que o discurso longo seria o meio adequado a um ensino transmissor e o discurso breve, de pergunta e resposta, o meio de ensino não directivo. O que é curioso é que o método socrático do discurso breve pode igualmente constituir uma metodologia ideal para a transmissão de conhecimento.

⁶³ O programa geral do ensino sofístico, incluindo as disciplinas pitagóricas (aritmética, geometria, astronomia, música), conjuntamente com ensinamentos de cariz mais literário (como a crítica dos poetas, a reinterpretação dos mitos bem assim como competências gramaticais, dialécticas e retóricas), constitui assim uma primeira aproximação àquilo que virá a ser, mais tarde, o *trivium* e o *quadrivium* (Marrou, Henri Irénée (1965), *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris: Seuil, p. 96).

⁶⁴ Como faz notar R. E. Allen no estudo introdutório da edição inglesa de Platão, *Ion*,

não tem resposta, como dirá no *Ménon*,⁶⁵ mas que, como insistirá ao longo do diálogo *Protágoras*, está dependente de saber se ela é una ou se tem partes, e, nesse caso, qual a natureza dessas partes e qual a relação que essas partes estabelecem entre si.

A situação é tudo menos linear. Aquilo que Protágoras pretende ensinar é, não “a” virtude na sua unicidade, aquela “única virtude” (*Ménon*, 74a) que Sócrates tem em vista, mas um conjunto de virtudes domésticas e políticas:

O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares, de modo a administrar com competência a própria casa, e dos assuntos da cidade, de modo a fazê-lo o melhor possível, quer por acções, quer por palavras (319a).

O que está em jogo – como Sócrates compreende de imediato – é ensinar a ser um bom cidadão:

Será que percebi bem as tuas palavras? Parece-me que falas da arte de gerir a cidade e prometes transformar homens em bons cidadãos (319a).

O ensino dessa virtude civil e política, que Protágoras qualifica de “virtude humana” (*andros aretê*) (325) – ou porventura demasiado humana – consiste em “transformar” homens em bons cidadãos, fazer com que compreendam e aceitem as leis da cidade, se adaptem aos seus costumes, partilhem as suas crenças, pratiquem os seus rituais, adorem os seus deuses, isto é, moldar, modelar as suas almas, disciplinar as suas vontades. Tarefa que Protágoras defende ser transmissível pela palavra, enquanto instrumento de doutrinação edificante e punição coerciva.

Hippias Minor, Laches, Protagoras, New Haven /London: Yale University Press, 1996, pp. 95-96, a questão é controversa mesmo entre os sofistas: de um lado Protágoras e Eutidemo (*Eutidemo* 273d) defendem que o sofista tem por finalidade o ensino da virtude; do outro, Górgias para quem a retórica é o objectivo único do ensino sofístico (*Górgias* 450e).

⁶⁵ “Sofro, juntamente com os meus concidadãos, de penúria desta realidade e a mim mesmo me censuro de não saber absolutamente nada acerca da virtude. Aquilo que eu não sei o que é, como hei-de saber de que qualidade é?” *Ménon* (71b). Assim tem início a investigação central, a que o diálogo *Ménon* inteiramente se dedica, sobre como procurar aquilo que se não conhece, ou seja, como procurar o que possa ser alguma coisa que não se sabe o que é? A formulação da aporia central do diálogo é a seguinte: “Mas, de que maneira vais tu investigar, Sócrates, aquilo que de todo em todo ignoras o que seja?” (*Ménon*, 80d)

Depois do recurso ao mito,⁶⁶ Protágoras apresenta um argumento de facto, é assim que procedem os atenienses:

Começam a ensiná-los desde que são crianças pequenas e continuarão a fazê-lo enquanto viverem (...). Ensinam-lhe e explicam-lhe o que é justo e o que é injusto, o que é bom e o que é censurável, o que é pio e o que é ímpio, “faz isto” “não faças isso?” (325d).

Também os mestres das primeiras letras assim procedem com as crianças, dando-lhes a ler e decorar poemas de poetas “pois neles há muitas advertências, muitas histórias e elogios dos heróis de outrora, para que a criança, entusiasmada, os imite e se esforce por ser igual a eles” (326). Do mesmo modo, os citaristas “obrigam a que os ritmos e as melodias se tornem familiares às almas das crianças, para que sejam mais delicadas, ao tornarem-se mais graciosas e mais moderadas” (326b) e o mesmo fazem os *pedotribes*, “para servirem o espírito bem formado com corpos melhores” (326b). Depois dos mestres, é a cidade que continua a ocupar-se da preparação do bom cidadão, quer traçando leis, quer obrigando a que essas leis sejam respeitadas por todos, quer punindo quem as transgrida (cf. 326e).

É neste quadro geral que Protágoras situa o ensino da virtude pelos sofistas. Tal como os flautistas que, embora não sendo tocadores talentosos, ainda assim conseguem ensinar flauta a quem procura aprender essa arte (327b-c), também os sofistas, que Protágoras designa como “mestres de virtude” (327e), oferecem um ensino que “conduz, ainda que só um pouco, na direção da virtude” (328a-b), isto é, um ensino que dá continuidade às práticas tradicionais da *paideia*.⁶⁷ É assim também que procede Protágoras. Também ele se socorre dos

⁶⁶ Com a belíssima interpretação do mito de Prometeu (320d-323a), Protágoras pretende mostrar que a arte política é necessária à sobrevivência e, por isso, Zeus (corrigindo o infeliz esquecimento de Epimeteu que havia deixado os homens desprotegidos), a mandou distribuir a todos os homens, razão pela qual a cidade pune quem não partilha dos valores do respeito e da justiça sem os quais a cidade seria impossível (323).

⁶⁷ Curiosamente, na conversa inicial com o jovem Hipócrates, também Sócrates afirma que o ensino que os sofistas prometem realizar é semelhante ao oferecido pelos “professores das primeiras letras, de cítara ou de ginástica” que ensinam essas disciplinas, “não como uma técnica, para te tornares um profissional, mas para teres cultura (*paideia*), como convém ao leigo e ao homem livre” (312b).

mitos antigos, dos bons poetas, do exemplo dos heróis a partir dos quais pronuncia grandes discursos de doutrinação edificante. O sofista é agora, não um professor de disciplinas matemáticas e humanidades literárias, como no caso anterior, mas um moralista.

Por seu lado, Sócrates defende que a virtude não é ensinável. Como Protágoras, Sócrates invoca o exemplo factual dos atenienses mas para defender a tese contrária. Quando os atenienses dão a palavra nas assembleias aos especialistas em matérias técnicas (arquitectos, armadores, ferreiros, carpinteiros) é porque consideram essas matérias susceptíveis de serem ensinadas (319b-c), mas quando assim não procedem no que toca às matérias relativas aos “interesses públicos da cidade e também da vida particular” (319e), é porque não acreditam que essas virtudes possam ser ensinadas. A prova dessa impossibilidade é que até o virtuoso Péricles não conseguiu ensinar aos seus filhos as virtudes civis e políticas de que ele é exemplo por todos reconhecido (319e-320).

Mais uma vez, o que está em causa nesta convocação de factos contraditórios relativos ao comportamento dos atenienses são teses opostas sobre a ensinabilidade da virtude, isto é, sobre o que é isso de ensinar, e o que é isso que pode ser ensinado.

Enquanto Protágoras faz depender a ensinabilidade da virtude da especificidade do acto de ensino – para Protágoras, é ensinável tudo o que pode ser objecto de discurso, seja ele poético, ou dialéctico ou retórico – Sócrates procede de modo inverso: só depois de investigar o que é isso da virtude, é que se poderá determinar se isso será ou não ensinável. É porque Protágoras não coloca a questão da natureza da virtude, porque, em limite, não sabe nem está interessado em investigar o que é isso da virtude – para Protágoras a virtude coincide com a definição de bom cidadão em uso na cidade (convencional), não necessitando por isso de ser questionada – é por isso que Protágoras pode afirmar, de forma expedita, que a virtude se pode ensinar. Para Sócrates, pelo contrário, o questionamento da natureza da virtude é a pedra de toque da sua eventual ensinabilidade.

Esse questionamento começa logo no início do diálogo, quando Sócrates avisa o jovem Hipócrates, ansioso por receber os ensinamentos de Protágoras, que a virtude que o sofista pretendia ensinar não era

ensinável. Nem sequer os homens virtuosos conseguem transmitir aos seus próprios filhos, nem pelo exemplo, nem pela palavra, a sua indiscutível virtude (319e-320). A virtude não é um bem transacionável que possa ser transmitida de um homem para outro. Como Sócrates dirá a Agaton no diálogo *Banquete* (175d: “*Que bom seria se o saber fosse assim, coisa que pudesse correr do mais cheio para o mais vazio de nós, quando estamos em contacto uns com os outros, tal como nas taças a água, através de um fio de lã, da mais cheia para a mais vazia*”).

Sócrates alerta mesmo o jovem Hipócrates para os perigos da transmissão desse tipo de virtude. Aprender é o alimento da alma e, se não é aconselhável alimentar-se o corpo de produtos cujos efeitos se não conhecem (a menos que se trate de um especialista nessa área, por exemplo “um professor de ginástica ou de um médico” (313d), mais grave ainda é “*comprar a ciência de Protágoras ou de qualquer outro*” (313d), a menos que, “*por acaso, algum seja médico da alma*” (313e), isto é, a menos que, quem ensina, seja dotado de um conhecimento específico sobre aquilo que ensina. O que não é o caso de Protágoras.

O questionamento continua em torno da relação entre virtude e conhecimento. Sócrates vai defender que a virtude é uma e que essa unidade, que atravessa todas as virtudes, se deixa definir como conhecimento. Para isso, vai querer saber até que ponto as várias virtudes que Protágoras afirmava terem sido dadas aos homens por Zeus (a justiça, o respeito, a sensatez, a piedade), não são um “*enxame de virtudes*”, como dirá no *Ménon* (72a), mas apenas diferentes nomes de uma mesma e única virtude. Por isso, depois da longa demonstração de Protágoras acerca da ensinabilidade da virtude, Sócrates pede-lhe que esclareça esse ponto:

Começa então por me explicares, com um discurso mais preciso, se a virtude é um todo e, em seguida, se a justiça, a sensatez e a piedade são partes dessa virtude ou se estes nomes, que enunciei agora, são os vários nomes de uma e mesma qualidade (329c).

O movimento é o seguinte: para que a virtude se possa ensinar são necessárias duas condições: que a virtude seja uma e que essa unidade se deixe definir como conhecimento. Se assim for, se a virtude for redutível

ao conhecimento, então, sim, ela seria ensinável, transmissível pela palavra.

Esta é a hipótese que o diálogo persegue. Ao longo dos três grandes momentos da discussão – a natureza da virtude, a sua possível unidade e a relação entre as suas diversas partes – é sempre da redução da virtude ao conhecimento – esse valor máximo da vida – que se trata.

O diálogo prossegue. Cada vez mais intenso. Protágoras concorda que as várias virtudes são partes de uma mesma e única virtude. Partes como as partes da face, cada uma com a sua função. Sócrates quer saber qual a função de cada parte para poder compreender o todo de que essas partes são parte. Mas Protágoras não as sabe distinguir, não conhece as diferentes funções de cada virtude, não compreende as suas relações. O que significa que não compreende o todo que é a virtude nem portanto compreende que o conhecimento é o cimento que liga as virtudes entre si, que constitui a sua unidade. De facto, se Protágoras pode defender que é possível ser corajoso sendo ignorante (349d), é porque ele não sabe que, como Sócrates defenderá, a coragem é “a sabedoria das coisas temíveis e das coisas não temíveis” (360d). Se Protágoras pode defender que é possível ser fraco sendo sábio (350d-351), é porque não sabe que “*nada é superior ao conhecimento e que ele supera sempre as restantes qualidades, onde quer que esteja, quer se trate de prazer quer se trate de todas as demais*” (357c).

Quer dizer, à medida que o diálogo avança, Sócrates vai invertendo a sua posição sobre a ensinabilidade da virtude. Se, de início, defendia que a virtude não se ensina, ele acaba por aceitar, levado em grande parte pelos seus próprios dons especulativos, que ela, a virtude, coincide com o conhecimento e, nesse caso, deveria poder ser ensinada. Como dirá, sorrindo, esse *logos* de carne e osso que é a conclusão: “*querendo demonstrar que todas essas qualidades, a justiça, a sensatez, a coragem, são conhecimento, deste modo, bem pareceria que a virtude pode ser ensinada*” (361b).

Porém, no final do diálogo – nova reviravolta – Sócrates vai regressar à sua tese inicial. Vai defender, uma outra vez, que a virtude não se ensina. Não, agora, porque não seja possível demonstrar que a virtude é conhecimento (Sócrates acaba por o demonstrar) mas porque, para

Sócrates, a virtude é mais que um conjunto de proposições abstractas e sistematicamente estruturadas. O que é então a virtude?

Tocamos aqui um ponto sensível em que se poderiam distinguir duas interpretações quase opostas do pensamento de Platão, aquela que definiria a virtude como ultrapassagem do conhecimento (a virtude é mais que conhecimento (*epistémé*), é sabedoria (*sophia*), orientação para o bem, compromisso vital na procura do bem), e aquela que insistiria em manter a natureza cognitiva da virtude (a virtude é conhecimento porque só a ignorância explica o erro moral, porque só aquele que conhece sabe onde está o bem e saber onde está o bem é estar necessariamente orientado para ele, escolhê-lo, desejá-lo). A virtude é conhecimento (*epistémé*) mas o conhecimento é sabedoria (*sophia*) e a sabedoria é virtude (*aretê*).

De qualquer forma, para Sócrates, a virtude não é isso que Protágoras se propõe ensinar. A virtude não é um conjunto de hábitos, crenças, costumes dependentes das circunstâncias e das convenções estabelecidas por uma determinada cidade. Não é um conjunto de desejos orientados para os fins que a cidade estabelece e que, portanto, variam de cidade para cidade. A virtude não é obediência à lei mas procura da boa lei, aspiração à melhor lei.

É por isso que, ensinar a virtude não é fazer um discurso edificante, construir uma doutrina, fazer exercícios retóricos que produzem efeitos de verdade, ou exemplificar práticas oratórias que o aprendiz poderá reproduzir na sua futura actividade cívica e política, como no caso do ensino das virtudes cívicas e políticas que alguns sofistas se propõem oferecer, nomeadamente Protágoras. Também não é produzir um discurso informativo, instrutivo, explicativo, metódico, sistemático, eminentemente comprometido com a constituição e progresso do conhecimento, como alguns outros sofistas oferecem quando ensinam as disciplinas matemáticas, por exemplo, Hípias, o polimata.

Ensinar a virtude é fazer prova, pelo acto, pelo facto, pela vida, da verdade do discurso. O filósofo está inteiro naquilo que faz, coincide com o seu acto. Diz aquilo que pensa e vive em acordo com o que diz. A virtude não se adquire uma vez por todas. Tem que ser constantemente

conquistada ao longo da existência, posta à prova pela prática constante da coragem da verdade, coragem de dizer aquilo que se pensa, mas também de viver em acordo com o dito, ou, como diz Michel Foucault referindo-se justamente à prática parrésica de Sócrates “harmonia entre o que diz aquele que fala (o discurso, em si mesmo) e o que é aquele que fala”.⁶⁸ Prova de si que, por isso mesmo – e apenas por isso – convida o outro e pode por ele ser reconhecido e aceite.

Mas, para isso, o sofista teria que ser filósofo. Alguém que, como dirá Diotima no *Banquete*, não é sábio nem ignorante, não é mortal nem imortal, alguém que habita um lugar incerto, nem no mundo nem fora dele, que vive sem lar, de pés descalços, corajoso e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, amante do amor e ávido de sabedoria (203d-e).⁶⁹

Digamos que o diálogo *Protágoras* encerra em si uma virtude performativa muito específica. A verdade tem que passar pelo acto, pelo facto, pela prova, pela vida. O que Sócrates está a dizer é que, quem quer ensinar a virtude, tem ele mesmo que a praticar; isto é, tem que fazer prova, em si e por si, dessa verdade que pretende ensinar.

A grande oposição não é entre verdade e silêncio, mas entre verdade da palavra e verdade do acto. Quer dizer, a verdade pode ser exterior à linguagem. Para Sócrates – esse amante do diálogo, da discussão e da palavra – o que está em causa não são os limites da linguagem. As ambiguidades, as debilidades, as sombras da palavra podem ser anuladas, vencidas, ultrapassadas pela transparência e densidade do acto. Ao contrário do que dirá Wittgenstein 2 500 anos depois, o que não pode

⁶⁸ Michel Foucault (1984), *Le Courage de la Vérité, Le Gouvernement de Soi et des Autres, vol II, Cours aux Collège de France*, Paris: EHESS/ Gallimard /Seuil, p. 137. Referindo-se ao modo como Laques aceita o discurso de Sócrates sobre a coragem, Foucault escreve “Laques não diz que Sócrates pode falar da coragem porque é corajoso” (1884: 138). Laques aceita o discurso de Sócrates sobre a coragem, aceita mesmo ser examinado por ele sobre a coragem porque há “uma sinfonia, uma harmonia entre o que diz Sócrates, a sua maneira de dizer as coisas e a sua maneira de viver” (*ibid*). A parrésia Socrática é, assim, não uma parrésia política, mas uma parrésia ética. “O seu objecto privilegiado, o seu objecto essencial, é a vida e o modo de vida” (1884: 139).

⁶⁹ Como diz Pierre Hadot (1995: 79), “Com o *Banquete*, a etimologia da palavra *philosophia* – ‘amor e desejo da sabedoria’ – torna-se o programa da filosofia”.

ser dito não tem que ser calado. Mas vivido. E mostrado.

O volume que se segue – “Regresso ao *Protágoras*, de Platão” – é constituído por um conjunto de estudos que têm em comum um comum apreço, encantamento, fascínio, uma admiração sem limites por esse texto infinito, escrito há 2 500 anos. Estudos que visam apurar – e, se possível, pensar – alguns aspectos relativos ao trabalho da filosofia que daí, desse lugar matricial, nos interpela hoje em todo o seu esplendor.

O deslumbramento teve início há muito tempo. Os textos aqui apresentados, foram primeiro objecto de conferências realizadas por leitores deste texto que se encontraram (aparentemente por acaso) na sua qualidade de amadores do *Protágoras* de Platão. As conferências foram realizadas, a meu convite, na Faculdade de Ciências de Lisboa, no contexto de um projecto que então coordenava sobre o *Protágoras*, de Platão.⁷⁰ Projecto esse que dava continuidade a uma prática de leitura estudiosa do texto com os meus alunos, ao longo de vários anos, e que esteve na origem de um hipertexto⁷¹ que tem cumprido com resultados surpreendentes a sua missão: convidar a (re)ler o *Protágoras* de Platão.

A maioria dos textos agora reunidos tiveram a sua origem nessas conferências. Tal é o caso dos estudos de João Constâncio, Jorge Maia, José Gabriel Trindade dos Santos e Manuel Rodrigues. A estes, vieram

⁷⁰ Desenvolvido no “Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa” (CFCUL), o “Projecto *Protágoras*” funcionou desde 2011 e conclui-se agora, dez anos depois, em 2021, com a publicação deste volume. Para mais detalhes, cf. a webpage do projecto <<http://cfcul.fc.ul.pt/projectos/Protágoras>>

⁷¹ Publicado em 2002, o hipertexto “*O Protágoras de Platão*”, está acessível em <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/Protágoras2/index/index1.htm>>. Muito visitado desde a sua publicação, ele estabelece uma rede constituída por comentários que acompanham os desenvolvimentos do diálogo, pontuam os seus principais momentos, sublinham os argumentos, e por um conjunto de links que remetem para elementos contextuais considerados importantes, úteis ou meramente sugestivos. O hipertexto foi construído a partir da tradução portuguesa da autoria de Ana Piedade Elias Pinheiro e contou com a colaboração de duas gerações de alunos que realizaram o processamento do texto e se responsabilizaram pela criação de alguns links. A uniformização dos aspectos técnicos foi da responsabilidade do webmaster Ricardo Saraiva.

juntar-se, posteriormente, três outros textos, dois provenientes de encontros (aparentemente casuais) com outros amadores do diálogo *Protágoras*: António Bracinha Vieira e Oded Balaban, e um terceiro, da minha autoria, também ele proveniente de uma conferência, pronunciada, desta vez, na Faculdade de Direito de Lisboa.

Aqui está, aqui fica, o volume que resulta dessa paixão comum dos autores dos estudos agora reunidos, os quais – espero – possam constituir um contributo para incentivar o regresso a esse brilhante diálogo que é o *Protágoras*, de Platão.

Tudo nos separa do mundo que Platão pensou e recriou com arte sublime. Mas queremos regressar. Não para assistir aos começos ingénuos daquilo que nós hoje possuiríamos na sua forma desenvolvida. Mas para ruminar, reconstruir e, se possível, reencontrar (absorver) alguma da grandeza desses momentos únicos do mundo antigo. Não para lamentar o imenso que se perdeu, menos ainda para celebrar tudo o que se ganhou. Mas para recuperar forças, para reanimar o desejo, para reforçar o impulso que nos pode levar a um tempo em que as aspirações filosóficas e artísticas, comunicativas e democráticas então constituídas, voltem a ser possíveis.

Bibliografia

Bodin, Louis (1975). *Lire le Protagoras, Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, editado postumamente por Paul Demont, Paris: Les Belles Lettres.

Canto-Sperber, Monique (1991). *Les Paradoxes de la Connaissance. Essai sur le Ménon de Platon*, Paris: Odile Jacob.

Casertano, Giovanni (ed), (2004). *Il Protagora di Platone: Struttura e Problemática*, Napoli: Loffredo Editore, 2 vols.

Chatelet, François (1992). *Une Histoire de la Raison*, Paris: Seuil.

Colli, Giorgio (1969). *Philosophie de L'Expression*, trad. francesa de M.J. Tramuta, Paris: Editions de L'Éclat (1988).

Colli, Giorgio (1974), *Dopo Nietzsche*, trad. espanhola de Carmen Artal, Barcelona: Editorial Anagrama [1978], p. 114.

Colli, Giorgio (1975). *El Nacimiento de la Filosofía*, trad. Espanhola de Carlos Manzano, Barcelona: Tusquets Editores [1983].

Dodds, E.R. (1959). *Plato: Gorgias*, Oxford: Clarendon Press.

Foucault, Michel (1984). *Le Courage de la Verité, Le Gouvernement de Soi et des Autres, Vol II, Cours aux Collège de France*, Paris: EHESS/Gallimard /Seuil.

Goldschmidt, Victor (1947). *Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode Dialéctique*, Paris: PUF.

Guthrie, W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy*, Volume IV *Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hadot, Pierre (1998). *Éloge de la Philosophie Antique*, Paris: Editions Allia.

Hadot, Pierre (1995). *O que é a Filosofia Antiga*, trad. portuguesa de Dion D. Machado, S. Paulo: Edições Loyola (1999).

Havelock, Eric (1982). *Preface to Plato*, Cambridge: Harvard University Press.

Havelock, Eric (1988). *The muse Learns to write*, trad. portuguesa de M. Leonor Santa Barbara, Lisboa, Gradiva (1996).

Kirk, G.S.; Raven, J.S. (1977). *The Presocratic Philosophers*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Kraut, Richard (ed)(1992). *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.

Marrou, Henri Irénée (1965). *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris: Seuil.

Patrick, John (1972). *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Perelman, Chaim & Olbrechts-Tyteca (1988). *Traité de l'argumentation*, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.

Pfeiffer, Rudolf (1986). *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the end of the Hellenistic Age*, Oxford: The Clarendon Press.

Platão, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, edição bilingue com trad. ingl. de W. R. M. Lamb, in *Loeb Classical Library edited by Jeffrey Henderson, Plato II*, Cambridge – Massachusetts, London – UK: LHarvard University Press, 1999.

Platão, *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras* (trad. ingl., introdução e notas de R. E. Allen), New Haven /London: Yale University Press, 1996.

Platão, *Protágoras*, trad. portuguesa de Ana Piedade E. Pinheiro, Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

Pombo, Olga (2012). *Círculos do Saber*, Lisboa: Cfcu /Gradiva.

Pombo, Olga (org) (2002). “O Protágoras de Platão”, <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/Protágoras2/index/index1.htm>>.

Pombo, Olga (2006). *Unidade da Ciência. Programas, Figuras e Metáforas*, Lisboa: Duarte Reis (2.^a edição, Lisboa: CFCUL/Gradiva, 2011).

Popper, Karl (1963). *Conjectures and Refutations*, Londres: Routledge.

Popper, Karl (1972). *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press.

Romilly, Jacqueline (1988). *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris: Éditions de Fallois.

Szlezák, Thomas A. (1993). *Reading Plato* (trad. Ing., de Graham Zanker), London / New York: Routledge (1999).

Wolf, Francis (2000). *L'Être, l'Homme, le Disciple*, Paris: Quadrige/ PUF.



SÓCRATES E PROTÁGORAS, SOBRE A VIRTUDE E A SUA ENSINABILIDADE¹

José Trindade Santos

O diálogo *Protágoras* é objecto de um tratamento dramático único na produção platónica. A longa narrativa introdutória com as peripécias do despertar de Sócrates e da entrada na casa de Cálias, a descrição dos espaços ocupados pelos sofistas e a sua movimentação dão lugar ao embate dialéctico que opõe o filósofo ao sofista. É dele que se extrai o intricado argumento que percorre o diálogo, recheado de comentários e digressões, entre episódios que suscitam a participação da assistência e interlúdios diversos, que realçam o fundo teatral sobre o qual decorrem as hostilidades verbais.

Por outro lado, no plano argumentativo, o leitor acha-se perante um “Sócrates” que exhibe um comportamento insólito. Desdobra-se em distintas personalidades, falando por si – por vezes, reformulando proposições já ouvidas –, ou pela boca de um crítico anónimo, e até pelo próprio Protágoras. Por sua vez, o sofista, além de desempenhar as funções de respondente em nome próprio, é obrigado a certificar posições que não reconhece como suas, algumas das quais são evocadas por Sócrates em referência a momentos anteriores do debate.

O número de falácias cometidas no curso da argumentação é elevado, comparando com outros diálogos. Surpreendentemente, ao contrário do sucedido, por exemplo, no *Eutidemo*, acontece ser Sócrates responsável por todas elas. Agredido por este inexplicável acesso de *hybris* erística, ao invés, o sofista consegue não perder a compostura, comportando-se sempre de modo correcto e sensato.

No meio da floresta dos argumentos encadeados, é arriscada qualquer tentativa de definição da unidade do diálogo. Entre o dito e

¹ Este estudo retoma um texto anteriormente publicado: José Trindade Santos, “La manipolazione socratica di Protagora”, *Il Protagora di Platone, struttura e problematiche*, G. Casertano (a cura di), Napoli 2004, 701-715. A mudança do foco do estudo obrigou a incluir modificações e acrescentamentos.

o não dito, já será difícil identificar as teses em confronto, quanto mais apontar a solução implicitamente sugerida por Platão para o conflito que as opõe.

Será, portanto, compreensível que a análise do diálogo a que o sofista dá o nome tenha causado grande perplexidade aos intérpretes. Destaco uma série de questões pertinentes, às quais irei tentando responder:

1. estabelecimento da unidade do *elenchos*;
2. articulação dos diversos argumentos;
3. interpretação do debate sobre a *akrasia*;
4. dúvida sobre a validade da refutação do sofista;
5. definição da estrutura e finalidade do diálogo.

Através destas, num registo já não inteiramente platónico, perpassa ainda a dúvida sobre o sentido do confronto entre as concepções de “virtude” e “saber” (traduções que proponho para *aretê* e *epistême*) dos dois interlocutores². O objectivo deste texto é contribuir para a superação destas dificuldades.

1. Do confronto inicial ao mito: 312-328.

Tal como noutros diálogos do grupo “socrático”, a finalidade do diálogo é a anunciada pelo seu contexto dramático, descrito na introdução. Sócrates quer estabelecer os créditos do ensino sofístico.³ Para tal, interroga Protágoras sobre as finalidades e conteúdo do seu

² Defendo que a composição dialógica permite que várias personagens usem um mesmo termo sem lhe atribuírem o mesmo sentido. Por exemplo, dada a ausência de conotações morais, “excelência” deveria agradar mais a Protágoras como tradução de *aretê*; no entanto, o confronto força-o a aceitar as implicações ético-políticas e epistémicas de “virtude”. Excepto quando indicado, recorro à tradução de A. Piedade Elias Pinheiro, *Protágoras, Platão*, Relógio de Água, Lisboa 1999.

³ Entre diversas insinuações negativas (que devem ser lidas *ad hominem*; vide a *Ap.* 20a-c, para a perspectiva oposta), Sócrates refere alguns pontos a reter. Se os sofistas são homens sabedores, que “habilitam os outros a falarem” sobre a arte que conhecem, “que matéria é essa em que ele [Protágoras] é sabedor”? (312d-e). No que diz respeito à alma, Sócrates espera dos sofistas que sejam como médicos; desse modo, obrigando-os a serem, a um tempo, especialistas e educadores (313a-314c).

magistério.

A resposta do sofista, tipicamente vaga, leva Sócrates a insistir no esclarecimento do conteúdo deste ensino, que acaba por se fixar na “arte política”⁴ (318e-319a). Todavia, uma nova vaga de questionamentos de Sócrates (319a-320c) reintroduz uma sutil ambivalência entre duas caracterizações complementares do ensino do sofista: trata-se de uma técnica ou de um saber?

A oscilação entre “cultura” e “técnica” – duas vertentes do ensino que a História consagrará – é notável já desde o início da introdução (310d), com a contaminação da *sophia* de Protágoras pela habilidade no falar (310e6-7), agravada pela subsequente comparação com médicos e escultores (311b-312b). Nota-se que Sócrates se acha perfeitamente consciente desta ambivalência, como se nota pela sua correcção da *technê* pela *paideia* (“formação educativa”: 312b). Orientando, com a introdução do termo, a questão para o saber, quer acima de tudo preservar a sua concepção de ‘alma’ (312b-314b).

Todavia, a força da analogia com a medicina (313e2) deixa a questão em suspenso. Será o sofista capaz nesse domínio? A dificuldade não é evidente na ambígua contestação da ensinabilidade da “arte política”, a seguir desenvolvida por Sócrates⁵ (319a-b).

O filósofo expõe a sua objecção, mostrando como nas assembleias divergem os comportamentos das audiências quando os oradores falam sobre questões técnicas ou relacionadas com a “administração da cidade”. É com base neste exemplo que conclui a inviabilidade do ensino da “virtude dos cidadãos” (319b-e; *vide* 319d7-e2).

Mas o argumento não colhe. Fica claro que os cidadãos não encaram no mesmo pé as intervenções relativas à virtude e às artes profissionais. Daí, porém, não poderá inferir-se a não ensinabilidade da virtude

⁴ Ou “virtude política” (322e). Esta opção pedagógica é logo a seguir contrastada, através da referência dramática a Hípias, com o ensino de artes, como o cálculo, astronomia, geometria e música (318e). Note-se ainda que, no *Hípias maior* (265b-266b), estas artes são distintas do conhecimento das coisas antigas (*pasês tês archaiologias*: 285d). A informação é relevante para o conhecimento da variedade de temáticas escolhidas pelos sofistas e indicativa da competição profissional que opunha uns aos outros.

⁵ Na ausência de um sujeito expresso nas duas declarações da não ensinabilidade (312a10-b1, b2, ficamos sem saber o que é que não é ensinável: se a arte política, a “técnica” de Protágoras, ou ambas? A questão é de extrema relevância no debate subsequente.

política⁶; apenas que não é uma arte como as outras, logo, que não será ensinável como tal.

De facto, é isso mesmo que Protágoras alega no mito, corrigindo o exagero do filósofo. Alega ele que, segundo o desejo de Zeus, a virtude política foi distribuída pela generalidade dos humanos, ao contrário das aptidões artísticas, conferidas apenas a alguns (322c-e; assim se explicando a licença que os Atenienses e os homens em geral concedem aos que falam sobre a virtude: 322d-323c).

Todavia, a cabal resposta de Protágoras não desarma Sócrates, cuja finalidade última é pôr em causa o ensino sofisticado e o de Protágoras, na ocasião. Ensaia então o primeiro de uma série de argumentos para tentar pôr em causa a tese da ensinabilidade da virtude.

2. Unidade ou particularidade das virtudes

Interrogado sobre se encara as virtudes tradicionais como partes funcionais de um todo ou nomes de um todo idêntico (329c8-d2), o sofista opta pela primeira alternativa (329d4, e1-2, 330a-b). A motivação da escolha não é imediatamente evidente.

No desenvolvimento da pergunta acerca da natureza das partes, Sócrates propõe dois símiles: as virtudes são como partes de um rosto, ou como pedaços de ouro⁷? O sofista prefere o primeiro, indicando uma concepção funcionalista da virtude, como *dynamis* (330a). A concepção deve agradar-lhe, tanto por negar a identidade das virtudes – lesiva para a sua pretensão de ensinante –, como por as encarar como

⁶ Nem a questão poderá considerar-se resolvida pela posição que sobre ela terão os cidadãos (vide Taylor, *Plato, Protagoras, translated with notes by C. C. W. Taylor*, Oxford 1991, 73-74, 100). A virtude não será ensinável, como se fosse uma arte. Mas nada prova que só a arte seja ou não ensinável. Pois, pelo contrário, só o saber é eminentemente ensinável (*Prt.* 361b; vide *Ménon* 87b-d, 99a: note-se que a atribuição à opinião verdadeira da faculdade de guiar correctamente a acção – *M.* 96e-98d – em nada afecta a identificação do saber com o ensinável, como se infere da persistência do argumento da intransmissibilidade da virtude: *M.* 93a-94e; 98d-99d).

⁷ Contra uma boa parte da bibliografia sobre o diálogo, defendo que o símile do ouro, retomado adiante (329a-b) a par da tese de que cada virtude é nome de uma única entidade, não supõe, nem implica, a defesa implícita de uma concepção unitária da virtude. Por motivos que serão claros adiante, Sócrates limita-se a argumentar contra a concepção funcionalista da virtude, implícita na opção do sofista.

“capacidades”, susceptíveis de serem apuradas. Em qualquer dos casos, deixa claro que a ensinabilidade daquelas é incontestável.

Mas Sócrates argumenta contra esta preferência, procurando estabelecer a natureza das “partes” (330b), associando-as num todo através da prova da “semelhança” de umas às outras. Começa pela justiça, que encara como um predicado perfeito: “a justiça é isso mesmo”... “que é justo”⁸ (330c); para continuar na mesma linha com a piedade⁹ (330d).

Propõe então um argumento claramente falacioso: se justiça e piedade não são idênticas, então são o contrário uma da outra (331a-b). Reentrando rapidamente na sua personagem, Sócrates rejeita essa possibilidade, aceitando a semelhança de uma à outra, com o consentimento de Protágoras (331b-c).

Após uma saborosa troca de picardias (331c-e), retorna o argumento sobre a semelhança das partes da virtude, agora com a sensatez e a sabedoria¹⁰ (332a ss.). Identificando uma vez mais a negativa com a contradição (332b-c), Sócrates consegue que Protágoras admita que “cada coisa tem um único contrário”¹¹ (332c). Serve-se então dessa admissão para estabelecer a identidade da sabedoria com a sensatez, justificada

⁸ A tradução citada prefere “... é algo justo...”. Parece-me excessivamente fraca a opção de verter o identificador da Forma – “isso mesmo” – por um indefinido que não se acha no texto.

⁹ Ao longo do passo, Sócrates recorre a um dos seus estratagemas dialécticos preferidos: inventar um interlocutor fictício que, aparentando argumentar contra ambas as personagens, na realidade, visa apenas o respondente (331e). E Sócrates abusa ainda mais de Protágoras, passando a responder por ele (331b). A tese – “a justiça é justa” – dá origem ao complexo problema da auto-predicação das Formas, que inspirou uma intensa produção de estudos (vejam-se os trabalhos de F. Trabattoni, “Unità della virtù e autopredicazione in *Protagora* 329E-332A”, *Il Protagora di Platone*, 266-291; F. Ferrari, “I *pragmata* e il problema della virtù”, *Ibid.* 292-300). A auto-predicação é considerada uma falácia pelo facto de incluir a Forma no universo dos entes definido pela posse da propriedade comum a todos. Uma possível resposta a esta acusação é a de que a Forma é um tipo, não podendo, portanto, ser confundida com os espécimes que agrega (*vide* J. Malcolm, *Plato on Self-Predication of Forms, Early and Middle Dialogues*, Oxford 1991).

¹⁰ Protágoras parece aceitar a refutação, mas não é nítido que seja obrigado a abandonar a sua tese sobre a não identidade da virtude, podendo resistir a aceitar que cada coisa tenha um único contrário. Sobre a validade do argumento, *vide* Taylor, *Op. Cit.*, 114-132. O argumento contra Péricles sugere apenas a incapacidade deste para ensinar a sua suposta virtude.

¹¹ Aceite a falácia, a concessão é inevitável, dado ser difícil defender formalmente a atribuição a cada coisa de uma pluralidade de contrários.

pelo facto de terem um único contrário: a insensatez (*aphrosyné*: 333a-b).

A violência cometida justifica os protestos do sofista, que se propõe resolver a contenda com uma das suas habituais tiradas relativistas (ou “relacionalistas”: o que cada coisa é depende daquilo com que é relacionada: 334a-c).

Mas Sócrates torna a mostrar não estar disposto a tolerar semelhante quebra do decoro dialéctico, insistindo na necessidade de obter respostas breves (334d-e). A exigência dá lugar a mais uma troca de palavras, cuja descortesia ameaça pôr cobro à disputa.

É então que a assistência intervém pedindo aos dois interlocutores que retornem ao debate¹² (335d ss.). Correspondendo à tentativa de apaziguamento dos ânimos, os contendores aceitam abrir uma nova frente de combate, agora na interpretação de um fragmento de Simónides.

Passado esse interlúdio – que não examinaremos aqui –, o leitor é conduzido a uma nova fase do confronto. Esta começa com a recapitulação do argumento (349a-b). É nela qual o sofista sustenta, *como tese sua*, ser a coragem diferente das outras virtudes (349d-351b), deste modo justificando a sua opção anterior¹³.

Inicia-se então um breve debate em que Protágoras é levado a admitir que a coragem se distingue da “ousadia” (*tharros, tharraleos*) pelo facto de implicar o saber (350a7-b1). Mas a última pergunta de Sócrates (350c2-5) dá ao sofista oportunidade para estabelecer uma série de distinções, tão oportunas quanto irrelevantes para a validade da conclusão atingida¹⁴ (350c-351b), conduzindo o debate para um

¹² Entre outras finalidades mais pacíficas, o interlúdio dramático que se segue inicia a intervenção da assistência no debate, na posição de árbitro. No final do diálogo, esta opção irá tornar-se relevante, confirmando a derrota de Protágoras.

¹³ Assenta já aqui perfeitamente a definição de coragem do *Laques* – “saber do que se deve ousar e do que se deve temer” (194e-195a) –, que reaparecerá no final do *Protágoras*. São também relevantes para o argumento os exemplos aí apresentados e a conclusão do debate com *Laques*: 192b-193e (mas, veja-se Taylor, *Op. Cit.*, 153-154).

¹⁴ No entanto, como foi notado atrás, a explicação avançada por Protágoras para a distinção da coragem da ousadia merece um aprofundamento que a sequência do debate lhe não consente. Será que sustentar que a coragem provém da “boa educação da alma” implica que ela não possa ser saber? Reflectirá esta *eutrophia* a constituição natural da alma, ou admitirá algum progresso através do ensino? Que sentido deveremos conceder à admissão de 350a-b?

empate técnico.

Embora Sócrates tenha levado o sofista a admitir serem os corajosos mais ousados *pelo seu saber* (350a-b), a formulação que usa (350c) permite a Protágoras adiar a refutação (*vide infra* 330b3-4, em que ele nega a identidade de qualquer parte da virtude com o saber). Consegue deste modo justificar, pela negação da co-extensividade da coragem com a ousadia, a não convertibilidade da proposição: “todos os corajosos são ousados”.

3. O debate sobre o hedonismo

Sócrates tenta ultrapassar o momentâneo desaire com um argumento que introduz um tópico inédito: o prazer. Inicia então uma série de tentativas que visarão, sem conseguirem, associar o sofista à defesa de concepções hedonistas. Ao longo deste novo argumento, começará por estar em causa um hedonismo moderado (351b), no qual o prazer é identificado com o bom, mas não o inverso (como defende Cálicles, no *Górgias* 491e-492c). A situação altera-se, porém, e de forma drástica, em 354c5-6 e 354e-355a, com a total identificação do bom com o prazer e do mau com a dor, que afetará todo o argumento. E de tal forma que, em 358a, b6-7, o regresso de Sócrates à primeira formulação, identificando prazer e dor com bom e mau, desta vez reforçada pela concordância dos interlocutores, é irrelevante perante a magnitude das consequências derivadas da subsunção do bom no prazer¹⁵.

À primeira tentativa corresponde o sofista com a simples reserva de “as coisas agradáveis valerem a pena” (351c1-2). Mas, à segunda, que ensaia a identificação das coisas agradáveis com as boas e das dolorosas com as más, responde admitindo a coincidência parcial das duas classes, para além de apontar a existência de uma terceira classe de coisas, nem

¹⁵ Note-se que a deslealdade da argumentação de Sócrates só é evidente ao leitor *porque Platão a quis registar!* São apontamentos como este que fazem do *Protágoras* um diálogo ímpar. Análoga manifestação de estranheza em relação ao argumento e ao comportamento de “Sócrates” acha-se em: R. Woolf, “Consistency and *Akrasia* in Plato’s *Protagoras*”, *Phronesis* 47 (3) 2002, 224-252.

boas, nem más¹⁶ (351c-d).

É claro que a mera introdução de uma terceira classe de coisas entre o bom e o mau é bastante para impedir que as outras classes sejam consideradas contrárias, inviabilizando a sua identificação com o prazer e a dor, a que Sócrates procederá

A terceira tentativa é mais subtil. Identificando o prazer como a causa do agradável, logo do bom, Sócrates interroga Protágoras acerca da capacidade condutora do saber. O seu objectivo é determinar a posição do sofista perante o conflito entre o saber e afecções, como o prazer, a dor, o medo, ou o amor (351d-352c). Na sua resposta, o sofista caracteriza o saber e a sabedoria como “mais importantes do que qualquer outra de todas as capacidades humanas”¹⁷ (*vide*, em 352d, a consideração da sabedoria como “a maior parte” da virtude”: 330a).

Mesmo assim, Sócrates não desiste de o confundir e chama a atenção dele para as opiniões dos muitos, que “sabendo o que é melhor”, agem “dominados pelo prazer, pela dor, ou por qualquer desses outros sentimentos” (352d-e). Uma vez mais, o sofista recusa o convite, alegando que os homens erram com frequência, dizendo “o que porventura lhes ocorre” (352e, 353a). Mas Sócrates persiste, apontando a relevância da questão para o esclarecimento da relação da coragem com as outras partes da virtude (353b). E aqui começa um novo e complexo argumento, recheado de armadilhas, dirigido não se sabe bem a que destinatários, porém, envolvendo cada vez mais Protágoras¹⁸.

¹⁶ Sem levantar a questão, a resposta é coerente com o consabido relativismo de Protágoras. Prazer e dor não serão bons ou maus, em si, mas avaliados de acordo com quem os experimenta e as circunstâncias da experiência (*vide Teet.* 159e-160c; Taylor, *Op. Cit.*, 132-135, defende essa leitura “relacionalista”).

¹⁷ Note-se que esta admissão de Protágoras, aparentemente legítima e pacífica, fornecerá a Sócrates uma das premissas sobre as quais construirá a sua refutação.

¹⁸ A estratégia dialéctica seguida por Sócrates é extremamente artificiosa. Além de ele próprio se desdobrar nas funções de inquiridor e respondente em vez dos muitos, não se coíbe de solicitar ao sofista uma confirmação do assentimento daqueles, que o outro dá, as mais das vezes, de forma condicional. Dado que o argumento só é indirectamente relevante para a questão aqui estudada, limitar-me-ei a seguir as suas grandes linhas, para ensaiar a sua avaliação adiante.

4. O argumento sobre a impotência (*akrasia*)

O argumento divide-se facilmente em três partes de desigual dificuldade. Na primeira (353b-355b), Sócrates vai tentar explicar a que consequências conduz “deixar-se dominar pelos prazeres”.

Há quem se entregue aos prazeres da comida, bebida e sexo, mesmo reconhecendo que são maus. E chama-lhes maus pelo facto de mais tarde provocarem “doenças e pobreza e muitas outras desgraças semelhantes” (353d-e). Em situação inversa se poderão considerar bons os exercícios ginásticos e tratamentos médicos, dos quais, por mais dolorosos que sejam, “advêm robustez e boa condição física para os corpos, salvação para as cidades, poder sobre os outros e riquezas”¹⁹ (354b).

Todos estes são chamados maus e bons pelo facto de resultarem em males e bens maiores que o bom e o mau que originalmente produziram (354c-e). Ou seja, é apenas o conhecimento do prazer e da dor, como fenómenos psico-fisiológicos, que permite antecipá-los e optar por um contra o outro. Note-se que tanto em teoria, como na prática, coexistem na descrição dos comportamentos três aspectos distintos: o psicológico, que define o âmbito dos fenómenos, o epistémico, que os trata como objectos de saber, e o ético, *potencialmente* resultante da via de acção escolhida. Todavia, a natureza dos exemplos escolhidos por Sócrates implica a subsunção do bom e do mau no prazer e na dor, ignorando de todo os aspectos éticos da opção. Deste recalque resulta que a continuação do argumento se concentrará no conflito entre os aspectos epistémico e psicológico, a partir da integral aceitação do hedonismo²⁰.

O debate prossegue, até, numa breve coda, Sócrates anunciar as consequências do argumento para todos aqueles que reduzem o bom e o mau ao prazer e à dor, deste modo implicando a coextensividade do prazer com o bom e da dor com o mau (354e-355a).

A segunda parte é a mais longa (355b-357e) e complexa, podendo

¹⁹ Note-se que, dos exemplos citados, se acha de todo ausente a referência às consequências éticas dos comportamentos eleitos. Este facto será determinante para a avaliação do argumento.

²⁰ Aceito as considerações de Taylor, *Op. Cit.*, 180-181, sobre a não validade do argumento, justificadas seja pelo equívoco entre prazeres a “curta” ou a “longa duração”, seja pelo contexto intencional das escolhas feitas.

ainda ser dividida em duas secções. Começa por propor a redução do bom e mau, prazer e dor a dois nomes apenas, “já que parecem ser apenas duas as situações”²¹ (355b). Daqui se seguirá que “dominado pelo prazer” significa agora “dominado pelo bem” (355c). De modo que “alguém pratica más acções, sabendo que são más e que não as deve praticar, por estar dominado por coisas boas”²² (355d).

Ora, dado que prazeres e dores variam em número e em grau, “ser dominado” significa “escolher entre prazeres e dores”. Será, portanto, a escolha a dizer quando se devem fazer coisas dolorosas ou agradáveis, e esta operação deverá “fazer-se sempre que haja excesso de um sobre o outro (356b-c).

Portanto, a única forma de corrigir os erros devidos à distância obriga a praticar uma arte da medida que permita uma avaliação correcta do excesso e do defeito (357a-b). Mas, como esta não será senão saber, resulta que, para os que defendem a superioridade do saber, “ser dominado pelo prazer” é ser dominado pela ignorância²³ (357c-e).

A terceira parte (358a-359a) pode ser vista como a exposição da conclusão, mas também como o epílogo do argumento. Vemo-la começar com três recapitulações que dão origem às maiores dúvidas. A primeira expressa numa única frase o vago²⁴, porém, veemente (*hyperphyôs*: 358a4)

²¹ Esta redução, que alegadamente descreve as concepções d’os muitos” (que referirei como o “pressuposto hedonista”), não poderá ser imputada a Protágoras, pois em nenhum lugar ficou provada, ou sequer foi por ele admitida, a co-extensividade de um par com o outro.

²² O carácter hedonístico do argumento nota-se uma vez mais aqui, na completa anulação do ético pela associação do psicológico ao epistémico: o bom e o mau reduzem-se ao que agrada e o que desagrada e são reconhecidos como tal. A atribuição desta tese a Protágoras, que aqui a aceita por procuração “dos muitos”, vai indevidamente onerar a posição do sofista. Por outro lado, começa a emergir aqui o conflito entre os aspectos psicológico e epistémico do argumento, pois este conhecimento do prazer e da dor, enquanto bem e mal, conduz ao paradoxo: o incontinente procura um prazer (bom), que, contudo, reconhece ser mau.

²³ O reforço da componente epistémica do argumento é possível porque a defesa do hedonismo nunca chegou a anulá-la. É neste ponto que o conflito entre competências da alma (*R. V* 477c) – opinião e saber – se torna inevitável, dado, por um lado, o carácter atómico, transiente, relacional e privado, das sensações de prazer e dor (*Teet.* 159e-160c), e a possibilidade da sua elaboração “técnica”, por outro. Como Taylor, *Op. Cit.*, 192-194, vejo com reservas o argumento de Sócrates (uma avaliação incorrecta dos prazeres não implica um erro), embora contenha uma recomendação da “arte da medida”.

²⁴ A interrogação – “pergunta-vos... se vos parece que estive a dizer a verdade ou a mentir”? (358a3-4) – não permite uma resposta clara. Estarão os sofistas de acordo com as premissas

assentimento dos assistentes. A segunda aborda uma questão prévia: será que a vida se reduz aos valores hedonistas (“todas as acções que conduzem a este fim, que conduzem a uma vida de prazer e isenta de dor, não são louváveis”, “boas e úteis”²⁵): 358b3-6).

A terceira, porém, dobra o cabo das incertezas anteriores, começando por reafirmar a versão moderada do pressuposto hedonista (“Se o prazer é bom”: 358b6-7; *vide* a5-6), para passar à reafirmação de um corolário do paradoxo socrático. Dela resultam as definições da ignorância e do saber como “ser dominado por si próprio” e “ser senhor de si próprio”, conducentes à identificação da arte da medida com o saber²⁶. Esta implica que cada má escolha seja vista como uma prova de ignorância. E a conclusão é formulada como uma pergunta retórica. Uma vez que:

ninguém escolhe voluntariamente o caminho para as coisas más, nem para as que pensa serem más; ... ou... quando é forçoso que se escolha entre duas coisas más, alguém escolhe a maior, podendo escolher a menor? (358c-d)

A repetição desta conclusão (358e4-6) tem em vista já o regresso ao debate sobre a natureza da coragem, perguntando se “algum homem, por acaso, quererá escolher o caminho das coisas que teme, podendo seguir o das que não teme.”²⁷ (358e3-4)

hedonistas, com todo o argumento de Sócrates contra a impotência, ou apenas com a verdade da sua descrição da posição d’ “os muitos”? A resposta é decisiva, pois pode implicar a aceitação por todos do pressuposto hedonista.

²⁵ A pergunta é de importância capital, pois, com a maior ligeireza, introduz no debate a componente ética, que a ele sempre se mantivera de todo alheia. Uma vez mais, a resposta dos sofistas é extremamente vaga.

²⁶ Parece-me extraordinário que os sofistas presentes se achem de acordo, ao mesmo tempo, com o pressuposto hedonístico, o argumento desenvolvido por Sócrates e a refutação com a qual fecha (*vide* Taylor, *Op. Cit.*, 202).

²⁷ Com pequenas modificações da tradução seguida. Noto que a exportação desta conclusão para o caso da coragem é falaciosa, pois, este introduzirá a dimensão ética, que os exemplos atrás apresentados para fundamentar o pressuposto hedonista do argumento de todo anularam. Concordo com Taylor, *Op. Cit.*, 206-207, que um homem forçado a escolher entre dois males não o faz voluntariamente.

5. A coragem

Concluído o argumento, Sócrates passa à avaliação da concepção da coragem que Protágoras tem vindo a apresentar (359a-360e), começando por recapitular as respostas anteriormente apresentadas (351b-358e). De início (359a-b), o próprio Sócrates resume e repete as declarações do sofista. Mas depois ensaia a artificiosíssima estratégia eléctica de lhe pedir que confirme as respostas então dadas (359c1), ao que este temerariamente acede.

Apresenta então a pergunta na qual assenta todo o argumento: são os corajosos audazes e temerários em relação às mesmas coisas em que os cobardes são cobardes? O sofista começa por responder que não (359c4). Mas deixa-se em seguida confundir por uma série de admissões, retiradas das conversas anteriores. Primeiro, concorda que os cobardes afrontam coisas seguras enquanto os corajosos afrontam coisas terríveis²⁸ (359c5-7), mas, depois mostra-se incapaz de aceitar que os corajosos afrontem “situações que causam temor, porque acreditam que causam temor...”²⁹ (359d2).

Explorando esta hesitação, a alternativa proposta por Sócrates é que corajosos e cobardes “vão atrás de situações em que se sentem confiantes” (359d7-8). De modo que a concessão do sofista, ao conceder que é na guerra que cobardes e corajosos se distinguem (359e1-4), acaba por

²⁸ E tenta não se comprometer, alegando ser isso que os homens dizem (359c6-7), mas Sócrates desmascara-lhe a estratégia (359c7-d1). A dificuldade da resposta decorre não só da ambiguidade de *deina*, mas da opacidade do referente de *epi ti* (359c3, d1, *epi ta* (359c5, d2), que tanto caracterizam o objecto da acção (a batalha), como a avaliação dela, por corajosos e cobardes (temível ou não).

²⁹ Se o admitisse, contradiria as conclusões atrás admitidas, de que “querer ir atrás das coisas que se pensa serem más, preterindo as que são boas, não é próprio da natureza humana” (358c6-7), logo, que “ninguém escolhe voluntariamente o caminho para as coisas más, nem para as que pensa serem más” (358e5-6), e “ninguém vai atrás de situações que acredita causarem temor, porque o ser dominado por si próprio revelou-se ser ignorância” (359d5-6). “Deixar-se dominar”, nesta última cláusula, refere aquilo que distingue os temerários dos corajosos: a ignorância que os leva a afrontar perigos que devem ser temidos, por serem tidos como maus (358e4-5). Esta conclusão é triplamente falaciosa, pois, não só força Protágoras a aceitar os pressupostos hedonistas, como funde as dimensões ética e psicológica de bom e mau, que o argumento separara em 359e4-5, confundindo o sentido de “voluntariamente”.

precipitar, com a maior naturalidade, as consequências previsíveis:

1. os cobardes, “mesmo se reconhecem (*gignôskontes*) que é assim, não querem ir para o que é mais louvável, melhor e mais agradável” (360a4-5);
2. que é “por desconhecimento e ignorância” (*di’ agnoian kai amathian*) que ousam fazer coisas vergonhosas e más (360b6-7);
3. que é por ignorância (*amathian*: 360c3) que os cobardes são cobardes (360c4);
4. que a cobardia é a ignorância das coisas temíveis e não temíveis (*ibid.* 5-6);
5. portanto, que a coragem é o saber “das coisas que causam temor e das que o não causam”³⁰ (360d4-5; *vide Laques* 194e-195a).

Ora, se a coragem é saber, então é falso que “alguns homens, sendo tremendamente ignorantes, são superiormente corajosos”, como Protágoras tinha alegado (360e; *vide* 329e). Consequentemente, pode considerar-se refutada a tese que se apoiava na coragem para negar a identidade ou a semelhança das virtudes.

5.1 Coragem, virtude e ensinabilidade

Concluído o debate sobre a coragem, haverá apenas oportunidade para o breve epílogo, no qual os três temas – a coragem, a identidade e a ensinabilidade da virtude – aparecem enlaçados (360e-361c), estabelecendo a unidade do argumento e patenteando a extensão da derrota das pretensões do sofista. É este o momento oportuno para voltar a responder às questões apresentadas no início. Começarei pela quarta: deve considerar-se válida a refutação de Protágoras?

Contra esta possibilidade militam dois motivos incontestáveis.

³⁰ Note-se que as conclusões 1. e 2. incidem em valores declaradamente éticos, de todo irreduzíveis ao pressuposto hedonista. Daqui resulta a impossibilidade de derivar 3. e 4. do argumento sobre a impotência, que nele assenta, a menos que derivemos a conclusão expressa em 358e das vagas admissões colectivas de 358b-c, após a identificação dos valores hedonísticos com os éticos. Deve ainda notar-se o equívoco sobre dois sentidos diversos de ignorância: como “ser dominado por si próprio” (negação da posse da arte da medida: 357c-e, 358c1-2, 359d6) e ignorância dos valores éticos (360a-d).

O primeiro é o de que – para além das muitas falácias cometidas por Sócrates –, para a refutação do sofista concorrem proposições que este concedeu por procuração “dos muitos”, dos quais sempre se distanciou. Note-se que em momento algum do debate o sofista aceita, no seu nome próprio, a identificação do prazer com o bom. A consequente identificação dos cobardes com os temerários, *pela ignorância*, precipitada pela ambivalência de *tharraleos*, não poderá produzir a aporia de 359d, nem redundar na paralela identificação contrafactual, do belo e do bom com o agradável (360a), com todas as consequências dela decorrentes. A tese de que “deixar-se dominar pelo prazer ou pelo temor” é ignorância só pode resultar da defesa que o sofista faz do saber, se ele estiver de acordo com o pressuposto hedonista, de que o bom, logo, também o saber, se identificam com o prazer.

De resto, a aceitação das premissas hedonistas por Protágoras contradiz a sua expressa defesa do saber (como o próprio Sócrates admite: 357c). Todavia, em segundo lugar, mais importante ainda será o facto de a conclusão da refutação – “alguns homens, sendo tremendamente ignorantes, são superiormente corajosos” (360e1-2) – não contradizer a ideia de haver ignorantes corajosos³¹; a qual, por si só, é bastante para refutar a identificação da coragem com o saber.

Se associarmos a esta conclusão a objecção, atrás apresentada, de a não ensinabilidade da virtude não poder ser provada pelos argumentos de Sócrates³², teremos de conceder que nem a concepção de virtude do sofista é refutada, nem as suas pretensões a ensiná-la (desde que retiremos a coragem do grupo das outras virtudes).

Quanto às outras perguntas, é agora fácil responder-lhes. Como afirmei no início, o fio que confere unidade a todo o diálogo é a denúncia de Sócrates da vanidade das pretensões do sofista a ensinar a virtude. Vejo-a concretizada na crítica da concepção de virtude do sofista e

³¹ Mesmo que todos os cobardes sejam ignorantes, daí não se segue que todos os ignorantes sejam cobardes.

³² Nem o que incide na licença que os Atenienses nas assembleias concedem aos homens comuns em matéria de virtude, nem os que se apoiam na intransmissibilidade da virtude de pais a filhos, pois não está provado que aqueles sejam virtuosos, apenas que são tomados como tal (o *Ménon* 99b-100c é bem claro neste ponto). De resto, o argumento é evidentemente *ad hominem*.

expressa na tese inicial da não ensinabilidade daquela, perpassando ao longo de todos os argumentos.

Poderiam restar algumas dúvidas sobre a possibilidade da coexistência da concepção socrático-platônica de virtude com a defesa de teses hedonistas moderadas (algum prazer é bom). Mas a dificuldade desvanece-se se notarmos que a aceitação das premissas hedonistas é puramente instrumental³³, visando em primeiro lugar, a denúncia da irracionalidade da defesa da *akrasia* e, em segundo a concessão por Protágoras da justificação da impotência pela ignorância (que abre caminho à refutação da sua concepção da coragem). De resto, nenhum argumento obriga a aceitar que qualquer dos interlocutores apoie premissas hedonistas, muito menos Sócrates, menos ainda Platão!

Portanto, os diversos argumentos que percorrem o diálogo articulam-se sem dificuldade se for aceite esta proposta de leitura. O debate sobre a unidade da virtude visa o esclarecimento da concepção de virtude que Protágoras alega ensinar. O tópico percorre o interlúdio poético, no qual concorrem diversas finalidades, a mais irônica das quais será a demonstração da inconsistência da poesia como suporte pedagógico da educação.

Pelo seu lado, o argumento contra a impotência inscreve-se na investigação da natureza da virtude, sempre apontada à crítica da concepção de virtude do sofista. Finalmente, o debate da concepção de coragem de Protágoras é reflexo desta crítica, visando, em última análise, dar como provada a incapacidade do sofista para ensinar a virtude.

Mas a consequência desta tentativa revela-se inesperadamente irônica. É fácil perceber a razão pela qual, no início, Protágoras defende a ensinabilidade da virtude e Sócrates a tese oposta: o primeiro porque alega ensiná-la, o segundo por contestar que o sofista a ensine e até que seja possível ensiná-la. Todavia, no final do diálogo as duas posições inverteram-se: a de Sócrates, por ter provado que todas as virtudes são saber, que é, por excelência, o ensinável; a de Protágoras, quer por ter sido obrigado a aceitar uma concepção unitária da virtude, identificada com o saber, quer por ter dúvidas sobre a *sua própria* capacidade para

³³ Poder-se-á até encará-la como um dos alvos do argumento. Só a inter-substituibilidade do prazer e do bom, da dor e do mau (*vide* 355a), justifica a defesa da arte da medida *entre prazeres e dores*.

ele ou alguém a ensinarem, nomeadamente no caso da coragem³⁴. Portanto, a questão do saber requer aprofundamento.

6. A questão do saber

Platão aborda sistematicamente e sob diversas perspectivas a questão do saber na totalidade da sua obra. Mas a preocupação com a temática da virtude avulta sobretudo no grupo “socrático”³⁵. Na intersecção destas duas problemáticas acham-se três diálogos, afectos a esse grupo, porém, não incluídos nele: o *Górgias*, o *Protágoras* e o *Ménon*. Em dois deles, Sócrates confronta-se directamente com os próprios sofistas, no terceiro com um discípulo de um deles: Ménon.

Em todos estes diálogos, Sócrates defende uma concepção forte do saber, que contrapõe ao ensino sofístico. A sua tese principal é a de que esse ensino assenta na transmissão acrítica de opiniões infundadas. Há, porém, uma diferença a separar os três diálogos: enquanto, nos dois primeiros, o saber é encarado como o suporte da unidade das virtudes, no terceiro, é caracterizado como reminiscência (*Ménon* 81c-86d).

Não há traços de reminiscência no *Protágoras*, mas a abrangência do termo “*epistémé*”, comum a toda a obra platónica, que permite encarar o saber como uma competência, um processo e um estado, afecta a avaliação do debate, pois, nela poderá residir o motivo da inversão das posições dos dois contendores, no final do diálogo.

No início do confronto com Sócrates, para o sofista, o saber é uma capacidade e um processo, enquanto, para o seu opositor, é sobretudo um estado (313c-314c, 319a-b). Depois de associado à virtude, contudo, o saber só poderá ser visto como um estado – condição e finalidade de

³⁴ Parece claro que é ilusória contradição atingida pelos dois contendores (361a-b). Apenas foi mudada a concepção da virtude adoptada por Sócrates: da qualidade possuída pelos Atenienses à *techné* necessária para avaliar os prazeres. Como ela, muda o saber defendido por Protágoras (que faz com que os seus discípulos “se tornem melhores”: 318a; *vide* Taylor, *Op. Cit.*, 213-214).

³⁵ O debate acerca da relação entre virtude e saber encontra uma solução satisfatória na proposta psico-política, avançada na *República* IV. Enquanto o sabedoria é a virtude dos filósofos e a coragem a dos guardiões, a temperança e a justiça regulam o funcionamento do todo, velando pela orientação correcta das forças que dominam a alma e a cidade. A “genialidade” da solução da *República* reside no modo como as virtudes comuns a todos os cidadãos são sobredeterminadas por aquelas que são apanágio das classes dirigentes.

todo o ensino –, *nunca como processo*. Tanto bastará para que o sofista, pelo apego que patenteia à sua concepção de coragem, se reconheça incapaz de ensinar a virtude. Pelo contrário, Sócrates, para quem a coragem é saber (360d), poderá considerá-la ensinável, pois nunca se reconheceu como mestre fosse do que fosse.

7. Os argumentos finais

Os dois argumentos finais – sobre a *akrasia* e a natureza da coragem – fecham o confronto entre os dois contendores, estabelecendo a unidade do diálogo. Todavia, mesmo depois da análise já realizada, subsistem ainda questões não esclarecidas na “refutação” de Protágoras. É oportuno ensaiar uma avaliação dos argumentos que os insira no fio do debate.

7.1 A *akrasia* no contexto do hedonismo (351b-358e)

Começando por responder à terceira das perguntas iniciais, ensaio agora uma avaliação do argumento da *akrasia* que vise situá-lo no contexto do hedonismo, esclarecendo: 1. Quais são as questões com que Platão se confronta? 2. Quem é visado por Sócrates e com que finalidades?

Tendo sido estabelecida a independência de Protágoras em relação ao hedonismo popular (351c-d), bem como a concordância dos dois investigadores na defesa do saber (351d-352d), Sócrates lança-se ao exame das teses hedonistas. Os primeiros casos citados (353d-e) descrevem, com a expressão “deixar-se dominar pelo prazer”, um amplo conflito, do desejo (do prazer) e temor (da dor), com o saber (do bom e do mau; depois identificados com o prazer e a dor); conflito que termina com a vitória do desejo e do temor sobre o saber (352d-e, 354b).

Contudo, como o conflito é complicado pelo facto de os prazeres poderem degenerar em dores e as dores poderem gerar prazeres (353d-e, 354b), o seu saldo será considerado bom, em função do excesso do bom ou do defeito do mau (354c-e) que produzem, e mau, no caso inverso.

Até aqui, a situação é complexa, porém, clara. Todavia, a subsunção do bom e do mau no prazer e na dor vai produzir o paradoxo. Este começa pela anulação da distinção dos referentes, por um lado, do

desejo e do temor (prazer e dor), por outro, do saber (do que é bom e mau), identificando uns com os outros; até acabar por dar origem à erradicação temporária do próprio saber do conflito³⁶, pela inflação do desejo. Por razões ainda não evidentes, Sócrates não pode aceitar um conflito directo entre o saber e o desejo.

Daqui resultam duas situações paradoxais. Se é pacífico aceitar que ninguém optará pelo mau motivado pelo bom, nem fará o que é bom motivado pelo que é mau³⁷, agora que “bom” e “mau” querem dizer prazeres e dores distintos, qualitativa, quantitativamente e no tempo, a única possibilidade de resolução do paradoxo reside na reintrodução do saber, porém, acima do conflito dos desejos.

É o que faz a arte da medida. Do seu exercício resultará a anulação do império do desejo, ou seja, a correcção, mas não anulação, do hedonismo pela subsunção do prazer e da dor no bom e no mau epistémicos. Desta conclusão decorrem duas consequências, em alternativa. Se o hedonismo não é inconsistente, quem “sabe” nunca pode deixar-se vencer pelo prazer. Quem pelo contrário, defender a possibilidade da incontinência não poderá sustentar a consistência do hedonismo³⁸.

Com esta conclusão Sócrates consegue matar dois coelhos com uma cajadada. Por um lado, denuncia a insuficiência do hedonismo populista, por outro, obtém as premissas das quais vai extrair a refutação de Protágoras.

7.2 Retorno ao problema da unidade da virtude

Uma vez expostos os artifícios que rodeiam a refutação do sofista,

³⁶ No primeiro exemplo, o que se deixa vencer pelo prazer/temor só pode ser o saber, sendo os outros dois aliados no conflito. Todavia, apesar de o grupo de exemplos seguinte mostrar que o saber nunca foi afastado, a versão atenuada do conflito acaba por erradicá-lo, opondo desejos a desejos, no confronto das coisas boas com as más.

³⁷ Esquecendo que o que é bom para o saber, pode ser mau para o prazer (por exemplo, um tratamento doloroso), ou, no outro caso, que o que é mau para o saber pode ser bom para o prazer (p. ex., a prática do sexo). A dificuldade é ainda agravada pela introdução de uma multiplicidade de variáveis, entre as quais avultam não só a variedade e a intensidade dos prazeres e dores, mas a sua distância no tempo.

³⁸ Pois só o saber poderá assegurar a optimização dos prazeres. Dado que o prazer é um processo alternante (*vide Phd.* 60b-c), a única forma de alguém consistentemente o procurar, evitando a dor, será através do saber.

caberá por fim perguntar se a sua posição escapa incólume ao cerco do *elenchos*. Note-se a coerência entre as posições paralelas dos dois contendores. Visando a destruir a pretensão do sofista de ensinar a “virtude” (*vide*, em 324d-325a, a alusão deste a uma “excelência humana”), o filósofo ataca a concepção “funcionalista” que o outro defende³⁹. Para tal, *sugere através das objecções que apresenta*, uma concepção unitária da virtude, em duas versões possíveis:

Uma entidade única com diversos nomes (conducente a uma concepção unitária);

Uma entidade agregadora de partes indistintas umas das outras e do todo: possuir uma virtude é possuir todas (conducente a uma concepção bi-condicional).

A maior dificuldade na compreensão do que está em causa nesta alternativa reside na assimetria das posições dos dois interlocutores. Ambos têm boas razões para defender as suas concepções de virtude. Sem precisar de se justificar, Protágoras opta por uma visão funcionalista, próxima do senso-comum, adequada à sua proposta de ensino.

Pelo contrário, Sócrates/Platão não só não pode tomar posição, como justificar as suas opções. Por esse motivo, para compreender o sentido do debate, o leitor terá de entrever, no *Protágoras*, a base de uma teoria unitária da virtude, extensível aos diálogos “socráticos e ainda ao *Fédon*, *Ménon* e *República*.

Não será difícil concebê-la como “o saber do bom e do mau” (*Laques* 199b-e; *Cármides* 174c), que poderia constituir o núcleo da concepção unitária da virtude, para Platão. Não é possível adivinhar a posição do sofista acerca desta teoria. Mas Sócrates facilita uma resposta ao propor a avaliação da virtude pela participação dos homens nela. É então que Protágoras avança a famosa tese de que “muitos corajosos são injustos e, outras vezes, justos mas não sábios” (329e).

A circunstância de Sócrates encerrar a sua refutação do sofista com

³⁹ Talvez seja melhor supor que o conflito se mostra logo na terminologia que a tradução silencia. Desde os primeiros momentos do confronto, a “virtude” de Sócrates opõe-se à “excelência” de Protágoras. O funcionalismo da concepção do sofista é expresso pelo símile das partes do rosto. Tal como olhos, ouvidos, boca, nariz, pele representam cada um dos sentidos que o rosto humano congrega, cada excelência específica refere um tipo de actos e agentes que é parte integrante do todo da virtude.

a menção de um corolário desta tese (360e) é esclarecedora de nela se achar o pomo da discórdia que os separa. Contudo, dada a sequência da argumentação, o artifício utilizado deixa o leitor em dúvida sobre a teoria esposada por Platão.

A retomada do debate (349 ss.), reintroduzindo a questão do saber, inicia a segunda fase do confronto, fixando o primeiro dos pontos em que se apoiará a refutação de Protágoras: a sua defesa do “saber” (352d). Seguem-se-lhe os argumentos contra a *akrasia* e o hedonismo.

Enquanto o segundo evidencia a inconsistência do hedonismo, o primeiro estabelece mais outro ponto capital a favor de Sócrates: “ninguém segue, nem escolhe voluntariamente, para si as coisas que acredita serem más” (358e). Fica assim preparada a cena para o embate final.

7.3 O problema da coragem

A chave do argumento acha-se no aparente paradoxo de 358c-d, que envolve as situações para que corajosos e cobardes estão prontos. A conclusão é a de que, mesmo que alguém diga o contrário (358c), “vão atrás das mesmas coisas” (358e).

O paradoxo assenta na determinação do referente da expressão. Sócrates não nega que os cobardes vão atrás de coisas contrárias àquelas que os corajosos seguem (358e), desde que fique claro que ambos “vão atrás de situações em que se sentem confiantes”⁴⁰ (359d). Quer a resposta dizer que o referente de “as mesmas coisas” e “em que se sentem confiantes” é opaco: *a expressão não visa as acções concretas de cada um dos tipos humanos considerados, mas aquilo que cada um deles acredita ser “melhor”*.

Implica esta subtil diferença a erradicação do conflito entre o saber e o desejo. Todos desejam sempre “o melhor”, mas enquanto o dos corajosos é “louvável, bom e agradável” (porque, apesar dos riscos, “sabem” que a alternativa é pior), os cobardes vão atrás do censurável

⁴⁰ “Confiantes”, “destemidos”, são traduções de *tharrousi*, *tharraleoi*. Neste aspecto do argumento se nota a mudança da conotação do termo, em relação ao *Laques* (193c-d). A “temeridade” já não se identifica com a “loucura” (*aphrosynê*), podendo ser objecto de motivações opostas: saber e ignorância.

(salvarem a vida, fugindo no campo de batalha: 360a-b), motivados pela ignorância (360d).

8. Estrutura e finalidade do *Protágoras*

Termino com uma pergunta pouco habitual em análises dos diálogos platônicos. Será possível, explorando o cruzamento dos planos dramático e argumentativo, entrever as finalidades que Platão visava com a composição do *Protágoras*?

É claro que, através do personagem “Sócrates”, o Mestre da Academia visa representar aspectos da polémica contra os sofistas que se manifesta praticamente na totalidade da sua obra. Sobre o pano de fundo do “congresso dos sofistas”, os dois contendores expressam as suas concepções sobre a *aretê* e a sua ensinabilidade.

Estas não são tanto objecto de uma exposição articulada, quanto se deixam entrever através do fio condutor das perguntas de Sócrates e das respostas de Protágoras. Note-se, porém, que o diálogo nunca deixa de ser comandado pelo seu Autor. As respostas do sofista, em particular, não podem reportar nenhum debate real em que tenha participado (à sua morte, Platão ia pelos 12 anos): *servem apenas as intenções do filósofo*.

A concepção do sofista é, como de costume, apresentada de modo vago, obedecendo às intenções promocionais características de uma exibição pública. A sua proposta conjuga interesses próprios com as exigências e necessidades tanto do “mercado” ateniense, como de cada cliente potencial. Sócrates começa por obrigá-lo a clarificá-la para, depois, no meio de saborosos apontamentos dramáticos, ensaiar a sua desarticulação.

Monta, para tal, um raciocínio coerente, contextualizado na série dos argumentos propostos ao leitor, enriquecido pela contribuição dos inúmeros interlúdios dramáticos e metodológicos que povoam o diálogo. A questão inicial, sobre a ensinabilidade da virtude, é deixada em suspenso, ficando dependente da definição da natureza da virtude (unidade ou diversidade funcional).

Sucedem-se então os três argumentos encadeados: sobre o hedonismo, a impotência e a coragem. A refutação, finalmente obtida com a admissão pelo sofista de que a coragem é saber, retroage sobre

as posições tomadas antes. Sendo a coragem saber, a *epistême* condensa o núcleo comum a todas as virtudes, já antes entrevisto nas relações da sabedoria/sensatez com a justiça e a piedade, pondo em causa a concepção funcionalista das virtudes; a qual por sua vez repercute sobre as pretensões de Protágoras, como mestre de virtude.

Todavia, Platão – narrador interveniente na acção⁴¹ – nunca deixa de “denunciar” os artifícios a que Sócrates recorre para amarrar a personagem “Protágoras” à unidade temática do diálogo e às conclusões atingidas; algo que um debate real dificilmente poderia conseguir. O sofista acaba como um interlocutor cansado, mais que vencido e ainda menos convencido. Ironicamente, atrai no diálogo mais simpatias que o seu torturador, perante a indulgência cúmplice dos outros sofistas, seus competidores.

É deste modo introduzida na narrativa uma dissociação inédita entre personagem e autor, que o leitor atento não pode deixar de ser levado a perceber. A conclusão que pretendo extrair desta observação é que Platão poderá ter tido consciência de como toda a refutação do sofista assenta na série de falácias cometidas por Sócrates.

Os seus objectivos, como Autor, podem combinar-se numa estrutura complexa. Apresentando um documento sobre a sofística, exemplificá-la relatando um encontro ideal dos seus mais famosos cultores. É aí abordado um tema recorrente na Atenas culta, a partir de meados da década de 410: o da natureza da virtude, associado ao debate sobre a possibilidade de a ensinar.

Naquilo que a um leitor desatento poderá parecer uma “manta de retalhos”, fica expresso um programa complexo em que a intenção documental é enriquecida pelo desejo de intervenção política e pedagógica. Constituirá por isso um erro, cometido por inúmeros intérpretes do diálogo⁴², tentar extrair da obra uma intenção dogmática,

⁴¹ No *Protágoras*, Platão não se limita a intervir nos debates através da composição e estruturação do argumentos. Recorre à descrição dramática para reforçar acordos e delimitar as secções do diálogo. A sua intromissão no confronto é decisiva para a formação do ponto de vista do leitor sobre o saldo do debate. Veja-se: Norman Friedman, “O ponto de vista na ficção: desenvolvimento de um conceito crítico”, *Revista USP* 53, S. Paulo 2005, 166-182.

⁴² Por exemplo, Terry Penner, “The Unity of Virtue”, *Plato 2*, Gail Fine (ed.), Oxford 1999, 78-104; G. Vlastos, “The Unity of the Virtues”, in *Platonic Studies*, 221-269, 418-445. A tentativa de entrever no *Protágoras*, mais do que a citada “manta de retalhos”, uma “discussão

atribuindo a “Sócrates” a defesa implícita das teses que contrapõe ao sofista⁴³.

séria sobre a natureza da virtude e da sua aquisição” (*vide* W. Guthrie, *History of Greek Philosophy* IV) deu origem a estes dois brilhantes estudos, capitais para o aprofundamento da lógica da obra socrática (*vide* ainda T. Irwin, *Plato’s Moral Theory*, Oxford 1977, 37-114). Não se achando em causa a imensa relevância das análises mencionadas, o que se questiona é a atribuição a Platão de uma doutrina positiva sobre a virtude, a partir dos questionamentos de Sócrates no diálogo.

⁴³ Esta mesma tese é reafirmada por Denis O’Brien na conclusão (249-250) de um ensaio crítico das interpretações de Terry Penner e Gregory Vlastos, acima referidas: “Socrate e Protagora sulla virtù”, *Il Protagora di Platone*, 173-250. Num mesmo sentido, veja-se a, atrás citada, pormenorizada análise de G. Casertano, que aponta o *logos* como o único vencedor do confronto: “La struttura del diálogo”, *Il Protagora di Platone*, 728-766. A crítica da interpretação de O’Brien foi esboçada por B. Manuwald, “The Unity of Virtue in Plato’s *Protagoras*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXIX 2005, 115-136.



MITO E RAZÃO NO DISCURSO DE *PROTÁGORAS* ¹

António Vieira

I. O contexto

O cenário do *Protágoras* situa-se em Atenas. A cidade atingira o apogeu do poder e do esplendor, obtidos durante o período que medeia entre a Segunda guerra médica e o início da Guerra do Peloponeso, intervalo designado pelo termo *Pentecontécia*. Vencidos os Persas em batalhas sucessivas e decisivas, os tempos clássicos consolidavam-se, as maravilhas obtidas eram olhadas de modo crítico e contido. A língua grega adquirira, entretanto, dispositivos de análise complexos.

Havia muito as *korai* e os *kuroi* das esculturas votivas tinham deixado de sorrir. Sorriam ainda no final dos tempos arcaicos (Charbonneau, 1964); mas, após Salamina e Plateias, tinham-se recolhido a um sorriso leve e lúdico, de quem toma consciência da história, e da responsabilidade da *pólis*. Agora, as novas *korai* do classicismo olhavam, sérias e solenes, um mundo de saberes e prodígios acumulados. A Acrópole de Atenas, em construção, bem o provava, e os Gregos dos outros demos visitavam a cidade, que os atraía com os seus prodígios artísticos e o prestígio das suas leis.

Os acontecimentos a que se refere o *Protágoras* situam-se entre os anos 433 e 432 a. C. Protágoras teria então perto de sessenta anos, Sócrates trinta e sete, Alcibíades dezassete (Festugière, 2001). Péricles governava ainda. Decorridas duas gerações sobre o fim das Guerras médicas, raros veteranos permaneciam vivos. Heródoto, que nascera em plena guerra e historiara os acontecimentos, morreria quatro anos depois da ocorrência do diálogo. No ano de 442 fora estreada *Antígona*; Sófocles trabalhava decerto já em *Édipo rei*, que viria a ser representado em 429.

Em 438, Fídias, a quem fora confiada a direcção global dos trabalhos da Acrópole, conduzidos sob a orientação dos arquitectos

¹ Os fragmentos citados de textos gregos foram traduzidos pelo autor a partir das edições referidas na bibliografia. As referências ao diálogo serão feitas com a sigla *Prot.*

Ictino, Callicrates e Mnesiclés, concluíra a estátua criselefantina de Atena, denominada a *Atena partenos*, a escultura mais célebre da Antiguidade² – cujos 1140 quilos de lâminas de ouro puro (Servi, 2011) davam garantia às transacções da cidade – que enfim se recolhia à sua morada, o Parténon. Logo no ano de 431 começaria a primeira fase da Guerra do Peloponeso, ensombrando o fulgor de Atenas e o período da grandeza da Grécia. Platão nasceria entre 428 e 427.

As máximas lendariamente inscritas pelos ‘Sete sábios’ no antigo templo de Apolo, em Delfos, mais de uma vez discutidas no *Protágoras*, fechavam o homem num dilema: porque *Conhece-te a ti mesmo*, se levado ao extremo do desvendamento, colidiria com a outra recomendação do deus, *Nada em excesso* – como a recordar a cumplicidade e o antagonismo entre Apolo e Diónisos. O olhar pós-homérico do mundo continha uma parte de *hybris*, implícita nas perguntas decisivas (sobre o mundo, sobre o homem) feitas pelos filósofos antigos, anteriores a Platão.

Esta liberdade plena e desmedida de suscitar e discutir os temas mais ousados, quaisquer que fossem e até ao seu limite, liberdade à qual a língua grega deu textura, reflecte o ambiente do *Protágoras*: o discorrer sem entraves nem contemplações sobre problemas fundamentais – neste caso, a reflexão sobre o papel da ética na política. Nada mais actual. Os diálogos de Platão são como um teatro exemplar, onde o seu génio literário é posto ao serviço do pensamento e da utopia. Em paralelo, tecem-se neles os fios decisivos da literatura do porvir.

O homem Sócrates confiava na palavra oral: eis que ficou ligado definitivamente a uma palavra escrita que não é a sua. E assim como há réplicas romanas de um busto seu que desconhecemos, que no-lo dão a ver por interposto olhar, assim também o olhamos aqui pelos olhos de um terceiro, e o vemos deambular por Atenas, correndo a aprender e a polemizar, a interrogar os jovens e a discorrer com eles: e escutamos uma palavra que não coincide com a sua verdadeira palavra. É este Sócrates, marioneta viva do seu discípulo, que se nos depara no *Protágoras*.

Platão nunca é historiógrafo nem biógrafo do seu mestre. Evoca os seus itinerários, encena os debates públicos que o tornaram famoso, e,

² Diz-se que a escultura colossal da deusa tinha representados nos relevos da égide, entre os vultos de deuses e titãs, as figuras de Fídias, seu autor, e de Péricles, seu mentor: acto de *hybris*, mais tarde suscitado contra Péricles pelos seus inimigos, que forçaram o escultor ao exílio.

dizendo recordar as palavras de Sócrates, conduz o fio dos raciocínios em função e benefício do seu próprio pensamento, que neles e por eles procura ilustração. Traz-lhe, ao mesmo tempo, a sedução do teatro e o encanto do (que virá a ser o) romance, o prodígio da rememoração e a legitimação de uma suposta narrativa histórica. Como quem afirma: ‘Eu estive lá!’ – Mas onde estava realmente Platão?

Sucessivas vezes e em diversos momentos se escondeu. É surpreendente a sua situação em cada um dos seus diálogos: ora, estando presente, se dissimula e torna periférico (como na *Apologia de Sócrates*); ora, estando ausente (como no *Fédon*), se confia a uma voz que não deixa de conhecer com minúcia tudo quanto foi dito e concluído – ou que ele decidiu que seria assim dito e concluído – sem esquecer os matizes psicológicos e ideológicos mais finos de cada personagem, e os factores imponderáveis do seu confronto. Conta-nos, aqui, a história que Sócrates confiara a um amigo não nomeado. Ou seja, o diálogo que lemos não jorra do confronto imediato entre os interlocutores, mas é narrado à segunda potência.

Em todo o caso, o encontro entre Sócrates e Platão viria a dar-se apenas em 406, muitos anos depois do momento em que ocorre o famoso diálogo entre o sofista ateniense e o sofista trácio. Nesse momento, Platão ainda não tinha nascido. – Quando foi então escrito o *Protágoras*? É provável que se conte entre os diálogos compostos antes da morte de Sócrates (Colli, 2007), que ocorreu em 399. O texto dá-nos a ver e a escutar, como se o próprio Platão os testemunhasse realmente, os passos de Sócrates rumo à casa de Cálías, as vicissitudes e reviravoltas do diálogo que decorreu entre o velho filósofo Protágoras de Abdera, o visitante, e Sócrates de Atenas, então na plenitude do vigor e das capacidades, que irrompe abruptamente na casa do anfitrião sem ter sido convidado.

Os planos sucessivos da escrita platónica neste diálogo fazem convergir, por tanto, diversas entidades: o autor (e, com este, o filósofo que pretende ilustrar o seu pensamento, mais o escritor que procura, para esse pensamento, a melhor solução literária); o narrador (oculto em sítio e tempo incertos, e projectado na voz narrativa de Sócrates); o exegeta (que parte a reconstituir factos e discursos mais ou menos

remotos); e enfim o ficcionista, que transforma a realidade do que lhe foi narrado numa outra realidade, literária, a transmitir aos tempos do futuro.

Todas estas camadas sobrepostas, justapostas, imbricadas, articuladas pelo escritor Platão, suscitam a nossa perplexidade e o nosso encanto. Que filósofo não gostaria de ter o seu Sócrates – digo, a sua marioneta viva colhida do cenário da história das ideias num dos seus momentos fulgurantes, figura inteligente e ousada entre todas, mas obediente, no texto literário, aos desígnios do escritor; figura enfim com a aura de se ter tornado, ao fio dos tempos e por efeito da própria recriação platônica, o patrono da filosofia? – Porque não serão apenas os interlocutores daquela noite a dialogar com Sócrates, mas os sucessivos filósofos do ocidente que se vão seguir.

As palavras do astuto ateniense ressoam para além do seu tempo, como o som grave dos vasos de bronze percutidos num choque, até que se lhes toque com um dedo, conforme à bela metáfora proposta pelo próprio Sócrates (*Prot.*, 329 a): os pensadores do futuro vão recebê-las, analisá-las, comentá-las, interpelá-las – e elas voarão por sobre os séculos. Em Platão, a narrativa é gizada como se a cena de uma discussão memorável pudesse ser reinventada e rerepresentada perante novos públicos e em novas condições históricas, políticas e culturais. Nos diálogos, os participantes tomam sempre a palavra com igual direito (*isegoria*) e conforme à regra da igualdade ante a lei (*isonomia*), correlato da ética democrática. Eis o que os torna ainda mais cativantes.

Posições antagônicas perante o destino dividiam então a sociedade ateniense. A expectativa tradicional era a de que o plano do mundo estava decidido e fechado, os dados lançados por Zeus, ou pelas Moiras: conviria por isso seguir as prescrições da cultura e consultar os oráculos. Com Platão e os do seu círculo, o jogo bascula: tudo deverá ser reinventado conforme às proporções que convêm ao homem (n^o *República*, os próprios deuses serão aconselhados e censurados). Assim, ao longo dos diálogos, é convocada a liberdade de ajuizar e decidir, como se os humanos estivessem compelidos a escolher o seu próprio caminho. Nada mais oposto ao espírito da tragédia, em que a fatalidade paira e reconduz cada homem, pelos seus próprios passos, a um destino

inelutável³.

Ora, nesta nova atitude perante a Sorte, Sócrates, ao considerar-se inspirado pelo deus (Apolo), sempre pretende atingir as opiniões rectas, e leva os seus interlocutores finalmente a assentir. Assim, age como uma anti-sibila: não anuncia o que acontecerá; ajuda tão-só a gerar juízos válidos que conduzirão ao decifrar dos enigmas propostos. – «Nunca a minha mente produziu uma ideia inteligente. Contudo, os que se juntam a mim fazem maravilhosos progressos – não que de mim escutem o que quer que seja: as ideias e conclusões a que chegam vêm de dentro deles. Mas o deus e eu somos responsáveis pelo parto dessas mesmas ideias.» (*Teeteto* – Platão, 2004, p. 28).

A lâmina de imponderável interposta entre o diálogo testemunhado e rememorado (ou reinventado) e o diálogo escrito contém a chave da literatura platónica: por ela se insinua o fictício. E não é possível determinar as consonâncias e dissonâncias entre a autêntica palavra de Sócrates e a escrita de Platão, nem quando ou quanto esta aproveita os materiais daquela para demonstrar os seus objectivos e fazer valer os seus projectos. Porque se, nos diálogos ‘socráticos’, a conclusão é atingida no fim, nos diálogos ‘platónicos’ ela intervém de início, e forma como o plano organizador da obra, Assim se apaga todo e qualquer rasto por onde a realidade se possa distinguir da fantasia. Tal é o sortilégio da escrita platónica.

Eis como o *Protágoras* foi talhado numa liga insólita de teatro e diário de um espectador ausente mas minucioso, que anotou o debate das ideias e afeiçoou os seus pormenores mais subtis, vindo dá-los a conhecer como elogio e ilustração do seu próprio pensamento. Desde que Sócrates, conduzido por Hipócrates, filho de Apolodoro (que nada tem a ver com o ilustre médico de Cós, seu contemporâneo), cruza as ruas da cidade nas últimas horas da noite, chega à casa de Cálías e convence o escravo eunuco com funções de porteiro a deixá-los entrar,

³ Este espírito da tragédia é traçado exemplarmente por Heródoto no episódio de Polícrates, rei de Samos, a quem a fortuna bafeja obstinadamente. Quando se apercebe da anomalia e dos riscos que comporta, Polícrates decide alienar um anel precioso que era sua pertença: faz-se ao largo, num dos seus navios de cinquenta remos, e lança-o ao mar. Mas logo um pescador captura um grande peixe e o oferece ao rei. Aberto o peixe, das suas vísceras sai o anel, que é assim devolvido ao seu dono, selando a sorte de Polícrates, cujo fim funesto se adivinha. (Heródoto, 2002).

logo se percebe que duas figuras centrais, Sócrates e Protágoras, tomam o domínio do debate e polarizam as atenções.

Será através delas, das suas opiniões e dos seus métodos de argumentar, que o discurso se irá animar e tecer, romper e recomeçar. Por fim, as posições iniciais dos protagonistas modificam-se. Consumado o esforço retórico dos oradores, e crescendo o cansaço entre os auditores, o diálogo termina já noite avançada. Sócrates sai com a primeira luz, caminha pelas ruas de Atenas, de volta a casa, e encontra o amigo anónimo a quem repete, ponto por ponto, os termos e as peripécias do debate havido com Protágoras perante a audiência de sofistas convidados, entre os quais Pródicos de Ceos e Hípias de Élis, e de jovens atenienses «de casas ilustres e opulentas» (para retomar as palavras de Platão).

Grande energia, a de Sócrates! Após o esforço necessário para conduzir e dominar o diálogo noite fora, ainda encontra forças para o reviver com ênfase e o repetir. Estamos perante um verdadeiro *Sokrates energumenos*. Ei-lo que evoca e conta em pormenor a discussão travada pouco antes, e põe na narrativa um tal empenho, um tal rigor, que o leitor do diálogo, hoje, pode visualizar o cenário e seguir ponto por ponto o encadeado dos dizeres. Assistirá assim, e como por uma inconfidência, ao que se passou no interior da casa de Cálías, acompanhando, na extrema visualidade da narrativa, todo o desenrolar do debate, os argumentos, estilos e estratégias retóricas dos protagonistas, as perguntas que trocam, as objecções suscitadas, as regras admitidas, os objectivos perseguidos, as interferências dos que acompanham o diálogo (que Alcibíades interrompe em certo ponto, mudando a sorte do jogo a favor de Sócrates).

Todos aqueles jovens se encontravam próximos dos círculos do poder, sendo Cálías filho da primeira mulher de Péricles, Paralos o filho mais jovem do grande estratega, Cármide filho de Glaucon, tio materno de Platão (Morel, 2002), enquanto Alcibíades era educado na corte de Péricles enquanto filho adoptivo. O que estava em jogo e se discutia era a possibilidade de se ensinar a ética da política e a ética na política, tema que a todos interessava, porque todos estavam perto de quem comandava os destinos de Atenas, que iriam influir poderosamente os rumos do futuro. Porventura seriam eles próprios

chamados a desempenhar um papel no governo da *polis*.

Mas em que difere Sócrates dos sofistas? Decerto o seu ensino não era pago, ou era pago apenas pela admiração que suscitava e imprimia vitaliciamente nos seus influentes discípulos, que o protegeriam e o recordariam. Em tudo o mais, a distinção é nebulosa (Romilly, 1988). E cabe-nos perguntar: qual a semelhança entre este Sócrates destinado a expor o pensamento de Platão e o excêntrico sofista ateniense do qual Xenofonte deixou vivo retrato (Xenofonte, 2012). – «Podemos hesitar entre Xenofonte e Platão: cada leitor escolherá o Sócrates que lhe convém.» (Mattêi, 2012, p. 19).

Mas a democracia de Péricles, vigente no momento em que Protágoras visita Atenas, era destinada tão-só aos Atenienses. Os estrangeiros ilustres, atraídos pelo prestígio da cidade, da sua ciência, do esplendor da Acrópole ainda em construção, eram recebidos com curiosidade, mas não tidos como iguais. A própria mitologia da cidade designava já as raízes profundas da autoctonia e dos autóctones (*autos* e *chthon*: ‘que pertencem a esta terra’). Os heróis míticos fundadores – Ericciónio, Cecrops, Erecteu – eram reis de corpo semi-humano e semi-ofióide, e o seu tronco serpentina exprimia a pertença à terra, à intimidade do solo ateniense (Bettini, 2017).

Não esqueçamos esta circunstância, na compreensão do diálogo. Entretanto, fora da cidade como dentro dela, agiam os adversários de Péricles, os mesmos que votariam ao ostracismo Anaxágoras e Fídias sob pretexto de impiedade (*cf.* nota 2). O *Protágoras* analisa e reflecte as condições deste conflito latente, sem as mencionar, e adquire a extrema modernidade de um diálogo político fundador.

II. O Método

Os que se reuniam em casa de Cálias, formados todos no apreço da sabedoria, exímios na capacidade crítica e no jogo destro da palavra, representavam a aristocracia da cidade, mas também a aristocracia do pensamento. Foi na tentativa de persuasão destes convidados que incidiu a ênfase de Sócrates. O que escutamos? – Palavras de Protágoras face a palavras de Sócrates, argumentos de um frente aos do outro.

Mas os caprichos da história conduziram a um desequilíbrio: porque

se, de Platão, chegaram até ao tempo presente dezenas de diálogos, cartas e muitas centenas de páginas, conservando-se nelas o essencial da sua obra e do seu pensamento, de Protágoras de Abdera chegam-nos apenas escassos fragmentos, sobreviventes à perda dos seus livros (que foram intitulados *A verdade* ou *Argumentos refutatórios*, *Sobre o Ser* e *Sobre os deuses*): fragmentos desconexos, incompletos, a que melhor se chamaria estilhaços de texto sem contexto, de conteúdo ora vago ora demasiado assertivo, porventura alterados pelos designios dos epígonos, o dogmatismo dos doxógrafos, o descuido dos copistas, o fanatismo censor dos monoteístas ⁴.

De resto, ao longo do texto suscitam-se ideias muito modernas, tais como: o projecto de definição de um novo contrato social; a confiança de Protágoras nas ‘ciências sociais’ – assim se diria hoje – para melhorar as virtudes cívicas dos homens. Não se tornaria ele, com base na famosa máxima *O homem, medida de todas as coisas*, na figura tutelar da moderna antropologia? – Mais: ressurgue aqui a controvérsia entre o inato e o adquirido e o seu respectivo valor na aprendizagem social, visando a possibilidade de uma outra *paideia*. Tema que obcecava Platão: Quem deve governar a cidade? o príncipe, que recebe por nascimento as virtudes de comando? ou o sábio, que as adquire e cultiva? – Ele próprio, aristocrata de alta linhagem e sábio por excelência, partilhava das duas fontes que legitimavam aos seus olhos o exercício do poder.

Esta dúvida sobre a prevalência do que é hereditário ou do que é aprendido, debatida primeiro quando Sócrates pergunta se os filhos de Péricles e os seus discípulos teriam, por linhagem de sangue e influências do meio, um especial sentido de responsabilidade política, é retomada ao discutir-se mais tarde se o filho de um flautista nasceria porventura com maior capacidade do que um qualquer outro para tocar flauta. E sempre se concluiu pela relativa influência do meio, e nenhuma do nascimento, sobre os dons pessoais. Notemos a posição de Protágoras (frontalmente oposta à de Rousseau) de que os selvagens, longe de serem ‘bons’, seriam radicalmente ‘maus’ se comparados com os homens civilizados (quando

⁴ Recordemos a asserção de Porfírio: «Raros são os escritos dos predecessores de Platão que sobreviveram: de outro modo, ter-se-iam decerto detectado em Platão plágios diversos.» (*in Freeman, 1971, p. 125*).

menciona a comédia perdida de Ferécates, *Os selvagens*).

Se a virtude é uma ciência, poderá e deverá ser ensinada? Ou, não o sendo, não será ainda assim susceptível de ensino? Pode-se ou não se pode ensinar a virtude da governação dos povos? Eis a pergunta fundamental que anima e dirige todo o diálogo: «Se bem te entendo, é de política que queres falar, e empenhas-te em formar bons cidadãos» – diz Sócrates a Protágoras (*Prot.*, 319 a). Nada mais independente da fatalidade ditada pelas Moiras do que o encadeado de argumentos visando demonstrar o bem-fundado das opções a tomar para convencer os que assistem, na ávida curiosidade de conhecerem novos projectos e conjecturarem novos tempos – ainda que as armadilhas da retórica prendam nos seus laços, a cada passo, os que escutam e serão árbitros das conclusões.

Sem esquecer o narcisismo imemorial dos sofistas, o seu desejo de fazerem prevalecer os próprios argumentos e de firmarem o renome e a glória entre os auditores. Sócrates previne Hipócrates, ainda antes do diálogo, dos riscos da sofística, e exaspera-se porque Protágoras arrasta consigo um grupo de discípulos, tanto Atenienses como estrangeiros, «mantendo-os sob o encanto das suas palavras, qual novo Orfeu, forçando-os a segui-lo por efeito desse encanto.» (*Prot.*, 315 b). Ora, este retrato, esta definição irónica que dá de Protágoras, não se ajustam à perfeição ao próprio Sócrates?

Platão logra separar e definir os estilos dos dois dialogantes em função das suas personalidades bem diversas. Ao esquematismo socrático respondem as análises aprofundadas de Protágoras. Se tentarmos avaliá-los segundo a tipologia de Pascal diremos que Sócrates reflecte o perfeito *esprit de géométrie*, e Protágoras o *esprit de finesse*. Os dois estilos diferem tanto quanto os dois homens: Protágoras, aristocrático na índole e algo sobranceiro à opinião da plebe; Sócrates, pragmático e popular, decidido a ser o último a baralhar e redistribuir as cartas. Num ponto, porém, os objectivos de ambos convergem e encontram-se: «Porque o único mal verdadeiro é a perda do saber.» (*Prot.*, 345 b).

Definido o âmbito do diálogo, Protágoras pergunta: «Sendo eu um velho a falar a jovens, preferem [que vos demonstre a minha tese] sob a forma de um mito, ou de um discurso explicativo?» – E como lhe

pedem que escolha ele próprio, declara: «Parece-me que um mito será mais propício» (*Prot.*, 320 c) – e começa a discorrer a partir do mito que envolve os titãs Prometeu e Epimeteu e narra a origem dos homens e da linguagem. Procura descortinar nele o fundamento e a justificação da humanidade. Ora, no domínio da moral e das suas transgressões, o mito é como um aviso revelador, ao indicar o exemplo dos deuses (nem sempre exemplar !) e o comportamento dos monstros. O que foi no começo forma o arquétipo e revela as modalidades possíveis da acção, a partir de um paradigma do qual se deduz a *arété*, a excelência ética conforme a um certo ideal cultural, e o seu contrário, a execração.

O mito torna-se assim num modelo em que o deus concede abaixar-se à proporção dos homens, trazendo-lhes como uma pedagogia do inacessível. – «O mito compromete em absoluto toda a existência dos homens», escreveu Walter Friederich Otto (Otto, 1975): revela a tensão das forças mais profundas dos humanos, inspira a tragédia e as opções-limite, cotejando os comportamentos dos homens com o das figuras primordiais (Édipo repete a acção de Zeus, que repetira a acção de Cronos ao castrar Urano e amar a Terra, etc.). Em todo o caso, o mito apazigua a tensão entre homens e deuses e concilia a distância, suposta intransponível, entre uns e outros: unifica por isso o universo e consolida a cultura, na qual se inscreve o sistema de crenças e de valores do grupo.

A história mítica narrada por Protágoras suscita perante o seu interlocutor e os seus auditores o seguinte problema: qual a essência do mito e o seu papel no sistema de valores da cultura? E ainda: será que o mito participa da dimensão de *aletheia*, da verdade e da procura da verdade? – «Os primeiros pensadores gregos – escreveu Heidegger – empregavam no mesmo sentido as palavras *mythos* e *logos*. É um preconceito da história da filologia a ideia de que o *mythos* foi destruído pelo *logos*.» (Heidegger, 1959).

De facto, só com Platão estes termos se afastaram e opuseram claramente, alterando o seu alcance inicial. Mas, ao separarem-se *mythos* e *logos*, afastaram-se também literatura e filosofia. Todos estes elementos entram em jogo no diálogo que Platão, pela intermediação de Sócrates, opõe a(o pensamento de) Protágoras. Ora, se o sofista trácio pretende

fundar os seus critérios de prova a partir da narração de um mito, o sofista ateniense propõe, e finalmente impõe, que se discorra segundo o método dicotómico da maiêutica: reduzir cada um dos lances discursivos a uma escolha binária entre verdadeiro e falso, plausível e implausível: escolha argumentada pela razão e submetida à caução dos auditores. Estes seguem atentamente todos os passos do debate, ponderam da validade dos critérios de prova e sopesam o valor das demonstrações.

Um tal método de análise das grandes questões em aberto comporta um factor surpreendente de modernidade: persuadir o interlocutor por um movimento da razão, guiado ele próprio pelo poder retórico da palavra. Este processo de discorrer oralmente, seja na praça pública, seja entre um grupo em privado, contém um germen do discurso político conforme se costumava exercer em democracia. O próprio Péricles confessara (ou essa opinião lhe fora atribuída) que *mandar é persuadir* (Tucídides, 2000). Foi esse o princípio que guiou o itinerário discursivo de Sócrates ao longo deste debate: demonstrar passo a passo as suas teses e obter o favor dos que assistiam, com vista a validar o sucesso da prova – o que implicava a sedução dos auditores. Discutia-se a ética, mas o que dominava o debate era o método para inquirir da verdade, obter a aquiescência dos presentes e, através desta, aceder a uma supremacia memorável.

Por tudo isto, os diálogos platónicos situam-se no pólo oposto ao da tragédia. São anti-trágicos por excelência. A tragédia revela o labirinto em que o homem se enleia, a teia em que se enreda – tal como a epopeia homérica mostra o labirinto exterior onde os deuses prendem os homens por fios invisíveis, que são os fios tecidos e cortados pelo Destino. Todos os jogos estão feitos à partida, o papel da literatura é tão-só de revelar essa desocultação do inevitável, conduzindo ao *katharmós*, à purificação pelo assombramento, seja do espectador ou do leitor.

Assim fora já na estreia d’*Os Persas*, de Ésquilo, quando o fantasma do Rei-dos-reis, increpado vezes sucessivas, se ergueu do seu túmulo: parte do povo de Atenas (de uma Atenas ainda arcaica e algo ingénua, incomparável àquela em que Platão reflectiu e escreveu), tomado de terror, fugiu em debandada. No *Protágoras*, o espírito não poderia ser mais contrário à fatalidade trágica, resumindo-se à asserção: ‘nós

próprios escolheremos a solução que aceitarmos e melhor nos convier'. Sócrates inaugura esta nova atitude: «Antes de mais, examino uma tese, mas daí decorre talvez que me examino a mim próprio tal como ao meu interlocutor, à medida que vou fazendo perguntas.» (*Prot.*, 333 c).

Sócrates prima pela excelência manipulatória, impondo o seu critério e o seu método, e recusando qualquer outro processo de análise. Num momento tenso do debate, quando a discussão vira disputa e o diálogo se suspende e está perto de se interromper, Sócrates declara: «Protágoras, tenho pouca memória, e quando me debitam um longo discurso [o relato do mito] esqueço do que me falam. (...) Procura abreviar as tuas respostas para que eu possa segui-las. (...) Responde-me em poucas palavras e sem te afastares das perguntas feitas.» (*Prot.*, 334 c, d). E Protágoras: «Que queres dizer, pedindo-me respostas breves? Acaso devo responder com mais brevidade do que convém?» (*Prot.*, 334 d).

Desde que Protágoras consente na maiêutica, na cilada do raciocínio dialéctico, Sócrates procede como um jogador exímio de xadrez (da peteia, o xadrez grego), capaz de articular uma interminável lógica de jogadas, antecipando os lances do adversário e condenando-o ao xeque-mate. O próprio Platão o reconhece algures ⁵. Assim, no termo do debate, Sócrates leva Protágoras a contradizer-se, pelo equívoco contido nas sucessivas escolhas binárias que lhe impõe. – «Tu queres proclamar a tua vitória obrigando-me a responder eu próprio» (*Prot.*, 360 e): «porque mentes gravemente, Sócrates, e sobre o mais grave dos assuntos, tendo o ar de dizeres a verdade: é por isso que te critico.» (*Prot.*, 347 a).

Neste movimento de liberdade interior (enturvada pela manipulação latente) em que se jogam os próprios princípios, é dramática a deriva de posições que se opera nos protagonistas, a ponto de as conclusões finais de cada um deles se inverterem. Sócrates reconhece-o, e conclui: «Parece-me que o nosso discurso, ao chegar ao fim, se torna nosso acusador e brinca conosco e, se falasse, nos diria: 'Sois personagens engraçadas,

⁵ «Assim como, no jogo [da peteia], os jogadores inexpertos acabam sem saída, acudados pelos mais hábeis, assim também os teus auditores ficam sem argumentos e reduzidos ao silêncio por essa espécie de peteia que tu jogas, não com piões mas com raciocínios, sem que a verdade ganhe com tal método.» – Platão – *A República*, livro IV, III (Adimanto fala para Sócrates).

Sócrates e Protágoras: tu, Sócrates, que negavas há pouco que a virtude se pudesse ensinar, pões agora todo o teu esforço a contradizer-te e a demonstrar (...) que ela se pode ensinar. (...) Quanto a Protágoras, que realçara primeiro como a virtude se podia ensinar, contradiz-se agora, não vendo mais nela um objecto de ciência, o que a tornará insusceptível de ensino.» (*Prot.*, 361 a, b).

Sócrates reúne na sua argumentação três elementos propícios a um olhar moderno: o pragmatismo, o optimismo e a demagogia. Quer agradar ao maior número, e Protágoras adverte-o: «Se isso te dá prazer, Sócrates, discute primeiro a opinião da multidão...» (*Prot.*, 333 c). E, mais adiante: «Que precisão tens tu, Sócrates, de examinar a opinião do homem comum, que diz uma coisa como poderia dizer outra?» (*Prot.*, 353 a). Afinal, Sócrates sempre opta pelas escolhas pragmáticas, com exclusão das outras, chamando boas às coisas que são úteis: «E toda a obra bela, não é boa e útil?» (*Prot.*, 358 b). Ao que Protágoras opõe uma sóbria e elegante reticência: «Por Zeus! Tenho por boas coisas que não são úteis.» (*Prot.*, 333 e).

Incomensurabilidade das tácticas adoptadas. Sócrates, habitado pelo deus, situa e move o seu pensamento sob a égide da dialéctica, abrindo sucessivas opções entre o que, para cada tese enunciada, parece verosímil ou absurdo; e, pelo assentimento do adversário, faz progredir o seu próprio discorrer. Enquanto Protágoras (que não leva a sério os deuses, mas mantém confiança no valor pedagógico dos mitos) procura usar a literatura para um entendimento mais lato da virtude e do homem.

Mas quando, na tentativa de explicitar o fundamento das suas razões e adequá-lo ao seu intento (de separar o ser-se virtuoso do tornar-se virtuoso, provando a impermanência da virtude), cabe a Sócrates a vez de comentar o poema de Simónides que fora proposto para análise, ele abandona a sua esgrima dialéctica e torna-se de súbito hermeneuta literário, e com a maior argúcia. Assim, encontra no poema uma subtil distinção entre ser e devir, na formação da personalidade. Como se a crítica literária, num sentido bem perto do moderno, fosse ali inaugurada, no interior mesmo do diálogo, a propósito da poesia – dessa poesia que Platão dizia desdenhar. De resto, poucas linhas abaixo, Sócrates, mais platónico do que nunca, desqualifica os poetas:

«Deixemos de lado os poetas e falemos entre nós pelos nossos próprios meios, tentando pôr à prova a verdade dos nossos discursos e das nossas forças» (*Prot.*, 348 a).

Por fim, ao instilar a retórica, de forma exímia, por sob a dialéctica, Sócrates leva Protágoras à contradição. Ponderemos a hábil e extraordinária metáfora suscitada pelo abderitano sobre a face humana e os seus elementos, que Sócrates compara às virtudes: embora Protágoras insistisse em que a coragem, a sabedoria e a justiça podem ser dissonantes na pretendida unidade das virtudes, a metáfora antecipa o que desde sempre foi intuído: que os átomos expressivos contidos na fisionomia humana, somatório de elementos parciais bem diferentes, convergem numa prodigiosa unidade em cada mímica emotiva a que são convocados, dando sentido uno e unívoco a cada máscara emocional, em cada momento.

Sócrates logo o percebe, quando diz que «as partes da face não são sem semelhança e sem relação entre si.» (*Prot.*, 331 d). Porque as diversas unidades mímicas se animam em sincronia e complementaridade. Assim, cada uma delas concorre para o efeito integrado do todo, *Gestalt* superior à soma das partes, que adquire significação ao configurar um sinal inequívoco. Nada mais propício para traduzir literariamente a unidade do belo, do bom, do justo, do conjunto das virtudes, ideia tão cara a Platão e tão central no seu pensamento.

Bibliografia

- Bettini, M. (2017) – *Contre les racines*, Paris (Flammarion / Champs).
- Charbonneaux, J. (1964) – *La sculpture grecque archaïque*, Paris (Gonthier).
- Colli, G. (2007) – *Platone politico*, Milan (Adelphi).
- Festugière, A.J. (2001) – *Socrate*, Paris (La Table Ronde).
- Freeman, K. (1971) – *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*. A complete translation of the Fragments of Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford (Basil Blackwell).
- Heidegger, M. (1954) – *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris (PUF).
- Heródoto (2002) – *L'Enquête*, livre III: 39-45, Paris (Gallimard / folio classique).
- Mattèi, J.F. (2012) – Prefácio a: Xenofonte, *Mémorables de Socrate*, cf. infra.
- Morel, P.M. (2002) – Introduction et notes, in: *Protagoras*, Paris (Les Belles Lettres).
- Nietzsche, F. (1975) – La philosophie à l'époque tragique des Grecs, in: G. Colli & M. Montinari, *Écrits posthumes de Nietzsche 1870-1873*, tome I, vol. 2: 207-273, «Oeuvres philosophiques complètes de Nietzsche», Paris (Gallimard / NRF).
- Otto, W. F. (1995) – *L'esprit de la religion grecque ancienne. Theophrasia*, Paris (Berg International).
- Platão (2002 a) – *Protagoras*, Paris (Les Belles Lettres).
- Platão (2002 b) – *La République*, Paris (Les Belles Lettres).
- Platão (2004) – *Theaetetus*, Wiltshire (Penguin Classics).
- Romilly, J. de (1988) – *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris (Fallois).
- Servi, K. (2011) – *The Acropolis. The Acropolis Museum*, Atenas (Ekdotike Athenon).
- Tucidides (2000) – *La Guerre du Péloponnèse*, Paris (Gallimard / folio classique).
- Xenofonte (2012) – *Mémorables de Socrate*, Paris (Manucius).



O *PROTÁGORAS* DE PLATÃO – UMA VONTADE INVOLUNTÁRIA

Manuel Rodrigues

A Cristiana V. Simão, amiga de sempre

No *Protágoras*, o interlocutor de Sócrates reclama-se fortemente do legado dos grandes poetas; é também uma figura pública que terá tido alguma influência política, nomeadamente junto de Péricles, se bem que o seu real peso efectivo nos escape. Poesia e política apresentam-se, assim, reunidas num único adversário; não é de estranhar, pois, que o tema do diálogo seja a virtude política, como o não é que surja, no seu nóculo central, uma aparentemente inócua discussão sobre um poema.

Tentaremos aqui abordar o papel que tem, no contexto no *Protágoras*, o debate em torno do poema de Simónides. A sua função de descompressor e *intermezzo*¹ é-nos sugerida por se seguir a alguma crispação que então irrompia; no entanto, a sua posição, a meio do diálogo, e o seu carácter de epicentro da mudança cobre um raio que, como se verá, se estende a praticamente todo o texto. Para o fim guardo algumas notas pessoais de reflexão².

1. Situação do problema

Como se pode ler pela própria letra de Platão, numa espécie de sumário que nos deixa no final do livro, a posição relativa dos intervenientes altera-se e parece inverter-se durante o percurso do

¹ O texto de referência situa-se entre 339a e 347b.

² Enquanto poeta, quase leigo em filosofia, qualquer comentário a um texto com a qualidade literária deste, me representa uma dupla tentação difícil de reprimir; a da defesa da poesia (contra os supostos e os expostos ataques platónicos) e a do aplauso pela ‘poesia’ que existe no *Protágoras*, para além da língua, tanto na construção dramática do enredo como no desenho conceptual criado – o desenho do devir. Nas notas finais tentarei que essa tentação não ultrapasse o devido reconhecimento do valor do questionamento que este texto me suscita.

debate. Sócrates começa por afirmar que a virtude não se ensina – aparentemente em consonância com o seu desejo de negar aos sofistas qualquer pretensão quanto ao seu suposto ensino – e acaba a admitir que afinal deve poder ensinar-se, dado que admite tratar-se de um conhecimento (o que, tendo em conta as posições relativas, podia ter sido facilmente defendido logo de início); *Protágoras*, por sua vez, que afirmava que a virtude se podia ensinar, mesmo não sendo um conhecimento, acaba a admitir que se trata, afinal, de um conhecimento. Aparentemente a *aporia* é deixada para futura reflexão.

Antes de avançarmos para a apreciação do poema de Simónides convém recordar que a posição de Platão acerca da virtude se foi alterando. No *Ménon* a virtude manifesta-se através da opinião verdadeira e é uma qualidade que depende em algum grau de uma intervenção divina, i.e., está intimamente ligada ao traço ôntico do indivíduo e não pode, por isso, ser aprendida ou ensinada. Na *República*, posteriormente, a possibilidade de esta ser ensinada/aprendida é defendida se bem que sob condições muito específicas.

Encontramo-nos claramente numa espécie de limbo, a meio caminho. Reconhece-se que a virtude é um conhecimento, e como tal poderá ser ensinada, contudo, no momento de desenvolver a ideia, Platão faz chegar a hora de Protágoras retomar um outro tema – e o próprio Sócrates declara que tem mais que fazer. Perante tal desenlace, só nos resta, confinados à circunstância, “*depois de assim termos falado e escutado*”, tal como Sócrates, ir embora. O aspecto inconclusivo deste diálogo – acerca do que seja a virtude política e se se pode ensinar – parece canalizar o interesse do leitor mais para as questões que vão sendo colocadas que para as respostas que se avançam. Em termos expositivos, parece que Platão pretendeu que seja mais importante ficar pelo que o argumentário nos dá do que vasculhar aí por qualquer resolução.

Contudo, procurando onde se inicia a inversão das posições das principais personagens, verificamos que ela se dá exactamente em torno do debate acerca do poema de Simónides. O drama argumentativo que Platão monta precisa de um momento de aparente intervalo para levar Sócrates ao ponto que lhe permitirá rebater as teses de Protágoras. Aliás, é não só o lugar a partir de onde as rebate mas também a partir de onde

reconstrói a posição que posteriormente defenderá.

2. Um breve resumo

Antes de entrar propriamente no debate, e antes de Sócrates impor as suas condições que darão lugar a um certo alarido – “*encurta as tuas respostas e torna-as mais breves, se queres que te acompanhe*” –, Protágoras, ‘exasperado’, preparando-se para cerrar fileiras contra o interrogatório – o que, denotando alguma ‘coragem’, soa ainda a postura de mera retaliação –, faz uma série de afirmações com as quais Platão expõe sumariamente aquela que seria a posição do sofista (334a/c). Acabando com uma prédica sobre o azeite, óptimo para umas coisas ou seres, péssimo para outros, a tese de Protágoras é simples e clara: “*o bom é mutável e multifacetado*”. Tal como se apresenta, a mudança, ou a transformação, é apresentada como o cerne da relatividade sensualista do sofista.

Depois de assente a poeira, acerca do modo de prosseguir a discussão, é dada a Protágoras a oportunidade de interrogar Sócrates. É pois com a iniciativa, e sob o pretexto de trasladar o tema (a virtude) para a poesia, que Protágoras introduz Simónides. Fá-lo depois de ter defendido que “*a parte mais importante da educação consiste em ser perito em matéria de poesia*”, fazendo presumir que ele próprio o seja. E, porém, logo à partida, é contra o poeta que fala. Discute-se então a proposição que surge no poema, *é difícil tornar-se um homem de bem*, por contraposição a outra em que Simónides afirma “*não julgo razoável dizer que é difícil ser nobre.*” Aceitando ambos que a beleza e a correcção de um poema supõem a não-contradição, Protágoras argumenta que o poema peca por desrespeito a essa norma. Sócrates defende o contrário.

Antes de mais, esta curiosa troca de papéis em relação à defesa da poesia tresanda de ironia. Por ter Protágoras assumido a espada da crítica, com o que se propõe acima de Simónides, é Sócrates quem passa por ser um apologista do poeta e, portanto, da poesia – ocupando o lugar que estaria reservado ao sofista, enquanto putativo herdeiro da tradição poética. Logo depois é introduzida por Platão a nota quase hilariante que faz com que Sócrates se socorra de alguém para “*ganhar tempo para pensar.*” Um terceiro nível de ironia está em ser exactamente para Pródico (aqui mimado na sua tendência para distinções e preciosismos

linguísticos) que Sócrates se vira em busca de auxílio.

Esclarecida a diferença entre *tornar-se* e *ser*, e após mais uma brincadeira sobre o significado de ‘difícil’ no dialecto de Ceos, o debate segue com a socrática interpretação do poema. Presumiremos, portanto, que este pequeno preâmbulo deu tempo a Sócrates para se recompor do choque (a interpretação de Protágoras e a sua recepção junto dos presentes) e, provavelmente, para que, entretanto, alguma ideia lhe viesse sobre como refutar o adversário. No entanto, na medida em que a distinção entre *ser* e *tornar-se* é estabelecida, a refutação pareceria concluída – pois, se não há contradição, então o poema respeita a norma, portanto, é belo. Só que, nesse ínterim, já passámos para uma análise de conteúdo. A argumentação de Sócrates que se segue não se dirige, agora, ao que o sofista defende acerca da incorrecção do poema, mas antes – para além da denúncia, formal (e dramática), do facto de Protágoras nada ter dito sobre a virtude a propósito do poema –, e de um modo mais substantivo, ao que o sofista tinha dito antes de entrar em Simónides, i.e., que o bom é mutável e multifacetado.

Do ponto de vista da análise do conteúdo, depois de reforçar de passagem a não-contradição do poema – de facto, o poeta apenas diz (supostamente corrigindo Pítaco) que é difícil, mas possível, tornar-se homem de bem e que o impossível está em assim se manter –, Sócrates, prosseguindo a interpretação do poema³, vai defender que *apenas o que é bom se pode tornar mau* e que, portanto, *o que é mau não se pode tornar no que já é*; o que, reduzido à sua formulação ontológica, dá qualquer coisa como: *o que é não pode manter-se (como o que é) mas pode tornar-se no que não é* – sabendo-se que perseverar no que é só o conseguem *aqueles que os deuses estimam*.

Avançando no poema, Sócrates comenta o verso em que o poeta diz ser “*louvável tudo aquilo com que a vergonha não se misturar*”. Afirma ele que o que Simónides “*aceita é estádios intermédios que não são passíveis de crítica*”, i.e., momentos do *tornar-se* que não sejam censuráveis – o que, estando a falar-se de mudar para pior, significaria o mesmo que estádios que não baixem de um certo nível, em que, dir-se-ia, haja já

³ Demonstrando, de caminho, não só que conhece o poema como é capaz de formar dele um ponto de vista e, portanto, que de acordo com o padrão de Protágoras, que também ele é perito em poesia, mesmo se não se reclama (i.e., sem precisar de o fazer) da sua tradição.

mais de mau que de bom. Mas não é disso que se trata. Sócrates diz expressamente; não se trata de qualquer coisa como misturar branco a preto, não se trata de julgar, portanto, uma gama de cinzentos. Ser e não ser (ser bom ou ser mau) não são quantidades, nem qualidades que se misturem, pois que, tal como a ignorância é uma privação do conhecimento, o mal é uma privação do bem.

O 'não-ser' não é um oposto do 'ser', um mero contrário lógico: é privação de ser, uma falha ou falta que nele se verifica; o valor do 'ser' é determinado pelo desequilíbrio que a falta introduz – em última análise, o 'não-ser', mais que ter um valor negativo, não vale. Mesmo no que diz respeito ao *tornar-se* em geral (bom ou mau), existe uma clara desvalorização do que seja *perder o ser* em relação ao que seja *ganhar o ser*: o *tornar-se* não é, portanto, todo igual; qualquer perda de ser é uma desvalorização – de facto, a única e radical forma de o evitar seria/é manter-se no não ser, escapar, desde o início, à mudança (o que, parece, é uma impossibilidade análoga ao manter-se na excelência). Por outro lado, o *tornar-se*, ainda em geral, obedece a uma ordem, a uma sequência; nele há uma hierarquia interna, pois, antes que seja de um tipo – uma queda – é necessariamente de um outro – uma ascensão.

Resumindo, independentemente do valor factual da transformação em sim mesma, em que Protágoras baseia a sua argumentação, existe um valor ontológico que a diferencia, de acordo com o facto de se tratar de uma perda ou de um ganho, de uma subida ou de uma descida. Apenas uma transformação é boa e tem valor real, aquela que se dirige para o bem e para o conhecimento, do não-ser (ou, melhor, do menos-ser) para o ser.

Porém, isto é extraordinário. É verdade que se percebe, intuitivamente, que apenas o que sobe cai e que o que já jaz caído não pode cair mais – a mecânica da gravidade e esta dinâmica vertical, são um lugar do senso comum. Mas, como pode um homem, que chegou ao cume do saber e/ou a ser bom, ver-se privado do bem ou do seu saber? Como pode a excelência degradar-se?⁴

⁴ Reparar-se-á que, num repente, não estamos mais a discutir o que seja a virtude, e se é ensinável, mas, desde 344c, em que condições esta se pode corromper. A análise subsequente vai centrar-se nas modalidades de queda, i.e., no tornar-se mau e/ou ignorante; o que, do ponto de vista pedagógico, é um exemplo de (e para) ensino, uma lição acerca da virtude

3. Duas virtudes, duas quedas

Como pode, então, o saber perder-se? Sócrates apresenta as suas razões. Logo ainda no comentário aos versos de Simónides nos é dada a primeira condição de degradação da excelência; trata-se da perda dos recursos necessários para o seu simples exercício. Com efeito, a virtude que apenas se pode manifestar através (ou que depende exclusivamente) de certos meios – instrumentais ou ambientais – vê-se em risco de degradação se, quando ou enquanto, esses meios falham ou faltam.

Assim, o primeiro nível da virtude, o mais baixo, é o que depende dos recursos que permitem a sua expressão e não propriamente do indivíduo; sendo o mais baixo nível de virtude, corresponde-lhe o nível menos grave da degradação, aquele em que o indivíduo tem menos, ou não tem mesmo, responsabilidades. As causas desta queda são, nas palavras de Simónides, o “*infortúnio irreversível*” ou, nas de Sócrates, o ‘azar’ (345b). Um médico não terá responsabilidade por tornar-se mau médico se, p.ex., é acometido por uma doença que o ensandeceu⁵.

No seguinte momento, Sócrates encontra um novo nível de degradação que corresponde a um segundo nível de virtude. Nesta passagem do comentário a Simónides, Platão centra-se no modo como julga deve ser entendido um certo ‘voluntariamente’ que surge num dos versos. Pouco depois acrescenta, como apoio à sua interpretação, uma boa razão para que “*um homem bem formado se force a tornar-se amigo e admirador de alguém*” censurável. Platão não está apenas a justificar e a explicar, com a habitual ironia e genialidade dramática, a peculiar relação de Sócrates com Protágoras – que o “*obriga a estimá-lo e a louvá-lo*” (346 a/b), mesmo se a si próprio se consola por ter de engolir tamanho sapo; defender que toda a degradação é involuntária, como faz Sócrates, não é afirmar que seja exactamente contra a vontade. Trata-se aqui, pois, de uma *vontade involuntária*, de uma queda aceite, ainda que vá contra aquilo em que o sujeito se revê e reconhece como sendo

– mais precisamente, sobre como se pode perder, ou, se se preferir, acerca dos seus limites externos.

⁵ Note-se que, para Platão, saúde e corpo têm valor análogo ao instrumento ou ao ambiente necessários para esta virtude ‘instrumental’ – de facto, com este argumento, circunscreve e situa imediatamente o território em que se move o sensualismo do sofista.

o que funda a sua crença ou identidade. Aqui é o sacrifício o que está em causa; o do indivíduo em relação a causas maiores, realidades que o ultrapassam em ser e valor. Com esta queda, é a idiosincrasia particular de cada um (ou a sua boa imagem pública, se for o caso) que é ferida, mas não o que importa salvar. Mais, é com este auto-sacrifício que se pode resguardar o que interessa pôr a salvo da degradação, quanto mais não seja pelo exemplo dado: o conhecimento e o bem⁶.

É pois aqui que Platão indica o segundo nível de virtude e nos refere a segunda causa de degradação. Esta virtude é a que depende exclusivamente da decisão individual (e da sua força) – no extremo, inabalável –, e não está, dada a sua natureza, sujeita à má sorte que pode afectar os meios. Porém, ainda assim, vemo-la vergar; só que, neste caso, não é ao peso das circunstâncias mas ao juízo sábio, capaz de desejar a anulação da individualidade em nome do que faz com que a virtude seja virtude. Sabemos, deste modo, que a virtude se refere ao que está para lá do virtuoso, e mais, que só existe se se refere a algo mais valioso que o próprio virtuoso, a algo que permita o reconhecimento de alguém como tal.

É certo que o conhecimento e o bem parecem no diálogo ser intermutáveis; é pelo conhecimento que se chega ao bem, faz-se o bem

⁶ Creio que não há ninguém que não possa ver aqui (mais) uma referência à morte de Sócrates e ao exemplo que ele mesmo deu de aceitação da mais radical das transformações, a própria morte, para salvaguarda do que o transcendia em valor. De resto, este sacrifício aparece como sendo o modo exemplar não apenas de fazer com que esses valores valham – o que derivaria de uma perspectiva ‘demasiado humana’ – mas de evidenciar que o que realmente vale, vale para além de qualquer circunstância. Na mesma penada, diga-se de passagem, Platão implicitamente denuncia a fuga do Protágoras histórico ante situação análoga. Desta forma, propõe que algo há que escapa à mudança e, portanto, ao indivíduo que muda e está sujeito às transformações. Ora, o que escapa é o bem e o conhecimento, o que não escapa é o homem. Definitivamente, pois, o homem não é a medida de todas as coisas. Aceitar não escapar à queda em nome do que não cai, para quem atingiu o mais alto da subida, é o melhor exemplo de virtude. Querer escapar-lhe, como evidentemente Protágoras pretendeu, é exemplo de um desvalor a que Sócrates, mais tarde, chamará cobardia. Não nos esqueçamos que o diálogo se reinicia com Protágoras a afirmar que se pode ser sábio e covarde – ao dizer que se pode ser ignorante e corajoso [349d]. É verdade que, em última análise, o auto-sacrifício em nome de um valor imutável, se se crê na independência deste da realidade humana, pode parecer desmesurado e inútil – de facto, qualquer que seja a conduta individual, o valor supremo nada sofre com isso; resta que seja do interesse humano, individual e colectivamente, participar dele.

(ou faz-se bem) se se tem conhecimento. Contudo, é o conhecimento que é afectado, e que falha ou falta, no caso da virtude de primeiro nível (a que chamei *instrumental*); é sobretudo o bem que está em questão na virtude de segundo nível (a que chamarei *moral*). De facto, em qualquer dos casos, nem o conhecimento nem o bem são as causas da queda implícita nesta alteração: são os meios ou o ambiente, na virtude instrumental, e é a ‘vontade’, conquanto involuntária, do sujeito que aceita, comanda e ordena a si mesmo (a contra-gosto, por assim dizer) a degradação, na virtude moral.

Na medida em que o sujeito não deixa de ser bom, a degradação moral, no entanto, é uma falsa falta. Tornar-se mau contra si próprio e, portanto, involuntariamente, é de facto uma aparência de privação do bem⁷. Assim, a própria falta sobre o bem, na virtude moral, mais não é que uma hipérbole da falha do que não se controla, instrumento ou ambiente – dado que é esta falta (de condições) que impossibilita pô-lo em prática. Mais ainda; se esta falta se diz ser por vontade involuntária, de modo análogo se afirmará ser a degradação da virtude instrumental um caso de ‘involuntariado’⁸.

Tudo isto significa, então, no caso da virtude moral, que não só a responsabilidade individual não é diluída – como acontece nas virtudes técnico-instrumentais –, como, bem pelo contrário, é o facto de alguém se mostrar responsável que permite esta degradação aparente do bem (ainda que real, do ‘bem-estar’). Isso quer dizer que, em ambos os casos, a virtude do virtuoso permanece virtualmente intocada, i.e., o amor ao conhecimento e ao bem. Mas então, podemos-nos perguntar, se estas são, afinal, formas atenuadas de queda, onde está a autêntica degradação?

A degradação, enquanto falta ontológica que marca a queda

⁷ Neste sentido, esta é uma espécie de intencional ‘falta técnica’ contra si – aquilo a que no desporto se chama marcar golo na própria baliza – pois que, também no caso da queda por azar, no caso da virtude instrumental, só ‘aparentemente’ o sujeito fica privado de conhecimento, ou com ele degradado; bem vistas as coisas, aí, o conhecimento permanece intacto dado que apenas os meios para a sua aplicação ou exibição falham.

⁸ Fazendo de Pródico, pode-se dizer que, afinal, o que está em causa se resume à simples distinção entre o que é *sem-querer* – quero mas sou obrigado (moralmente) ao contrário – e o que é *contra-vontade* – quero mas não posso (doença, azar). Em qualquer caso não há senão obstáculos intransponíveis – um, moral, que só depende do sujeito, outro instrumental, que o ultrapassa.

moral, Platão só a poderia abordar após ter fundado aqui e assim a sua argumentação. Com efeito, um pouco adiante, logo depois de abandonado o poema de Simónides, Sócrates dará a estocada final.

*

Antes de prosseguir, e a título de sumário, podemos então dizer que não se trata aqui de defender e demonstrar que até a mutabilidade é imutável. De facto, ainda que nela haja estabilidade e invariabilidade – a mudança não deixa de mudar –, a questão está em que 1) a mutabilidade não é qualitativamente uniforme, existe uma que conduz ao mais-valor e outra ao menos-valor (e, portanto, há uma mutabilidade boa e outra má), e 2) não é total; há algo que está para além dela, algo que não muda, que ela não atinge⁹ e, como por contraste, até permite que exista. A mutabilidade é um acontecimento local; apenas afecta o mundo dos fenómenos, seus acidentes e o que em nós lhes é devido. Aquilo de que a virtude depende, o conhecimento e o bem, são realidades que lhe escapam e, por isso, devem ser o *metron* pelo qual o que muda deve ser medido – incluindo o virtuoso.

Ora, armado com esta argumentação, Sócrates prepara-se para prosseguir o debate¹⁰. Esta fase termina com nova demonstração de desconsideração para com a poesia (ou, pelo menos por quem a usa indevidamente); diz ele, “*esta discussão sobre poesia é semelhante a esses banquetes de gente medíocre e vulgar*” (347c).

4. A coragem

Posto isto, e muito sumariamente, Sócrates resume a tomada de posição inicial de Protágoras, pergunta-lhe se ainda a mantém (i.e., se não mudou – que é como quem diz, se aprendeu), e o antagonista,

⁹ Neste confronto podemos vislumbrar a filiação heraclitiana de Protágoras e pitagórico-parmenidiana em Platão (e/ou em Sócrates).

¹⁰ Reparar-se-á que, neste momento, depois de ter exigido brevidade a Protágoras, o mínimo que se pode dizer é que Sócrates, pelas mãos da ironia platónica, goza descaradamente com o opositor.

crendo que sim, avança destacando a *coragem* das restantes partes da virtude – justiça, piedade, temperança (ou sensatez) e sabedoria. Segundo Protágoras, mesmo se estejam ausentes as restantes quatro partes, relativamente análogas, pode ser-se corajoso (349d). O que repete e retoma a sua tese inicial, “*muito são corajosos mas injustos e, outras vezes, justos mas não sábios*” (329e).

Discute-se então a diferença entre ser destemido e corajoso e passa-se rapidamente a mais um longo solilóquio em que Sócrates argumenta com a ‘opinião maioritária’, ao mesmo tempo que vai confrontando Protágoras com as hipotéticas respostas dessa opinião. Começa por debater a noção vulgar de que no homem o conhecimento pode ser dominado pelo ímpeto, pelo sofrimento, pelo amor e pelo medo (352c) e centra-se no seu domínio pelo prazer. Rebate a noção de que seja possível a quem sabe que pratica más acções fazê-lo voluntariamente – o que foi introduzido pela análise do poema de Simónides – e, após um excursão sobre o prazer imediato e o sofrimento a prazo, a dor imediata e a saúde a prazo, acaba por tornar claro que a ‘arte do comedimento’ vence o ‘poder das aparências’ e que o comedimento é ele mesmo ‘arte do conhecimento’; Protágoras vai concordando. Finalmente, Sócrates conclui: “*errar por falta de conhecimento é agir por ignorância*” e, portanto, ser dominado pelo prazer não é mais que ignorância, ou, melhor, “*a maior das ignorâncias*” (356d/357b). Avança aí para a definição de medo – “*certa expectativa face a algo mau*” – e, posteriormente, para uma definição de coragem e de cobardia baseada no critério do que é conhecimento e do que é ignorância.

Confrontado com isto, Protágoras ‘ficou calado’ e, contrafeito, acaba por aceitar, que homens ignorantes não podem de todo ser corajosos¹¹. Dá-se então o remate final a que já aludimos. Sócrates revela, também para atenuar a derrota de Protágoras, que ambos trocaram de posições em relação ao início do debate; só que um mudou para mais saber, o outro não conseguiu mudar (apesar de arrastado) – se é que, dada a imagem que deixou e o exemplo que de si deu, não mudou para pior,

¹¹ Nem sequer corajosos ao ponto de aceitar que são ignorantes – como parece ser evidente a conclusão que Platão quer que se tire da posição de Protágoras.

atestando sem grande dúvida que não é virtuoso.

Não é por mero capricho do autor que a discussão, subsequente à análise do poema, é acerca da *coragem*; ela cumpre uma finalidade clara. Nesta fase final da discussão, Platão chega rapidamente à conclusão de que a “*confiança em coisas censuráveis e más*” (360c) só pode resultar de desconhecimento e ignorância – e desconhecimento e ignorância “*das coisas temíveis e das coisas não temíveis*” (360c) é o que é a cobardia.

Ora, fazia Platão dizer a Sócrates, no momento do comentário ao poema, que os que “*cometem acções más e vergonhosas*” fazem-no involuntariamente (345 d); sabemos agora que tanto o cobarde como o destemido (ou os loucos) – os que “*temem coisas que causam medo mas que são censuráveis e destemem também coisas que, não provocando temor, são censuráveis*” (360b) –, no fundo, são tão só ignorantes. A cobardia é, pois, uma forma de ignorância que não pode senão ser involuntária – ninguém é cobarde voluntariamente. A queda ontológica do cobarde reside na falta de comedimento – essa ‘arte do conhecimento’ (356d a 357b). É essa falta, fraqueza e insegurança (que se revela como impotência mas também na arrogância), que se manifesta a coberto do ser-se dominado pelo ímpeto, pelo prazer ou pelo sofrimento “*algumas vezes, o amor e, muitas vezes o medo*” (352c). Destemperado, destemido, louco e cobarde, estão pois possuídos por uma *ignorante vontade* – daí cometem acções más e vergonhosas (até para si próprios). Os que “*destemem coisas que, não provocando temor, são censuráveis*”, ousando ir para lá do que sabem, por confiança a mais em si e a menos no que conhecem, atiram-se para a ignorância, jogam-se do ser para o não-ser.

5. A má vontade involuntária

Dissemos antes, a propósito da queda que afectava a virtude moral, que não só a responsabilidade individual não fica diluída como, pelo contrário, era o facto de alguém se mostrar responsável que permitia esta degradação do bem – que era apenas em si próprio (e, por isso, aparente). Vimos, nos dois casos de queda antes apreciados, que se mantinha o apego ao conhecimento e ao bem ou, pelo menos, que a sua perda era indesejada. Perguntámo-nos então, sendo aquelas, afinal, apenas formas atenuadas de degradação (na medida em que a

virtude do virtuoso permanecia virtualmente intocada), onde estaria a autêntica degradação. A estocada final a que nos referimos nessa altura foi agora dada.

De facto, o que crê que o que sabe basta não tem qualquer desejo de mais e melhor conhecimento; não aceita que haja saber melhor que o que assume, mostra e representa. Podemos-nos perguntar então, será este ainda um caso de vontade *involuntária*? Certamente, e pelas piores razões. Diz Sócrates, a propósito da boa vontade involuntária, (346b) “*creio eu que Simónides acreditava que ele próprio louvara e elogiara já ou um tirano ou alguma outras dessas pessoas, não voluntariamente mas por ter sido forçado*”, agora, recordando o que foi dito do ‘conhecimento possuído’ (pelo medo, o ímpeto, etc.), conseguimos perceber que o que força involuntariamente esta boa vontade é o bem ele mesmo, que transcende o particular bem pessoal do homem moralmente virtuoso.

Seguindo o mesmo percurso, que poderá forçar ao não-reconhecimento o que é incapaz de admitir a sua insuficiência? O que domina involuntariamente uma má vontade? A resposta está em 359d, na única situação em que Sócrates se dirige pessoalmente a Protágoras. Estamos naquela fase em que confronta o sofista com as suas próprias palavras – acerca de ímpio e injusto poder ser corajoso; Protágoras já respondera anteriormente a uma questão dizendo que “*assim dizem as pessoas*”, mas Sócrates agora insiste pedindo-lhe uma resposta que o implique individualmente. O motivo da resistência do sofista (e o da insistência de Sócrates) é muito simples; ele vê-se na iminência de ter de se contradizer. Então, forçado a concordar (portanto, *involuntariamente* ou contra-vontade), Protágoras admite que Sócrates tem razão, mas por deferência, respeito formal com a argumentação, sem querer comprometer-se com o que a argumentação implicaria – a admissão do seu erro. Uma vez dada a razão a Sócrates diz este então: “*Pois é verdade o que dizes. De modo que a demonstração estava certa, ninguém vai atrás de situações que acredita causem temor, porque o ser dominado por si próprio revelou-se ser ignorância*”. O que fica dito é, pois, bem claro: ninguém é capaz de reconhecer que está errado (e/ou

de aprender) se se deixar dominar por si próprio.

É esta a queda máxima, o maior nível de degradação (moral) da virtude; o daquele que, sendo levado a reconhecer a verdade, não querer saber (mais) e, para se salvar a si próprio, prefere não mudar, descer a subir. Não é, portanto, pela cobardia de quem foge ou pela loucura destemida, que perde a virtude, é pela ausência de coragem, de humildade e incapacidade de sacrifício de si. É a sobreposição do eu pessoal ao conhecimento e ao bem, ou a insolência da auto-satisfação, que denota o cariz desta vontade. Ao invés da ‘invontade’, que se deixa voluntariamente dominar pelo bem e abre mão de si, esta vontade é incapaz de se contrariar, ainda que em nome de algo que a ultrapassa – por causa de algo melhor, mais correcto ou mais verdadeiro do que aquilo em que se fixa –, mas que é *forçada* a dobrar-se e, mesmo assim, apenas para salvar as aparências. É só *tendo de* se voltar contra si própria (contra aquilo que é) que é levada a aceitar e reconhecer o que entende como uma derrota. Naturalmente, este voltar-se contra si não pode ser senão involuntário. Porém, para mais em público, como aqui dramaticamente é posto, a ‘invontade’ deve ser escondida ou camuflada pela anuência meramente estratégica – aqui, como declinação enfadada e desdenhosa. A verdadeira queda está, portanto, no facto alguém se recusar a admitir o erro, recusando-se a melhor conhecimento e, apesar de uma anuência formal, negar-se a mudar.

Se na primeira forma da vontade involuntária é com o auto-sacrifício que se pode resguardar o que está para além da degradação – o conhecimento e o bem –, nesta é com o sacrifício do conhecimento e do bem que se quer resguardar de uma suposta degradação o que, afinal, deles depende – e é com isso mesmo que mais se degrada. Esta vontade é, pois, involuntária porque forçada pelo sujeito que se acha acima da evidência da verdade; é involuntária a vontade de domínio de quem está dominado por si próprio; é involuntária, enfim, a vontade daquele que se recusa à mudança – ou a aceitar que deve mudar (*dever* apenas imposto pelo bem). Mesmo para quem seja bom, a simples presunção de que é suficientemente bom é já um mal. É um mal pôr-se o virtuoso à frente da causa da virtude; é mau presumir que a causa da

virtude está no virtuoso; é mau, p.ex., e como consequência, não aceitar que no outro pode haver mais virtude, mais conhecimento ou melhor bem, ou seja, saber com que se deve desejar aprender.

Na dialéctica da degradação, do tornar-se o que é bom no que é mau, a ironia está em que aquele que não quer reconhecer a necessidade da sua mudança (Protágoras), apesar de a defender, é quem desce, e o que muda (Sócrates), por acreditar que há imutáveis, é quem sobe. A razão para esta diferença, contudo, é óbvia: não há qualquer tipo de subida numa vontade involuntária – e esta é, como vimos, de dois tipos, conforme o implicado deseja ou não a mudança para melhor, i.e., prosseguir no sentido do bem; no entanto, só a má vontade involuntária, marcada pela falta de coragem para se corrigir, impede a aprendizagem da virtude. Enfim, a questão, então, não parece ter sido se a virtude se ensina mas antes *o que pode impedir a aprendizagem da virtude*. E a resposta é simples: a recusa ao sacrifício daquilo que em cada um pode mudar em nome do que não muda, ou, se se preferir, em nome de algo que ultrapassa o valor do indivíduo.

B. Algumas notas paralelas – da consciência cínica ao devir do desejo

1. Um novo tipo de consciência

A noção de conhecimento no *Protágoras* não tem um uso uniforme. Isso fica claro depois de se ter visto que a distinção implícita entre virtude instrumental, a que se poderia chamar *excelência técnica*, e virtude moral, cujo cume corresponderia à *excelência política*. O termo ‘conhecimento’, usado na discussão acerca da coragem, não nomeia o que está em causa na virtude instrumental – com que se avalia, p.ex., se um médico é excelente. Essa diferença é-nos dada durante o excursão sobre o *comedimento* (356d/357b); deste, que consiste na *observação do que é excesso, falta ou igualdade*, é dito ser uma *arte do conhecimento*. Ora este não se refere ao domínio técnico de nada, e a razão é óbvia: Platão está a avaliar o que se passa com um dos aspectos (a coragem) da virtude moral, algo que deriva do conhecimento do *bem* e não de

qualquer saber instrumental.

A virtude moral, pois, a todos diz respeito, seja qual for o tipo ou o nível da qualificação técnica e, nesta, o grau de perícia alcançada. Para Platão é evidente que esta é uma unidade, e que cada um dos seus aspectos – justiça, piedade, sensatez, sabedoria e coragem – deve pensar-se como subordinado ao que os une de igual forma. Esse princípio de unidade é o que se manifesta no *conhecimento do bem*; é ele que suporta o juízo do comedimento e a previdência – a inteligência da antecipação, que Sócrates, ao terminar o *Protágoras*, diz seguir de Prometeu.

Essa ‘arte do conhecimento’ do bem – e não do bem imediato ou relativo, ou sequer do bem próprio, como vimos –, que o *comedimento* designa, não faz mais que dar o *saber antecipado* e o *saber antecipar* o que é bom; é o que permite escolher correctamente “*entre prazer e dor, em maior ou menor número, em maior ou menor tamanho, a maior ou menor distância*”¹². O comedimento é não apenas o que liga formalmente todos os aspectos da virtude, é o que une e resume (ou deveria), em cada indivíduo, todo o conhecimento e experiência. Por ele se denota, através da acção ou da atitude tomada, a qualidade moral de cada indivíduo; é por ele que se sabe se cada um é mais ou menos justo, piedoso, corajoso ou sensato, enfim, mais ou menos virtuoso.

A dialéctica da queda moral (uma pequena ou maior degradação, boa ou má – um mal de qualquer modo mas, no primeiro caso, um mal menor), entendida a coberto da duplicação da vontade, com a noção de *vontade (in)voluntária*, designa aqui o lugar não conceptualizado que semanticamente corresponde à posterior *consciência*.¹³ De facto, ao entrar na esfera moral da virtude, não é só o conhecimento técnico que está em causa mas o *saber (que sabe) de si* e a *capacidade de auto-reconhecimento* – tal como, do ponto de vista prático, a coragem ou a falta dela para agir de acordo. Deste modo, as atitudes que Platão aprecia – as da *boa vontade involuntária* e da *má vontade involuntária*, designando

¹² *Prot.* 357b.

¹³ A presença não conceptualizada da ‘consciência’ e a percepção do seu valor fazem-se sentir desde muito cedo na cultura grega; ela está presente tanto na forma descritiva – no diálogo consigo mesmo, ou no dilema e no conflito psicológico, de que a tragédia isola exemplos –, como sob a forma da injunção normativa, como aquela que Sócrates adoptou com o *gnoutis auton*, aqui referida em 343b.

a *involuntariedade* o seu aspecto contra-natura (contra a natureza do sujeito dessa vontade, não contra a sua ‘natureza humana’) – derivam, respectivamente, de uma boa e de uma má consciência. Sendo assim, o que se descreve pela *má vontade involuntária*, a queda moral e ontológica mais grave, é o que resulta de uma *má consciência*: a in-voluntária privação de si ao *bem*. Sendo uma *falta de bem* é, também, e ainda mais, uma *falta ao bem* – típica de quem se recusa a aceitar (depois de estar perante) a verdade¹⁴ –, manifesta como saber que ‘não quer saber’, que não quer mostrar que sabe, ou mostrar que reconhece, por amor à boa imagem que de si tem/dá e, portanto, por medo de perder a atenção que outros lhe votam e o valor que lhe atribuem. Na pior falta moral, o ‘*involuntariamente*’ soma, o duplo sentido de ‘o que contra (o essencial de) si se vira’ e de ‘sem boa vontade’. Assim, de acordo com o espírito platónico, só a ‘má consciência’ (a que contra si se vira), indistinta da ‘consciência má’ (sem boa vontade), pode voluntariamente recusar, uma vez admitido, o bem imutável e o que dele deriva. Para Platão, como vimos, pretender salvaguardar a ‘boa imagem’ como bem mais precioso (ou a própria existência individual), à custa do sacrifício da verdade, é a pior forma de degradação moral e uma perversão da natureza humana¹⁵. Para mais, pode-se constatar, na qualificação implícita que impõe a Protágoras¹⁶, que Platão tipifica não só um fingimento moralmente condenável (o fingimento covarde que degrada quem o assume e o

¹⁴ É claro que o que aqui mais é problemático é a presunção platónica de que aquele que tem a verdade à sua frente a vê de facto, i.e., que não pode senão vê-la. É aliás essa presunção de ‘cegueira’ e dessa não-aceitação da evidência (supostamente vista) que suporta e explica a *involuntariedade*; vendo a verdade e o bem, só pode ser contra si próprio, e sem o saber/querer, se se recusam. E isto, de acordo com Platão, só pode resultar de uma certa ‘*autodoxia*’, i.e., de si próprio a mais.

¹⁵ Diz Sócrates, em 358d: “*querer ir atrás de coisas que se pensa serem más, preterindo as que são boas, não é, pelo que me parece, próprio da natureza humana*” e, em 358 e, “*ninguém segue nem escolhe, voluntariamente, para si as coisas que acredita serem más*”.

¹⁶ Sobretudo tendo presente que a) a máscara, o disfarce e a dissimulação (enquanto meios para escapar à má vontade dos governantes), são introduzidos por Protágoras, para se demarcar dessa atitude (316d/317a); b) o que Sócrates põe na boca de Simónides falando de Pítaco – “*se a propósito de coisas tão importantes finges dizer a verdade, quando afinal mentes, essa atitude não posso deixar de censurar*” (347 a); ou, ainda, c) que o mal menor, que a *boa vontade involuntária* designa, é legível como um bom fingimento, ou como mentira por ‘justa causa’.

que em si deveria ter de especificamente humano; o amor ao saber), como descreve e denuncia o que se poderia designar por *consciência cínica*¹⁷ – ingénuo, por real desconhecimento de como poderia/deveria ser, ou ‘culpado’, por preferir ignorá-lo *involuntariamente*. De facto, é *involuntariamente* que Protágoras ‘cai’, mas é voluntariamente que se recusa a aceitar a evidência da sua queda – ou tão só o que racionalmente foi argumentado e a todos surge como óbvio. A decisão que alimenta esta recusa é o que distingue este (culturalmente novo, na altura) tipo de consciência. Esta questão, porém, ultrapassa já a crítica directa às teses do sofista. De facto, a fundamentação destas, suficiente aos olhos dos próprios para sustento das suas posições – o relativismo sensualista, apoiado na valorização da mudança, para o qual a singularidade dos indivíduos ou da ocasião, tal como a diversidade reflectida nos povos e sua história, se podem convocar como provas e testemunhas –, suporta o que de mais censurável pode haver, segundo Platão, na acção concreta do homem; a preservação de si e do seu benefício a todo o custo – nem que seja pagando o preço que vem com a recusa do bem.

2. Desejo e *mimesis*

Ora, é exactamente a negligência do bem que está no centro de toda a reflexão platónica. Se no *Protágoras* não é claro o que se entende por bem, deste pode dizer-se, sem prejuízo de qualquer que seja a substância do conceito, que é o que leva à excelência de si seguindo o princípio de uma certa busca universal.

No *Ménon* e na *República*, onde também a virtude sobe ao palco, Platão fornece sugestões¹⁸ sobre o que (in)viabiliza o acesso ao bem,

¹⁷ Diagnóstico que parece ocorrer aqui pela primeira vez na história do pensamento, ainda sem o recuo que permitisse vislumbrar a polimórfica versatilidade nem o efectivo peso das sucessivas ‘encarnações’ que na posterior vida da cultura este tipo de consciência veio a assumir, independentemente das roupagens formais, doutrinárias ou ideológicas.

¹⁸ Quer de acordo com a palavra do *Ménon*, quer com as da *República* – com os seus homens de ouro, prata, bronze e ferro, ou distinguindo sede de fama, de riqueza e de saber, ou pelo mito de Er, onde a escolha prévia da alma (marcada pelo que antes fez de si) destina cada nova existência –, as linhas limítrofes dos diferentes tipos derivam de qualidades inatas marcadas por uma herança peculiar; são repetições da antecedência e garantias de reprodução, peças de uma *mimesis* inescapável que cada um traz já consigo.

independente, superior e exterior à individualidade humana. Aí, apostando numa radical e original diferença ôntica, permite que se estabeleça uma relação entre o ser que se é, que se nasce, e a consciência a que, com esse ser, se pode chegar. O gerado pelo *desejo de saber (filosofia)* nunca se confundiria com o que o benefício ou a preservação de si procuram, guiados, p.ex., pela ânsia de fama ou riqueza. O bem – mesmo se este nome reflectisse univocamente o exacto conceito – é sempre aquele que, de acordo com a carga ôntica, cada um consegue alcançar. Sejam quais e quantas forem, as ‘diferenças de ser’ representam outras tantas tendências típicas, não hereditárias¹⁹, que se manifestam através da preferência-por ou disposição-para meios e fins distintos; a universalidade na procura do bem não deve, portanto, confundir-se com uniformidade, quer no modo/método quer no objecto/objectivo. No entanto, no *Protágoras* pode encontrar-se, pelo caso posto como exame exemplar, uma posição mais imanentista.

Quando Platão põe Sócrates a dizer a Pródico, “*a defesa de Simónides precisa da correcção da tua arte, com a qual distingues querer e desejar*” (340b), para além da referência irónica à putativa acríbia linguística do sofista, fica-se com a sensação de que se trata de uma frase deslocada; no contexto não parece acrescentar nada ao argumento e o enunciado – a distinção entre *querer* e *desejar* – não é retomado. Contudo, se a *vontade involuntária* é sempre vontade contrafeita, acto consciente a contragosto (ao invés do que seria a ‘vontade voluntária’, a que sabe de si a seu favor), já a *boa vontade involuntária* designa uma específica modalidade de contrariedade. Com efeito, se se admitir que há algo que representa uma força maior que a vontade, que nunca ultrapassa a esfera privada da preservação, a distinção de Pródico encontra no corpo do texto uma elaboração plausível.

De facto, essa ‘boa vontade’, que não se quer mera expressão da existência física, é uma *pseudo-vontade* – na medida em que está livre da volúvel e flutuante circunstância do apetite, do que inevitavelmente muda e termina, incluindo o sentido comum. Nela, estar ‘contra si’ não é consequência momentânea de uma qualquer ocasional tomada de

¹⁹ O que aqui se denota com a observação de que “*a maioria dos filhos de pais notáveis são fracos*” (326e).

posição; a contrariedade é desde logo assumida como resultado eventual da procura do bem; não só não é paixão que se sofra passivamente como é inevitável acidente transitório, resultado de uma acção decidida. Assim, a *boa vontade involuntária* não se resume à representação na *queda* incidental de Sócrates²⁰: aceite e decidida, é pelo seu acontecimento que se percebe a prévia presença daquela. Na *boa queda* a identidade não se sente violentada ou forçada; deixa-se cair, atira-se para o bem, confirma-se na procura dele, é uma descida intencional – a vontade própria, voluntária ou involuntária, boa ou má, é sempre um fardo para quem deseja subir. O sacrifício de si nunca será agradável, e a *boa queda* não o transforma em prazer, mas permite considerá-lo benéfico próprio e até benfeitoria de que todos, a limite, têm proveito. Assim, pode-se afirmar que esta ‘vontade’ contrária à *vontade*, que anula a sua tendência centrípeta, designa o próprio *desejo de bem*, o desejo capaz de rejubilar, de aprender e “*partilhar da inteligência do próprio espírito*”²¹.

Ora, como se sabe, Platão considera a aprendizagem, sobretudo, do ponto de vista da reprodução; é pela *mimesis*, pela identificação com o outro (na repetição do seu gesto, palavra, acção ou técnica), que a *paideia* se forma e propaga – daí a importância conferida ao exemplo. A faculdade universal do homem para a *mimesis* deve, pois, poder ser pensada como uma marca do desejo, activo motor de busca e mobilizador da aprendizagem. No entanto, se é pela *mimesis* que se pode atingir a excelência instrumental e, seguindo exemplos sábios, a própria excelência ética, também é verdade que, no que se deixa dominar pela satisfação de si – do ego próprio ou da sua carne –, até a excelência técnica (de um sofista, por exemplo, como a de um poeta) pode esconder um ignorante covarde. Porém, em rigor, a excelência ética apenas é possível pela *mimesis* num sentido muito preciso; ela não

²⁰ Com efeito, quer a *queda* de Sócrates quer a de Protágoras são falsas; a do primeiro, porque aos olhos de todos, apesar da eventual aparência, o que se dá é uma prova de estar de subida; a do segundo, porque, para que fosse de facto uma queda, teria antes de estar em cima ou, no mínimo, desejar subir, o que não se passa.

²¹ Na efectiva distinção que Platão desenvolve pela boca de Pródico (337c), entre ter gozo e rejubilar – não só reduzindo um às paixões do corpo e associando o outro à aprendizagem, à partilha e à alma, mas fazendo-o concluindo uma linha de considerações paralelas (*contender* v. *discutir*; *louvor* v. *apreço*), com o apoio dos presentes sublinhado –, o desejo do bem surge como catalisador do ‘bom encontro’ entre pares.

se alcança pela comum capacidade para a imitação ou, se se preferir, esta é insuficiente para ‘mimar’ o que escapa ao instrumental – e/ou ao desejo de prazenteira satisfação individual. De facto, talvez conviesse falar numa *mimese* passiva e noutra activa – implicada até na noção de *dialéctica* que não existe sem interacção, a participação interferente e o questionamento, condições para produzir saber. Seja como for, tal significa que só uma capacidade mimética extra-ordinária consegue aprender com quem efectivamente sabe, i.e., com quem lida/lidou com desejo afim. A afinidade aqui suposta é, pois, dupla; entre alguém e outrem, entre estes e o bem. Mais, esta força une e revela os semelhantes, a si próprios e aos assemelhados, apenas porque neles vive o desejo por um terceiro, invisível imutável, superior e anterior a cada indivíduo. A sensibilidade na atenção a outrem, suposta na actividade deste desejo, permite integrar o aspecto erótico na relação pedagógica²² – a limite, a única relação entre semelhantes que reciprocamente se desejam participando no/do bem.

É na articulação das noções de *vontade*, *desejo* e *mimese* que o drama nuclear se desenrola atrás do enredo teórico do *Protágoras*. De facto, com ela, podemos considerar todo o texto como registo de um exame e como produção de prova. Protágoras quer passar por sábio, que genuinamente crê que é; dir-se-á que apenas imita, ou que imita mal, se se prova que não é. A possibilidade do teste reside, desde logo, na vontade que este tem em ser visto como *quer* (e na satisfação que disso já antecipa obter). Pensar-se-ia, então, que para tal teste apenas há que saber como se há-de reconhecer um sábio, mas é preciso, antes, definir se qualquer um é capaz desse reconhecimento. O exame à veracidade do que o sofista reclama deve provar que o *desejo do bem* só é imitável por quem também o tenha em si; não é a vontade, por mais que haja, que leva

²² Naturalmente, o *desejo*, sem mais, manifesta-se em todos (de acordo com a carga ôntica) sob diferentes aspectos; até *eros*, seu território de origem, pode ser sublimado, como se vê do Simpósio, em prazer pela aprendizagem, pelo saber e o bem, i.e., num desejo superior: “Os que passam juntos toda a sua vida são indivíduos que nem sequer saberiam dizer o que querem um do outro. Ninguém pode verdadeiramente crer que se trate dos prazeres amorosos, de forma que nesta disposição cada um se regozija por estar ao pé do outro: é evidente que a alma de cada um deseja algo que não é capaz de expressar; o que esta deseja é objecto de adivinhação e, assim, fala por enigmas.” (192e-d). Não será de estranhar que seja também aqui que Platão aceita conceder aos poetas a possibilidade de um contacto com a verdade ideal (209a-d).

ao saber – de facto, a vontade fechada sobre si, vontade de redundância, não é mais que obstáculo. Contudo, isto só se provará havendo alguém com que o putativo sábio admita comparar-se; a apresentação de um caso hipotético serve de referência – que para os leitores é o Sócrates histórico reflectido na sua personagem. A ‘moral’ está em que só quem é capaz de *boa vontade involuntária* pode reconhecer outra. A vontade (de ser sábio) e a consequente representação do que isso seria, suficiente para iludir ingénuos, só por si, ainda que permita identificar vontades análogas, não pode identificar um desejo (de saber) que de facto não se tem. Com efeito, seja qual for a qualidade óptica suposta, apenas se consegue ver noutro o que cada um é capaz de ser – o que, assumindo a hierarquia das diferenças, significa que consegue compreender um maior número de diferentes quem mais alto conseguir chegar. O que na vontade pareceria cegueira é limitação constituinte, sinal de ‘ser menos’.

De resto, haverá sempre ‘seres menores’ (a maioria, repetirá Platão vezes sem conto²³) a aplaudir e a querer imitar a ‘sabedoria’ ou a ‘excelência’ que outro proclama ou reclame – o que contribui para reforçar o poder auto-hipnótico e ilusório da vontade e da crença de imitadores e imitados.

Assim, atrás da progressiva evidenciação da incapacidade de Protágoras em reconhecer um sábio, Platão permite que se pense, coerente e consequentemente, que este nem sequer se apercebe da sua impotência.²⁴ Porém, a força deste drama extravasa o texto, pois,

²³ Platão concorda com Protágoras, que das massas diz limitarem-se “*a repetir em coro aquilo que lhes disserem*” (317e); aliás, é nesse grupo que o inclui. Parte do drama de Protágoras está em mostrar-se sabedor daquilo que, involuntariamente, confirma na prática pelo exemplo contrário. O conhecimento da ‘doutrina’ ou dos ‘princípios’, mesmo por uma grande vontade, não chega para impedir o erro e, como se viu, Protágoras é incapaz de reconhecer o erro apesar de saber dizer, querendo dar prova antecipada da sua coragem, que admitir em vez de negar é a melhor das soluções (317b). Contudo, a concordância é superficial; Platão talvez não veja no ‘eco mimético’ apenas um estado circunstancial devido à ignorância (como mais provavelmente Protágoras veria). De facto, o pressuposto do sofista encontra-se no mito de Epimeteu em que afirma que é a todos que Zeus distribui iguais qualidades (322 d); já para Platão, a questão não está no coral da repetição acrítica, está em que a maioria não pode admitir o que nem identificar consegue. Protágoras, neste sentido, é um símbolo, ainda que refinado, do mesmo desejo impotente.

²⁴ O sofista quer, quer muito, mas não tem *desejo* para tanto; e, isto, apesar de surgir imediatamente como razoável que se defenda o interesse individual, desde logo o vital. O

implícito está que nem todos o perceberão – nem, desde logo, como ele se manifesta em cada um; poucos poderão fazer dele ocasião para compreender o conflito das diferenças que representa.

3. Do *devoir de si*

A relação da *mudança*, reintroduzida no diálogo com o poema de Simónides, com os veios nucleares, *desejo/conhecimento do bem*, permite completar o critério de avaliação de Protágoras e, daí, estabelecer os parâmetros para aferir não só a excelência política mas, genericamente, uma vida sábia. Por recusa ou impotência constituinte²⁵, o sofista restringe-se à *mimesis* operadora do instrumentalizável – percebendo-se assim melhor o que entende por virtude como ‘conhecimento’; *transformar homens em bons cidadãos* (319 a), para Protágoras, é uma questão de mera competência técnica, que se crê ser, como as demais, transmissível. Esta limitação, que a água-régia do debate traz à tona, é a de quem tem da mudança, dos seres e dos valores, uma perspectiva ‘física’; é a força gravítica de si que orienta o modo como o sofista pode pensar a mudança – compreendida, aceite e querida de acordo com a única perspectiva da centralidade pessoal. A aprendizagem e o ensino, são menos veículo para uma metamorfose num esforço para alcançar

desejo, representa, pois, uma força que se opõe (e se deve sobrepor) à paixão do corpo, à da vontade e mesmo à razão – naturalmente, a uma razão limitada; é a totalidade, corpo e alma, que é envolvida na distinção entre qualidades óticas. Assim, não é só o ‘sofista’ que fica definido como pseudo-sábio; quem não revele o *desejo* ‘apropriado’, por mais excelente que seja num ofício, será sempre, aos olhos de Platão, um caso de menoridade – o rebanho da multidão, esse animal de que fala a *República*. No entanto, em geral, a acusação dirigida a quem exorbita em relação à sua possibilidade, é, talvez, difícil de entender. Por um lado, dado que essa eventualidade encaixa como risco implícito no que de todos se espera, i.e., que se esforcem por se tornar, pela *mimesis*, naquilo que ainda não são; mas também porque os visados, por definição da sua condição, não podem sequer perceber o sentido da acusação. E, no entanto, ainda assim, ela é justificável; só mediante exame se pode aferir da veracidade de uma presumida virtude. É preciso, diz Sócrates, que “*façamos os nossos próprios discursos, pelos nossos próprios meios, para pôr à prova a sua verdade e a nossa*” (348a). De facto, na *paideia* da *mimesis*, tão importante como o exemplo (a dar e a seguir) é o escrutínio crítico, e esse, com aspectos de purga política, é realizado pelos que mais desejam e esperam ser testados por outros.

²⁵ Sobre isto Platão nada deixa claro em relação a Protágoras – ainda que só no primeiro caso se possa falar de uma *consciência cínica*.

a ‘luz’, do que meio de adaptação à mudança (que se confunde com a adaptação do meio à vontade), para agarrar o melhor lugar entre as ‘sombras’. Com isto Platão elucida, para além da imutabilidade do bem e do que dele decorre, que existe uma mudança que não se reduz a mera alteração de circunstâncias, forma ou matéria; a busca do imutável ‘causa’ a alteração mais radical – a do devir e transformação de si, metamorfose a que só alguns podem aspirar²⁶. Em resumo, a impotência das almas menores mostra, quase indistintamente: um *desejo* subordinado à limitada vontade auto-referencial; a incapacidade de *reconhecimento* de uma consciência circunscrita à confirmação de si; e, por isto, uma fraca elasticidade de si ou de tolerância ao *outro* – a começar pelo outro-de-si implicado na mudança própria que o desejo acarreta.

O desejo, órgão do *devir*, está ausente nos incapazes de conceber o que ‘poderiam ser’ se se excedessem em excelência. Mesmo devir ‘outro’, o que se espera/exige como prova (para si e para os outros) de aprendizagem, dificilmente pode por estes ser percebido como ‘desejável’ – sobretudo se do a-devir de cada um ninguém há-de nunca poder dizer nada com precisão. Com efeito, tal como o *bem* – que, “*toda a alma procura, e por causa do qual tudo faz, adivinhando-lhe o valor, embora ficando na incerteza e sendo incapaz de apreender ao certo o que é*”²⁷ –, o que este *devir* opera em cada qual apenas se deixa *adivinhar*. O desejo, que define o desejan²⁸, não é, pois, procura cega; sendo (e até por

²⁶ O desejo do bem é, portanto, uma disposição para a alteridade, de outrem e do bem, mas também para uma particular alteração de si, para uma certa *heteronomia*. Esta metamorfose da identidade, no entanto, não é efeito de um qualquer conhecimento técnico, tomada de posição, assumpção de princípio imperativo ou, sequer, da virtual presença da vontade de bem; é rasto gerúndio do acto infinitivo da procura efectiva e, portanto, de um trabalho constante que é tanto realização de si quanto do bem que se busca e ‘adivinha’.

²⁷ *Rep.* 505e.

²⁸ Em Platão o desejo não é apenas parte da identidade; enquanto marca ôntica, é ele a original distinção da ‘potência’ de cada um – activável por um semelhante exemplar, de preferência e adiante no percurso. A importância da figura do mestre, além do valor do exemplo, está exactamente em ser quem pode *adivinhar* no outro o ‘dom do desejo’ e aferir do seu desenvolvimento antes de se revelar. No entanto, há nesse aspecto individualizador qualquer coisa de ‘impessoal’; tal advém da sua afinidade com algo absolutamente exterior (o bem) que se manifesta na boa vontade involuntária a que o desejo, depurado da vontade auto-centrada, da crença e gosto próprios, obriga a consciência em que a identidade pessoal se resume.

ser) busca do que não é ensinável, i.e., convertido em conhecimento discursivo, o desejo do bem é já o desenho que lhe traça os contornos, nomeia, dá um valor e uma imagem – ainda que esta se resuma à da série de casos tomados por exemplares da sua manifestação. É pelo desejo que o bem se apresenta como enigma e é ele que o decifra pelo desenho que o seu conhecimento conseguido permite; é mapa antes do território, mas também a progressiva precisão tanto da representação como da realidade. O bem, que assim se desenha, parte desde logo da experiência dos desejos exemplares que auxiliam na metamorfose pessoal – para os participantes ela é já a própria experiência desse bem; a da amizade à sabedoria, aos sábios e à obra que deixam.

4. *Poiesis* em Platão

Se o devir vivido na adivinhação do bem tem um fim tão incerto quanto o objecto do desejo, já as marcas que ficam – o que cada um foi e/ou deixou feito –, reificando-se, perdem parte do carácter ‘enigmático’ que mantêm durante o processo do seu autor. A decisão de Platão por não elidir a *mudança* que os seus textos registam – no tipo de abordagem, no desenho conceptual e na estratégia argumentativa, como no uso dos recursos estilísticos²⁹ –, não deixa apenas claro que está ciente da sua evolução, mostra que faz questão de inscrevê-la como integrante da obra que deixou. Por um lado, é aí que está a prova de que a elevação e a metamorfose ocorrem – o que supõe, se não o erro, pelo menos a consciência de desvio em relação ao objectivo e consequente esforço pela sua correcção; por outro, por ser essa metamorfose que talvez melhor elucide o papel central de Sócrates como ‘transformador’ e ‘mobilizador’ na sua vida e na sua obra.

No *Protágoras*, que o documenta, descreve e qualifica ontologicamente, este aspecto da *mudança* é superlativo: a dinâmica da elevação de cada um não é viável sem um *terceiro*³⁰ – mantendo-se

²⁹ Sobre isto, Dionísio de Halicarnasso – que anota ter Platão ‘penteado’ até aos últimos dias cada uma das suas obras –, elogiando-lhe os dotes literários, sobretudo quando escreve de forma simples, censura Platão por rendilhar a língua, o que, advoga ele, se dá quando tenta imitar o estilo de Górgias (cf. *The Three Literary Letters*, particularmente a segunda epístola).

³⁰ Com efeito, a presença da dialogia e a sua valorização são constantes. Mas pode adivinhar-

este como uma espécie de garantia mínima de resistência às más quedas potenciais.

Aqui, o papel do poema de Simónides parece assumir algo muito próximo ao que a poesia parece ter sido para Platão: um ponto de viragem e um ímpeto para a mudança que, de facto, não contradiz mas aperfeiçoa o que, nele, valeria antes. A poesia que havia em si (como a que herdou da sua cultura), pode ser momento a ultrapassar, mas os diálogos filosóficos, enquanto género, e a sua extraordinária capacidade teórica, não seriam o que foram, e são, sem uma *virtude poiética*. Poucos poetas e filósofos são sábios; a limite, a competência técnica da língua não dá senão um instrumento de expressão, mas não há sábio sem mestria linguística. A julgar pela riqueza das metáforas, alegorias e mitos – momentos particularmente felizes para inscrever algumas teses –, afirmar que Platão tem o completo domínio da língua, ou que a usa com elevada competência técnica, é exageradamente pouco; no que diz respeito à qualidade literária, não se criam novos padrões formais sem algo mais que a mera, ainda que determinante, *virtude técnica*.

Ao pensarmos no desejo de bem – como qualidade ôntica distintiva de poucos –, que pode levar à virtude cívica, pensamos numa potência que precisa de condições mínimas para se poder revelar: uma virtude instrumental e exemplos de excelência técnica, de exigência ética e crítica. A experiência vivida da partilha com afins, não sendo necessária, é um catalisador com que seria bom poder contar. No entanto, se estas condições parecem suficientes para montar um ‘sábio’, são insuficientes para explicar Platão – ou até Sócrates. Com elas garante-se uma particular sensibilidade ao outro e ao estado das coisas: a busca incessante, que se

se uma dialéctica de acordo com o desenho da figura do *terceiro* (e alvo a atingir) – em todo o caso, cada qual servindo o motor da *poesis* platónica; ética, teórica e poética. Seja negativa, ainda que com cambiantes: na figura do oponente, na do adversário – e Homero foi ambos, enquanto modelo moral a combater e modelo poético a superar –, ou a do antagonista – os pseudo-sábios, de que Protágoras é um dos mais altos fulgores, modelo a denunciar e neutralizar); seja positiva, também diversamente: quer na figura do aprendiz (o leitor, e os destinatários ‘escolares’, matéria a modelar) ou, sob fundo de reconhecimento/gratidão, na figura do mestre (o Sócrates concreto, modelo a seguir), ideal e rival – rival ideal. O motor do talento criativo, em Platão, é ainda alimentado pelo evidente papel que pretenderia que a sua obra tivesse, e talvez não apenas no seio da Academia – material didáctico a discutir e explorar –, como desafio lançado, modelo exemplar proposto (e exposto), à crítica futura.

desenvolve em questionamento e conceptualização; um determinado brilho formal no discurso; uma certa acção cívica e, eventualmente, algo como uma obra que testemunhe tudo isto como parte do pessoal e único processo de devir, i.e., do trabalho de si. O que não se garante é que isso possa ser considerado pela maioria dos pares, actuais e/ou futuros, como impar e excepcional; o desejo do bem garante o mínimo do melhor, um cidadão exemplar, mas não o máximo.

Ora, se Platão se pode considerar um exemplo do máximo, como para o seu tempo seria Homero, não é por ter tido as condições necessárias; o máximo só se consegue com talento criativo³¹ – o que se revela no superlativo desempenho do desejo na adivinhação do enigma, i.e., num grau de consequimento mais elevado na aproximação assintótica ao *bem*.

De facto, o domínio de um meio de expressão, manejado com excelência, permite dizer de novos modos; mas não é aí que está a capacidade de criar sentido – a língua tem seguramente o seu papel na *descoberta*³², porém, a capacidade de desenhar nunca esteve nas mãos dum lápis³³. É certo que o uso desta capacidade depende das circunstâncias de cada um, as variáveis acidentais são muitas; no entanto, a manifestação de talento criativo, no que deriva do sujeito, apenas está dependente do trabalho que efectivamente é capaz de desenvolver. Assim, na medida em que deve conseguir desenhar o bem que procura, a *virtude ética* é, potencialmente e sempre, uma *virtude poiética*, criativa, é aí que a *mimesis activa* encontra a mais clara expressão; contudo, só em casos raros ela se realiza e mostra nesse grau.

Aristóteles, além de resgatar ao mestre o Ser que faz mover como *objecto de desejo* (o ‘primeiro amável’ do Lísis), reservou-lhe, como aos

³¹ É num esforço para se pôr a par com a *virtude poiética* dos melhores exemplos da tradição que Protágoras reclama a herança de Homero; talvez seja mesmo essa vontade de co-protagonismo que o leva à crítica que assume para com Simónides – veleidade que (ainda se ficcionada) certamente não agradaria muito a Platão, provavelmente nem a Sócrates.

³² Diz Sócrates de Protágoras, “(...) *creio que és conhecedor de muitos assuntos, muitos que aprendeste e outros que descobriste*” (320b).

³³ É importante neste contexto sublinhar, para abono da ‘filiação poiética’ de filosofia e poesia, que sem uma particular *virtude técnica*, a da competência linguística, não há *desejo de bem* que se revele como *virtude ética*, e, conseqüentemente, como *talento criativo*. O desenho/adivinhação da incógnita enigmática é trabalho que não se faz sem o domínio da língua, ainda que também se faça, talvez mesmo o mais importante, já fora dela.

‘poetas’ em geral, um lugar particular no contexto da sua metafísica: o dos que trabalham virtuosamente a potência do mais-que-perfeito³⁴. De facto, este excesso, o do que ‘poderia ser’, é o do desenho que, pelo trabalho, tira de si um enigma virtual – seja ou não a prévia posição da sua possibilidade, da obra e do autor, não mais que uma hipótese³⁵. Um poema, uma obra de arte, uma teoria – e a virtuosa acção ética, obviamente – são e representam, enquanto provas, a realização de um (afinal raro) devir universal no sentido do que cada um cria/deseja como sendo o que melhor representa ou exemplifica a humanidade do homem.

A inclusão do poema de Simónides, bem no centro geodésico do diálogo, não é, pois, incidental. Como não é a imputação dessa iniciativa ao sofista, ou a escolha de um mito – “*como mais velho que fala a mais novos*” (320c) – em vez da demonstração argumentada³⁶.

O recurso a este expediente não serve apenas para satisfazer a

³⁴ Que os diálogos platónicos têm valor poético – na medida em que “*imita por meio da linguagem, em prosa ou verso*” (Poética, 47a) – é algo que não poderia passar despercebido a Aristóteles. No entanto, sendo a obra própria do poeta não “*narrar o que realmente aconteceu, mas o que poderia ter acontecido*” (idem, 51a), à evidência da virtude poética há que reconhecer também essa capacidade de gerar, de exceder a partir de si qualquer potência meramente reprodutora. Em consonância, o *De Anima*, em particular o capítulo décimo do terceiro livro, pode ser lido ao lado do *Protágoras* – “*o intelecto manda resistir, tendo em conta o futuro, mas o apetite atém-se ao imediato*” –, quando determina que “*o bem realizável através da acção [e do fazer criativo, pois “a imaginação quando faz mover não o faz sem desejo”] é o que pode ser de maneira diferente do que é*”.

³⁵ Seria talvez apropriada uma aproximação à *República* onde discute o inteligível, “*que o raciocínio atinge pelo poder da dialéctica, fazendo das hipóteses não princípios mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias*” (511a-c) – tal como do bem, daquilo que o seu desejo faz devir em cada um se pode dizer que é anipotético.

³⁶ Em resumo, na economia do drama do *Protágoras*, o poema de Simónides pode parecer, à primeira vista, não cumprir mais que uma função estilística; com os recursos narrativos ao seu alcance Platão poderia montar idêntico conjunto de argumentos e conseguir efeito similar. Mas, talvez pura e simplesmente ele o não consiga evitar. É certo que é o poema que inicia o ponto de viragem das posições iniciais dos intervenientes, mas serve para mais. Com ele Platão pode construir de Sócrates uma imagem de, pelo menos, tão ‘entendido na matéria’ quanto o pretenderia o sofista (dando a noção de que, se achasse pertinente, até esse instrumento Sócrates poderia convocar), mas também, através do exemplo de prática hermenêutica, pode evidenciar, por contraste com a poesia, os méritos da dialogia filosófica (e filosófica é praticamente toda a dialéctica). Mais, através da invocação da poesia, não só

necessidade platónica de realismo na caracterização do ‘antagonista’, assim como não é simples sintoma de hipotética (e tão repisada) doentia fixação sua em relação à poesia – à arte em geral. A sua admiração por Safo e Píndaro, p.ex., e mesmo Simónides, ou, apesar de tudo o que dele diz, as laudas reservadas a Homero praticamente em cada texto, são suficientes para deixar entender bem mais que isso. Os arroubos contra os poetas e seus putativos herdeiros – além de parte da estratégia com que pretende desviar a sua influência didáctica para a corrente descendente da tradição sapiencial, no que teve relativo sucesso –, são marca de elevada exigência ética, que ficou como referência crítica para as futuras gerações de criadores; mas são-no porque essa mesma exigência é, também, sinal de um desejo que se manifesta como extraordinário *talento poiético*.

É verdade que, mesmo enquanto registo de uma ‘boa mudança’, cada obra tem em si algo de falso³⁷, qualquer coisa de *queda*; ela representa a pele caída no processo de muda, da transformação de si em algo diferente. Ossificação do devir, o traço visível do desenho conseguido é, talvez, também, a melhor expressão de uma *vontade involuntária* que está longe de ser um mero ‘mal menor’.

ataca a pretensa linhagem reclamada pelos sofistas, que lhe vampirizam o prestígio, como, de passagem, denuncia a tresleitura a que é sujeita, distorcida ao sabor da conveniência circunstancial de qualquer um. Sócrates não insinua só que Protágoras destrói Simónides (340a), ele afirma categoricamente, que homens que atingem a perfeição se bastam a si, “*sem essas lérias ou criancices, porque têm as suas vozes [e] não precisam de vozes alheias, nem de poetas a quem não podem perguntar acerca do que falam*”, até porque os que os citam “*discutem sobre um assunto que lhes [aos poetas] é impossível refutar*” (347d-e).

³⁷ Como refere na Carta VII, certo das tresleituras que o futuro lhe reserva: “*nenhum homem sensato se arriscará a confiar os seus pensamentos a este veículo tão rígido como são os caracteres escritos*”. Já no início do *Protágoras*, referindo-se às desvantagens do saber em segunda mão, diz Sócrates a Hipócrates: “*é como se fossem livros, nem podem responder nem perguntar eles próprios*” (329a). De facto, “*todo o homem sério evita tratar por escrito questões sérias e abandonar assim os seus pensamentos à cobiça e à estupidez da multidão*”. Apesar da sua convicção de que, para poucos, uns indícios bastem para que por si descubram a verdade, é particularmente reconfortante (para quem, como eu, sobre ele discorre) que Platão tenha deixado claro: “*aos que escreveram ou escreverão e se pretendem competentes sobre o objecto das minhas preocupações [...], é impossível terem compreendido seja o que for da matéria*”.

A NOÇÃO DE CONFLITO INTERIOR NO *PROTAGORAS* DE PLATÃO (352A-358D)

João Constâncio

I.

A consciência de si próprio implica a possibilidade de um desdobramento de si mesmo. O ente que está a ser si próprio reconhece-se como si próprio, volta-se ele mesmo sobre si mesmo. Na tradição ocidental, a primeira formulação clara deste desdobramento encontra-se em Homero, nomeadamente em passos como aquele em que Ulisses se dirige a si próprio dizendo: “aguenta, coração meu!”, “tem paciência, coração!”¹. No quadro da psicologia homérica, o coração (ἦτορ, κῆρ, κραδίη) representa algo muito parecido com o menos, a “força vital”². Desde logo por isso, é em tudo semelhante ao thymos, que é a fonte em nós de onde brotam todos os afectos e emoções, e que, ao mesmo tempo, é a “força vital”, o “alento”, a que o herói homérico, quando está sozinho e em perigo, se dirige como sendo o “si-próprio”³. No desdobramento que caracteriza a consciência de si, aquilo a que nos dirigimos é qualquer coisa como a “força vital” que sentimos realmente em perigo quando sentimos medo, ou que sentimos satisfeita quando sentimos prazer, ou que sentimos em ebulição quando nos encolerizamos. É este fundo de disposições e emoções que sentimos verdadeiramente como sendo o “si-próprio” (o “self”, o “Selbst”). Por outro lado, parece haver também algo

¹ Cf. Homero, *Odisseia*, 20.18: τέτλαθι δὴ, κραδίη; Romilly, J., “*Patience, mon coeur*”: *l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, pág. 11 e passim. Para além deste passo destacado por Romilly, há vários outros em que uma das personagens de Homero se dirige ao seu “coração” e realiza o desdobramento que caracteriza a consciência de si próprio: cf., por exemplo, *Ilíada*, 11. 403, 17. 90, 18. 5; *Odisseia*, 5. 298, 5. 46, 20.22; Sullivan, S. D., *Psychological Activity in Homer*, págs. 6, 16 (n. 24).

² Cf. Claus, D. B., *Toward the Soul*, págs. 20-47.

³ Cf. Claus, D. B., *Toward the Soul*, págs. 37-42; cf., sobretudo: *Ilíada* 11. 403-404: ὁ χθίσας δ’ ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν· ὦ μοι ἐγώ, τί πάθω; “indignando-se, disse então para o seu thymos de coração largo: ‘ai de mim, que me irá acontecer?’”.

em nós que delibera, reflecte, hesita, comunica, argumenta, compreende, e que é, por assim dizer, aquilo em nós que se dirige a nós próprios. É a este algo em nós que se costuma chamar “a consciência”. Esta, na tradição ocidental, é geralmente entendida como a fonte da nossa “racionalidade” – e identificada, por isso, com a “razão”. Mas aquilo a que a razão se dirige no quadro da nossa consciência de nós mesmos é uma espécie de “outro” irracional – é o tal fundo de disposições e emoções que só em parte se tornam conscientes. Esse “outro” é aquilo que verdadeiramente sentimos como sendo nós mesmos, e a razão é aquilo em nós que se desdobra e que nos permite ter consciência de nós mesmos. Esta cisão entre o racional e o irracional em nós, como as duas “partes” do todo que nós somos, é provavelmente a base de toda a reflexão grega sobre o si-próprio⁴.

Ora, uma boa parte dessa reflexão, desde Eurípides até Platão, passa pela análise do fenómeno que veio a ter o nome de akrasia, da “falta de poder sobre si próprio”. Este fenómeno tem origem no facto de a consciência de si próprio permitir a possibilidade de um conflito interior. Um conflito interior é o que acontece em nós quando nos encontramos divididos em nós mesmos em relação a como agir numa dada situação e portanto nos debatemos com diversas possibilidades de acção sem conseguirmos assentar numa – ou porque as nossas deliberações oscilam de uma decisão para outra, ou porque sentimos que duas ou mais inclinações diferentes, que se excluem, são igualmente atractivas, ou porque todas as possibilidades que conseguimos conceber nos parecem igualmente dolorosas de seguir e nos sentimos a vacilar para uma delas apenas por fraqueza, não por decisão firme, ou porque, apesar de a deliberação racional nos recomendar uma determinada decisão, nos sentimos inclinados a tomar outra⁵. A akrasia tem lugar quando, no final de um conflito interior deste último tipo, acabamos por ter “falta de poder” sobre nós próprios e fazemos, não aquilo que nos recomenda a deliberação racional, mas sim aquilo para que nos impele a inclinação

⁴ Cf., de novo, Romilly, J., *“Patience, mon coeur”: l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, sobretudo págs.179-186.

⁵ Cf. Price, A. W., *Mental Conflict*, págs. 3-5 e passim.

que sentimos em nós.

Este fenómeno da akrasia foi magistralmente descrito por Eurípides, sobretudo na *Medeia* e no *Hipólito*⁶. No passo do *Protágoras* que nos propomos analisar, Sócrates diz que muitos – e parece óbvio que Eurípides esteja incluído neste grupo – interpretam tal fenómeno como significando que, muitas vezes, uma pessoa sabe o que é melhor para si, mas deixa-se vencer pelo prazer ou pela dor ou pelo medo ou pela raiva ou pelo amor ou por qualquer outra paixão (cf. 352d-e). É uma destas paixões que a inclina a tomar uma dada decisão e a seguir por um certo caminho, embora a deliberação lhe tivesse recomendado um caminho alternativo. Antes de agir, essa pessoa estava dividida. Se tivesse vencido o conflito, ter-se-ia revelado “mestre de si própria”, “dona de si própria”. Tendo-o perdido, foi “vencida por si própria” e revelou-se “escrava de si própria”. Procuraremos mostrar que aquilo que Sócrates põe em causa no *Protágoras* é que se possa dizer que uma pessoa que seja “vencida pelo prazer” possua, de facto, um saber ou possa, de facto, acabar por escolher fazer o que sabia ser pior em vez daquilo que sabia ser melhor.

Antes, porém, de iniciarmos a análise concreta do passo do *Protágoras*, convém fazer algumas notas importantes sobre este diálogo.

Muitas vezes, o *Protágoras* é interpretado como um diálogo em que Platão se limita a expor algumas das teses do Sócrates histórico, e em que não se aventura ainda a expor as suas próprias teorias (ou em que, pelo menos, não dispõe ainda de teorias próprias que pretenda expor)⁷. O seu objectivo seria apenas o de exprimir, de uma forma fielmente socrática, a tese de que “a virtude é conhecimento” e de que “todo o mal é involuntário”⁸. Supostamente, a forma como se procura mostrar no *Protágoras* que todo o mal é involuntário é incompatível

⁶ Mas está longe de ser verdade que Eurípides tenha sido o único a descrever o fenómeno da akrasia: cf. Romilly, “*Patience, mon coeur*”: *l'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, págs. 179-184.

⁷ Esta interpretação do diálogo (e, em particular, do passo que nos importa), aparece, por exemplo, em Nietzsche! Cf. Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse* 190, KSA 5, pág. 111.

⁸ Sobre a impossibilidade de se sustentar que haja diálogos de Platão que sejam puramente “socráticos”, i.e. meras exposições das teses do Sócrates histórico: cf. Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue*, págs. 1-100 e passim; sobre o *Protágoras*, cf. págs. 210-257.

com o que encontramos expresso na *República* e em outros diálogos considerados “da maturidade”. Supostamente, Sócrates, no *Protágoras*, nega a própria possibilidade da akrasia, não apenas aquela interpretação do fenómeno da akrasia. Supostamente, a negação do próprio fenómeno da akrasia pretende ser uma refutação dos passos da obra de Eurípides em que tal possibilidade é afirmada⁹. Supostamente, a negação da possibilidade deste fenómeno é também incompatível com a psicologia da *República*, i.e., com a tese de que a psychê tem diferentes partes e de que a “parte racional” pode ser vencida pela “parte irracional”¹⁰. Platão nunca abandona a tese de que todo o mal é involuntário, mas nos diálogos supostamente posteriores ao *Protágoras* sustenta-a de uma forma que contradiz os ensinamentos do Sócrates histórico – nomeadamente, o suposto “intelectualismo” de Sócrates, i.e., a sua suposta descrição do comportamento humano como sendo apenas racionalmente motivado¹¹.

No que se segue, procuramos mostrar que não há uma verdadeira incompatibilidade entre as teses do *Protágoras* e da *República*, que o suposto “intelectualismo” de Sócrates no *Protágoras* é só suposto, e que a controvérsia com Eurípides tem um sentido bastante diferente daquele que geralmente se lhe atribui¹².

O que Sócrates claramente nega no *Protágoras* é que seja possível

⁹ Cf. Snell, B., “Die frühesten Zeugnisse über Sokrates”, *Philologus* 97 (1948), págs. 125-134, Scenes from Greek Drama, págs. 47-69; Vlastos, G., “Introduction to Plato’s Protagoras”, in Ostwald, M., *Plato’s Protagoras*, pág. XLiv; Romilly, J., “Patience, mon coeur”: *l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, págs. 97-108.

¹⁰ Cf., por exemplo, Romilly, J., “Patience, mon coeur”: *l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, pág. 195; Price, A., *Mental Conflict*, págs. 6-7, 8 e sgs.; Vlastos, “Sócrates”, *Proceedings of the British Academy* 74 (1988), págs. 89-111. Na verdade, a interpretação do *Protágoras* como um diálogo em que Platão exprime as opiniões do Sócrates histórico remonta já a Aristóteles: cf. *Ética Nicomaqueia*, 1145b23; Kahn, C.H., *Plato and the Socratic Dialogue*, págs. 86, 232, 395.

¹¹ Cf., por exemplo, *República* 589c; *Timeu* 86d; *Górgias* 479b-c (466d-479e), 509e; *Ménon*, 77b-78b; *Leis*, 860d-864b.

¹² Uma tentativa de conciliar o *Protágoras* com a *República* e os outros diálogos ditos da maturidade é a de Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue*, págs. 210-257. Outra, mais tímida, é a de Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, págs. 118, 137-139, 158-160, 167-171. Este estudo de Annas é importante, se não por muitas outras razões, pelo menos porque chama a atenção para o facto de na Antiguidade os intérpretes de Platão não identificarem qualquer discrepância entre o *Protágoras* e os outros diálogos. O que leva muitos intérpretes a esta visão são os testemunhos de Aristóteles e Xenofonte, bem

alguém saber o que é melhor e, contudo, fazer o que sabe ser pior (cf. 352e, 353a, 358b-d). Só aparentemente é que o Sócrates do *Protágoras* nega que seja possível alguém ser vencido por uma “paixão”, por uma disposição irracional, quer dizer: só aparentemente apresenta uma interpretação “intelectualista” do comportamento humano – uma interpretação segundo a qual o que fazemos é sempre o que a nossa razão ou o nosso intelecto nos impõe como sendo o melhor.

Só aparentemente, dizemos nós. E, contudo, a ideia de que Sócrates tem esta visão intelectualista do comportamento humano parece poder ser facilmente fundamentada e confirmada pela citação do passo em que Sócrates procura resumir toda a sua argumentação:

*(...) ninguém, sabendo que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer, ou pensando que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer – e sendo possível fazer essas coisas melhores – acaba por fazer outras piores, quando era possível que fizesse as melhores*¹³.

De facto, antes desta declaração, a tese de Sócrates parecia ser apenas a de que, se alguém sabe o que é melhor, se alguém tem, no sentido mais forte do termo, um “saber” (epistēmē, technē), se alguém possui a “sabedoria” (sophia, phronēsis) no que respeita ao que fazer, então não pode deixar de agir em conformidade com o que sabe que é melhor. Mas naquela declaração que resume toda a argumentação, Sócrates diz οὔτε εἰδῶς οὔτε οἰόμενος: também quando alguém apenas pensa que o melhor é fazer x, não pode deixar de fazer x. Isto parece contradizer o que Sócrates havia dito antes. Agora, parece estar a dizer que nem é preciso que alguém tenha um “saber” no sentido próprio do termo para que faça o que a razão lhe diz ser o melhor. “Pensar” é um actividade racional, tanto quanto “saber”, e portanto Sócrates parece, de facto, sustentar que toda a motivação dos comportamentos humanos é racional. Aparentemente, ou aquela declaração inclui uma súbita e radical transformação da tese de Sócrates, ou então “saber”, em todo este contexto, não tem o sentido “forte”, “absoluto”, que costuma ter

como a preocupação em atribuir ao Sócrates histórico um papel bem definido na história da filosofia. Veja-se novamente o estudo de Kahn para a refutação desta possibilidade.

¹³ *Protágoras*, 358b-c: οὐδεὶς οὔτε εἰδῶς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατὰ, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω.

na obra de Platão, e é virtualmente o mesmo que “pensar”, “ter acesso a...” (mesmo que um acesso defectivo), “tomar conhecimento de...” (mesmo que este conhecimento não seja, propriamente falando, um “saber”: não inclua uma certeza realmente fundamentada sobre x, nem uma compreensão perfeita da natureza de x).

No entanto, procuraremos mostrar que nem é verdade que Sócrates introduza algum tipo de modificação na sua argumentação anterior, nem é verdade que, em todo este passo, Sócrates faça uso de um noção de “saber” diferente daquela que é habitual em Platão (i.e., que, de uma forma ou de outra, identifique “saber” e “pensar”). Quando Sócrates diz οὔτε εἰδῶς οὔτε οἰόμενος, “nem no caso em que se sabe [o que é melhor], nem no caso em que [apenas] se pensa”, refere-se a duas possibilidades opostas já anteriormente consideradas. Antes de explicarmos em que sentido dizemos que são opostas, começamos pela análise separada da primeira possibilidade: a de alguém saber realmente o que é melhor fazer.

II.

Deve ser, ou pelo menos julgo que devia ser, absolutamente claro para o leitor do *Protágoras* que o “saber” de que se trata em todo este contexto não é outra coisa senão aquilo a que Sócrates chama μετρητικὴ τέχνη, “uma technē métrica”, um saber-qualificado, de especialista, que tenha um carácter “métrico”. Mesmo antes de se considerar melhor o que isto significa, é importante notar que Sócrates não afirma possuir este saber, e que Sócrates nem sequer se mostra disposto a explicar muito claramente em que consiste esta technē ou saber métrico (cf. 357b). O que ele diz é apenas que um tal saber anularia o efeito (ἄκυρον ἂν ἐποίησε, 356d8) daquilo que nos aparece; que, tornando claro e manifesto o que é a realidade, um tal saber traria paz à nossa psychē, fazendo-a permanecer na posse do que é verdadeiro e real; e que, assim, um tal saber salvaria as nossas vidas (cf. 356d-e).

Por que razão precisam as nossas vidas de ser “salvas”? Toda a argumentação de Sócrates neste passo pressupõe a premissa de que as nossas vidas não são mais do que uma busca de prazer. Tudo o que fazemos na vida é perseguir o prazer e fugir da dor (cf. 354c), porque,

para nós, “o que é bom”, “o melhor” é o mesmo que “aquilo que traz prazer”, e “o que é mau”, “o pior” é o mesmo que “aquilo que traz dor” (cf. 353c e sgs.).

É muito claro (ainda mais claro se se consideram outros textos de Platão) que Sócrates não tem qualquer fé nesta premissa hedonista. Tudo o que procura fazer é examinar o que pensam “os muitos”, “a maior parte das pessoas” (cf. 353a-b). A tese de que a vida não é mais do que uma busca de prazer é uma tese dos “muitos”, não uma tese de Sócrates, e o exame de Sócrates versa esta tese e a sua compatibilidade ou incompatibilidade com a tese de que é possível ser “vencido pelo prazer” e de que é por alguém poder ser vencido pelo prazer que, muitas vezes, não faz o que “sabe” ser o melhor.

Desde o início, o argumentação de Sócrates tem algo de uma redução ao absurdo: pressuponha-se a premissa hedonista de que não há nada nas nossas vidas para além da busca do prazer e depois veja-se se é realmente compatível com a tese de que o fenómeno da akrasia consiste em que alguém que possua um saber acabe por ser vencido pelo prazer¹⁴.

O primeiro aspecto que Sócrates procura pôr em relevo é que, se alguém passa toda a sua vida a tentar obter o máximo de prazer e o mínimo de dor, se alguém não tem outro fito na vida senão a maximização do prazer e a minimização da dor, então está constantemente exposto a um perigo terrível. Este perigo é a nossa própria perspectiva, ou a forma como as coisas normalmente nos aparecem. A forma como as coisas normalmente nos aparecem é tal que se dá mais importância àquilo que, na ordem do tempo, está próximo do que àquilo que, na mesma ordem do tempo, é ainda remoto. O horizonte temporal mais imediato (que inclui aquilo que está ainda a deixar de ser e aquilo que está para acontecer “agora”, “já a seguir”, i.e., tudo aquilo que está para

¹⁴ Assim, o passo que citámos acima começa precisamente com a ressalva de que o argumento só é válido se a premissa hedonista for verdadeira: “se, portanto, disse eu, o que dá prazer é o que é bom”, e só depois continua: “[então] ninguém, sabendo que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer, ou pensando que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer – e sendo possível fazer essas coisas melhores – acaba por fazer outras piores, quando era possível que fizesse as melhores”; cf. 357b-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.

nós em causa agora, tudo aquilo que, para nós, está agora na ordem do dia) aparece como sendo mais relevante do que os outros horizontes temporais (os horizontes do que não está para nós em causa “agora”), nomeadamente mais relevante do que o horizonte do futuro não-imediato, remoto.

Por isso, quando nos sentimos atraídos por um prazer iminente, i.e., por um prazer que podemos obter dentro do horizonte temporal mais imediato, “agora”, “já a seguir”, tendemos a não dar importância às consequências da consumação desse prazer, i.e., tendemos a dar muito mais relevo a este prazer iminente do que à dor que a sua consumação pode vir a trazer num futuro mais remoto (cf. 356b-c, 356e, 357b).

Pressupondo que nunca procuramos outra coisa senão obter o máximo de prazer e evitar o máximo de dor, a razão porque não acontece sempre que, nesta busca, obtenhamos sempre prazer em vez de dor não é apenas que, por vezes, ou até muitas vezes, ocorra algo que não dependa da nossa vontade e que se oponha, de uma forma ou de outra, aos nossos intentos. Muitas vezes, acontece também tomarmos uma má decisão por causa do efeito de perspectiva que referimos. Aquilo a que Sócrates chama *μετρητική τέχνη*, “saber métrico”, é o saber que, a ser alguma vez alcançado, traria o remédio desse efeito de perspectiva, e que, por isso, “salvaria as nossas vidas”. Vejamos em que sentido.

O perigo de alguém se deixar iludir pela sua própria perspectiva é especialmente claro naquelas situações de “conflito interior” em que alguém se sente pressionado a escolher um de dois caminhos, a tomar uma de duas decisões possíveis, e em que uma delas seria a consumação de um prazer imediato e a outra seria a abdicação dessa consumação por causa da dor, ou dores, que as consequências dessa mesma consumação poderia trazer num futuro mais ou menos remoto. Como nos casos de Medeia e Fedra, pode acontecer que se reflecta sobre tais consequências e se calcule quais possam ser, de tal forma que se passe a ficar dividido entre a atracção exercida pela possibilidade de se obter um dado prazer “agora”, “já a seguir”, e a inquietação gerada pelo cálculo e a computação das consequências da realização dessa possibilidade. Mas, pelo menos segundo a premissa hedonista de que sempre que buscamos o melhor estamos só em busca de prazer e de que sempre que procuramos evitar

o pior estamos só a tentar evitar a dor, o que acontece quando fazemos aquelas reflexões e cálculos e computações é que continuamos somente à procura de obter prazer e evitar a dor. Mantendo de pé essa premissa, a diferença só pode ser que, agora, estamos divididos entre a impressão de que o caminho para a obtenção do máximo de prazer e do mínimo de dor é o da consumação imediata do prazer disponível e a reflexão de que o caminho para a obtenção desse mesmo objectivo é outro, e passa por nos conseguirmos abster de consumir o prazer imediatamente disponível. Consoante o que acabarmos por fazer, poderemos vir a revelar-nos “senhores ou mestres de nós próprios”, i.e., capazes de nos controlarmos a nós mesmos e de agir em conformidade com as nossas reflexões e cálculos racionais, ou “escravos de nós próprios”, “mais fracos que nós próprios”, i.e., incapazes de resistir àquilo a que Sócrates chama “o poder do que aparece” (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις, 356d4).

Segundo “os muitos” (Eurípidés incluído), o que acontece quando nos revelamos “mais fracos do que nós próprios” é que somos “vencidos pelo prazer”. Qual é então a razão por que Sócrates rejeita esta tese? Não é por não ser capaz de reconhecer o facto, aliás bastante óbvio, de que, por vezes, nos sentimos divididos e de que, por vezes, não conseguimos agir em conformidade com os resultados das nossas reflexões e cálculos racionais. Sócrates nunca nega o facto de que este fenómeno ocorre. O que Sócrates diz é que este mesmo fenómeno (cf. *πάθος, πάθημα*: 352e6, 353a5, 357c7, e *τοῦτο*: 353c2, 354e6, 357e2) não pode ser interpretado como significando que, quando ele ocorre, somos “vencidos pelo prazer”.

Se se pressupuser a premissa hedonista de que nunca nos preocupa nada que não seja a obtenção do prazer (como Sócrates insiste em fazer, para “examinar a opinião dos muitos”), Sócrates tem toda a razão. Em conformidade com essa premissa, o que acontece quando reflectimos sobre as consequências da consumação imediata de um dado prazer e procuramos calculá-las adequadamente é que continuamos a estar exclusivamente embrenhados na busca do máximo prazer possível e da mínima dor possível – nem mais nem menos do que antes de qualquer reflexão e qualquer cálculo. A única diferença é que, agora, a reflexão e o cálculo de consequências nos dizem que, tudo somado, talvez a maior quantidade de prazer e a menor quantidade de dor possam ser obtidos,

não pelo caminho da consumação imediata do prazer disponível, mas sim por um outro caminho alternativo (que tanto pode ser um em que se abdica inteiramente desse prazer, quanto um outro em que meramente se adia, em virtude destas ou daquelas circunstâncias, a consumação desse mesmo prazer). É a própria premissa hedonista que implica que, quando não conseguimos seguir as recomendações das nossas reflexões e dos nossos cálculos práticos, não somos nem mais nem menos “vencidos pelo prazer” do que quando conseguimos agir em conformidade com essas reflexões e esses cálculos (Cf. todo o passo: 353c-356c).

Até aqui (pelo menos até aqui), Sócrates não negou a possibilidade da akrasia. Como já foi dito, akrasia significa “falta de poder ou controlo sobre si próprio”, e Sócrates está muito longe de querer negar o facto de que podemos ser vencidos por nós mesmos ou ter falta de controlo sobre nós mesmos. O que Sócrates nega é que seja consequente defender que perder, ou não ter, controlo sobre si próprio é ser “vencido pelo prazer” e, ao mesmo tempo, que se está sempre, não importa por que meios, à procura de obter prazer e evitar a dor.

Como interpretar então o fenómeno da akrasia? O que é que nos “vence” quando não conseguimos agir em conformidade com as nossas próprias reflexões e cálculos? A resposta de Sócrates é muito clara: aquilo por que somos “vencidos” não é o prazer nem a dor nem qualquer outra “paixão” relacionada com a nossa procura de prazer e fuga à dor, mas é, simplesmente, a falta de um saber no verdadeiro sentido do termo (ἐπιστήμης ἐνδείξι, 357d3-4)¹⁵.

O que acontece nos casos em que a reflexão e o cálculo perdem

¹⁵ Sócrates também diz que, nesses casos, somos “vencidos” pela ἀμαθία (cf. 357d, 358c). Veremos o que este termo significa (parece claro que não significa apenas “ignorância”: cf. Sofista, 229c; *República*, 444a). Note-se que, na verdade, Sócrates afirma explicitamente a possibilidade da akrasia: ser vencido por si próprio ou revelar-se mais fraco do que si próprio, i.e., a akrasia, não é outra coisa senão uma forma de *amathia*, de “estultícia”, de “falta de saber” (cf. 358c). Note-se também que, num primeiro momento, Sócrates refere, não apenas o prazer e a dor, mas igualmente o θυμός, o thymos como força vital de onde brotam as paixões, φόβος, o medo, e ἔρως, o amor (cf. 352b), ao passo que, depois, fala exclusivamente no prazer e na dor (onde se pressupõe que nunca poderia acontecer que alguém fosse “vencido pela dor”, pois se assume que toda a gente procura sempre evitar a dor). Por que razão Sócrates esquece o thymos, o medo e o amor, θυμός, φόβος e ἔρως? O medo pode ser explicado como uma expectativa de dor (cf. *Leis*, 644c-d), o amor, ἔρως, pode ser explicado (e seria explicado por um hedonista) como um mero desejo de prazer,

o conflito interior é que somos enganados pelas aparências e pela perspectiva em que elas ocorrem. Por isso, aquilo por que somos “vencidos” é a falta de uma espécie de remédio que pudesse corrigir os efeitos de perspectiva que nos iludem, i.e., anular “o poder do que aparece”. Quando somos enganados pelas aparências e pela nossa própria perspectiva, o que acontece é que cedemos a um “poder” que nos faz “tergiversar” e “mudar de ideias muitas vezes, para cima e para baixo” e “lamentar o que fizemos e escolhemos, em ocasiões importantes e também em ocasiões sem importância”¹⁶.

Segundo a terminologia platónica, isto significa que ceder ao “poder do que aparece” é algo que só acontece enquanto nos encontramos no domínio da doxa¹⁷. Ora, como é sabido, aquilo que nos falta quando nos encontramos no domínio da doxa, aquilo que seria o único remédio possível contra a doxa, não é outra coisa senão a sabedoria ou o saber no sentido mais próprio do termo (*epistēmē*, *sophia*, *phronēsis*), i.e., precisamente, o tipo de certeza absoluta e de compreensão adequada, perfeita, que nos permitissem nunca sermos enganados pelas aparências e pela nossa própria perspectiva¹⁸.

Contudo, se se pressupõe que passamos todo o tempo da nossa vida meramente à procura de obter a máxima quantidade de prazer

e o *thymos*, sendo a fonte e o lugar das emoções, pode ser explicado (e seria explicado por um hedonista) como sendo apenas a parte de nós em que sentimos o prazer e a dor. Portanto, segunda as premissas de um hedonista, ser vencido pelo *thymos*, pelo medo ou pelo amor não corresponde a mais do que a diversas formas de ser “vencido pelo prazer”.

¹⁶ Cf. *Protágoras*, 356d4-7: ...αὕτη [ἢ τοῦ φαινομένου δύναμις] μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλακίς μεταλαμβάνειν ταῦτα καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἰρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ μικρῶν.

¹⁷ Cf. *doxa* em 358c, e compare-se 356d4-7 com *Teeteto*, 194b2-4: περὶ δὲ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθανόμεθα, ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἐλίττεται ἡ δόξα ψευδῆς καὶ ἀληθῆς γιγνομένη, e *Fédon*, 79c2-8: ἡ ψυχὴ, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὄραν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι’ ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως—τούτο γάρ ἐστιν τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι’ αἰσθήσεως σκοπεῖν τι τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντα, καὶ αὕτη πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὡς περ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη. Veja-se também: *República*, 479b-e.

¹⁸ Compare-se 352a-d com 356d-357a. Note-se também como Sócrates, desde o princípio, fala da *epistēmē*, do “saber”, como algo “poderoso”, isto é, como algo suficientemente poderoso para ser capaz de destronar o poder alternativo daquilo que aparece, do domínio da doxa.

possível e a mínima quantidade de dor possível, então o saber de que precisamos para “salvar as nossas vidas” não é todo o saber. É apenas um saber-específico, uma *technē* – a tal *technē* “métrica”. Aquilo que nos “vence” quando, no termo de um conflito interior, não conseguimos tomar a melhor decisão é, pois, a falta desse tal “saber métrico” a que Sócrates se refere (cf. 356d-e).

Que saber é este? Obviamente, como qualquer *technē* (“saber-específico”, “saber-qualificado”, “saber-de-especialista”), tem de incluir não apenas “certeza”, mas também compreensão adequada¹⁹. O saber “métrico” de que se trata aqui seria um saber que nos habilitasse a medir, i.e., a calcular de forma infalível, as consequências das nossas ações, e a compreender adequadamente a natureza destas ações, de tal forma que, ao tomarmos uma decisão, nunca atribuíssemos mais peso ao momento presente do que ao horizonte não-imediato em que terão lugar as consequências da nossa ação.

Só um saber desta natureza poderia anular o poder do que aparece, i.e., tornar o não-imediato tão conhecido quanto o imediato, e fazer que, na balança das nossas deliberações, o imediato tivesse o mesmo peso que o não-imediato, o próximo o mesmo peso que o remoto.

Note-se que a obtenção de um tal saber não teria nada que ver com uma mera aquisição de informação, nem com a mera aquisição de novas “crenças”. Primeiro, porque a obtenção de um tal saber teria como consequência uma transformação radical da apresentação com que lidamos habitualmente (*φαντασμα, φαινόμενον*), de tal forma que os efeitos de perspectiva que tendem a fazer que tomemos as piores decisões na nossa (alegada) busca exclusiva do prazer seriam inteiramente corrigidos e anulados.

Depois, porque a obtenção de um tal saber não seria a obtenção de

¹⁹ Uma “compreensão adequada” não é, por exemplo, a “compreensão comum” da doença e da saúde, mas sim a compreensão perfeita, talvez inatingível, que só um médico, i.e., um especialista, poderia vir a ter da doença e da saúde. Cf., por exemplo, *Górgias*, 500e4-501a4: ἐλεγον δὲ που ὅτι ἡ μὲν ὀμοιοτικὴ οὐ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρία, ἡ δ’ ἰατρικὴ, λέγων ὅτι ἡ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκειται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἐκάστου δοῦναι, ἡ ἰατρικὴ. “Compreensão adequada” é este saber a “natureza” de uma coisa e ser capaz de “dar conta” dela, bem como das razões por que se faz o que se faz quando se lida com aquilo que tem essa natureza (e.g. a doença e a saúde).

uma mera “crença”. Um tal saber “tornaria claro, manifesto, o que é real” (cf. δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές, 356d8-1): não seria nenhuma “crença”, mas uma pura apresentação da realidade como ela é em si mesma. A realidade ela própria apresentar-se-ia de uma forma radicalmente nova – de uma forma inteiramente livre de efeitos de ilusão e de perspectiva. Aquilo que tende a fazer-nos errar nas nossas escolhas desapareceria totalmente, e as nossas vidas seriam “salvas”.

Contudo, é óbvio que ninguém possui um tal saber, nem é fácil imaginar sequer de que modo poderia alguém obter tais dons divinos: certeza absoluta a respeito das consequências das suas acções e compreensão adequada, livre de efeitos de perspectiva, a respeito da natureza das acções que podemos levar a cabo. A apresentação da realidade em perspectiva faz parte da nossa “facticidade”, e não há como anulá-la. Porém, esta é precisamente a conclusão que Sócrates quer ver derivada da sua argumentação: mesmo pressupondo que não fazemos mais nada na vida que não seja perseguir o máximo de prazer e tentar evitar a dor, a verdade é que, no fundo da caverna onde nos encontramos de raiz, não sabemos realmente o que é melhor e o que é pior, i.e., (de acordo com a premissa hedonista) não sabemos realmente que acção, ou sucessão de acções, conduz, de facto, à obtenção da maior quantidade de prazer e à fuga à maior quantidade de dor possível²⁰.

Assim, a razão por que “é impossível saber o que é melhor e, no entanto, fazer o que se sabe ser pior”, i.e., saber que acção, ou sucessão de acções, conduz à maior quantidade de prazer possível e, no entanto, enveredar por uma acção, ou por uma sucessão de acções, que se sabe ser pior, é que “saber”, neste contexto, significa “possuir a technē métrica”, “possuir um verdadeiro saber a respeito da natureza e das consequências das nossas acções”, e possuir um tal saber seria

²⁰ Cf. *República*, 516c-d: no fundo da caverna, os mais sábios não são verdadeiramente sábios, pois não têm mais do que a experiência do que costuma acontecer (isto é, do que costuma passar no fundo da caverna). São capazes de antecipar melhor o futuro e aconselhar melhor a respeito do que fazer, mas não têm, propriamente, um saber a respeito do futuro. Cf. *Filebo*, 55e-56a: se desaparecessem as ciências pelas quais se conta, se mede e se pesa (ἡ ριθμητική, μετρητική, στατική), só restaria a possibilidade de “conjecturar” (εικάζειν) e de “exercitar as percepções através da experiência” (τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρία). No domínio prático, não há sequer esse tipo de ciências, e por isso o melhor de que se pode dispor é já da conjectura e da experiência.

sinónimo de ser realmente capaz de enveredar pelo único caminho que temos interesse em encontrar, enveredar pelo único curso de eventos que estamos motivados para tentar seguir (novamente, de acordo com a premissa hedonista, o curso de acontecimentos em que obteríamos o máximo de prazer e o mínimo de dor).

Nos casos em que tem lugar um conflito interior, quando nos encontramos divididos entre a atracção por um prazer imediatamente disponível e os resultados da nossa reflexão sobre as suas consequências, acontece por vezes que nos parece que sabemos até demasiado bem quais serão as consequências do prazer imediato por que nos sentimos atraídos. O que Sócrates sugere é que apenas nos parece que sabemos quais são essas consequências. Na verdade, falta-nos uma *technē*, por isso um “saber” no verdadeiro sentido do termo. A nossa certeza a respeito dessas consequências não está devidamente fundamentada (na verdade, limitamo-nos a fazer uso de experiências anteriores) e, sobretudo, falta-nos o tipo de compreensão adequada da natureza das nossas acções que nos permitiria atribuir às consequências remotas que, apesar de tudo, conseguimos antecipar o mesmo peso que atribuímos àquilo que se joga no imediato. Podemos usar a razão para calcular tais consequências, mas não de forma infalível, e não sem que continuemos a estar sujeitos ao efeito de perspectiva que nos faz dar mais relevo e importância ao próximo do que ao remoto. Se a nossa razão não consegue desenvolver e obter uma *technē* métrica, então é natural que acabemos por ser “vencidos” pelo poder do que aparece – o que significa que não somos vencidos por outra coisa senão por uma falta de sabedoria (*sophia*, *phronēsis*), ou por uma falta de saber no verdadeiro sentido do termo (*epistēmē*, *technē*).

É por isso que Eurípidés e outros estão enganados quando falam da *akrasia*, da falta de controlo sobre si próprio, como uma forma de comportamento em que se faz outra coisa que não aquela que se sabe ser a melhor. Medeia não sabe realmente o que é melhor para si, porque “saber”, neste contexto, seria “possuir uma *technē* métrica”, e é óbvio que ela não possui tal coisa. O que acontece, quando muito, é que, antes de agir, ela julga saber o que é o melhor, e no entanto acaba por fazer outra coisa que não essa que ela própria chegou a julgar saber ser a melhor.

Mas julgar saber não é o mesmo que saber de facto – e se é verdade (como sustenta a premissa hedonista) que não há outra motivação na vida humana senão a obtenção do máximo prazer possível, então o que faz que seja possível a akrasia é a nossa falta de um verdadeiro saber a respeito de como obter o máximo prazer e fugir de toda a dor que for possível evitar.

Com isto, é, pois, claro o que significa a tese de Sócrates de que não é possível alguém saber o que é melhor e, no entanto, fazer outra coisa que não essa que sabe ser a melhor. Se alguém soubesse realmente o que é melhor e o que é pior (segundo a premissa hedonista, o que conduz, respectivamente, à maior e à menor quantidade de prazer), então possuiria a *technē* métrica, e neste caso nunca haveria a possibilidade de tomar uma decisão errada e ser “vencido por si próprio”. Tal pessoa poderia perseguir o melhor (=o que traz mais prazer e menos dor) e fugir do pior (=o que traz menos prazer e mais dor) sem nunca ser enganada pelas aparências ou pela sua própria perspectiva. Pressupondo que a sua única motivação fosse a obtenção do máximo prazer e a fuga à dor, e pressupondo também que “melhor” significa sempre “mais dotado de prazer”, seria impossível que essa pessoa soubesse de uma acção melhor do que aquela que acabaria por fazer. Para essa pessoa, seria absolutamente claro onde e como obter os maiores bens (=maiores prazeres) e evitar os maiores males (=maiores dores), e dado que ela não teria outra motivação na vida senão a de obter os maiores prazeres e evitar as maiores dores – dado que não se sentiria nunca atraída por outra coisa senão os maiores prazeres, e que nunca desejaria fugir a outra coisa senão às maiores dores –, essa pessoa acabaria sempre por enveredar pelo caminho que a levaria, de facto, a obter os maiores prazeres e fugir das maiores dores.

III.

Mas, pressupondo que esta interpretação é correcta, o que significa, então, a afirmação adicional de que também não é possível pensar que há algo melhor do que aquilo que se vai fazer de facto – salvo, é claro, quando algum factor externo impede que se faça aquilo que se pensa ser o melhor em vez daquilo que, por um lado, se pensa ser pior, por

outro se acaba mesmo por fazer?

Para se esclarecer esta afirmação, é preciso considerar primeiro duas noções que são centrais neste passo: a noção de desejo (ἐπιθυμία) e a noção de estultícia (ἄμαθια).

Sócrates não emprega o termo “desejo” uma única vez em todo este passo (usa os termos θυμός, ἡδονή, λύπη, φόβος e ἔρωσ, mas nunca o termo ἐπιθυμία). Este facto parece dar força à tese de que Sócrates tenta apresentar uma explicação “intelectualista” do comportamento humano. No entanto, é óbvio que a ausência do termo “desejo” não significa que, em todo este passo, não esteja em causa aquilo que esse termo designa. O que é a “busca do prazer” senão precisamente o desejo? Para Platão, o desejo, a epithymia, não é nada mais do que uma pulsão ou impulso visando a obtenção de prazer²¹. Por isso, a premissa hedonista de que não há outra motivação na vida humana que não seja a busca do prazer corresponde, na verdade, à tese de que o único impulso que nos leva a agir é o desejo, a epithymia. Segundo a mesma premissa, a razão é apenas a faculdade por meio da qual se reflecte e se calculam os meios para a obtenção do prazer. Pode haver actividade racional na vida humana, mas não há motivação racional, dado que, na vida humana, toda a motivação é desejo ou busca do prazer (o que, é claro, implica, ao mesmo tempo, que a única aversão é a aversão pela dor, a única coisa de que se “foge” é da dor).

Este aspecto é bastante importante. Mas mais importante ainda é o facto de que aquilo a que Platão costuma chamar “pensar” (οἶεσθαι, δοξάζειν) não é necessariamente uma actividade racional, que fosse o oposto do desejo²². Uma doxa, uma perspectiva ou opinião ou crença ou modo de pensar, pode ser alcançado por meio de um esforço racional, i.e., por meio da procura ou busca de uma verdade teórica ou prática – uma procura ou busca na qual se faz uso de uma, ou mais do que uma, actividade racional ao nosso dispor (reflexão, computação, questionamento, argumentação, etc.). Se, no termo da procura, não se tiver alcançado um verdadeiro saber, uma epistēmē, ter-

²¹ Cf. *Cármides*, 167e; *Filebo*, 34e e sgs.; *República*, 436a-b, 439e, 558d.

²² Cf. Penner, T., “Thought and desire in Plato”, in Vlastos, G., *Plato, A collection of critical essays II*, págs. 96-117.

-se-á alcançado, pelo menos, uma doxa²³. Mas uma doxa também pode sedimentar-se e ser, por assim dizer, “formulada” sem que, previamente, tenha tido lugar qualquer procura ou reflexão ou computação ou cálculo ou interrogação ou qualquer outra actividade racional. Uma doxa pode constituir-se por meio de uma espécie de geração espontânea. Pode mesmo acontecer que nem dêmos pelo facto de se ter constituído em nós esta ou aquela doxa, pois a maior parte das nossas doxai (nomeadamente as que se vão formando no próprio curso da percepção) não são mais do que a concepção imediata que fazemos daquilo que nos aparece, ou (o que é o mesmo) não é mais do que “aquilo que nos aparece e que nos parece ser verdade”²⁴.

A formação espontânea, não-reflectida, da nossa perspectiva é o mesmo que a formação espontânea, não-reflectida, de certas doxai a respeito da realidade –, portanto, já envolve um “pensar” (οἶσθαι, δοξάζειν).

Isto resulta muito claro, por exemplo, de um bem conhecido passo da *República*, 602c e sgs. Aqui, Sócrates diz que a razão, medindo e numerando e pesando, tenta corrigir múltiplos efeitos de perspectiva que se constituem na percepção e que tendem a iludir-nos –mas, acrescenta, ao fazer isso, a razão não consegue fazer que as coisas passem a aparecer realmente de um modo diferente. Por isso, quando fazemos medições e tentamos descobrir a verdade tentando corrigir todos os efeitos de perspectiva que podem afectar-nos, a nossa psychē divide-se: uma parte dela pensa ou acredita (δοξάζει) o contrário do que pensa ou acredita outra parte dela. Isto é: ela passa a ter uma doxa que lhe diz que as coisas são tal como continuam a aparecer-lhe e, ao mesmo tempo, outra doxa que lhe diz que as coisas são tal como foram medidas e numeradas e pesadas com a ajuda da razão (cf. 602c-603a)²⁵. A primeira é uma doxa imediata, não-reflectida, a segunda é uma doxa racional, resultante de

²³ É claro que a procura pode terminar apenas em “perplexidade” (ἀπορία). Por outro lado, não há vida humana que não seja governada por doxai ou perspectivas, e muitas delas são, por vezes, os sedimentos quasi-involuntários de buscas racionais que terminaram em perplexidade.

²⁴ Cf. *Teeteto*, 170a: τὸ δοκοῦν ἐκάστω.

²⁵ Cf. Penner, T., “Thought and desire in Plato”, in Vlastos, G., *Plato, A collection of critical essays II*, págs. 100-103.

uma procura da verdade²⁶.

Ora, Platão fala constantemente do desejo como algo que inclui em si tais doxai imediatas, não-reflectidas. O *Filebo* é um dos diálogos em que este aspecto é talvez mais claro (cf. 34c-40a). Aqui, sustenta-se que não há desejo se não houver na psychê uma dada expectativa (ἐλπίζ), nomeadamente a expectativa de que um vazio ou uma falta que sentimos em nós seja preenchida (cf. 36a-b, 39e-40a). O prazer é o preenchimento (πλήρωσις) desta vazio ou falta (cf. 34c-36c)²⁷. Ora, as expectativas que constituem os nossos desejos são formadas a partir da percepção e da memória (cf. 35a-c), e o que é formado a partir da percepção e da memória é sempre uma doxa, verdadeira ou falsa (cf. 37e, 38b-e)²⁸. Uma doxa é, antes de mais, a expressão do que é captado pela percepção e pela memória – a concepção imediata que disso fazemos. Neste passo do *Filebo*, Platão di-lo muito claramente: a psychê é como um livro, e as percepções e as retenções escrevem nela determinadas teses ou concepções, i.e., uma doxa (cf. 39a)²⁹. Esta doxa, “escrita” pelas próprias percepções e memórias, é, enquanto tal, “silenciosa” – só depois de se constituir é que pode vir a ser verbalmente formulada numa proposição (λόγος), mas pode nunca chegar a sê-lo (cf. 38e, 39a)³⁰.

Em todo o caso, há também algo em nós que “pinta” imagens dessas

²⁶ Note-se que Sócrates não diz que as nossas medições, tal como de facto ocorrem, sejam suficientes para que obtenhamos uma technê, i.e., também elas não produzem mais do que uma doxa. O que acontece depois de uma tal medição é que podemos guiar-nos por uma ou por outra doxa.

²⁷ Cf. também: *República*, 561b, 585a-b; *Górgias*, 491e-496e; *Lísis*, 215e. Note-se que, como Sócrates deixa claro (cf. *Filebo*, 35b-d, 39d), esta noção de desejo e de prazer implica que nenhum desejo e nenhum prazer seja meramente relativo ao corpo. Mesmo que um desejo (como, por exemplo, a sede) tenha origem no corpo, só é percebido como desejo e só existe propriamente como algo a que chamamos “desejo” quando passa a ser uma expectativa na psychê; mesmo que um prazer seja sentido no corpo, ele só é realmente um prazer se a psychê se aperceber dele, i.e., se o sentir como preenchimento de uma falta anterior (cf. 33c-34a, onde se diz que nada é realmente percebido se a psychê não sobrevier ao que é dado no corpo ou apresentado através dos órgãos sensoriais: 33c-34a).

²⁸ Cf. também: *Fédon*, 96b; *Teeteto*, 191d-195a.

²⁹ Esta imagem diz, no fundo, o mesmo que a imagem da cera no *Teeteto*: 191d-195a.

³⁰ Note-se que Platão uso o termo λόγος duas vezes neste passo (cf. 39a3, 39a5) – mas com sentidos diferentes. O primeiro é apenas metafórico. Os λόγοι em causa são apenas aquilo que as percepções e as retenções “escrevem” na psychê, i.e., as concepções imediatas

tais doxai imediatas, por vezes também das proposições que as exprimem (cf. 39b-40a). As expectativas de que a psychê está sempre cheia (cf. 39e, 40a) são imagens projectadas no futuro, quer dizer, as expectativas são doxai, são perspectivas, a respeito do futuro (cf. 39c-40a). Logo, os desejos, sendo expectativas, são perspectivas imediatas, não adquiridas por reflexão ou cálculo – são doxai “escritas” directamente pelas nossas percepções e memórias, umas vezes verbalmente expressas, outras não³¹.

Tendo todos estes aspectos em mente, considere-se agora a noção de ἀμαθία (*amathia*), que muitas vezes se traduz por “ignorância”, mas que talvez não seja possível traduzir melhor do que pelo termo “estultícia”.

Sócrates afirma que, nos casos de conflito interior, quando, no final, não conseguimos agir de acordo com as nossas próprias reflexões e computações, o que acontece (como já vimos) não é que sejamos vencidos pelo prazer (pois, mantendo-se de pé a premissa hedonista, somos “vencidos pelo prazer” tanto nesses casos quanto em quaisquer outros), mas antes que somos vencidos pela falta de um verdadeiro saber – ou, o que é o mesmo, somos vencidos pela nossa própria *amathia* ou “estultícia” (cf. 357d-e), de forma que “ser vencido por si próprio” ou “perder o controlo sobre si próprio”, i.e., a akrasia, não é outra coisa senão ser vencido pela *amathia*, ou “estultícia” (358c)³².

Pomos “estultícia” entre parênteses porque, por enquanto, não é claro o que se tem em mente com esta tradução, nem é claro por que motivo não se pode usar, em vez do termo “estultícia”, o termo “ignorância”. Porém, talvez não seja difícil mostrar que, de facto, não é de

e pré-proposicionais que ela faz daquilo que percepção e retém. Os λόγοι no sentido próprio do termo são algo que sobrevém às nossas concepções imediatas sobre aquilo que aparece. Primeiro tem lugar um πάθημα, depois uma δόξα, depois um λόγος, mas pode ter lugar um πάθημα sem que tenha lugar uma δόξα (cf. 33d-e), e pode ter lugar uma δόξα sem que tenha lugar um λόγος (cf. 38e, 39a). Sobre esta noção de λόγος como expressão verbal de uma δόξα, cf. também *Teeteto*, 206d: através do fluxo da boca, o λόγος faz uma réplica da δόξα, como se num espelho ou na água.

³¹ Cf. também: *Leis*, 644c, onde se diz que as expectativas são “perspectivas a respeito do futuro” (δόξαι μελλοντων). A relação entre δόξα e ἐλπίς é tradicional, cf.: Schadewaldt, W., *Die frühfriechische Lyrik*, pág.129: na Lírica, o termo tem sempre uma carga negativa, pois uma “expectativa” é sempre percebida como algo que inclui um elemento de “ilusão”, de forma que ἐλπίς pode mesmo significar, pura e simplesmente, “ilusão”, tal como δόξα.

³² Cf. também: *República*, 444a-b; *Leis*, 734b.

mera “ignorância” que se trata aqui. Quem é afectado por “ignorância” (ἄγνοια) está, por via disso, como que relacionado com “o que não é” (τὸ μὴ ὄν), i.e., a sua psychē falha em absoluto estabelecer uma relação com “algo”, com um “ente” (Cf. *República*, 477a e sgs.). Na ignorância, há algo que é um nihil ad me – um nada para mim. Ora, nos casos de conflito interior, quando nos sentimos atraídos por um prazer imediato, mas tememos as consequências que a nossa razão consegue, apesar de tudo, calcular e prever, pode haver muitas dessas consequências que ela não consiga calcular e prever, mas há pelo menos algumas que ela consegue de facto calcular e até prever de forma certa. Por isso, as consequências da acção em causa não são um absoluto μὴ ὄν, um mero nada para nós. Não as ignoramos, pelo menos no sentido em que não as ignoramos absolutamente. Pelo contrário: temos já uma dada relação com elas, a nossa psychē já se encontra de algum modo voltada para elas – por muito obscura que possa ser a imagem que delas fazemos. Mesmo que não consigamos atribuir ao horizonte temporal não-imediato ou remoto o mesmo peso que, instintivamente, atribuímos ao horizonte temporal imediato ou próximo, vivemos, apesar disso, com uma noção do remoto, estamos já como que remetidos para ele, temos já uma dada antecipação, mesmo que confusa, do todo da nossa vida, e conseguimos calcular, por vezes até prever, alguns dos acontecimentos remotos que podem vir a ser consequência das nossas acções. Portanto, não é a pura “ignorância” que, afectando-nos, faz que, muitas vezes, não consigamos agir em conformidade com as nossas reflexões e cálculos³³.

O que significa então a *amathia*, a “estultícia”, como coisa diferente da pura ignorância? No Sofista, o termo é definido como sinónimo de “não sabendo algo, julgar saber”, ou “não compreendendo realmente algo, viver a ilusão de que se compreende” (τὸ μὴ καθειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι, *Sofista*, 229c). Antes de mais, aquilo a que Sócrates chama aqui *amathia*, e que traduzimos por “estultícia”, é o que nos acontece quando, para sermos fiéis à situação em que realmente nos encontramos,

³³ Podíamos ser uns entes completamente desprovidos de uma noção do futuro, e nesse caso, sim, os nossos erros seriam explicados pela “ignorância”. No entanto, é claro que não é isto que se passa connosco. Cf. *Leis*, 863c: a mera “ignorância” (ἄγνοια) causa apenas prejuízos menores, a “dupla ignorância”, a “estultícia” (ἄμαθια), i.e., a “aparência de saber” (δόξα σοφίας) é que é a causa da verdadeira injustiça.

deveríamos simplesmente reconhecer que não possuímos qualquer certeza a respeito de *x*, ou que não compreendemos realmente o que é *x*, e, contudo, pensamos, vivemos e agimos como se possuíssemos tal certeza ou compreensão. Aquilo de que se trata aqui não é, pois, da pura “ignorância”, mas sim da nossa “estultícia natural”, i.e., daquilo a que Platão chama o “julgar saber” – um “julgar saber” imediato, irreflectido, que, segundo a esmagadora maioria, talvez segundo a totalidade dos diálogos platónicos, caracteriza a nossa perspectiva quotidiana³⁴.

Mas de que modo somos nós afectados por tal estultícia quando passamos por um conflito interior? Aparentemente, não somos afectados por tal coisa. Tudo parece, aliás, apontar na direcção contrária, pois o que nos acontece não é que “julguemos saber”: é antes que duvidamos, e a nossa *psychē* “fala consigo própria” e “faz perguntas e tenta responder-lhes”, umas vezes dizendo “sim”, outras dizendo “não”, ainda em dúvida (cf. *Teeteto*, 189e-190a).

Contudo, chega sempre um momento em que o conflito, de uma forma ou de outra, acaba por se resolver. A *psychē*, mais cedo ou mais tarde, acaba por tomar uma decisão, às vezes apenas por sentir que não tem tempo para continuar a duvidar, e precipita-se para uma determinada acção, que é conforme com a *doxa* em que acabou por assentar (cf. *Teeteto*, 190a).

Se o conflito tivesse terminado na aquisição de um saber métrico, a *psychē* não teria assentado em nenhuma *doxa*, mas sim num saber no verdadeiro sentido termo (*epistēmē*). Isso significaria que a *psychē* saberia realmente como perseguir o prazer e fugir da dor com total sucesso, e não tendo outra motivação senão a de obter a máxima quantidade de prazer e fugir de toda a dor possível, ela tomaria, necessariamente, a decisão recomendada por aquele saber métrico. Se, antes de agir nesta ocasião particular, ela já possuísse esse saber, então o conflito nunca teria surgido. Seríamos “mestres de nós mesmos”, agindo sempre em conformidade com a nossa sabedoria (*σοφία*, cf. *Protágoras*, 358c3).

Por outro lado, o que acontece quando ocorre o fenómeno a que se dá o nome de *akrasia*, a falta de controlo sobre si próprio, é que a *psychē*

³⁴ Cf. *Apologia de Sócrates*, 29b, onde Sócrates caracteriza o “julgar saber” como “a mais vergonhosa *amathia*”.

assenta na mesma doxa que ela se sentia tentada a seguir no princípio do conflito, e é por isso que a dúvida cessa, ainda que seja apenas por um instante. Apesar de todos os cálculos e reflexões, apesar das dúvidas que nos apoquentaram durante o conflito interior por que passámos, a doxa inicial, que é idêntica à nossa perspectiva mais imediata (sc. que é apenas a expressão dela), acaba por prevalecer, e nós agimos em conformidade com a decisão que, desde o início, a nossa perspectiva mais imediata nos fazia sentir que era a melhor.

Sócrates diz claramente que a estultícia que nos vence é uma doxa, na verdade uma doxa “falsa”, “enganadora” (ψευδῆς δόξα, 358c4), e a razão por que diz isto é que a doxa que acaba por determinar a nossa acção é uma doxa em que a realidade aparece deformada, deturpada pelo efeito de perspectiva que faz atribuir maior relevo e importância ao horizonte temporal imediato do que ao horizonte temporal não-imediato. A realidade não aparece de todo como ela é, quer dizer: representamos tanto a acção que praticamos quanto as suas consequências de um modo que contradiz a natureza dessa acção, bem como a natureza que essas consequências irão ter quando ocorrerem de facto (i.e., que contradiz o sentido de que aquela acção se irá revestir depois de as suas consequências ocorrerem realmente). Quando a psychē assenta numa doxa baseada na perspectiva imediata, ou que apenas exprime e traduz essa perspectiva (e, neste sentido, é idêntica a ela), não reconhecemos “as coisas como são”: embarcamos numa visão deturpada do que elas são, e carecemos absolutamente de uma apresentação que desse a realidade tal como ela é em si mesma.

Se, no próprio momento em que vamos agir, dizemos para nós mesmos que sabemos perfeitamente que o melhor para nós não é isso que vamos fazer, estamos na verdade a mentir a nós mesmos. As nossas reflexões e cálculos não produziram um “saber” no verdadeiro sentido do termo. Ao agirmos, agimos na falta de uma epistēmē, e isto significa que, quando muito, chegámos a julgar saber que o melhor para nós era uma acção diferente daquela que vamos acabar por praticar de facto.

O que acaba por acontecer realmente é que cedemos ao “poder do que aparece”, i.e., faltando-nos um saber no verdadeiro sentido do termo, não conseguimos evitar fazer fé na nossa perspectiva mais

imediate, e precipitamo-nos para uma acção, na verdade para toda uma série de acontecimentos, que a nossa perspectiva nos faz pensar e acreditar que é a melhor.

Assim, já podemos perceber em que sentido somos “vencidos pela estultícia”. Antes de agirmos, estamos divididos entre uma doxa imediata e uma doxa produzida pela reflexão. Temos duas inclinações diferentes – sentimo-nos levados a acreditar em duas perspectivas opostas. Mas nenhuma delas é um saber no verdadeiro sentido do termo, por isso ninguém poderá dizer que, se agirmos de uma forma contrária às nossas reflexões e cálculos, teremos agido contra o que realmente sabíamos ser o melhor. Quando acabamos por agir de uma forma contrária às nossas reflexões e cálculos, o que acontece é apenas que, das duas doxai que poderíamos ter seguido, seguimos a mais imediata. Mesmo que seja só durante o instante em que agimos de facto, fazemos fé nessa doxa e, por isso, agimos como se soubéssemos o que não sabemos de facto (de novo, segundo a premissa hedonista, como se soubéssemos, sem saber de facto, qual a acção, ou a série de acções, que conduz realmente à máxima quantidade de prazer e à mínima quantidade de dor). Na verdade, estamos completamente desviados do que seria um ponto-de-vista em que a realidade se manifestasse como é em si mesma e em que, por isso, tivéssemos de facto uma apresentação do melhor curso a seguir –portanto o que determina a nossa acção não é um “saber”. Apesar disso, porém, agimos como se soubéssemos, tomando uma mera doxa por um verdadeiro saber. Somos vencidos pela *amathia*, pela nossa própria estultícia, quer dizer: primeiro, pela nossa incapacidade em obter um verdadeiro saber a respeito do que fazer, depois por confiarmos numa doxa que, sendo a mais imediata, deturpa inteiramente a realidade ela mesma e passa completamente ao lado dela.

De acordo com o que vimos acima, tudo isto significa também que, nestes casos em que dizemos ter “perdido o controlo sobre nós mesmos”, o que aconteceu foi que cedemos ao nosso desejo mais imediato. Segundo a premissa hedonista, não há outra motivação senão o desejo. Todo o erōs (ἔρως), todo o impulso capaz de nos levar a fazer uma escolha e a agir em conformidade com ela, é desejo – é um impulso para obter prazer e fugir da dor. Em conformidade com este modo de ver a vida humana, a única

razão por que, por vezes, somos arrastados para uma conflito interior é que o nosso impulso profundo e inconsciente para a obtenção de prazer, por um lado, toma a forma de um desejo particular, por outro incita a razão a reflectir sobre as consequências desse desejo e a determinar se é, de facto, por via dele que podemos obter o máximo de prazer e o mínimo de dor, ou se é melhor procurar o prazer noutra direcção. Se a razão fosse alguma vez capaz de desenvolver uma technē métrica, nunca teríamos qualquer dificuldade em evitar sermos enganados por quaisquer efeitos de perspectiva – o que quer dizer que conseguiríamos sempre evitar ser enganados por um desejo particular, formado com base na nossa perspectiva mais imediata. Quando, por outro lado, um destes desejos nos faz agir contra as reflexões e as computações da nossa razão, o que acontece é precisamente que nos deixámos vencer pela nossa estultícia: tendo falhado na obtenção de um saber, acabamos por confiar numa perspectiva que deforma a realidade, e somos enganados, não acertamos no alvo que havíamos visado.

O passo decisivo que citámos acima torna-se agora claro. Podemos citá-lo outra vez:

*(...) ninguém, sabendo que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer, ou pensando que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer – e sendo possível fazer essas coisas melhores – acaba por fazer outras piores, quando era possível que fizesse as melhores*³⁵.

Sócrates esboçou duas formas alternativas, opostas, de resolver um conflito interior. Ou fazemos o que sabemos ser o melhor, ou fazemos o que pensamos ser o melhor. A primeira alternativa seria fazermos o que fosse recomendado por um “saber métrico” – que, na verdade, não possuímos. A segunda é aquela em que somos vencidos pela nossa estultícia – aquela em que agimos em conformidade com um desejo que inclui em si uma perspectiva enganadora, na qual a realidade é apresentada de um modo deformado. No primeiro caso, agiríamos em conformidade com um verdadeiro saber (epistēmē); no segundo, agimos em conformidade com uma doxa que é apenas a expressão da

³⁵ *Protágoras*, 358b-c: οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατὰ, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω.

nossa perspectiva mais imediata.

Neste segundo caso, fazemos sempre aquilo que pensamos ou julgamos ser melhor porque “a natureza humana não nos permite fazer o que pensamos ser pior” (cf. 358-d). Se não se sabe o que é o melhor, faz-se sempre o que se pensa ser melhor – o que também significa que, muitas vezes, se faz o que é pior, embora pensando que se está a fazer o melhor³⁶. Dada a premissa hedonista, isto quer dizer que, se não se sabe qual é o caminho que conduz à maior quantidade de prazer e à menor quantidade de dor, faz-se sempre aquilo que se pensa ou julga levar a esse caminho – o que também significa que, muitas vezes, se faz o que não leva a esse caminho, embora se pense ou julgue que leva. Aquilo que se faz é aquilo que se acredita realmente ser o melhor ou o conducente à maior quantidade de prazer e à menor quantidade de dor, mesmo que, muitas vezes, só se acredite nisso no próprio instante em que se age, contra as deliberações racionais levadas a cabo antes de se agir.

Uma “acção errada” ou “em falso” é sempre praticada “sem um saber (epistēmē)” – e, portanto, não é mais do que um caso de estultícia ou *amathia* (cf. ἡ δὲ ἐξαμαρτομένη πρῶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε που καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθία πρᾶττεται, 357d7-e1). Durante o conflito mental pensámos em diferentes acções possíveis, e por não termos um verdadeiro saber e por termos permanecido sempre no domínio da doxa, mudámos muitas vezes de opinião, e o que nos pareceu ser o melhor modificou-se inúmeras vezes (cf. 356d). Contudo, no final, prevaleceu uma dada doxa. Esta doxa é sinónimo daquilo que acabou por nos parecer realmente o melhor – é a inclinação que acabou por prevalecer e por se tornar a nossa verdadeira inclinação. É por isso que não se pode dizer que alguém possa “pensar que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer”. Aquilo que se vai fazer, ou que se acaba por fazer, é já aquilo que se acabou por pensar ser realmente o melhor. As deliberações racionais que foram levadas a cabo não produziram um verdadeiro saber e não corrigiram quaisquer efeitos de perspectiva. Acabaram por permanecer insuladas da nossa verdadeira perspectiva, incapazes de valer realmente nela. A acção praticada foi simplesmente aquela que foi determinada pela doxa que acabou por prevalecer, i.e.,

³⁶ Cf. *Górgias*, 468b; *República*, 505e; *Banquete*, 204e-205a, 206a; *Ménon*, 77b-78b.

aquela que nos pareceu realmente ser a melhor.

Se a nossa escolha não foi, de facto, a melhor, i.e., se não conseguimos escolher praticar a acção que conduziria realmente à maior quantidade de prazer e à menor quantidade de dor, o que aconteceu foi apenas que cometemos um erro. Se escolhemos o pior em vez do melhor, foi apenas porque tomámos o pior pelo melhor, confundimos o pior com o melhor. Ora, é claro que este erro não foi voluntário, pois que nós perseguíamos o melhor, não o pior. Logo, “todo o mal é involuntário”, pelo menos no sentido em que, se não temos outra motivação na vida que não seja perseguir o prazer, nunca acontece que escolhemos o que é mau, i.e., mais doloroso, em vez do que é bom, i.e., mais dotado de prazer (cf. 358c-d).

Note-se que, pelo menos no *Protágoras*, este paradoxo de que “todo o mal é involuntário” não tem um sentido moral ou ético. Com o objectivo de analisar a opinião dos muitos, pressupõe-se que “bom” significa sempre “agradável”, “dotado de prazer”, e que “mau” significa sempre “doloroso”. Por isso, “todo o mal é involuntário” significa apenas: “toda a dor é involuntária” – uma tese que não é pacífica, mas que está longe de ser extraordinariamente paradoxal.

IV.

No curso de toda esta argumentação, há um ponto em que Sócrates não se detém. Muitas vezes, as nossas reflexões e cálculos e deliberações ganham o conflito interior mesmo sem que tenham produzido um saber métrico, i.e., mesmo sem que tenham sido capazes de anular o efeito de perspectiva em virtude do qual atribuímos mais peso ao horizonte temporal imediato do que ao horizonte temporal não-imediato. Não é realmente necessário que possuamos um saber no verdadeiro sentido do termo para que sejamos capazes de nos dominar e de evitar seguir o nosso desejo mais imediato.

Assim, no passo da *República* que citámos acima (602d-603a), Sócrates diz que a mera actividade de medir e numerar e pesar não é suficiente para anular realmente os efeitos de perspectiva que tendem a confundir-nos, mas, pelo menos, há uma parte de nós que é capaz de acreditar nas nossas medições, ou seja, estas medições, apesar de

tudo, são suficientes para que se gere em nós uma inclinação diferente da que é gerada por aqueles efeitos de perspectiva. Como dissemos anteriormente, o que acontece é que passamos a ter duas doxai, e isto significa que passamos a ter duas inclinações diferentes: uma “irracional”, no sentido em que é imediata, outra “racional”, no sentido em que vem da reflexão, portanto daquilo a que costumamos chamar a razão. Tendo duas inclinações, podemos seguir uma ou a outra – e aquela que acabarmos por seguir será aquela em que nós realmente acreditamos (mesmo que, depois de agirmos, uma “parte” de nós continue a acreditar na outra). Mesmo sem um saber no verdadeiro sentido do termo, ainda podemos agir racionalmente, e não acontece sempre que sigamos a crença implicada na nossa doxa mais imediata³⁷.

Do mesmo modo, se nos encontramos apenas a tentar obter o máximo de prazer e o mínimo de dor, e mesmo que, ao fazê-lo, não disponhamos de um verdadeiro saber métrico, ainda assim é inegável que, muitas vezes, conseguimos resistir ao nosso desejo mais imediato e fazer aquilo que nos é recomendado pelas nossas deliberações racionais. É aliás a isto que geralmente se chama “prudência”.

A argumentação de Sócrates no *Protágoras*, por outro lado, só descreve realmente duas alternativas: ou seguimos o nosso desejo mais imediato, fundado na nossa perspectiva mais imediata, ou agimos em conformidade com um verdadeiro saber métrico. Ser “vencido por si próprio” é o mesmo que estultícia, e ser “mestre de si próprio” é o mesmo que sabedoria (cf. 358c). Dado que ninguém possui a sabedoria de que se trata aqui (i. e. o tal saber métrico), pareceria que toda a gente segue sempre o seu desejo mais imediato – o que, obviamente, é falso.

Na verdade, porém, a possibilidade intermédia está claramente sugerida no texto. Quando Sócrates procura mostrar que as pessoas que se diz terem agido contra aquilo que sabiam ser o melhor não têm, na verdade, qualquer saber no sentido próprio do termo, está ao mesmo

³⁷ Note-se de novo que Sócrates não diz que a parte de nós que acredita nas nossas medidas e cálculos saiba realmente como as coisas são. A essa parte, Sócrates chama τὸ μέτρον γε καὶ λογισμῶ πιστεῖν, “aquilo [aquela “parte”] que acredita na medida e na computação” (603a). Esta parte de nós desenvolve apenas uma crença (doxa, pistis) racional, não, estritamente falando, uma epistēmē. Cf. também: 604c e sgs., onde Sócrates aplica isto à “deliberação”, i. e., às nossas reflexões e cálculos e “medições” a respeito do que fazer.

tempo a dizer que, se elas tivessem seguido as suas reflexões e cálculos em vez do seu desejo mais imediato, nem por isso teriam agido em conformidade com um saber. Só poderiam ter agido em conformidade com um verdadeiro saber se possuíssem a tal *technē métrica* – coisa que, obviamente, não possuem. Quando Sócrates descreve o carácter plástico, volúvel do poder do que aparece, quando diz que, num conflito interior como o de Medeia ou de Fedra, se tende a tergiversar e a mudar várias vezes de perspectiva (cf. 356d), está a dizer, como vimos, que, nesse tipo de conflito, nunca se sai do domínio da doxa, e que, portanto, quer se acabe por seguir o desejo mais imediato, quer se acaba por seguir um deliberação superveniente, nunca se deixa, em todo o caso, de fazer apenas aquilo que se pensa ser o melhor, não aquilo que se sabe ser o melhor. Também este tipo de deliberação, de reflexão e cálculo, forma apenas uma doxa, e se acaba por triunfar é porque o resultado dessa deliberação acaba por parecer o melhor – porque ele passa a ser a perspectiva dominante.

Esta perspectiva é diferente da perspectiva mais imediata porque não é vítima da tendência para não se atender ao horizonte temporal remoto, mas não deixa por isso de ser uma mera perspectiva. Também no seu quadro vigora a distinção entre um horizonte temporal imediato e um horizonte temporal não-imediato, e também no seu quadro é, na realidade, incógnito (ou apenas objecto de um cálculo conjectural) aquilo que terá de facto lugar no horizonte temporal não-imediato. Por isso, também quando se age em conformidade com esta doxa se está apenas a fazer o que se pensa ou julga saber que é o melhor, não se sabendo de facto o que é o melhor.

Mas, por outro lado, não deixa de ser verdade que Sócrates não tem a preocupação de descrever adequadamente esta possibilidade intermédia. O que se quer dizer com isto é que parece claro que não se pode dizer que esta possibilidade seja simplesmente “estultícia” – pelo menos, no mesmo sentido em que se fala de estultícia para descrever o que acontece quando se acaba por seguir o desejo mais imediato em detrimento dos resultados da reflexão e do cálculo de consequências. É que, como vimos, a estultícia que Sócrates considera não consiste apenas num “julgar saber” – consiste também num fazer-se tábua rasa da reflexão

e do cálculo e seguir uma doxa que, sendo a mais imediata e sendo conforme com o efeito de perspectiva que descrevemos, é claramente “falsa” (cf. 358c). Mesmo que a reflexão e o cálculo não produzam um verdadeiro saber, podem, ao menos, produzir uma doxa verdadeira, i.e. uma doxa que, mesmo sem real certeza e compreensão, acerte no alvo, aponte, de facto, o caminho para a obtenção do máximo prazer e da mínima dor possíveis³⁸. Embora também neste caso se acabe por agir em conformidade com um mero “julgar saber”, não se é “vencido pela estultícia” no mesmo sentido em que isso acontece quando se acaba por seguir o desejo e a perspectiva mais imediatos. E é esta possibilidade de se agir em conformidade com uma doxa verdadeira produzida pela reflexão e pelo cálculo que Sócrates não tem a preocupação de descrever.

No entanto, nada indica que esta lacuna nas descrições de Sócrates não seja intencional. O esboço de alternativas extremas e oposições radicais costuma fazer parte da ironia do Sócrates platónico. Todos os outros textos de Platão que versam o tema deste passo do *Protágoras* revelam uma aguda consciência de que aquilo a que chamamos “razão” pode, sem dúvida, determinar esta ou aquela das nossas acções, mesmo quando não se possui um saber no verdadeiro sentido do termo. Isto é particularmente assim na *República*³⁹. Portanto, o problema que se levanta é o de tentar encontrar um motivo para que Platão tenha deixado aquela lacuna nas descrições de Sócrates.

O principal motivo, parece-me, é que a premissa hedonista é incompatível com a noção de razão que Platão procura expor na *República* e em outros textos. Note-se que aquilo que é incompatível com as análises da *República* não é o próprio *Protágoras*, mas apenas aquela premissa que, como vimos, Sócrates apenas admite provisoriamente, para examinar a opinião dos muitos. Aquilo a que, na *República*, Platão chama τὸ λογιστικόν, a “razão”, é uma parte da psychē que tem uma motivação própria, diferente do desejo – diferente daquela que a premissa hedonista supõe ser a única motivação humana. Esta noção de “razão”, que implica a rejeição da premissa hedonista de que a obtenção do prazer

³⁸ Sobre esta noção de “doxa verdadeira”, cf. *Ménon*, 96d-98a; *Teeteto*, 194d.

³⁹ Um claro exemplo da perseguição racional e calculada do prazer é também o discurso de Lísias no *Fedro*: cf. 230e-234c.

e a fuga à dor seriam a única motivação humana, é um dos aspectos mais importantes da famosa tese da “triplição da alma” na *República*⁴⁰.

Ora, dado que toda a argumentação de Sócrates no *Protágoras* pressupõe a premissa hedonista, o conceito de razão não é analisado, e Sócrates contenta-se em tentar mostrar que, se alguém adoptar um ponto-de-vista hedonista, terá de se haver com o facto de não possuir uma *technē* métrica – um verdadeiro saber que lhe permita perseguir o prazer e fugir da dor com sucesso.

Se alguém se sente seguro de que a referida premissa hedonista é verdadeira, então é natural que se sinta ainda mais inclinado do que de outra forma a não fazer nada na vida que não seja perseguir o prazer e fugir da dor. Segundo Sócrates sugere, os “muitos” já têm esta inclinação – quando pensam naquilo que está em causa na vida humana, tendem já a supor que não é outra coisa senão obter o máximo prazer e evitar toda a dor. Na verdade, o motivo por que tantas pessoas revelam interesse em ter contacto com Protágoras e os outros sofistas é que supõem que podem aprender com eles a discursar com astúcia e habilidade, e que, com isso, serão capazes de ter mais sucesso na vida, portanto capazes de obter mais prazer e menos dor no futuro (cf. *Protágoras*, 312d, e *Górgias*, passim).

É este, em particular, o caso de Hipócrates no princípio do diálogo (cf. *Protágoras*, 309a e sgs.), e naturalmente o caso de muitos dos potenciais leitores de Platão (mesmo, *mutatis mutandis*, os leitores de hoje). Aquilo que Sócrates procura mostrar a Hipócrates e aos potenciais leitores do diálogo é que ninguém tem os meios adequados para ter sucesso na mera busca do prazer. A vida de alguém que se limite a perseguir o prazer e a evitar a dor seria, muito possivelmente, trágica. Incapaz de desenvolver um saber métrico que lhe salvasse a vida, tal pessoa seria, como Medeia e Fedra, uma vítima constante da sua própria estultícia, ou seja, tenderia a ser, se não sempre, pelo menos

⁴⁰ Cf. Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, págs. 133-137, 141; Cooper, J. M., “Plato's Theory of Human Motivation” (1984), págs. 121-126. Tanto Annas quanto Cooper procuram demonstrar que Platão não entende a razão como uma faculdade que se limite a coordenar desejos que lhe são alheios e a calcular as consequências da satisfação desses desejos, mas como uma faculdade que tem aspirações próprias e que é ela própria capaz de motivar acções. Cooper faz remontar o conceito de razão como mera “coordenadora dos desejos” a Hobbes, e Annas a Hume.

muitas vezes, enganada pela sua perspectiva, e a falhar constantemente o alvo que procuraria atingir: a maior quantidade de prazer e a menor quantidade de dor.

Além disso, atingir esse alvo é algo que depende em grande medida do acaso, da fortuna, da sorte (τύχη), pois, por não termos um verdadeiro saber métrico, não sabemos realmente as consequências e natureza das nossas acções, e o que será de nós depende muito do curso incontrollável e sempre surpreendente que as coisas tomarão. Portanto, se alguém se dedicasse inteiramente a perseguir o prazer e a fugir da dor, estaria de tal modo dependente do incontrollável e do surpreendente (i.e., precisamente do acaso) que correria constantemente o risco de falhar o seu alvo⁴¹.

Se Hipócrates e os leitores de Platão se aperceberem deste facto, talvez percam uma parte da sua fé na pura perseguição do prazer – o que abre espaço para que se questione a premissa hedonista que toda a argumentação de Sócrates pressupõe.

⁴¹ Resulta óbvio de tudo isto que dificilmente poderíamos estar mais longe de concordar com as teses de Martha Nussbaum sobre Platão e, em particular, sobre o *Protágoras*: cf. Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*, 1986. Este livro tem o mérito de chamar a atenção para muitas conexões temáticas entre a tragédia e a filosofia gregas, tem contribuído e continuará certamente a contribuir para um enorme enriquecimento do estudo do legado grego, mas parece-nos falhar claramente na interpretação de Platão, em grande medida por não atender à complexidade da ironia platónica. Cf. a crítica certeira de Roochnik, D. L., “The Tragic Philosopher: A Critique of Martha Nussbaum”, *Ancient Philosophy* 8 (1988), págs. 285-295. Mesmo em relação ao *Protágoras*, este pequeno artigo põe o dedo na ferida: “(...) Nussbaum believes that ἡ μετρητικὴ τέχνη (‘the art of measurement’), presented by Socrates at 356d ff., is a sincere and serious theoretical proposal. Coupled with this claim is her suggestion that the hedonism presented at 351c ff., where Socrates identifies the good and the pleasant, is equally sincere”. De facto, só estes dois erros (que nos parecem crassos) podem levar à afirmação de que o *Protágoras* mostra que Platão pode ser descrito como um “inimigo” do espírito trágico que tivesse perdido a noção do poder do acaso ou do destino ou do facto de a acção humana não poder ser controlada pelo saber. Segundo a nossa interpretação, o que encontramos no *Protágoras* é precisamente a exposição do facto de estarmos à mercê da nossa própria “estultícia” e de não termos como calcular adequadamente as consequências das nossas acções – portanto, do facto de nos encontrarmos, pelo menos numa larga medida, à mercê do acaso e do destino.

V.

Para terminar, façamos um resumo das principais diferenças entre a nossa interpretação e as outras interpretações que referimos no início. Consideremos, em primeiro lugar, a suposta incompatibilidade entre as teses do *Protágoras* e as teses da *República* e outros diálogos “da maturidade”. O que resulta da interpretação que procurámos apresentar é que esta incompatibilidade tem origem no facto de toda a argumentação do *Protágoras* assentar numa premissa hedonista que, muito claramente, Sócrates não toma por verdadeira. A incompatibilidade é, pois, intencional. Para além disso, ela é apenas parcial. Cifra-se meramente no facto de o argumento do *Protágoras* implicar que toda a motivação humana se resume à perseguição do prazer e à fuga à dor, enquanto na *República* e em outros diálogos se procura mostrar que a motivação humana não é simples e não se resume ao desejo como mera procura de prazer e fuga à dor. A razão por que, no *Protágoras*, não se distinguem diferentes “partes” da *psychē* é apenas que a premissa hedonista implica o carácter não-complexo da *psychē* – precisamente porque implica, pelo contrário, que ela é movida exclusivamente por um tipo de motivação. Na *República*, a tese de que a *psychē* tem diferentes partes não tem que ver apenas com o facto de ela ser capaz de diferentes actividades (desejo, raciocínio, etc.) – mas, acima de tudo, tem que ver com o facto de ela ser movida por diferentes motivações.

Acresce a isto que também está longe de ser verdade que, no *Protágoras*, Platão negue que a razão possa ser vencida pelo desejo irracional e que só na *República* afirme que isso é, de facto, possível. O que se diz no *Protágoras* é apenas que, no caso de toda a motivação humana ser hedonista, e no caso de a actividade racional conseguir desenvolver um verdadeiro “saber métrico”, seria impossível que alguma vez se fizessem outras escolhas que não aquelas que fossem endossadas por aquele saber. Não se nega, de todo, que, no caso de a actividade racional não conduzir a um verdadeiro saber, seja possível que sigamos um desejo imediato, não reflectido, em vez de as nossas deliberações racionais. É, aliás, a isto que Sócrates chama “estultícia”.

Note-se também que Sócrates não usa nenhum termo que possa ser traduzido por “razão”. A única oposição explicitamente feita é entre

uma verdadeira *technē* e uma “doxa falsa”, ou entre um verdadeiro saber e a estultícia. No quadro da premissa hedonista, a “razão” não pode ser mais do que a faculdade que nos permite deliberar, i.e., exercer a actividade de reflectir e calcular as consequências das nossas acções. Se ela conseguisse conduzir a um verdadeiro saber, perseguiríamos sempre o prazer em conformidade com esse saber, mas, no caso de ela não conseguir conduzir a tal, é natural que, muitas vezes, ajamos em conformidade com o nosso desejo mais imediato. Está longe de ser verdade que seja apenas na *República* que Platão abre esta possibilidade.

Por tudo isto, é também falso que o *Protágoras* exprima uma visão “intelectualista” do comportamento humano. Esta tese é, aliás, absurda, pois a argumentação de Sócrates no *Protágoras* implica que todo o comportamento humano é determinado pelo desejo como busca do prazer e fuga à dor. É isto que nos move, não a razão. Mesmo quando agimos em conformidade com as nossas deliberações, estamos ainda a perseguir o prazer, ou o que acontece é apenas que acaba por nos parecer que a melhor maneira de obtermos a maior quantidade de prazer e a menor quantidade de dor é não ceder ao prazer imediato por que nos sentimos atraídos num dado momento. Como vimos, o motivo por que não se pode dizer que sejamos alguma vez “vencidos pelo prazer” é apenas que, segundo a premissa hedonista, estamos sempre a ser “vencidos pelo prazer” – embora não necessariamente pelo prazer mais imediato.

Se há algum tipo de “intelectualismo” no *Protágoras*, ele resume-se ao facto de os desejos, mesmo os mais imediatos, serem descritos como algo que envolve um “pensar” e, portanto, uma doxa. Os nossos desejos não têm, por assim dizer, um carácter “bruto”, não são completamente destituídos de “discursividade” (i.e., de algum tipo de *logos*, de um *rationale*). Mas isto não significa que todos os nossos desejos resultem de uma verdadeira reflexão, de um uso activo da razão, de uma deliberação racional – muito menos ainda de um uso da razão que fosse meramente abstracto, desinteressado, i.e., que não fosse emocional e que não estivesse envolvido na perseguição do prazer e na fuga à dor. Se definimos o “racional” como aquilo que resulta de uma reflexão consciente, de um “cálculo” ou de uma “deliberação” produzida pelo uso activo e consciente da razão, então temos de concluir que, quando agimos “por estultícia”,

o “pensar” que está incluído no desejo que nos move é um pensar “irracional”—pois tem um carácter inteiramente imediato, não-calculado, não-premeditado, não-deliberado. Se o “intelectualismo” significa que todo o comportamento humano é causado por uma deliberação racional, activa e conscientemente levada a cabo pela *psychē*, então o *Protágoras* está muito longe de defender uma tese “intelectualista” sobre o comportamento e a motivação humanas. Na verdade, o que se diz no *Protágoras* é tão pouco “intelectualista” que implica mesmo a tese de que a razão é um mero juguete nas mãos do desejo de prazer: ela não tem qualquer motivação própria, e não chega nunca a constituir um verdadeiro “saber” que pudesse “salvar-nos”.

É também falso que, no *Protágoras*, Sócrates negue o fenómeno da *akrasia*. A alegada controvérsia com Eurípidés não tem a natureza que geralmente se lhe atribui. O que Sócrates nega é que Medeia e Fedra tenham um saber no verdadeiro sentido do termo, pois não possuem, como ninguém possui, um verdadeiro “saber métrico”. Para além disso, nega apenas que se possa afirmar que toda a motivação do comportamento humano é hedonista e, ao mesmo tempo, que umas vezes se é “vencido pelo prazer”, outras vezes não.

Por fim, o *Protágoras* não oferece qualquer tipo de indicação interna de que pretenda ser apenas um retrato do Sócrates histórico. Não há qualquer motivo para se supor que o Sócrates do *Protágoras* não seja uma mera personagem do diálogo. Como sempre, o que ele faz é apenas levantar toda uma série de problemas, apresentá-los de uma dada perspectiva, e deixar ao leitor a tarefa de tentar resolvê-los por si próprio. Esses mesmos problemas são retomados, de perspectivas diferentes, em outros diálogos.

Bibliografía

Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981

Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999

Aristóteles, *Aristotle in Twenty Three Volumes*, Cambridge (Mas.)/ London, Harvard University Press, 1933, reimp. 1973 e sgs.

Eurípides, *Euripidis Fabulae*, Diggle, J. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1981-1994, 3 vols.

Claus, D. B., *Toward the Soul, An Inquiry into the Meaning of yuxh/ before Plato*, New Haven/ London, Yale University Press, 1981

Cooper, J. M., "Plato's Theory of Human Motivation" (1984), reimp. in Cooper, J. M., *Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, 1999, págs. 118-137

Homero, *Homeri Ilias*, Allen, T. W. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1931

Homero, *Homeri Odyssea*, Mühlh, P. (ed.), Basel, Helbing& Lichtenhahn, 1962

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

Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse, in Kritische Studienausgabe (KSA)*, Colli, G./ Montinari, M. (ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 1980, reimp. 1988, vol.5

Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986

Penner, T., "Thought and desire in Plato", in Vlastos, G., *Plato, A collection of critical essays II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/ Indiana, 1978, p. 96-117

Platão, *Platonis Opera*, Burnet, J. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1900-1907, 5 vols.

Price, A. W., *Mental Conflict*, London, Routledge, 1995

Romilly, J., "Patience, mon coeur": *l'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1991

Roochnik, D. L., "The Tragic Philosopher: A Critique of Martha Nussbaum", *Ancient Philosophy* 8 (1988) págs. 285-295

Schadewaldt, W., *Die frühgriechische Lyrik*, Tübinger Vorlesungen III, Frankfurt a. M., Suhrkamp, reimp. 1989

Snell, B., "Die frühesten Zeugnisse über Sokrates", *Philologus* 97 (1948), págs. 125-134

Snell, B., *Scenes from Greek Drama*, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 1964

Sullivan, S. D., *Psychological Activity in Homer: A Study of Phrēn*, Ottawa, Carleton University Press, 1988

Vlastos, G., "Introduction to Plato's Protagoras", in Ostwald, M., *Plato's Protagoras*, B. Jowett's Translation extensively revised by Martin Ostwald, edited with an introduction by Gregory Vlastos, New York, Liberal Arts Press, 1956

Vlastos, "Socrates", *Proceedings of the British Academy* 74 (1988), págs. 89-111

O MITO DO *PROTÁGORAS*

A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE POLÍTICA

Jorge Carreira Maia

Introdução

O *Protágoras* permite surpreender uma formulação ficcional do laço político muito anterior às teorias contratualistas que vão de Thomas Hobbes a John Rawls. Essa formulação surge na discussão, entre Sócrates e o sofista Protágoras, acerca da possibilidade de ensinar a virtude política. No âmbito da determinação do ofício de sofista, Protágoras confirma que pretende ensinar a arte de gerir a cidade e transformar homens em bons cidadãos (319a). Sócrates duvida desta pretensão e pede-lhe para demonstrar a possibilidade de ensino da virtude (319a – 320c). Como resposta, Protágoras propõe ao auditório a alternativa de fazer a demonstração recorrendo a uma história (*mythos*) ou a uma demonstração argumentada (*logos*). Acaba por fazer ambas, começando por contar “uma história, como mais velho que fala aos mais novos” (320c).

O vínculo político que une um conjunto de seres humanos, numa comunidade de vida e de vontade soberana, institucionalmente organizada, é o pano de fundo deste texto sobre o *Protágoras*, de Platão. Não se trata de uma exegese da obra platónica¹, nem de uma reflexão sobre a teoria política de Platão², mas de pensar a partir de uma parte do texto platónico, o chamado mito do *Protágoras*³, a comunidade política.

Paul Ricœur chama a atenção, num dos seus textos⁴ sobre a *Teoria da Justiça*, de John Rawls, para o carácter ficcional de um contrato

¹ Para uma visão global do *Protágoras*, ver Ildefonse (1997), pp. 8 – 64, e Jaeger (1979), pp. 577 – 603.

² Para uma visão sobre a teoria política de Platão, ver Strauss (1999) e (2004) e Laks (2001).

³ Para uma comparação entre o mito do *Protágoras* e as tradições anteriores, ver Ildefonse (1997), pp. 223 – 230, e Duchemin (1974).

⁴ “John Rawls: de l’autonomie morale à la fiction du contrat social”.

original entre pessoas livres e racionais, preocupadas com a promoção dos seus interesses individuais⁵. O que está em causa, na discussão que Ricœur faz de Rawls, é a transição do primeiro princípio de moralidade, segundo a deontologia kantiana, entendido como auto-doação da lei como regra de universalização das máximas da acção, para o contrato social. Neste, um conjunto de indivíduos abandonam a liberdade externa para a reaver enquanto membros de uma república. Trata-se de pensar a passagem da autonomia individual para a autolegislação de um povo⁶. O que estaria em causa, na doutrina de Rawls e segundo Ricœur, seria que a equidade (*fairness*) da “posição original”⁷ não passaria de uma ficção, a qual, porém, suportaria toda a argumentação que fundamenta os princípios de justiça⁸ que emanarão do contrato⁹.

⁵ Ricœur, (1991), p. 201.

⁶ Ibidem, pp. 197/8.

⁷ Ibidem, pp. 200/1.

⁸ A formulação final dos princípios de justiça é a seguinte:

“Primeiro princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente:

- a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio de poupança justa, e
- b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.” Rawls (1993) p. 239.

⁹ É certo que a posição original, segundo John Rawls e que vem na sequência das teorias contratualistas, não pretende ser uma descrição histórica de um acontecimento fundador. Funciona, antes, como um transcendental, à maneira kantiana, que fornece a condição de possibilidade da comunidade política, no caso das teorias contratualistas, e da justiça do laço que a une, isto é, do contrato social, no caso de John Rawls. Esta natureza transcendental da posição original ou dos contratos sociais terá, por certo, um valor heurístico para pensar o que é uma sociedade justa ou como é possível uma comunidade. A racionalidade que a estratégia transcendental introduz, todavia, elimina a facticidade das relações empíricas que a história dos homens foi produzindo, as quais moldam efectivamente as relações entre os elementos de cada comunidade, determinando a configuração desta e as próprias concepções de justiça que nela vão vigorando.

Esta ficção da posição original apresenta duas características. Por um lado, os contratantes estão sob o “véu da ignorância”¹⁰, por outro, são todos considerados igualmente racionais¹¹. Estas características fazem do sujeito contratante um sujeito tão despido de realidade como aquele que está presente no *cogito* cartesiano, apesar de Rawls afirmar que o seu conceito de racionalidade é o comumente usado nas ciências sociais, com exclusão da inveja¹². Pelo véu da ignorância, os sujeitos são despidos tanto da sua história pessoal como da história comunitária. Apresentam-se ao acto contratual privados de tudo o que os faz humanos, apenas armados com um conjunto de processos racionais¹³. Deixando de lado a questão de saber como é que esses sujeitos teriam desenvolvido as competências racionais necessárias à celebração do contrato, e teriam perdido, ao mesmo tempo, todas as referências históricas, individuais e comunitárias, sublinha-se apenas a evacuação, no acto contratual, da temporalidade e a distribuição uniforme de competências racionais por todos os sujeitos. A ficcionalidade do contrato proposto por John Rawls reside então em duas características. Por um lado, a des-referenciação

¹⁰ “Parte-se pois do princípio de que as partes desconhecem certos factos concretos. Antes do mais, ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social; também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc. Ninguém conhece a sua concepção do bem, os pormenores do seu projecto de vida ou sequer as suas características psicológicas especiais, como a aversão ao risco ou a tendência para o optimismo ou pessimismo. Mais ainda, parto do princípio de que as partes não conhecem as circunstâncias particulares da sua própria sociedade, isto é, desconhecem a sua situação política e económica e o nível de civilização e cultura que conseguiu atingir. Os sujeitos na posição original não sabem a que geração pertencem.” Rawls (1993), p. 121.

¹¹ “Ao longo da exposição parti do princípio de que os sujeitos na posição original são racionais; mas parti igualmente do princípio de que eles não conhecem a sua concepção do bem. Isto significa que, embora saibam que têm um qualquer plano de vida racional, não conhecem os detalhes desse plano, os interesses e objectivos particulares para cuja prossecução o mesmo foi traçado.” Rawls, *idem*, p. 125.

¹² Rawls, *ibidem*, p. 125.

¹³ “Assim, conforme é usual, um sujeito racional é visto como tendo um conjunto coerente de preferências, estabelecidas de entre as opções que se lhe oferecem. Hierarquiza essas opções de acordo com a sua aptidão para prosseguir os seus objectivos; prefere um plano que satisfaça um maior número dos seus desejos a um outro que o faça em menor quantidade, preferindo também aquele que tenha maiores probabilidades de ser executado com êxito. (Rawls, *ibidem*, p. 125)

temporal e, por outro, a suposição dos contratantes serem todos, e na mesma medida, racionais. A função desta ficção utópica é determinar *a priori* os princípios de justiça reguladores da acção.

Subjacente a isto está, contudo, o problema da formação das comunidades políticas. Sejam quais forem as instituições políticas que conheçamos, elas foram antecedidas por outras, com os seus órgãos, as suas regras e leis, as suas relações de força e de dominação, os seus contratos.

Pretende-se mostrar com o presente texto, e partindo da leitura do *Protágoras*, a possibilidade de um modelo alternativo ao contratualismo, um modelo que não abula a temporalidade e que não pressuponha uma idêntica racionalidade dos seres humanos, mas que capte a história e as diferentes racionalidades que essa história permite manifestar e compreender.

É a partir desta perspectiva que se irá abordar o texto de Platão. A reflexão incidirá essencialmente, como se disse, sobre o mito do *Protágoras* (320c – 322d). Saliente-se que não é a posição de Platão que está em questão, mas o conteúdo do mito, cuja hermenêutica é completada, por vezes, com a argumentação que Platão atribui ao sofista de Abdera logo a seguir à exposição do mito (322d – 325b).

A exploração textual permitirá mostrar que o ficcionar do vínculo político não é apenas uma estratégia filosófica do contratualismo moderno, mas uma forma constante de referir a instituição de comunidades políticas, de investigar a sua obscura emergência ou de pensar as razões, não menos obscuras, que ligam os homens uns aos outros. No entanto, para reflectir sobre o vínculo político, é necessário apreender a forma como o mito do *Protágoras* percebe a condição humana. Esta é compreendida na dupla tensão com a condição dos deuses imortais e com a das espécies que vivem reciprocamente equilibradas. No horizonte dessa condição marcada pela fragilidade, emerge o trabalho e a técnica como condições necessárias, mas não suficientes, à persistência do frágil ser humano sobre a terra. Por fim, as dádivas de soberania de Zeus configurarão a possibilidade de a humanidade se manter na existência.

É a partir desta investigação da antropologia subjacente ao mito que se explorará, em primeiro lugar, a relação entre história, razão,

comunidade política e imortalidade; em segundo lugar, o papel da educação na *fabricação* da comunidade política.

1. O mito do *Protágoras* – uma ficção sobre a instituição da comunidade política

A exploração do mito do *Protágoras* revelará, em primeiro lugar, a relação entre ficção, entendida como composição de uma intriga (*mythos*, na linguagem aristotélica), e a dimensão temporal da existência humana. Em segundo lugar, será apresentada uma reflexão sobre a condição humana, tal como esta emerge no mito do *Protágoras*. Em terceiro lugar, analisar-se-á o limite da dádiva prometaica expressa neste texto de Platão. Por fim, será estudada a dádiva de soberania, com as condições de possibilidade do exercício da arte política, a lei positiva e a relação entre o estado civil e o estado de natureza.

1.1. Ficção e temporalidade – a inserção da pólis no cosmos

A construção do texto platónico realça, de várias maneiras, a importância da temporalidade na consideração do laço político. Já a ideia expressa por Protágoras de contar uma história, como mais velho que fala aos mais novos, contém uma referência à dimensão temporal da existência social dos homens, existência marcada pela diferença de gerações. Por outro lado, o facto de o mito – uma narrativa ficcional que, enquanto narrativa, compõe num enredo ou intriga o diverso da experiência temporal – anteceder a demonstração argumentada é também um sintoma da importância do tempo na reflexão sobre a instituição das comunidades políticas.

Nesta consideração da ligação entre mito e temporalidade segue-se a lição de Paul Ricœur sobre a relação entre tempo e narrativa. Nomeadamente, a ideia de uma correlação não acidental entre a actividade de contar uma história e o carácter temporal da experiência humana. O tempo, neste caso o tempo cósmico e o tempo dos homens perdido na memória, torna-se tempo humano quando é articulado narrativamente. Por seu turno, a significação plena da narrativa só é atingida quando esta se torna uma condição da existência temporal dos

homens¹⁴. Assim, o mito do *Protágoras* dá espessura temporal ao devir das comunidades políticas.

Para marcar claramente o carácter temporal do mito, sublinhe-se a expressão inicial, certamente canónica neste género de histórias, que abre a narrativa: “Era uma vez...” (320 c). A expressão grega utilizada, e equivalente ao “era uma vez...”, é “*ên gar pote chronos*”, que a tradutora portuguesa, em nota¹⁵, traduz literalmente por «havia um tempo outrora», o que deixa supor que aquilo que se referencia nesse outrora seria composto por vários tempos ou épocas. O mito vai então estruturar ficcionalmente os vários tempos que decorrem entre a não existência do homem e a sua existência organizada em comunidades políticas. A sua função não é apenas esclarecer através da imaginação a necessidade de uma educação da virtude política, mas também, ao fazê-lo, estruturar e articular ficcionalmente uma história da qual não há, efectivamente, história. Essa história, ficcionada pelo mito, é aquela que antecede a existência de comunidades políticas organizadas, a história dos ensaios de construção da cidade, a história do devir da sociabilidade humana organizada em *poleis*.

No mito encontramos a referência a três tempos diversos que compõem esse passado. Em primeiro lugar, o tempo em que os imortais existiam, mas não as raças mortais. Em segundo lugar, o tempo da génese das espécies mortais. Por fim, o tempo da existência humana sobre a terra.

O primeiro tempo é anterior à génese das raças mortais. No texto, merece cerca de uma linha. “Era uma vez... existiam somente os deuses e não havia ainda as raças mortais.”¹⁶ Apesar da brevidade da referência a esse tempo prévio à eclosão das espécies mortais, ela tem uma dupla função. Noticia um tempo onde as espécies mortais não existiam. Elas

¹⁴ « Le moment est venu de relier les deux études indépendantes qui précèdent et de mettre à l'épreuve mon hypothèse de base, à savoir qu'il existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle. Ou, pour le dire autrement: que le temps devient temps humaine dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle. » Ricœur, (1983), p. 85.

¹⁵ Pinheiro (1999), p. 162, nota 39.

¹⁶ *Protágoras*, 320c-d.

surgem, por intervenção dos deuses imortais, já no decurso do tempo cósmico. Mas esta referência a um tempo onde as espécies mortais não existiam permite prefigurar um tempo onde elas possam não existir. Determina a possibilidade da sua não existência futura. A mortalidade não cabe apenas aos indivíduos. Pode ser também o destino das espécies. A continuidade e persistência destas dependem de certas condições de harmonia e de equilíbrio entre elas. Fora dessas condições poderão voltar a não existir.

Com isto, Protágoras esboça o pano de fundo da narrativa mítica. Esta é a segunda função da referência a esse tempo onde só os deuses imortais existiam. A narrativa move-se no horizonte da relação entre deuses e mortais. O mito constrói-se na tensão entre mortalidade humana e imortalidade dos deuses. Esta tensão não deixa de ser um sinal daquilo que está em causa na construção de uma comunidade política, o desejo da persistência dessa mesma comunidade, o seu não desaparecimento, a sua imortalidade. No texto, isso é ainda sublinhado, de forma elíptica, em 321e – 322a¹⁷. A humanidade, devido ao dom de Prometeu, participa na herança divina e possui parentesco com os deuses.

Um segundo tempo mítico é o que decorre da modelação, pelos deuses, das espécies mortais, no interior da terra, até à sua eclosão à luz do dia, passando pela distribuição das capacidades pelas várias espécies, pelo esquecimento dos homens, por Epimeteu, e pelo roubo do fogo e da técnica, por Prometeu (320d – 321e). Este é ainda um tempo não humano, um tempo onde os deuses conformam a natureza ôntica dos vários seres mortais. A natureza da humanidade é aqui configurada no jogo entre o esquecimento de Epimeteu e a dádiva prometaica.

Um terceiro tempo mítico é o que vai da eclosão do homem, equipado com os dons de Prometeu, até à dádiva de Zeus (322a – 322d). Este tempo encontra-se também ele dividido em vários subtempos. Em primeiro lugar, o tempo da dispersão original. Apesar de crer nos

¹⁷ «Mas, no fim, por culpa de Epimeteu – é o que dizem –, a justiça perseguiu Prometeu por causa deste roubo. Deste modo o homem participava da herança (*moira*) divina e, devido, ao parentesco com os deuses, foi o único dos animais a acreditar neles.» A participação do homem na herança ou no destino dos deuses pode ser compreendida como o desejo de obter a qualidade de imortal, que é a parte ou lote que cabe aos deuses.

deuses, dominar a linguagem¹⁸ e possuir capacidade técnica (a construção de casas, a feitura do vestuário e do calçado e a arte da extracção dos alimentos da terra), o homem vivia disperso. O fogo e as técnicas doadas por Prometeu eram insuficientes para gerar uma vida em comum, numa cidade, e fazer frente à hostilidade da natureza, simbolizada pelo poder ameaçador dos animais selvagens sobre o homem. Faltava a arte de governar a cidade, da qual faz parte a arte da guerra.

Em segundo lugar, há o tempo em que os homens, perante as forças adversas da natureza, se tentam associar e proteger, fundando cidades. A característica essencial dessa tentativa é a forma injusta como os homens se tratam entre si. Este tempo, no mito, vem sublinhar a importância da justiça na formulação e consolidação do laço político. A injustiça entre os homens, à qual subjaz a violência e o terror, dissolve qualquer possibilidade de coexistirem.

Em terceiro lugar, temos um novo tempo de dispersão. Ao fazer a experiência da injustiça, os homens não conseguem manter a amizade cívica que os poderia fazer querer viver uns com os outros. Assim, retornam à situação de separação e de dispersão, a uma situação que ameaça o próprio desaparecimento da espécie humana. Perante este quadro, Zeus intervém para evitar o extermínio da humanidade.

Em quarto lugar, surge o tempo da intervenção de Zeus, mediada por Hermes. Este deveria levar “aos homens respeito e justiça, para que houvesse na cidade ordem e laços que suscitassem a amizade.”¹⁹ Zeus assinala, também, o modo de distribuir respeito e justiça: uma distribuição universal desses predicados. Por fim, manda estabelecer uma lei que extermine aquele que não for capaz de se conduzir segundo os imperativos de respeito e de justiça.

A narrativa mítica do *Protágoras* configura um tempo do qual não há experiência directa. O importante desta configuração não é, obviamente,

¹⁸ Em 322a é introduzido sub-repticiamente a questão da linguagem e, concomitantemente, da comunicação. “Depois, rapidamente dominou a arte dos sons e das palavras e descobriu casas, vestuário, calçado, abrigos e os alimentos vindos da terra.” Não é claro que a “arte dos sons e das palavras” faça parte da doação de Prometeu. No entanto, tendo em consideração o contexto onde surge a referência, é possível supô-la como uma das artes que Prometeu roubou e ofereceu aos homens.

¹⁹ *Protágoras*, 322c.

a verdade factual da narrativa, mas o facto de dar à existência humana, para além de um conjunto de características analisadas mais à frente, uma espessura temporal. A cidade, enquanto comunidade política dotada de ordem e de laços que suscitam a amizade cívica, é o resultado de um processo temporal que liga os homens ao cosmos e às forças que nele actuam, as quais de certa maneira o modelaram na sua natureza.

Apesar da natureza técnica da animalidade humana (os dons de Prometeu), a injustiça dos homens uns perante os outros – dir-se-ia, a impotência da ética – coloca o homem sob a ameaça de desaparecimento. Para fazer frente a esta ameaça, foi necessário instituir a soberania e o direito positivo.

1.2. A condição humana – fragilidade ontológica e aspiração à imortalidade

A partir da leitura do mito pode-se elaborar uma caracterização da condição humana. O homem é um ser mortal, que não tem a origem em si mesmo, que vive na duração. O texto revela uma impotência originária, fruto do esquecimento de Epimeteu, dada numa metáfora que vai do corpo incapaz à ausência de lar e à inadequação ao meio ambiente. Estes traços, a que se deverá adicionar também a ignorância tanto das técnicas ligadas à sobrevivência biológica como à arte política, configuram a fragilidade humana originária. A natureza mortal, a dimensão temporal, o ser causado, a impotência e a ignorância originárias inscrevem o homem, enquanto indivíduo e enquanto espécie, num quadro marcado pela debilidade, pela falta de resistência, pelo desequilíbrio, pela instabilidade e pela curta duração, traços essenciais da condição frágil do homem.

Esta fragilidade tem como contraponto a natureza imortal e o poder dos deuses. É na tensão entre a fragilidade humana e a imortalidade divina que é preciso compreender o laço político. Este não é apenas um laço meramente social que une seres mortais dentro de uma cidade. Ele possui um desígnio que visa ultrapassar a condição humana originária. O mito não fala só, como se viu mais acima, do parentesco entre os homens e os deuses, mas refere mesmo uma inquietação de Zeus com a nossa espécie. Preocupa-o o seu desaparecimento devido à falta da arte

de gerir a cidade. O laço político que une os cidadãos deverá, então, ser pensado na conexão entre a fragilidade ontológica da humanidade, entendida esta fragilidade tanto nos indivíduos como na espécie, e a aspiração à imortalidade que a guia, aspiração lida na preocupação de Zeus com o seu extermínio. A instituição de um laço político, que assegurará a persistência da humanidade, visa também uma espécie de realização empírica dessa aspiração à imortalidade. O homem é o ser frágil que aspira à imortalidade. O laço político faz a mediação entre a frágil realidade efectiva e o desiderato da imortalidade que constitui a espécie humana. Isto permite perceber que a questão da duração, da persistência mais ou menos longa dos indivíduos, mas acima de tudo da espécie, no tempo é o núcleo central da condição frágil da humanidade e, por isso mesmo, é o problema central das instituições políticas e da política enquanto actividade do homem.

Hannah Arendt, em *A Condição Humana*, estabelece uma distinção entre imortalidade e eternidade, remetendo esta para a finalidade da vida contemplativa ou filosófica. O pensamento puro visaria a eternidade, diferentemente do princípio activo, presente na vida da *pólis*, cujo desígnio seria a imortalidade²⁰. Como sublinha Arendt, a percepção que os gregos tinham, os gregos anteriores a Sócrates e a Platão, era a de o homem ser o único ente mortal num universo imortal²¹. Os actos e as palavras memoráveis tornam o homem mortal em imortal. Mas estes actos e estas palavras só têm sentido dentro da comunidade política. E só a persistência desta permite que esses actos e essas palavras imortais, dignos de recordação, persistam na memória dos vindouros. A persistência memorável no tempo futuro configura a imortalidade possível do indivíduo mortal. Deste modo, a dotação dos homens de um vínculo político que assegure o seu não extermínio – um vínculo que garanta à cidade “continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e

²⁰ Arendt (1991), pp. 26 – 30.

²¹ «A tarefa e a grandeza potencial dos mortais têm a ver com sua capacidade de produzir coisas — obras e feitos e palavras — que mereceriam pertencer e, pelo menos até certo ponto, pertencem à eternidade, de sorte que através delas, os mortais possam encontrar o seu lugar num cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza “divina”.» Arendt, H. (1991), pp. 27-28.

neste mundo”²² – é a condição de possibilidade da imortalização, pelos grandes actos e pelas grandes palavras, dos indivíduos, uma compensação pela sua frágil condição. É a continuidade no tempo de uma comunidade política – e, através das múltiplas comunidades políticas, da própria espécie – aquilo que está em jogo na virtude política.

Praticamente no início da sua obra *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls afirma:

A justiça é a virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade o é para os sistemas de pensamento. Uma teoria, por mais elegante ou parcimoniosa que seja, deve ser rejeitada ou alterada se não for verdadeira; da mesma forma, as leis e instituições, não obstante o serem eficazes e bem concebidas, devem ser reformadas ou abolidas se forem injustas. Rawls (1993). p. 27.

O mito do *Protágoras* permite fazer uma outra leitura. Justiça (*dikē*) e respeito (*aidôs*) são virtudes, ou constituem a virtude política, mas não são um fim em si mesmas, não têm um valor intrínseco como a justiça das instituições sociais tem para Rawls. Essa virtude política, da qual faz parte a justiça, inscreve-se na tensão entre a fragilidade ontológica da humanidade e a aspiração à imortalidade, marca o desejo de persistência na duração da espécie organizada em comunidades políticas. A virtude primeira das instituições sociais não será, como pretende John Rawls, a justiça, mas a capacidade de duração, de realização do desejo de imortalidade. A justiça (*dikē*) é virtuosa porque, juntamente com o respeito (*aidôs*), é uma estratégia de luta contra os efeitos do tempo, contra a curta duração, uma estratégia que visa a imortalidade. Utilizando a linguagem de Rawls, pode-se dizer que a virtude primeira das instituições sociais é a sua capacidade de assegurar a realização desse desiderato. As instituições não devem ser justas porque a justiça seja um bem absoluto, definível de forma processual e *a priori*, mas porque só instituições justas asseguram a persistência da comunidade e da espécie no tempo e, em última análise, a imortalidade. Percebe-se, deste modo, a conexão entre a virtude política, onde se inclui a justiça, e a temporalidade.

²² Arendt (1991), p. 26.

1.3. A dádiva prometaica – os limites da técnica e da comunicação

Devido à omissão originária de Epimeteu, que gastou com os animais irracionais todas as qualidades disponíveis para equipamento das espécies mortais, a humanidade ficou fora do equilíbrio que marca a organização dos outros seres vivos (320e-321b). A fragilidade ontológica do homem dever-se-á, então, a uma negligência que gerou uma condição humana destituída de poderes e capacidades.

Contrariamente ao mito bíblico da expulsão do homem do paraíso, a causa da fragilidade do homem, no texto do *Protágoras*, não se deve à sua iniciativa, mas a um esquecimento originário por parte dos imortais. O homem é o ser a quem os deuses abandonaram por negligência. Essa derrelicção primitiva, símbolo de uma falha ontológica, exige uma compensação que permita ao homem sobreviver.

É neste quadro que a dádiva de amor de Prometeu, como a classifica Frédérique Ildefonse²³, surge. Prometeu rouba a Hefesto e Atena a arte do fogo bem como outras técnicas necessárias à subsistência, e entregava-as aos homens (321d). Esta dádiva é a condição de subsistência e de comunicação humanas²⁴. A condição técnica do homem não é a sua natureza originária, mas o fruto de uma compensação pela negligência divina. Uma compensação que o faz participar da sabedoria técnica dos deuses.

O horizonte desta dádiva é o trabalho humano e não o labor. Segue-se, neste ponto, a distinção operada por Hannah Arendt entre trabalho e labor²⁵. Este é compreendido pela forma como animais e homens atendem com o corpo às necessidades da vida, e o trabalho como a actividade mediada por uma técnica, à maneira dos artífices. A pertinência desta distinção, para a interpretação do mito do *Protágoras*, é confirmada pelo próprio estatuto de pais dos artesãos que Sólon²⁶, por exemplo, atribuiu a Hefesto e a Atena. É a esses mesmos deuses

²³ Ildefonse (1997), p. 26.

²⁴ «Depois, rapidamente dominou a arte dos sons e das palavras e descobriu casas, vestuário, calçado, abrigos e os alimentos vindos da terra. Assim providos, inicialmente os homens viviam dispersos e não havia cidades.» (*Protágoras*, 322a-b)

²⁵ Arendt (1991), pp. 90-104

²⁶ *Ibidem*, p. 92.

que Prometeu rouba aquilo que doará aos homens, para que estes possam assegurar a sua subsistência biológica. Não é o labor, o que os assemelharia aos outros animais, a fonte da subsistência dos homens, mas a capacidade técnica e o trabalho. As relações do homem com o mundo envolvente não são directas, mas mediadas pelo uso das várias artes.

O facto de a técnica ter sido doada mostra, por outro lado, a consciência de que ela não é natural e inata no homem. Mais do que uma maneira de ser inscrita na natureza humana, a técnica é aptidão ou capacidade que deve ser desenvolvida. Esta percepção está presente em todo o *Protágoras*, onde nem Sócrates nem Protágoras põem em causa o ensino das técnicas ligadas ao exercício dos vários ofícios. Existem múltiplos ofícios onde alguns são especialistas, e muitos são leigos (322c). Cabe aos especialistas formar ou ensinar novos especialistas. Mas o que se deve sublinhar, de momento, é o carácter potencial da dádiva de Prometeu. As capacidades técnicas que o homem deve desenvolver não as traz, ao nascer, prontas, mas tem de aprendê-las e exercitá-las.

A dádiva de Prometeu, contudo, é ambígua. Esta ambiguidade reside no facto de as artes doadas serem necessárias para a subsistência do homem, mas não suficientes para assegurar a persistência da espécie humana. Apesar de instituir a capacidade de comunicar através da palavra articulada e de dotar o homem de um conjunto de técnicas com as quais pode assegurar a sua subsistência, a dádiva prometaica é impotente para evitar os conflitos entre os homens, provocados pela injustiça recíproca, e a consequente dispersão e ameaça de extermínio.

A história narrada por Protágoras coloca a comunicação e o discurso no mesmo campo das técnicas usadas para prover a subsistência, não lhes dando qualquer preeminência na economia das artes que permitirão evitar o extermínio da espécie humana. Mais, a palavra, entendida como uma figura da comunicação, não é condição suficiente de sociabilidade. Ao homem não basta comunicar e trabalhar para persistir na existência, para realizar o desígnio de imortalidade que o guia na vida. A negligência divina foi de tal ordem que, mesmo comunicando e operando tecnicamente sobre a natureza para conseguir a subsistência biológica, o homem precisa ainda da arte que assegure

a sua soberania²⁷. Esta vinca a emergência do espaço onde os homens se realizam pela acção (*práxis*). A qual está para além do labor e do trabalho, configurando-lhes o espaço e os limites da sua possibilidade.

1.4. A instituição da cidade: o estado de natureza e as dádivas de Zeus

Antes de se abordar a natureza da dádiva de Zeus, recordemos aquilo que a motiva. Em primeiro lugar, a negligência de Epimeteu que tornou o homem no mais frágil dos seres sobre a terra; em segundo lugar, a limitação da dádiva de Prometeu, a qual permitia a subsistência dos indivíduos, mas não a persistência da espécie. A insociabilidade dos homens, manifestada na injustiça que presidia às suas relações, não lhes permitia organizar territórios onde pudessem associar-se e proteger-se.

O viver uns com os outros assenta na necessidade de fazer frente aos predadores (322b) que destruíam os homens. Na imagem do animal selvagem lê-se a presença de toda uma natureza adversa. A instituição da cidade é, antes de mais, uma territorialização do espaço natural, a delimitação de uma fronteira que separe o mundo dos homens do ambiente selvagem onde a vida está em constante perigo. Este mundo humano, assim delimitado, significa duas coisas. Por um lado, o lar, o sítio onde o homem está em sua própria casa, o espaço onde desenvolve a amizade cívica. Por outro, esse mundo humano é também a fortaleza de onde o homem conduzirá a guerra contra os seus inimigos²⁸. Embora o texto não o diga, subentender-se-á que, fora da cidade, tudo é potencialmente inimigo, inclusivamente os outros homens.

A partir do mito, é também permitido esboçar o que seria, na perspectiva atribuída por Platão a Protágoras, o estado de natureza. É

²⁷ Ildefonse contrapõe mesmo a dádiva de amor de Prometeu à dádiva de soberania de Zeus: « Zeus, par la médiation d'Hermès, vient relayer l'intervention de sauvetage du Titan (Prométhée), qui s'avérait insuffisante pour la constitution des cités, et le don qu'il fait à l'homme de l'art politique par la distribution de la Vergogne et de la Justice, affects civiques et politiques, conditions affectives de la solidarité sociale et politique, n'est pas le don de quelque chose qu'il possède: à cet égard, le don de Prométhée est un don d'amour, alors que le don de Zeus est un don souverain. » Ildefonse (1997), pp. 26/7.

²⁸ « (...) , faltava-lhes a arte de gerir a cidade, da qual faz parte a arte da guerra.» *Protágoras*, 322b.

um estado onde a fragilidade ontológica e a insociabilidade colocam o homem à mercê da natureza, dos animais selvagens e do outro homem. O estado de natureza é o estado em que o homem se encontra à beira do extermínio. Nesse estado, a humanidade é uma espécie em vias de extinção. No estado de natureza, a mortalidade não é apenas um fenómeno individual, mas a possibilidade real de extinção da espécie. Só a vida política, entendida como vida organizada em sociedade, pode retirar o homem do horizonte da mortalidade em que um estado puramente natural ou um estado apenas “económico” fundado na técnica e na comunicação linguística o deixam. A saída do estado de natureza, nesta ficção platónica, não é um contrato entre partes racionais, mas um exercício de capacidades ou poderes, sem dúvida razoáveis, figurados na dádiva de Zeus, que possibilitarão o equilíbrio social e a criação e manutenção do vínculo político.

Os homens recebem de Zeus duas coisas. A primeira é as condições de possibilidade do vínculo político²⁹. A segunda, o direito positivo³⁰, o qual tende a corrigir possíveis falhas no exercício das capacidades ou poderes que possibilitam a existência do laço cívico. Contrariamente à dádiva de Prometeu, marcada pela particularidade – as diversas técnicas não são distribuídas universalmente, por isso não geram o comum, mas o despique entre particulares, numa prefiguração do que será o mercado –, as dádivas de Zeus são universais. Por um lado, como ele sublinha a Hermes, respeito e justiça devem ser distribuídos a todos. Por outro, a lei positiva dirige-se, como ameaça, a cada um dos homens.

Um dos termos mais controvertidos presentes no mito é o de *aidôs*. Por exemplo, na tradução francesa usada³¹, o tradutor propõe *vergogne*

²⁹ «Zeus, então, inquieto, não fosse a nossa espécie desaparecer de todo, ordenou a Hermes que levasse aos homens respeito e justiça, para que houvesse na cidade ordem e laços que suscitasse a amizade.» *Protágoras*, 322c

³⁰ «Estabelece, pois, em meu nome, uma lei que extermine, como se tratasse de uma peste para a cidade, todo aquele que não for capaz de partilhar de respeito e de justiça.» *Protágoras*, 322d

³¹ Platon (1997), *Protágoras*. Tradução inédita de Frédérique Ildephonse para a GF Flammarion, com apresentação, notas e dois anexos, um sobre a inversão, com a formulação do mito de Prometeu por Protágoras, da tradição proveniente de Hesíodo, e um segundo sobre os termos *aidôs* e *dike*.

(vergonha)³². A tradutora portuguesa, por seu turno, propõe respeito³³. Foi o termo que decidimos manter neste texto³⁴.

Respeito e justiça são, segundo o mito, as condições de possibilidade da existência da cidade, ao permitirem a ordem e a amizade entre os cidadãos. O que recebem efectivamente os homens de Zeus? Não uma natureza. Respeito e justiça não são inatos ao homem, não fazem parte de uma natureza humana imutável. O que o prova é a determinação da lei que condena à morte aqueles que não partilharem destes atributos. Isto significa, então, que respeito e justiça precisam de ser praticados e, conseqüentemente, exercitados. O corolário subjacente é que, apesar de serem universalmente distribuídos, eles podem e devem ser ensinados. À primeira vista, parece paradoxal, como Sócrates o faz notar, que algo que é distribuído universalmente possa ser objecto de ensino por especialistas, pois todos o possuiriam. Se a todos foram doados respeito e justiça, também todos poderão ensiná-los, como o próprio diálogo o regista. Como se justificará então a pretensão do sofista em ser mestre de virtude e, ainda por cima, um mestre que merece remuneração?

A ameaça de condenação à morte daqueles que não ostentem as qualidades doadas por Zeus sinaliza uma espécie de grau zero da virtude política. A argumentação de Protágoras, logo a seguir ao mito, torna evidente a possibilidade de existirem vários graus de exercício dessas virtudes. Uns serão mais excelentes que outros na acção politicamente virtuosa, serão mais justos e mais respeitadores dos seus concidadãos.

³² « C'est par la répartition entre tous les hommes de la Vergogne et de la Justice que Zeus paraît doter les hommes de l'art politique. « Vergogne », qui traduit ici le terme grec *aidôs*, très difficile à traduire, signifie aussi bien le sentiment de l'honneur, de la dignité que la pudeur, la retenue, la honte, la crainte respectueuse. » Ildefonse, F. (1997), Annexe II, p. 231.

³³ «O grego diz *aidôs*, palavra a que aparecem associadas as ideias de «vergonha», «modéstia», «respeito» (próprio e pelos outros), que C. W. Taylor (1976: ad *locum*) reúne na tradução por «consciência». (...) No seu sentido positivo, *aidôs* aparece, várias vezes, associada à *sophrosyne*, a «sensatez», que impede o homem de agir vergonhosamente (cf. Pl. Chrm. 160e). Esta é também a conotação que adquire no *Protágoras*, quando no *logos* que se segue o sofista substitui por *sophrosyne* a qualidade que no mito designa por *aidôs* e que com *dike*, a «justiça», constituem os alicerces da areté política, condição necessária à boa ordem e à amizade entre os homens, que permitem a sobrevivência das cidades.» Pinheiro (1999), p. 162.

³⁴ No entanto, no corpo do texto são usadas muitas vezes as expressões gregas de *aidôs* (respeito) e *dike* (justiça), sem as traduzir.

Essa diferença de grau é suficiente para justificar e legitimar, aos seus próprios olhos, a acção educativa de Protágoras³⁵.

Para além da discussão sobre a possibilidade de educar a virtude cívica, convém interpretar aquilo que permite aos homens estabelecer um vínculo político. Como se viu, existem múltiplas traduções para o termo *aidôs*. Umhas mais afectivas e psicológicas, como vergonha ou pudor, outras mais racionais, como respeito. O mais sensato será manter a plurivocidade do termo, deixando ecoar nele as várias camadas de sentido. A vergonha que se tem por um comportamento que infringe o socialmente determinado, o pudor que exige um espaço próprio de recolhimento, o respeito pelos outros e por si mesmo, como figura da *sophrosyne*, entendida esta como moderação e auto-domínio. Tudo isto permite dizer que *aidôs* implica a *justa distância* entre os cidadãos. Se juntarmos as duas dádivas de Zeus, *aidôs* e *dikē*, dir-se-á que o vínculo político e a sobrevivência da comunidade cívica residem no equilíbrio e harmonia tanto das emoções como das acções. O que o deus dá aos homens é a *justa medida* que lhes permite o equilíbrio, do qual, pelo esquecimento originário de Epimeteu, tinham sido excluídos. Equilíbrio e harmonia são figuras centrais da razão prática.

Esta *justa medida* pode ser compreendida como uma delimitação do espaço territorial de cada cidadão, onde se inscreve a proximidade ao outro e a distância suficientes necessárias à coexistência. A isso há que juntar a justiça, que determina a medida do que cabe a cada um. A instauração da cidade resulta de um vínculo político não contratual, mas herdado da tradição³⁶ e que cabe a cada um exercitá-lo. Aquilo que Protágoras pretendia ensinar seria a excelência no equilíbrio, equilíbrio esse que não está inscrito na nossa natureza, mas que herdámos da tradição da soberania, de um exercício no tempo dessa virtude.

Estas figuras da *mesótes* são, por um lado, as condições de possibilidade do estabelecimento de um vínculo político, logo, de

³⁵ Confira-se a análise que Ildefonse faz de 324d-328d, a resposta de Protágoras à segunda objecção de Sócrates, relativa à possibilidade de ensinar a virtude. Ildefonse (1997), pp. 29-31.

³⁶ A referência a Zeus acaba por sintetizar e explicar, de forma ficcional, o longo trabalho que humanidade teve, durante gerações, na produção das virtudes que permitem a convivência. O mesmo se passará na questão das técnicas doadas por Prometeu.

uma comunidade organizada e soberana, e, por outro, são o seu ideal regulador, ao regularem a *práxis* que visa a realização da imortalidade. Daí serem ficcionalmente apresentadas como divinas. O carácter sacral destas figuras sublinha a densidade histórica que preside à luta do homem contra a sua fragilidade ontológica e o desígnio de imortalidade que o guia. As dádivas da soberania, como lhes chama Frédérique Ildefonse, são o programa com que a espécie se dotou na superação da sua condição mortal.

Por fim, considere-se a “lei que extermine, como se tratasse de uma peste para a cidade, todo aquele que não for capaz de partilhar respeito e justiça (322d).” Se a principalidade ética, considerada tanto na sua dimensão de condição de possibilidade como na de ideal regulador da acção, não for suficiente para assegurar a ordem, a amizade cívica e o equilíbrio social, então será o tempo de o direito falar. O direito positivo entra em cena para colmatar a brecha que há entre uma natureza frágil e insociável e o exercício virtuoso das qualidades cívicas, herança de um *ethos* que visa a soberania e, através desta, a imortalidade. A morte, enquanto resultado de uma sentença segundo a lei, é a figura que preside à realização do desígnio humano de imortalidade. Quem puser em causa a persistência da comunidade, ao não partilhar do *ethos* político, deverá ser exterminado. Reside aqui um paradoxo da vida política. A imortalidade da comunidade política assenta na ameaça de morte dos indivíduos que a compõem.

2. História, razão e educação

A leitura efectuada do mito do *Protágoras* permitirá, agora, efectuar dois excursos reflexivos sobre o conteúdo da narrativa estudada. O primeiro reflectirá sobre a relação entre a história, o exercício da razão, a comunidade política e a imortalidade. O segundo, sobre o papel da educação na *fabricação* da comunidade política.

2.1. História, razão, comunidade política e imortalidade

A ficção é uma maneira constante de falar do vínculo político que une os homens numa cidade. Seja nas ficções modernas do contrato

social, de Hobbes a Rawls, seja nas ficções clássicas, como as produzidas por Platão, o espanto que o homem sente pelo facto de viver com os outros, perante a sua sociabilidade, leva-o a ficcionar a emergência da vida em comunidade. A ficção é, desse modo, uma estratégia narrativa que permite pensar a possibilidade da comunidade e a sua emergência. Seguindo a lição de Paul Ricœur, o *mythos*, entendido a partir do exemplo da composição da intriga na tragédia ática, segundo a *Poética* de Aristóteles³⁷, tem uma relação privilegiada com a dimensão temporal da experiência humana³⁸. Note-se que Ricœur refere o mito trágico apenas como exemplo de um momento incoativo, onde se surpreende a relação entre construir narrativas e configurar a experiência temporal da humanidade. O filósofo francês expande essa capacidade presente no mito trágico a todas as formas de narrativa ficcionais ou historiográficas. Sendo assim, considera-se que tanto as ficções contratualistas da modernidade como as ficções platónicas, onde se inclui o mito do *Protágoras*, estabelecem, directa ou indirectamente, uma relação com a temporalidade.

No entanto, a ficção rawlsiana do véu da ignorância abole o tempo. Os indivíduos para estabelecerem um contrato e escolherem os princípios de justiça reguladores das instituições sociais deverão abolir a espessura da história e a sua própria memória. Restar-lhes-á a racionalidade, mas, como se viu no início, uma racionalidade tão impessoal e tão descontextualizada como aquela que caracteriza o sujeito do *cogito* cartesiano. Esta experiência imaginada de pensar o que possibilitaria uma sociedade justa tem a desvantagem de alienar a realidade efectiva das comunidades históricas e a dos indivíduos contratantes. A ficção rawlsiana abole o tempo, o da história e o da memória, mas ao fazê-lo ilude o facto de todos os contratos se estabelecerem já num determinado âmbito histórico, onde os indivíduos possuem a memória do seu lugar

³⁷ Para a relação entre mito, como composição da intriga e a *Poética* de Aristóteles, ver o estudo “La mise en intrigue – une lecture de la *Poétique* d’Aristote”, Ricœur (1983), pp. 55 – 84. Para a conexão entre temporalidade e narrativa, ver o estudo “Temps et récit – la triple mimésis”, Ricœur (1983), pp. 85 – 128

³⁸ « Quelle que puisse être la force d’innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle, la composition de l’intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l’action: de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel. » Ricœur (1983), p. 87

social, e o saber, verídico ou ilusório, da sua força e inteligência. Um contrato social, qualquer contrato, é sempre a resultante de um conjunto diferenciado de forças. Um contrato sob condições de equidade como as que, supostamente, estariam asseguradas pelo véu de ignorância de Rawls, pode ser um ideal da razão e uma estratégia heurística para pensar a condições de possibilidade de uma sociedade justa, mas chocará contra o muro da realidade, onde os indivíduos se movimentam com graus diferenciados de poder, força, inteligência, razoabilidade. Abolir o tempo, isto é, a história colectiva e a memória pessoal, na ficção da posição original e do véu da ignorância, é abolir, no acto de pensamento e de compreensão do que é uma sociedade justa, as comunidades históricas positivas, com o devir temporal que suscitou os múltiplos contratos, explícitos e implícitos, que regularam e regulam a vida dos homens em comunidade; é abolir a facticidade das posições diferenciadas que são as de cada um no contexto social.

O mito do *Protágoras*, uma outra e assumida ficção, não abole o tempo, apenas ficciona o seu transcurso³⁹, desenhando eras míticas onde a vida dos homens teria decorrido. A dádiva de Zeus não é mais do que o símbolo do longo caminho de construção da sociabilidade humana. Com *aidôs* (respeito) e *dikē* (justiça) não se pensa um contrato mas a disposição ou atitude que possibilita todos os contratos, e o contrato maior que é aquele que assegura a vida na cidade. O mito do *Protágoras* não faz tábua rasa da história dos homens, das suas contradições – figuradas no facto de eles cometerem injustiças uns sobre os outros –, dos seus interesses particulares, figurados na diversidade das artes técnicas doadas por Prometeu. Apenas lhes dá uma forma de lidar com essa história e essas contradições: a virtude política (*aretê*) e a lei positiva.

Um dos pontos de interesse do mito reside na indefinição de *aidôs* (respeito) e *dikē* (justiça). Estes termos remetem para conceitos em aberto, para conceitos cuja densidade semântica resta a construir, na controvérsia das definições e respectivas interpretações. Isto significa um futuro indeterminado. Nem a igualdade nem a diferença entre os homens estão ali justificadas ou legitimadas. Se se comparar a ficção

³⁹ Um texto clássico como a *Política*, de Aristóteles, não deixa também de ficcionalizar esse mesmo tempo, em 1252a 1 – 1253a 38, apesar da natureza teórica e monográfica que a exposição assume.

rawlsiana – a qual pretende fornecer um padrão ou modelo distributivo dos bens sociais a impor à sociedade – com a do *Protágoras*, verifica-se que o futuro está mais aberto no texto que Platão põe na boca do sofista do que no texto de Rawls. A riqueza do ponto de partida, a narrativa mítica que ficciona o heteróclito da história e das experiências imemoriais dos indivíduos, exercerá, por certo, uma tensão sobre o futuro, indeterminando-o. Ao contrário, um ponto de partida puramente abstracto, como aquele que é descrito sob o véu da ignorância, onde o conteúdo é o de uma razão descontextualizada e desencarnada, uma razão acrónica e amnésica, gera um futuro mais facilmente capturável pela determinação de uma razão calculadora.

No mito do *Protágoras*, ao contrário da ficção de Rawls, os princípios de justiça restam a definir indefinidamente. Talvez a dádiva do crónida – *aidôs* e *dikē* como símbolos, cujo carácter é indeterminado e aberto, da virtude política e condições de possibilidade da *pólis* – seja apenas a necessidade de, a cada momento, os homens meditarem sobre o que é a virtude política e de negociarem a sua significação a partir de perspectivas teoricamente diferenciadas e com pretensão a uma validade universal. Curiosamente o diálogo de Platão é exploração do que é essa virtude e se ela é ensinável. Na prática, o diálogo é ele próprio um exercício de debate e negociação sobre o conteúdo semântico da virtude política. No *Protágoras* transparece o conflito entre várias formas de conceber essa mesma virtude, a perspectiva arcaica, proveniente do *ethos* homérico, a posição da sofística e a posição socrática. A natureza exploratória do diálogo acaba por se conformar com esta leitura do mito, onde os termos em que a virtude política é configurada permanecem semanticamente em aberto.

Esta abertura semântica da dádiva de Zeus pode ser ainda pensada a um outro nível. Uma das características da posição original, sob o véu de ignorância, segundo Rawls, é a igualdade da racionalidade dos sujeitos contratantes. Se se meditar nas ofertas de soberania que o deus faz aos homens e nos argumentos explicativos que Protágoras propõe a seguir ao mito, encontramos uma outra espécie de racionalidade. Todos os indivíduos devem ser racionais, devem exercitar a razão, cultivá-la, mas isso não significa que uns não sejam mais razoáveis que outros,

mais excelentes na acção cívica, mais capazes de promoção do equilíbrio social e de manutenção da *justa distância*. Aqueles que ostentem um grau zero de racionalidade deverão ser exterminados, recorde-se. O mito do *Protágoras*, ao contrário da ficção da posição original de Rawls, não ilude nem a história nem a diversidade do desempenho racional dos homens. Os homens têm condições para ser racionais, mas isso não significa que todos o sejam, nem significa que aqueles que o são o sejam de forma idêntica. Por isso, aquilo que Zeus doa aos homens deve ser mantido semanticamente indefinido, para que possa ser realizado em conformidade com diferentes graus de racionalidade e para que a sua prática seja objecto de aperfeiçoamento.

Se o mito deixa em aberto a significação de *aidôs* e de *dikē*, se essa abertura deve ser preenchida com a carga semântica que a história e o exercício diferenciado da razão lá depositarem, isso não significa que o mito não permita entrever as estruturas essenciais da comunidade política. Observámos já que o mito hierarquiza economia e política. O homem necessita de trabalhar, usando um conjunto de técnicas que medeiam a relação com a natureza. Mas este universo da economia, um universo marcado pela diferenciação das técnicas e pelo seu uso particular, hoje diríamos privado, apesar de visar a subsistência do homem, não tem a preeminência. Sobre o mundo particular do trabalho vela a acção política, histórica e racionalmente determinada. Esta tem por desígnio o governo da cidade e a guerra, isto é, a ordem e a segurança internas e a defesa contra as ameaças externas, bem como o sistema judicial, simbolizado na lei positiva que manda exterminar todo aquele que não partilhe da virtude política. Percebe-se assim que o mito plasma o essencial de uma comunidade. Ele abarca desde o mundo particular da economia à universalidade da política e do direito. Por fim, se se considerar que o mito surge como estratégia de Protágoras para demonstrar a Sócrates que a virtude política se deve ensinar, para evitar ao mesmo tempo a punição imposta pela lei positiva e participar de forma mais ou menos excelente na vida cívica, percebe-se que a educação tem um papel crucial na estrutura da vida comunitária. A emergência da educação só faz sentido se se considerar que a razão não é abstracta, à maneira do contratualismo, mas é uma razão historicamente

diferenciada e com realizações individuais também diversas, uma razão que precisa de ser cultivada.

Perante a experiência histórica da fragilidade ontológica do homem, da sua mortalidade num universo que os gregos consideravam imortal, a comunidade política, a que chamaram cidade, foi a invenção de uma condição de possibilidade da imortalidade. É na cidade que, como vimos, os actos e as palavras dignas de não serem esquecidos se podem conservar e permanecer na memória histórica colectiva. Dessa forma, os indivíduos asseguram a sua imortalidade. Mas essa imortalidade individual, fundada na memória colectiva, uma imortalidade compensatória do real destino do indivíduo, está escorada em dois outros tipos de imortalidade.

Em primeiro lugar, a imortalidade da comunidade política singular e determinada. Toda a estrutura política que vimos ser desenhada no mito do *Protágoras* tem por desígnio a persistência no tempo, e por isso na história, de uma determinada comunidade política. A virtude política, o seu exercício, a educação que Protágoras defende para a excelência política, tudo isso apenas intenta a manutenção indefinida da comunidade no tempo; em resumo, a sua imortalidade. É esta que está em jogo no exercício da vida política.

Em segundo lugar, estas comunidades políticas singulares são a estratégia que a espécie humana encontrou para a sua imortalidade. Numa visão em que as espécies estavam fixas, as espécies animais não racionais estavam organizadas de uma forma equilibrada que lhes permitia assegurar a sua indefinida continuidade, a sua imortalidade. A humanidade seria, devido à sua fragilidade ontológica simbolizada na derrelicção originária provocada pelo esquecimento de Epimeteu, a única espécie em vias de extinção. A soberania é a estratégia da espécie para assegurar a imortalidade, a persistência no tempo.

Em síntese, a imortalidade – em oposição à experiência empírica da morte humana e em tensão com a imortalidade dos deuses – é a ideia reguladora da instituição da comunidade política e da sua estruturação, segundo princípios semanticamente em aberto, *aidôs* e *dikē*. A abertura semântica destes princípios deriva da natureza histórica das comunidades políticas – isto é, da sua inscrição na temporalidade – e da diferença

de usos da razão. Da busca da imortalidade resulta a preeminência da *práxis*, organizada em acção política e exercício do direito, sobre a *technê*, a vida económica mediada pela técnica, e a relevância da educação para o destino dos indivíduos e da cidade.

2.2. A educação como processo de fabricação da comunidade política

Apesar deste texto se orientar fundamentalmente pelo exposição mítica de Protágoras, que vinca a importância da educação na vida da cidade, sublinhe-se a posição global do diálogo sobre o problema da educação da *aretê*. Uma primeira posição de Sócrates (320b) recolhe em forma filosófica, como salienta Jaeger⁴⁰, as velhas concepções pedagógicas da aristocracia apresentadas por Píndaro. Em contraposição com esta perspectiva, Platão expõe a posição de Protágoras. Por fim, como que ultrapassando a contradição, Sócrates acaba a sua argumentação, fazendo uma síntese totalizante das perspectivas em oposição, e defendendo que a virtude é conhecimento. Considerando a posição inicial atribuída a Protágoras ou a posição final de Sócrates – que de certa maneira preenche a sua negação inicial da possibilidade de ensinar a *aretê* com a posição do adversário e gera uma nova posição –, o que ressalta é sempre a importância do papel da educação das novas gerações.

Deixando, porém, de lado o conteúdo global da obra, e considerando apenas a exposição que Protágoras faz, tanto no *mythos* (320c – 322d) como no *logos* (322d – 325b), sobre a possibilidade e a necessidade de ensinar a *aretê*, percebe-se que ele a pensa contra o fundo de violência inscrito no direito positivo. Uma ameaça de punição pende sobre todo aquele que não ostentar as qualidades que permitem a vida em comum. Não faria sentido punir alguém por uma coisa que não esteja na sua mão adquirir ou exercitar. Por isso, a aplicação de uma pena a quem não ostente a *aretê* política, a quem não cultive a razoabilidade prática, remete para a possibilidade de esta ser ensinada.

Esta contraposição entre violência e educação, por outro lado,

⁴⁰ «Todas estas experiências servem a Sócrates de base para estabelecer a sua tese de que a virtude não é susceptível de ser ensinada.

Recolhe, assim, sob forma filosófica, uma ideia fundamental da aristocracia, que Píndaro apresentara e que a pedagogia racionalista dos sofistas preferia deixar de parte, em vez de se deter a refutá-la.» Jaeger (1979), p. 586.

abre para uma outra temática fundamental da vida em comunidade política. O exercício dos dons de Zeus, *aidôs* e *dikē*, é indispensável para a fabricação de um consenso mínimo que junte os homens numa cidade. Na posição de Protágoras, Platão acaba por tornar evidente os limites da violência na vida civil. É contra a violência subjacente às injustiças, que os homens cometem uns contra os outros, que Zeus faz a sua doação. Ele não se limita, todavia, a dar uma lei fundada no terror da morte. Para além do terror da pena, é preciso, para que a cidade se institua e persista, o consenso entre os cidadãos. Este é pensável a partir de *aidôs* e *dikē*. O respeito pelo outro, a vergonha do comportamento insociável, o pudor que exige a justa distância, a justiça na distribuição do que pertence a cada um, enfim as múltiplas figuras da razão prática, formam a teia que une os membros da cidade. Essa teia é o consenso razoável que preside ao viver em comum. Subjacente à posição inicial de Protágoras, no diálogo, está a convicção de que esta teia é dinâmica e não está, *a priori*, definida, pois pode, apesar da distribuição universal, ser educada⁴¹, gerando práticas sociais com graus diferenciados de excelência e de razoabilidade. É, então, à formação e desenvolvimento de um consenso, aquém dos conflitos aceitáveis, que a educação é chamada. Ao criar a razoabilidade da acção, a educação tece a vontade de viver em comum, gera os laços que permitem o reconhecimento mútuo entre cidadãos, preserva a convivência entre os particulares, ao gerar neles o conhecimento da *justa medida* que deverá presidir às suas relações.

A educação tem, a nível social, um papel de composição análogo ao que Aristóteles atribui ao *mythos*⁴². Ao desenvolver a virtude política, ao tornar os indivíduos das novas gerações em cidadãos, e cidadãos mais capazes e razoáveis, a educação está a compor o tecido, a concatenar

⁴¹ «Na sua intervenção, Protágoras expusera a sua convicção fundamental acerca da possibilidade de educar o género humano, entre outras formas, sob a dum mito: o de Zeus ter outorgado aos mortais, além do dom prometeico da civilização técnica, com que ameaçavam destruir-se uns aos outros, o dom divino do espírito comunitário e da virtude política, a justiça, a prudência, a piedade, etc. Era este dom que mantinha os Estados sobre a Terra; não era só uma graça concedida especialmente a certos indivíduos; era comum a todos os seres humanos, e a educação do homem na virtude política tinha unicamente a missão de desenvolver nele este dom natural e social.» Jaeger (1979), p. 589.

⁴² «Ora o mito é imitação de acções; e, por “mito”, entendo a composição dos actos.» Aristóteles (1994), p. 111.

pessoas de múltiplas gerações, estabelecendo entre elas um laço cívico. É isso que ressalta da leitura do mito do *Protágoras*, enquanto ficção exemplar da necessidade da educação, bem como da argumentação subsequente que Platão atribui ao sofista de Abdera: o papel central da educação na contínua formação do laço de soberania.

Educar a virtude cívica é fabricar ficcionalmente esse laço, pois o vínculo cívico não é inato aos homens, é ficcionar, e assim produzir o desejo de os homens viverem uns com os outros em determinada comunidade. O desejo de prolongamento indefinido da soberania dessa comunidade resulta de um trabalho contínuo que compõe e adequa as novas gerações – o futuro da comunidade – àquelas que estão presentes na vida da cidade, e, através destas, às gerações anteriores e à sua memória. A educação surge assim como um trabalho de agenciamento ou de composição dos tempos discordantes presentes em cada comunidade – tempos que se referem às diferentes gerações com as suas experiências e memórias diferenciadas pelo heteróclito da existência. A educação tem um papel de unificação do diferente, mesmo que essa unificação não abula todas as diferenças. Mas essa unificação do diferente é a base do desejo comum de soberania. Todos aqueles indivíduos querem, pela aquisição da virtude cívica, pertencer a determinada comunidade soberana. A educação é uma forma de criação contínua do desejo de soberania. Rupturas no consenso essencial reconduziriam o homem ao estado de dispersão, através da guerra civil. A educação ao ficcionar o consenso – pelo exercício da razão presente, de forma diferenciada em cada indivíduo, em *aidôs* e *dikē* – tem como uma das suas finalidades obstar ao desenvolvimento de sentimentos propícios ao confronto violento entre cidadãos da mesma cidade.

Esta necessidade de fabricar ficcionalmente, através da educação, o desejo de viver numa comunidade política independente prende-se, por outro lado, com o desiderato da imortalidade que subjaz a cada comunidade política. O problema nasce, como sublinha Hannah Arendt⁴³, da questão da natalidade. A mutabilidade contínua da

⁴³ «A educação está entre as actividades mais elementares e necessárias da sociedade humana, que jamais permanece tal qual é, porém se renova continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos. Esses recém-chegados, além disso, não se acham acabados, mas em um estado de vir a ser. Assim, a criação, objecto da educação,

composição da comunidade política, devido à incidência dos processos demográficos, conduz à necessidade de preparar os neonatos para a vida nessa comunidade, transmitindo-lhes um determinado currículo⁴⁴. Para que a comunidade seja imortal, para que ela não pereça às mãos da dissensão interna ou pela incúria perante o inimigo externo, é preciso preparar as novas gerações nos valores da geração presente, a qual retém a tradição vinda do passado. Esses valores são expressos pelos termos *aidôs* e *dikē*, mas, como já se viu, Protágoras, no mito, deixa-os em aberto não lhe dando uma definição.

O mais importante será, então, olhar para a abertura semântica desses conceitos como um espaço a ser preenchido continuamente pela operatividade dos homens na vida comum. Isso não significa que esses termos sejam, para falar à maneira de Sausurre, uma espécie de significantes sem significado. A sua significação efectiva-se a cada momento da vida na cidade e ao efectivar-se tem a função reguladora dessa mesma vida, assegurando a sua indefinida renovação, a qual absorve a novidade que a renovação biológica da espécie representa. Desta forma, e com o papel central da educação, assegura-se a continuidade da comunidade soberana. Contra os desígnios do tempo, as comunidades tecem, mediadas pela educação da razão, a teia da sua imortalidade. Esta é a resposta à derrelicção originária, ao esquecimento de Epimeteu, esse supremo benfeitor da humanidade.

Conclusão

O mito do *Protágoras* foi pensado em tensão com a teoria da justiça proposta por John Rawls. A teoria rawlsiana pretende determinar, com os seus princípios de justiça elaborados numa situação ficcional, um padrão de distribuição justa dos bens provenientes da cooperação social. Ora, a natureza ficcional da situação original sob o véu de ignorância

possui para o educador um duplo aspecto: é nova em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação.» Arendt (1988), pp. 234-235.

⁴⁴ Embora este problema não seja directamente afluído no texto de Platão, ele está presente sub-repticiamente, por exemplo, na discussão que Sócrates faz sobre a impotência dos mais sábios e dos mais nobres, como Péricles, em transmitir a sua virtude aos filhos (319e-320b).

assenta em dois pressupostos, a des-referenciação temporal, com a eliminação da referência à história e à memória, e a suposição de uma idêntica racionalidade dos contratantes.

Contrariamente à perspectiva de John Rawls, a leitura do mito do *Protágoras* permite, através da ficcionalidade mítica, introduzir a história das comunidades e a memória dos indivíduos na reflexão sobre a comunidade política e a virtude que os cidadãos devem ostentar na vida pública. Permite ainda considerar não só o carácter racional exigido pela vida na cidade, mas também compreender diferentes graus dessa racionalidade.

O mito fornece uma antropologia que funda as concepções políticas. A fragilidade ontológica do homem, a sua natureza temporal, a inclinação para a conflitualidade e a injustiça, a debilidade biológica e a aspiração à imortalidade são o ponto de partida para conceber a comunidade política e aquilo que é a sua condição de possibilidade, a *aretê* plasmada nos conceitos, semanticamente em aberto, de *aidôs* e de *dikē*.

A abertura ou indefinição semântica destes conceitos deve ser pensada com a natureza temporal da vida dos indivíduos, das comunidades e da própria espécie. Enquanto a abordagem de Rawls elimina a história das comunidades e a memória dos indivíduos na ficção da situação original, onde os contratantes, sob o véu de ignorância, escolhem os princípios de justiça, o mito permite aceder a uma compreensão historicamente situada do exercício da virtude política. Em cada momento histórico, de uma história da qual não se conhece efectivamente o seu começo, os indivíduos, com a sua memória e a sua biografia, têm de negociar entre si a vida em comum, segundo princípios diferentes, determinando o que é, em cada situação, o comum, o consensual. Estes princípios diferentes – por exemplo, as concepções de *aretê* da velha aristocracia educada pelas obras de Homero, a perspectiva dos sofistas ou as posições platónicas – trazem consigo uma pretensão e uma reivindicação à universalidade. O mito do *Protágoras* ao não determinar o conteúdo semântico de *aidôs* e de *dikē* permite que o seu preenchimento se vá fazendo em conformidade com cada situação histórica e a relação de forças em presença. Não há um padrão, com os seus princípios de justiça universais, de uma comunidade socialmente virtuosa, mas um processo

contínuo de negociação entre diferentes pretensões à universalidade.

Estas diferentes pretensões indiciam já diferentes racionalidades e podem ainda supor, em cada uma delas, um grau diferenciado de realização da sua própria razoabilidade. Não há um ponto de vista racional e único, ao qual todos chegariam sob condições puramente ficcionais, como as do véu de ignorância de John Rawls. O que há é uma comunidade com a sua história, os homens com as suas diferentes racionalidades e graus também diferenciados de razoabilidade na persecução do que entendem ser racional atingir na vida. É esta diferenciação introduzida pela natureza histórica da comunidade e pela presença das biografias individuais que, aliada ao problema da natalidade (a questão da integração dos neonatos na cidade e da renovação biológica do tecido social), torna a questão da educação um problema político central, o qual deve ser pensado a partir da tensão entre a *práxis* política virtuosa e o direito positivo, entre a necessidade de agir segundo o *aidôs* e *dikē* e a ameaça de morte para quem não o faça, e em consonância com a necessidade de *fabricação* de um *topos* consensual mínimo entre indivíduos e gerações.

A perspectiva rawlsiana está encerrada no âmbito económico-social, como se poderá observar na formulação do segundo princípio de justiça⁴⁵. A perspectiva que provém do mito é diferente. O seu horizonte é o da imortalidade, entendida tal como, segundo a lição de Hannah Arendt, se expôs mais atrás. É o horizonte da imortalidade que obriga, ao conceber a comunidade política e o virtuoso funcionamento das suas instituições, a tomar em consideração a história colectiva e a memória individual, isto é, a expressão da temporalidade na *fabricação*, poder-se-ia dizer na ficcionalização, contínua da vida em comum.

⁴⁵ Cf. nota 8.

Bibliografia

Edições do Protágoras utilizadas:

Platão (1999). *Protágoras*. (Tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro) Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Platon (1997), *Protagoras*. (Traduction de Frédérique Ildefonse) Paris: GF Flammarion.

Bibliografia citada:

Arendt, Hannah (1988). “A Crise na Educação”. In Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Arendt, Hannah (1991). *A Condição Humana*. São Paulo: Forense Universitária.

Aristóteles (1994). *Poética*. Lisboa: INCM.

Aristóteles (1998). *Política*. Lisboa: Vega.

Duchemin, Jacqueline (1974). *Prométhée – Histoire du Mythe, de ses Origines orientales à ses Incarnations modernes*. Paris: Les Belles Lettres.

Ildefonse, Frédérique (1997). “Présentation”. In Platon, *Protagoras*. Paris: GF Flammarion.

Jaeger, Werner (1979). *Paideia*. Lisboa: Aster.

Laks, André (2001). “Platão”. In Alain Renault (dir.), *História da Filosofia Política – 1 A liberdade dos antigos* (pp. 53-110). Lisboa: Instituto Piaget.

Pinheiro, Ana P. E. (1999). “Introdução e Notas”. In Platão, *Protágoras* (pp. 9-71, 149-175). Lisboa: Relógio D'Água Editores.

Rawls, John (1993). *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença.

Ricœur, Paul (1983). *Temps et Récit I*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul (1991). “John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social”. In Paul Ricœur, *Lectures 1 – Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Stauss, Leo (2004). *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*. Paris: Éditions Allia.

Strauss, Leo (1999). “Platon”. In Leo Strauss et Joseph Cropsey (eds.), *Histoire de la philosophie politique* (pp. 35-96). Paris: Quadrige/PUF.

EDUCATION AND INSTRUCTION: TWO CONTRASTING MEANINGS OF 'TEACHING' PROVIDE A KEY FOR UNDERSTANDING THE *FINALE* OF PLATO'S *PROTAGORAS*.

Oded Balaban

Why is it that at the end of Plato's *Protagoras* Socrates and Protagoras each seem, according to the brief account given by a hypothetical third person (proposed by Socrates), to propound the opposite view from the one espoused by each during their dialogue regarding the possibility of teaching virtue? My answer here is that this apparent change is a result of the different way in which each philosopher, Socrates and Protagoras, understands the concept of teaching. For Socrates, teaching means instruction; for Protagoras, it means education. I will develop my argument here in a spiral fashion, so that at each level of analysis I will return to what has been already established in order to illuminate the same issue various times, each time from a fresh perspective.

I. The Problem

Paul Natorp offers the following clear paraphrase of the dialogue's conclusion, emphasizing the problems it poses:

Socrates had claimed that virtue is not teachable, yet he had in every way tried to defend against Protagoras the contention that it is knowledge, in which case, however, it is necessarily teachable; Protagoras, who had assumed that it is teachable, had, on the other hand, made every effort to make it seem anything but knowledge, in which case it would certainly not be teachable (361a-c)... Plato abandons the reader to this resulting and curious twofold contradiction, on the part of both Socrates and his opponent, and leaves it to him to find the solution to the puzzle. ... To do away with the conflict [between Plato's assertion that virtue is knowledge and that just because it is not knowledge, it can be taught, according to Protagoras] by interpreting the thesis of the non-teachability of virtue as

irony is to remove the backbone from the dialogue.

Following the assumptions that inform this paraphrase, Natorp suggests that in the dialogue Plato actually recognizes a contradiction in Socrates' thought. According to Natorp, Plato, asks as it were: "How could Socrates think that virtue is knowledge and still think that it is not teachable?" (p. 62). He also tries to explain the issue away by distinguishing between knowledge and accepted opinion. The sophists are teachers of opinions, not of knowledge, according to Natorp. Virtue is teachable if it is knowledge, but it is not teachable if it is opinion. Such an interpretation works well within the general context of Natorp's Platonic interpretation. However, it fails to realize the essential difference between both philosophers precisely because it sides with the Platonic interpretation of Protagoras' ideas. Natorp offers, therefore, a very good description of the problem, but a one-sided interpretation that prevents him from understanding the whole philosophical discussion between Plato and Protagoras and, crucially, from understanding its finale. My aim is to offer a better explanation of both discussion and conclusion.

According to my own interpretation, Protagoras contends that virtues are teachable even though they are not knowledge and even though they are neither false nor true opinions. For Socrates, virtues are teachable since they are nothing other than knowledge of the content of virtue. They are not knowledge of virtue itself as a value, nor are they a stand for or against something in particular.

II. Education and Instruction

The *Protagoras* is the most colorful and vibrant of Plato's dialogues. Socrates appears as an astute tactician in debates, showing himself to be more of a sophist than the best of the sophists, whilst, with full transparency, disclosing his tricks to the reader, revealing in this way what he believes to be the sophists' manipulations. Socrates is also gifted with a remarkably keen and fine sense of humor. The dialogue also does justice to the arguments of Protagoras of Abdera, renowned as a great teacher of virtue. It retains his original ideas without too much distortion whereas in other dialogues, Plato tends to caricature the image of his

debate partners. Here, it seems to me, his attempt to remain faithful to the historical figure of Protagoras helps us to understand the real historical positions of the most famous and respected of all the sophists.

The dialogue between Socrates and Protagoras cannot be understood without a subtle interpretation that grasps its essential unity. Such an interpretation has yet to be proposed. We might start by asking: what is the subject of the discussion? Once distilled from its vivid images, the two philosophical questions under discussion are: 1) Is there a unity of virtues? That is to say, are they all one and the same? and 2) Is virtue teachable?

With regard to the first question: throughout the entire dialogue, Socrates puts forward arguments to advance the thesis that there is a unity of virtues, whereas Protagoras takes the view that each one is distinct and unlike any other. As for the second question, Protagoras claims that virtues are teachable insofar as they are not knowledge, but Socrates maintains that they are teachable insofar as they *are* knowledge.

At first glance, both positions are paradoxical – thus the strange inversion at the end of the dialogue, where each philosopher seems to advocate that which he formerly opposed, and rejects the view for which he was previously arguing.

Socrates' position is the most astonishing. It runs against the common understanding that prevailed in Plato's time, and even against the general opinion of our own time. Virtues (a term used to denote all kinds of positive values as well as positive character traits) are all knowledge. I should stress here that this does not imply that they are knowable. In fact, as I will explain later, they are not knowable. They are, rather, in themselves *nothing else* but knowledge. And, insofar as they are knowledge, they are, in principle at least, teachable. Still, the question arises: what does it mean for something to be teachable in the Platonic sense? What does it mean to assert that virtue is knowledge?

Plato, typically, exaggerated his position to the point that interpreters failed to fully understand his position. The dictum 'virtue is knowledge' has remained one of the most famous and most misunderstood of his claims. It has remained so hermetic that Plato is frequently not taken at the literal meaning of his words and, as a consequence, interpretations

abound which highlight what are regarded as paradoxes and ironies. That virtue is knowledge is indeed a paradox, but not in the sense of something that cannot be understood. Rather, it is a paradox in the sense that it runs against common sense, against *doxa*. ‘Virtue is knowledge’ means that there is no room for virtue to exist apart from knowledge.

The knowledge of virtue is not what is generally supposed to be the point of reference, namely: to know what virtue is in and of itself; rather, it is to know the virtuous, that thing on which virtue falls, or towards which it is directed. It is to know the content of virtue and not its form or being, as distinct from its content. For Plato, to know virtues does not mean to know the cognitive relation towards something. It is not to know them, but to draw the conclusion that they have no existence beyond that to which they refer. For instance, courage is not a state of mind other than the knowledge of *that which courage is about*. Courage is the proper knowledge of the circumstances under which courage is recognized rather than being something in itself; in short, courage is not as suggested by common sense. For Plato, the man who is courageous is also the one who knows he must retreat from the battlefield – when such a retreat is necessary from a strategic point of view – in order ultimately to win. It is not what most people might suppose it to be: namely, lack of fear in the face of a dangerous situation, or the inclination to face the enemy by advancing regardless of consequences. This would be, (according to Plato’s logic) blind irrationality.

If this is what should be understood by courage, the question arises: what remains of any courage that is not identical with knowledge in this way? The answer is: nothing. This is the conclusion of the Platonic way of thought, far removed from that which we might arrive at through common sense, and even from philosophical thinking throughout history. This may be the reason why the issue has remained so misunderstood – it contradicts our own elementary intuitions.

A. E. Taylor states, rightly, that the dictum ‘virtue is knowledge’ means that “the one and the only function of mental life is cognition; the mind is just a ‘knowing and perceiving subject’ and nothing more.” He does note, however, that since the function of the mind is to know, there is only one defect or ‘vice’ – intellectual error. Plato, however, adds

another dictum that challenges this conclusion: nobody errs willingly, and no one does evil willingly, which means that there are no errors of the mind. Incontinence (ἀκρασία), for instance, *does not exist*, so that what is called error is rather ignorance.

The conclusion we may draw from the foregoing is very radical: the mind is nothing more than knowledge. This is not knowledge as a capacity, or even as a relational quality of the mind as distinct from what is known. It is, rather, nothing more than the *content* of its own knowledge. Knowledge, in and of itself, is nothing. That means, there is a lack of anything specific in the mind beyond the known content. The mind only reflects: it is like a flat and clear mirror that only displays the known content without leaving a single trace of itself in the reflected image.

This means, additionally, that there is no room for errors. Errors presuppose something in the mind that is not knowledge – something positive, some untrue content that does not correspond to any truth and that remains there, without reference, despite something [the truth] to which the error does not correspond. True content in the mind, in the subjective consciousness, corresponds to the object. To put it more precisely: there is no place for a mind, in the psychological sense, or even in any other possible sense. If it corresponds to the objective truth, it is one with that truth, and if it does not correspond to any objective truth it is, in itself, nothing.

Not only is there no place for a mind or soul in the Socratic Plato; there is also no place for virtues – only knowledge of the content of those apparently virtues. Plato is a great denier of virtues in particular and of the mind in general. To put it more mildly, Plato's earlier dialogues are intended to reduce virtues and the mind to knowledge – to their content. This is the origin and meaning of the unity of the virtues. They are all one and the same: knowledge, and nothing more. Each virtue has its own specific content, but no independent substance in the mind other than its content of knowledge. The only thing that counts is the knowable object, as if it were an object without a subject.

I understand Socrates' 'disavowal of knowledge,' to use an expression of Gregory Vlastos, to be rather the disavowal of a knower-subject, the

disavowal of any subjective contribution to knowledge.

Other interpretations, however, while almost arriving at this point, still attempt to rescue the notion of virtues and defend their interpretation of Plato as an educator. I think, on the contrary, that the *Protagoras* is a confrontation between Protagoras, the sophist educator par excellence, whose vocation is, explicitly, the education of men (παιδεύειν ἀνθρώπους) and Socrates, who radically opposes education as an independent activity, as distinct from instruction or the acquisition of knowledge. My interpretation runs in marked contrast to the whole interpretative tradition of Plato and Socrates wherein they are regarded as the two greatest educators of ancient times.

For Protagoras, education means the acquisition of human or political virtue. I agree with C. C. W. Taylor, who asserts that: “No distinction is drawn between being a good citizen in that sense and being a good man; hence we find Protagoras using the expressions ‘excellence of a citizen’ (*Prt.* 324a1) and ‘excellence of a man’ (*Prt.* 325a2) as interchangeable.” The education proposed by Protagoras is not a specifically political education in the modern sense, since in Greek thought no distinction is made between the human and the political. To be virtuous is to be politically virtuous, in the sense of being a participant of the life of the *polis*.

As an educator, according to these interpretations (which I dispute) Socrates would assume the presence of a soul as a capacity, a skill, something that can be formed, educated – such educative formation being the aim of παιδεία. To educate was the central goal of the sophists, especially that of Protagoras. With the sophists, the Athenian spirit became consciously anthropocentric, a development which Plato (and Socrates) criticized. Even Protagoras’ turn to a discussion of a poem by Simonides must be understood as part of his view of poetry as an educational device. Παιδεία means education, but it also means culture, and culture means the formation of the soul. Protagoras is, therefore, an educator and his characteristic activity is one which aims at the formation of culture. The sophists were concerned with the education of the human character, which implies the formation of that character. Humans are, for Protagoras, educable. This is as far as one can get from

the argument that virtue is knowledge. The sophists were generally reductionists in the opposite sense from Plato. Humans cannot know if nature or something external to our perception and thinking exists. We can know only what is relative to us as subjects.

One of the key strategies of those who advance the view that Plato and Socrates were educators has been to explain the early dialogues in light of the later ones. However, if we take the early dialogues at their literal word, we cannot avoid the conclusion that Plato attempts to annul the subject of knowledge and everything it implies – education, morality and errors included.

However, the question still remains: what is the *content* of knowledge? While this is a legitimate question, I think that the key to understanding the *Protagoras* lies rather in what we understand by teaching. For Plato, teaching is instruction; for Protagoras, education. We should clearly divide this distinction (between instruction and education) from the distinction between knowledge and opinion, which is subsidiary in this dialogue.

Nevertheless, I will offer here a few words about the content of knowledge. Generally, for Plato, the good is something that can in principle be known, notwithstanding the fact that Socrates may assert that he is the only person who truly knows that he does not know. To be precise: there is, in Plato, not even a desire for good, since any desire is nothing other than knowledge. To the question of whether knowledge itself can be known, (that is to say, knowledge as a relation to the object) *Charmides* answers in the negative – an argument in favor of my interpretation. Indeed, knowledge as a *capacity, as a relation*, which refers to known things, as a form of knowledge beyond its content, has no place – precisely as virtues cannot be known since they are also nothing besides their content; they are nothing particular that may be added to the content of knowledge.

Certainly, the Socratic Plato can be interpreted differently. Tuckey, for instance, in analyzing the *Charmides*, maintains that the dictum ‘virtue is knowledge’ means that “No man can do what is right in the true sense unless he knows what is right; and he can only do this, if he knows himself.” Here, he even asserts that Socrates agrees with the

famous Delphic precept, “know thyself.”

Linked to the idea that virtue is knowledge is what Kahn calls “the strange denial of *akrasia*,” weakness of will, acting against one’s best knowledge. Kahn regards Plato’s ‘virtue is knowledge’ (or in his words, “the unity of virtues in wisdom”) as a “new moral ideal.” Plato in my view is much more radical. He seeks to cancel out any moral ideal: *he tries to nullify morality*. ‘Virtue is knowledge’ means that there are no virtues at all – there is only knowledge. Plato does not refer to the knowledge of the virtues, but to virtue *itself* as knowledge. Knowledge means to know what is good and *what* is bad, what is just and *what* is unjust, what is courageous and *what* is not, so that if you know what those things are, you do not need virtues anymore: you have knowledge about *what* to do and *what* not to do. Knowledge is, in short, a total immersion in its object.

Kahn is right, however, in claiming that “The *Protagoras* ... represents the extreme case of the general tendency of Socratic intellectualism to ignore the emotional and affective components of human psychology, or to reinterpret them in terms of a rational judgment as to what is good or bad.” I would merely add that this intellectualism attributed to Socrates is not a tendency but rather a final and clearly paradoxical point of view held by the young Plato.

Plato’s intellectualism is only a consequence of his other philosophical agenda – the denial of such a thing as knowledge as distinct from its content. This is much more radical than mere intellectualism. If Plato cannot annul the form of thought, he locates it as part of the content. This later becomes the basis for his mature theory of Ideas.

III. The Reduction of Form to Content

Practically speaking, what does Plato’s reduction of the soul to knowledge mean?

Before attempting to answer this question, a short introduction is in order. Knowledge, or a cognitive mind, has two aspects: content and form. These two aspects are inseparable, though they may be distinguished from one another. The content of knowledge is that towards which the knowledge is oriented, or on which it is focused. In

cognitive terms, the content is that which can be assessed to be true or false. Orientation of the mind towards the content represents the *transitive* aspect of consciousness; it is consciousness going beyond itself. But such content is expressed in certain ways that are neither true nor false. Those ways are what I would term the ‘form’ of knowledge, or the form of cognitive statements. Kantian categories, for instance, are forms rather than contents of knowledge. They represent only the content of reflection, of the thinking about knowledge itself, of the attempt to know knowledge – the attempt that Socrates makes in the *Charmides*. Orientation of the mind towards the form represents the *reflective* aspect of consciousness; it is a turning of consciousness towards itself. In general, the form of consciousness appears clearly and predominantly in this reflection. In other words, the content answers the question of what is said, while the form is the way, the carrier of meaning of the ‘what’ which is said. It answers the question of how something is said, stated or known.

When we reflect on virtues and qualities of character such as emotions, we realize that Plato’s intention is to show that such forms of knowledge do not exist. Plato does reflect on knowledge and on cognitive statements, but the result of his reflection is to deny his very subject matter: the form of knowledge, the form of values and the form of emotions. As I have attempted to show elsewhere, Plato dedicates all of his early dialogues to demonstrating that form does not exist. Thus, it might be appropriate to define his early philosophy as a kind of radical anti-formalism.

Socratic anti-formalism takes its clearest form in his dissatisfaction with Hippocrates’ definition of a sophist, as “he who is wise about wise things” (τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν επιστήμονα). *Prot.*312C 5-7. Plato understands that in this saying, nothing has been said – it is a vacuous tautology. That is because the answer (to be wise about wise things) lacks a content, it lacks an ‘aboutness’ regarding the question: about *what* is the sophist wise? No content is offered. This is typical of Plato’s reasoning.

Hippocrates, contrary to Socrates’ interpretation, wishes to be a pupil of Protagoras for the sake of education as distinct from instruction

or any attempt to acquire a profession. Socrates, however, shows that he knows exactly what the difference is between instruction and education, and he draws this distinction from the very outset:

...then perhaps that isn't the sort of study you expect to have with Protagoras, but rather the sort you had with a grammar-school master and a music teacher and a gym teacher. You didn't learn any of those things for a technical skill, with a view to becoming a craftsman yourself, but simply for an education, suitable for a nonprofessional person and a free citizen (Prot. 312b).

According to Socrates, however, to be wise, or to be a rhetorician, or a physician, are not pursuits which require any relation to something else. Rather, they are synonymous with content and must be defined by their content alone. To call someone wise makes sense only if one specifies the 'aboutness' of the wise person: he must be wise about something in particular. Wisdom does not exist in and of itself. Alexandre Koyré rightly asserts that for Plato, "a purely formal art of speaking would lead to speech without thought, since there is no purely formal thought."

Keeping in mind the distinction between content and form of consciousness, we may understand the discussion between Socrates and Protagoras to be taking place on a reflective level. In reflection, the subject matter is not the same as on the non-reflective level (which is thinking the content of the thought). In reflection, the subject matter is the form of thinking or of knowledge. The discussion in this case, is one about the existence or absence of a form of knowledge. Socrates denies the existence of such a form, whereas Protagoras bases his theory on the form of knowledge. Socrates is an anti-formalist, Protagoras a formalist. One reduces the form to the content and the other, the content to its form.

As I have argued above, Socrates denies that reflection is about something other than that which can be considered on the original, non-reflective level. This is because for Socrates, knowledge means the knowledge of some content. If we have knowledge, it means that we speak truthfully: we know the object. False knowledge, therefore, is nothing, since it lacks an object to be known. Protagoras, by contrast, draws a distinction between knowledge and truth. For Protagoras, as

much as for Plato, there is no such thing as false knowledge – but he holds this view for different reasons than Plato. In Protagoras' view, there is nothing that can be compared with our statements, so that all of them are true, all of them are forms of knowledge to which content has been reduced.

Since according to Socrates the form is one with the subject or the knowing-subject and the content is one with the object of knowledge, and since he reduces the subject to the object or the form to the content, he denies any role to the subject. The subject is nothing other than what it thinks or does. The subject has no character; it has no values; in short, it has nothing except the contents upon which it thinks or to which it refers. The subject is totally oriented to its object and is totally constituted by its object. For example: if I think that smoking is damaging to my health I will, without any further intervention, and for this very reason, stop smoking. No feelings, no values, nothing else whatsoever will persist in this context to determine my behavior or my values. Understanding the issue or the object is itself the only criterion for decision-making.

Thus, for the intellectualist Socrates, there is no place for education; only for instruction (διδακτικόν). Socrates is not even *oriented* to the object. He is objectivist since the subject, exactly as in the young Wittgenstein and for the same reason, does not exist. For Protagoras, in contrast, there is no place for instruction. Protagoras defends education against Socrates' preference for instruction. The first means formation, the second information. This is basically the essence of the discussion in the dialogue.

Instruction means learning contents, imparting knowledge, communicating information; education means drawing out the pupil's own capacities, developing his character, training his soul, harmonizing his impulses with his intellect, preparing the individual for a civilized life. In short, education means to reveal and free latent values in the soul. Education is a subject-centered learning and instruction is an object-centered learning.

For an extreme anti-formalist like Socrates, who reduces or denies the existence of a form of knowledge as relatively independent of the

content of knowledge, there is no place for anything but instruction: contents which are either true or false. For an extreme formalist like Protagoras, who reduces the content of knowledge to its form, asserting therefore that each one has its own knowledge that it is neither true nor false, everything is a question of education of the subject. For Protagoras, we can be wise without knowing something, since to be wise is a characterization of the subject's capacities: capacities which, among other skills, include the capacity to have knowledge. But knowledge means what for each one is regarded as knowledge, without ontological commitments. For Protagoras, people can be educated without being instructed, that is to say: without transmitting information. For Socrates, education means only knowledge. The Socratic dialogues have a heavy tendency to ontologism.

IV. Protagoras' Plurality of Values

Protagoras defends the thesis that there are qualitatively different values. In order to explain the plurality of values, he recounts a myth about the origins of culture, technology and civilization. The characters that appear in the myth represent, according to my interpretation, different values in conflict with one other. The main characters are Epimetheus, Prometheus and Zeus. Epimetheus represents the values of pleasure and spontaneity, Prometheus the values of efficiency and planning, and Zeus the values of Good and Justice – the moral good. Zeus, the supreme god, commands Epimetheus and Prometheus to provide physical and mental capacities to the living creatures which will exist in the future.

Epimetheus has been charged with the distribution of different qualities to all the different creatures: strength to some, agility to others and so on. He discovers at the end that he has no qualities left with which to endow humans, who were the last in line. His acts were not motivated by a particular end, that is to say: his action was not teleological. As his name indicates, he represents the '*aposteriori*,' the after-thought; he is caught unprepared and is surprised by the results of his action, having been imprudent, spontaneous, and reacting only in hindsight. He has not been centered in himself; rather, he has been interested in

the *object* of his distribution of qualities – the future living creatures. He has performed his task with pleasure and dedication, but we might say that he has acted out of pleasure alone. When we act in such a way, we enjoy our action regardless of its consequences. Epimetheus is, in short, the representative of the value of pleasure.

Prometheus, on the other hand, represents anticipation, forethought. As his name indicates, he is the representative of the ‘*a priori*,’ the implementation of a plan. That means that his action is only a means to an end. He is goal-oriented, so that consequences of his action cannot take him by surprise. After what he sees as a failure of his brother Epimetheus, he provides human beings with fire and technical thinking. He stands, then, as the representative of ‘work,’ a quality which, translated into the language of values, means efficiency. Efficiency as a value can be formulated in brief as: the minimum investment of effort achieving the maximum required results. Thus, the ideal of efficiency will be zero investment and infinite results. The value of efficiency, taken to its extreme, means holding doing nothing as an ideal, or, alternatively, that any action is in itself a sacrifice for the sake of getting something else in the future. Prometheus expresses clearly the relationships of the Greeks to labor. He stole technical skill (*e)/ntexnon soft/an*) from Athena and fire from Hephaestus, both representing means for the sake of ends. Technical skill is a kind of *poesis*; and as defined by Aristotle in accordance with the use of his time, *poesis* is an activity undertaken for the sake of an end. It lacks intrinsic value.

All the creatures started to live, but humans were unable to collaborate and live in society. Acting solely out of instinct and efficiency, they fought one other, precluding any chance of living in harmony. Then came Zeus, bringing the senses of justice and shame, to be distributed equally among all.

The values of justice and shame are necessary for life in society. By means of these two senses, Zeus puts a halt to both titans. Epimethean primary drives and instincts are oriented to achieve their object of pleasure and nothing internal may stop them from achieving it. With shame, as a non-natural Epimethean quality, Zeus puts a brake on Epimetheus: since instincts lack internal limits, they must be repressed

by a kind of anti-instinct-shame. The same can be said about goal-oriented Promethean action. The principle of efficiency means, in its ideal definition, that the end justifies the means without any intrinsic restraint. Therefore, Zeus brings justice as a brake that prevents humans from regarding any means as justified if it brings about the realization of the desired end. The message of the sense of justice is that not every means is good, even if it serves the realization of the end.

In addition, we can see the three deities as representatives of the three components of human action: the object of the action, the action itself, and the subject of the action. Focus on the object and the point of view of the object (attention to the result of the action) is represented by the Promethean values related to efficiency. Focus on the action itself is represented by the Epimethean values related to pleasure. Finally, a focus on the subject of the action and the point of view of that subject is represented by the moral values of Zeus.

Each value comes from a different deity, has a different origin, is qualitatively different from the others, and may even be in conflict with the rest. We can behave in an Epimethean way, motivated by the value of pleasure; in a Promethean way, motivated by efficiency as a value, adopting means for the sake of ends, as is the case in technical knowledge; and we can act guided by Zeus or justice and the moral good. Values can function in harmony so long as they operate in pairs, but the three together cannot guide or motivate us without conflict. There can be pleasurable and efficient actions that cannot be reconciled with morality. There are actions that are efficient and moral but cannot be pleasurable. And, finally, there are actions that are pleasurable and moral, but cannot be efficient. According to the myth, those are the three basic values of humanity. They stand in conflict and are not reducible one to the other. If, for instance, you are acting motivated by the values of efficiency and effectiveness, that means that you are not enjoying the action itself (since the action is only a means to another thing, where means are taken and sacrificed for the sake of the required end), and you can only experience enjoyment after achieving the requested results.

After using this myth to illustrate our possession of conflicting values, Protagoras proceeds with a discourse that relates how the Greeks

educate their future citizens. For Protagoras, in short, values are a question of *education*, not of instruction. Education of a subject appears in Plato's later philosophy, mainly in *The Republic* and *The Laws*, that is to say: in his political dialogues.

V. Not Virtues but Knowledge

Properly and rigorously, to assert that virtue is knowledge, that all those things that are called "moral weakness" (356–357E), weakness of the will, and wrong-doing, are for Socrates, merely ignorance – all this amounts to the assertion that there are no virtues, and knowledge comes instead of virtues, or that to which virtues are reduced. We should keep this in mind if we want to understand the coherence of Socrates' discussion with Protagoras.

What lies behind this discussion, or rather, what are the presuppositions of both philosophers?

According to Socrates, virtue is teachable only if it is knowledge. And virtue is knowledge if there is a unity to the different parts of a particular virtue or among the different virtues (*Prt.* 361a5-c2). 'Unity', in this context, means that all the virtues can be reduced to knowledge. For Protagoras, virtue is teachable even if it is not knowledge, and despite a lack of unity among the virtues. Education, interpreted in this way and according to these assumptions, makes virtue an ideal of the democratic life.

Protagoras objects to every attempt to reduce virtues to one and the same – to knowledge. Plato prepares his arguments by trying to define the different 'parts' of virtue (the different virtues) as related each to the other, just as pieces of gold are related to other pieces of gold, while Protagoras prefers to keep the virtues distinct, in the way that different parts of the face relate to one another. Socrates tries to show:

- 1) in 330B–332A3, that justice and holiness are the same.
- 2) in 332A5–333B6, that temperance and wisdom are the same.
- 3) in 333B7–334C6, that temperance and justice are the same.
- 4) in 349A6–351B3, that courage and wisdom are the same
- 5) in 351B4–358A1, that pleasure and weakness of will (ἀκρασία)

are not what they seem to be, but rather are reducible to knowledge.

I do not intend here to enter into the details of his argument and method. I am, rather, interested in the intention and the result alone.

Protagoras believes that the virtues can be known only by themselves and are not reducible to knowledge. Thus, the fact that you know a virtue does not mean that the virtue itself becomes knowledge – it remains a neither true nor false value.

Socrates regards virtues not as objects of knowledge, but themselves as knowledge. For this reason, Socrates believes that the only cause of human activity is knowledge. People behave according to their degree of knowledge.

The extreme position of both philosophers brought them to sustain different stands: It brought Plato to sustain that the only real thing is the content of consciousness, which is the reality toward which consciousness is intended. In this way, he excludes the possibility of consciousness making any contribution to the formation of reality. Protagoras, by contrast, asserts that the only real thing we can know is consciousness itself, and it is upon our consciousness that any known reality depends.

This is the reason for the centrality of instruction to Plato and the centrality of education to Protagoras. This is also the reason for Plato's highly anti-democratic spirit, since it results in the reduction of any social disagreement to a question of knowledge and ignorance, meaning a question of expertise. And this is also the reason for Protagoras' highly democratic spirit. Discussions in society are not about truth of which there can be certain knowledge, but are rather struggles between values and preferences that cannot be decided by knowledge. Knowledge serves society as a means only for the realization of values.

I therefore agree with Michael Gagarin, who maintains that for Socrates all the so-called irrational or un-intellectual factors in life (he mentions passion, pleasure, pain, love, and fear in *Prt.* 352B-8) are subordinate to knowledge, so that to overcome these factors one needs knowledge, and nothing else. Socrates “is not trying to convince the reader that pleasure is good, but rather is trying to prove that the most

important thing in life is knowledge. Plato uses the terms ‘pleasure’ and ‘pain’ as equivalents for ‘good’ and ‘evil’.” I add that good and evil are also, for Socrates, a question of knowledge.

VI. Finale

Before the final question, in the *finale*, Socrates recalls the Titan Epimetheus, who was described in the first part of the dialogue as part of the myth told by Protagoras. Epimetheus makes decisions before understanding. Socrates therefore prefers the guiding model of Epimetheus’ brother, Prometheus, a symbol of thinking in advance, of planning, of having forethought, of thinking with a vision for the future. Such a model of behavior and decision making, means that our first task is to define what is virtue. And this is a request made at the end of the very dialogue that opened by asking if virtue is teachable. It is clear that the result should be that virtue is knowledge, and if virtue is knowledge, we should conclude that it is teachable. This is obviously a conclusion with a Platonic bias. And if we do not follow the logical order of questioning, we will come to the conclusion of contradicting each other by adopting, as it were, each one the stand taken by the other, as the hypothetical third observer, introduced by Socrates, states.

Ultimately, Socrates’ final stand is that virtue is knowledge – in spite of the fact that at the beginning of the dialogue he expressed doubts about the teachability of virtue. Virtue is therefore teachable. If Socrates previously expressed doubts about this, it was because he actually doubted the knowledge of those who pretend to be teachers of virtue. This means, according to Socrates, that if these teachers ignore what virtue is, they cannot at the same time teach it. Socrates’ doubts relate to those who are supposed to be able to teach virtue, not on the basic idea that virtue is teachable since it is knowledge.

The interesting point in this dialogue is that Protagoras also contends that virtue is teachable. Apparently, at least, Socrates and Protagoras agree on the answer to the central question of the dialogue. What exactly, then, is the discussion about if both want to arrive at the same point of view? The difference lies in the fact that for Socrates virtue is teachable because it is knowledge whereas for Protagoras it is

teachable precisely because it is not.

Protagoras' perspective seems, at first glance, to be absurd. How can something that is not knowledge be teachable? It is not just the opposite to learning or teaching something that you cannot know what it is, namely, that it is not knowable? The answer to this question is indispensable for a true understanding of the unity and meaning of the dialogue.

But the truly paradoxical stand, the one which is even further removed from common sense, is that of Socrates. To be more precise, Socrates does not say that virtue can be known, a point that hardly can be discussed, but something even more surprising than might be expected: namely, that virtue itself is knowledge. This means that to know is in and of itself to be virtuous, since virtue is nothing over and above its content. As I have already said: If one knows what smoking means, that is, he knows that it is damaging to health, and if the smoker shares the value of health, then, in accordance with this understanding, he will stop smoking. And the case is not that knowledge will influence on the smoker's motivations. Knowledge itself is the only one motivation for action or for anything else. Therefore, to know what is virtue means at once to be virtuous. For the same reason, nobody does evil willingly, and nobody does wrong knowingly.

Nobody does evil willingly because when one understands that evil is indeed evil, one will cease to do evil. There is no difference between knowing a value and acting according to this knowledge.

On the other side, Protagoras does not assert that values are not knowable, but that we are not compelled to act according to a value on the basis of our knowledge, since values, in themselves, are not knowledge.

Once we understand the radical difference between the two philosophers, I think that we can easily explain the dialogue's conclusion. Protagoras understands that virtue cannot be taught since it is not knowledge, since it is determined by the form of thought. Socrates understands that virtue can be taught since it is knowledge, since it is determined by the content of knowledge. Obviously, for both of them, we must add "in principle" and not as a factual human state of affairs. If

there are good educators for Protagoras and good instructors for Plato, is the question about facts that remains unanswered.

Thus, at the end of the dialogue, the positions are not really inverted. Even the disagreement is only apparent – it is rather a misunderstanding. Both use the same words, ‘teaching’ and ‘learning’ but each one defines them differently though without making it explicit, at least along the dialogue, that they understand them differently. For Plato it means instruction – for Protagoras education. For Plato, it is therefore a question for those who know, experts, and for Protagoras it is a question to be decided by democratically discussions, education and, as a last resort, by voting. This is obviously also the reason why Socrates defends the unity of virtues like the parts of gold, and why Protagoras defends the plurality of values like the “parts” of the face. Plato does not attempt to reduce all the virtues to one virtue, but of all the virtues to knowledge. All of them are nothing else than knowledge.

Moreover, for Plato, virtue is teachable only *de jure*. *De facto* he believes that there are no teachers of virtue. This means that he did not change his mind (contrary to what he wishes us to believe, perhaps with irony, perhaps for didactical reasons – to make us think about the issue.

A. E. Taylor contends that Protagoras is right in maintaining that virtue is not knowledge but that he is clearly wrong in holding that it is something that he can teach. Just because Taylor is taking sides or making value-judgments about the stands of both philosophers, he fails to understand that for Protagoras, just because virtue is not knowledge virtue can be taught, meaning that the human soul, as something in itself, is educable. But the most paradoxical of both stands is that of the Socratic Plato. *For him, if virtue is knowledge, virtue and knowledge means the content of virtue, so that virtue as differentiated from its content is nothing, meaning that there is no place for education.* This is Plato’s most striking stand, and it is what led Natorp to believe that for Plato knowledge is self-reflection. Natorp is right that it is self-knowledge, but it is a reflection that, thinking on the form of thought, denies it: the very idea that virtue is knowledge means that all the values are knowledge, and are transitive and not reflective.

As far as I know, Plato was the first philosopher in history to discover

self-consciousness. What does this discovery mean? It means, first, thinking about knowledge, and not about the content of knowledge. In reflection, the original content is not at the fore but at the background. At the fore of consciousness appears now the form of knowledge. This distinction is in my opinion essential to understand Plato's philosophy. Moreover, I would say that all his philosophy was written under the sign of this great discovery and the consistent denial of it.

What misleads his interpreters, in my opinion, is that Plato immediately rejects the content of his own discovery. In other words, he rejects the existence of a form of knowledge or reduces it to its content.

The easiest way to understand his discovery and its rejection is by an analysis of the *Charmides*. This dialogue explicitly discusses the form of knowledge or the knowledge of knowledge, and focuses on the question of whether it is possible for knowledge to be known. To know knowledge, as something different than the content of knowledge, as the form of knowledge, is for him an impossible task since there is nothing in knowledge than can differentiate it from its content. Nothing is added, according to Socrates, when we know knowledge as such in a reflective turn. Even Natorp, despite the fact that he is a Kantian philosopher, failed to see this point since he believed that for Plato there is place only for content of thought. Plato, on the contrary, thinks about form as differentiated from the content. This is his advantage over Protagoras and in general over all the sophists. But he is so committed to the content and actively denying the form of knowledge, that when he seems to be close to recognizing its existence, he puts the form as another type of content, as a transcendent content: it is the origin of the world of Ideas. His theory of Ideas, therefore, is but a continuation of his denial of the form of knowledge. Everything seems to indicate that when Plato reflect on virtues, they have only a transitive character and, in general, this results from his conviction that there is place only for a transitive consciousness. This way the rejection of epistemology becomes ontology.

ARGUMENTO E RACIONALIDADE NO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO¹

Olga Pombo

Quando a minha estimada colega, Prof. Maria Fernanda Palma, me convidou para esta conferência, pensei imediatamente aproveitar esta oportunidade para vos falar de uma paixão antiga: o *Protágoras*, de Platão.

A alternativa (menos arriscada) poderia ter sido falar sobre algo mais próximo das minhas competências profissionais no quadro da filosofia das ciências. Por exemplo, discutir convosco o estatuto disciplinar do Direito. Em que medida o Direito pode ser dito uma ciência? E que tipo de ciência seria essa? Que outras disciplinas fazem necessariamente parte da esfera do Direito? Que tipo de articulações tem o Direito que estabelecer com essas disciplinas?

Mas preferi falar convosco sobre o *Protágoras* de Platão. Porquê? Porque pensei que havia neste texto memorável, com 2 500 anos, algo que poderia interessar vivamente um público de Direito, ou seja, algo que podia unir, à partida, profissionais do Direito (advogados, juristas) e da Filosofia. É esse o meu desafio.

Uma questão quase prévia merece, porém, ser colocada. Se o objectivo é esse, porquê o *Protágoras* e não outros diálogos de Platão onde são explicitamente tratadas as questões da justiça (*República*, *Críton*), da lei (*As Leis*), do próprio processo do julgamento, como é o caso da *Apologia de Sócrates* onde é feito o relato do julgamento de Sócrates em 399 a. C. Tudo se passa num tribunal, tudo gira em torno da acusação de impiedade apresentada por um poeta obscuro (Meleto), um político rancoroso (Anito) e um rico comerciante (Licon), da defesa por Sócrates da sua própria causa e da sentença (pronunciada por 360

¹ Texto de uma conferência pronunciada em 8 de Maio de 2017, a convite do “Centro de Investigação de Direito Penal e Ciências Criminais” da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

cidadãos do tribunal dos 500) que condenou Sócrates à morte.

A questão é, pois, esta: que tem o diálogo *Protágoras* de especial para poder ser objecto de uma conferência de uma professora de filosofia numa faculdade de Direito, sendo verdade que esse texto não relata nenhum julgamento e que não se dedica especialmente a tratar o tema da justiça ou da lei ou sequer do pensamento político enquanto tal?

O objectivo desta minha conferência é mostrar que o *Protágoras* é porventura o diálogo de Platão onde melhor se pode compreender – e ver em funcionamento – esse processo admirável que teve por efeito a invenção da razão argumentativa na Grécia clássica. O que pretendo mostrar é que o *Protágoras* é um fabuloso ponto de observação das práticas discursivas em uso na Grécia clássica. Ele coloca-nos perante diferentes cenários, ambientes, personagens, interlocutores, episódios discursivos da vida ateniense do século de ouro. E, ao fazer isso, de modo admiravelmente vivo e luminoso, ele exhibe, ensaia, exemplifica distintos modos de argumentar. Ao mesmo tempo, pelo próprio tema tratado (a ensinabilidade da virtude), ele tematiza a forma mesma da argumentação e, nesse gesto, esclarece a natureza dos mecanismos discursivos responsáveis pela invenção da racionalidade na Grécia clássica. O que quero dizer é que, por razões múltiplas cuja completa elucidação nunca foi possível estabelecer (milagre grego), foi na Grécia clássica – melhor dito, na cidade grega democrática – que surgiu um tipo especial de pensamento discursivo, argumentativo, de vocação universal, visando o assentimento de todos, que caracteriza a nossa civilização e que veio a ter um desenvolvimento notável através da ciência e da filosofia, e do direito. Como dizia Husserl, em 1935, num texto magoado pelo pressentimento de horrores futuros, foi na Grécia antiga que “surgiu um novo tipo de atitude de alguns indivíduos face ao mundo envolvente. Como consequência, aí irrompe uma espécie completamente nova de criações espirituais que, rapidamente crescem até se transformarem numa forma cultural sistemática e consistente.”²

A racionalidade, tal como aqui é entendida, é uma invenção absolutamente ligada à criação da democracia e ao novo papel que

² Husserl, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, trad. port de N. Nabais, “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia”, *Kairos. Revista de Filosofia e Ciência*, 8, 2013, p. 148.

a linguagem (nomeadamente a escrita alfabética) aí é chamada a desempenhar. Democracia que, na Grécia clássica, se define antes de mais pela igualdade perante a lei de todos os cidadãos. Como diz Châtelet, “independentemente da sua fortuna, origem, classe social, todos são iguais perante a lei. Todos têm o mesmo direito a intervir nos tribunais e a tomar a palavra nas assembleias onde se delibera sobre o destino colectivo”³.

Nestas circunstâncias a palavra adquire novas funções. Mais do que narrar os mitos fundadores e recitar a poesia tradicional, a palavra é agora chamada à participação no espaço público, à decisão política. Na cidade grega do século V, a palavra é chamada a analisar, comparar, inquirir, criticar, discutir, argumentar, decidir, tanto nos tribunais como nas assembleias, tanto nas palestras dos ginásios, como nos *agora*. O mundo grego vai ter que abandonar, em apenas algumas gerações, o saber tradicional, oral, narrativo, que tinha no mais velho e no poeta (em especial, Homero mas também Hesíodo, Alceu, Píndaro, Simónides) a sua figura matricial, e dotar-se de novos meios linguísticos (escrita, alfabeto, prosa) e cognitivos (argumentativos e demonstrativos) obedientes a regras que todos possam respeitar.

É neste momento que surgem os sofistas – grandes operadores desta mudança – mestres de eloquência e retórica, detentores de uma *techné* específica, cuja função é justamente preparar as novas gerações para a prática política no seio da democracia. Eles são professores itinerantes que se atrevem a fazer a crítica dos poetas, a releitura e adaptação dos mitos e que, em sua vez, propõem a eloquência e a retórica como novos modelos discursivos de conquista do poder.

Protágoras é o mais famoso e respeitado sofista. Platão manifesta-lhe um enorme respeito neste diálogo⁴. Ele é o exemplo, admirado por todos, do professor (muito bem pago) que prepara a juventude grega para o domínio da palavra correspondente às funções políticas que ela se prepara para desempenhar. Sócrates é um jovem de 36 anos que perturba pelo ímpeto da sua argumentação, pela capacidade superior da sua inteligência e pela singularidade da sua vida (pobre, não recebe dinheiro

³ Chatelet, *Une Histoire de la Raison*, Paris: Seuil, 1992, p. 19.

⁴ Cf. também a referência a Protágoras na *República*, X 600c.

pelas suas lições). Mais do que criticar os poetas ou remodelar as suas formas expressivas, Sócrates vale pelo exemplo de vida e pensamento e pela invenção de uma linguagem adaptada ao trabalho teórico, analítico e dialéctico.

Duas observações prévias sobre a localização do diálogo *Protágoras* no contexto da obra de Platão. A primeira diz respeito ao facto de, para além de diversas tragédias que Platão terá escrito, mas que, infelizmente, não chegaram até nós – nos seus escritos de pensador grandioso, ouviu-se constantemente o eco da sua mestria de escritor, detentor de uma arte dramática sublime – o que temos de Platão são treze cartas e trinta e cinco diálogos admitidos por autênticos.⁵ O *Protágoras* é um deles. Quer isto dizer que tudo o que conhecemos de Platão tem a forma do diálogo. Jamais Platão recorreu à exposição corrida característica do compêndio ou do tratado (forma essa que vai ser adoptada por Aristóteles e, daí em diante, será a forma por excelência da filosofia). No caso de Platão, pode haver – e há – demonstrações longas e sinuosas. Mas a forma literária do diálogo estabelecido entre diversas personagens, que encarnam as diversas teses e posições que Platão – sem nunca tomar a palavra – quer confrontar e discutir, manter-se-á para sempre.

Porquê este privilégio dado por Platão ao diálogo? Eis uma questão que tem feito correr rios de tinta e sobre a qual direi apenas que o privilégio do diálogo em Platão é, antes de mais, uma marca da sua actividade teatral, mas também – e sobretudo – um gesto de homenagem – e fidelidade – ao silêncio literário de Sócrates – esse oralista convicto, esse inveterado opositor da escrita, seu mestre tão amado. Ora, ao escrever em diálogo, Platão está por certo a produzir um texto escrito, mas um texto escrito que está marcado pelo privilégio da fala, ou melhor, um texto escrito mas que aparenta ser falado pois que é fundamentalmente constituído pela reprodução das falas dos dialogantes⁶.

Quer-me, no entanto, parecer que, além destas razões mais ou

⁵ Há mais 6 pequenos diálogos apócrifos (*Da justiça, Da virtude, Sisyfo, Eryxias, Axiochos*).

⁶ Como defende Havelock em *The Muse Learns to Write*, trad. port. de M.L. Santa Barbara e revisão científica de J. Trindade dos Santos, “A Musa Aprende a Escrever”, Lisboa, Gradiva, 1966, Sócrates desempenhou um papel paradoxal na passagem da oralidade à literacia. Ele é ainda um oralista irredutível que não se recusa a escrever mas que usa a oralidade “já não como um exercício de memorização poética mas como um instrumento prosaico para

menos circunstâncias (a circunstância de Platão ter sido escritor de tragédias e discípulo de Sócrates, feroz inimigo da escrita), há uma outra razão – e essa é relevante para o nosso tema de hoje – que explica que Platão tenha escolhido o diálogo como forma literária por excelência.

Refiro-me ao facto de os gregos terem sido os inventores do diálogo como forma de vida (como, de outro modo, seria possível a democracia?) e, portanto, Platão, escrevendo justamente no momento em que a democracia e o diálogo como forma de vida estavam a ser inventados, teve o génio de perceber isso que estava a acontecer ao seu lado e, assim, se transformou no inventor do diálogo como forma textual.

Convém, porém, deixar claro que, quer como forma de vida, quer como texto, o que está em causa no diálogo que os gregos inventaram é um acto de enfrentamento (problemático, agonístico) de teses e não um gesto (compassivo e piedoso) de abertura ao outro. O mundo dos diálogos de Platão é grego e não ainda cristão.

A segunda observação diz respeito ao facto de o *Protágoras* ser um diálogo do primeiro período da obra de Platão. Sabemos que os diálogos de Platão têm sido classificados de vários modos, por diferentes autores, em diferentes momentos históricos da exegese dos textos de Platão. Mas, em geral, os estudiosos estão de acordo em considerar uma divisão fundamental entre diálogos de juventude ou socráticos (*Laques*, *Lísias*, *Eutifron* e *Banquete*), obras de maturidade (*Górgias*, *Ménon*, *Menêxeno*, *Eutidemo*, *Crátilo*, *Fédon*, *República*) e obras da velhice (*Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Critias*, *Leis*, *Carta VII*). O *Protágoras* é um dos diálogos de juventude. Deve ter sido escrito cerca de 385 a. C., pouco depois da fundação da Academia (em 387). Sabemos também que os primeiros diálogos são caracterizados pela procura da definição exacta de uma noção sob a forma “o que é?” (o que é a coragem? (*Laques*), o que é a amizade? (*Lysis*), o que é a felicidade? (*Eutifron*), o que é o amor? (*Banquete*). Além disso, os primeiros diálogos terminam

quebrar o encantamento da tradição poética, colocando no seu lugar um vocabulário e uma sintaxe conceptuais que ele, como conservador, procura aplicar às convenções que regulavam o comportamento [discursivo] numa sociedade oral para as reelaborar” (Havelock, *op. cit.*, p. 15-16). Por seu lado, Platão, ainda dá primazia ao falar, mas já escreve. E escreve nada menos que “o primeiro corpo extenso e coerente de pensamento especulativo da história da humanidade” (Havelock, *op. cit.*, p. 131).

de forma aporética, sem que seja encontrada resposta satisfatória para a questão discutida, num impasse de confronto entre várias respostas. No caso do *Protágoras* a questão é saber o que é a virtude? Se a virtude é una e se pode ser ensinada? E, tal como nos outros diálogos do primeiro período, a questão fica sem resposta.

Tudo começa numa rua de Atenas, ao cair da tarde. Sócrates é interpelado por um cidadão anónimo a quem vai descrever o encontro que havia tido com Protágoras nessa mesma manhã e começo da tarde. Daí parte toda a acção posterior, ou melhor, a narrativa em *flashback* da acção passada: o diálogo ocorrido anteriormente entre Sócrates e Protágoras. Acção que se inicia no espaço público de uma rua da cidade mas que, depois, é recolhida numa casa particular, uma das mais belas e mais ricas de Atenas, a casa de Cálías.

Quando Sócrates chega a casa de Cálías, já Protágoras aí se encontrava rodeado de admiradores, colegas, alunos, que o acompanham de cidade em cidade e que, depois, vão ficar para assistir ao diálogo entre Sócrates e Protágoras. Platão demora-se a descrever o átrio, os aposentos, a disposição dos convivas, a forma como se dispõem para ouvir o mestre. Primeiro, em pé, o grupo acompanha os movimentos erráticos de Protágoras, o seu *peripathos*. Depois sentados.

É muito comovente ver de que modo o grupo dos participantes descobre, perante os nossos olhos, a boa posição, a postura relacional capaz de intensificar as capacidades cognitivas dos presentes e favorecer o diálogo. É o momento em que Cálías, o dono da casa, sugere

E se dispuséssemos a assembleia de modo a podermos conversar sentados? Pareceu-nos a todos bem. Deliciados todos nós por irmos ouvir homens tão conhecedores, sentámo-nos, acomodando-nos nos bancos e leitos em redor de Hípias – uma vez que os assentos já lá estavam. (...) Assim que

*nos sentámos todos, Protágoras tomou a palavra (317d-e)*⁷.

É certo que a ideia de “conversar sentados” partiu de Cálías, o dono da casa, interessado em acomodar bem os seus convidados. Mas não deixa de ser significativo que todos os participantes da reunião tenham imediatamente compreendido que, para apurar a atenção, para estabelecer boas condições de escuta e, sobretudo, para facilitar o diálogo, todos se deveriam sentar, uns ao lado dos outros, em anfiteatro. Não é essa a forma que ainda hoje adoptamos nas nossas universidades, nos nossos parlamentos, nos nossos tribunais ?

Mas, para lá desta nova forma de distribuição dos espaços, naquela intensa reunião em casa de Cálías, está também a ser inventada uma nova modalidade de produção dos discursos⁸.

Em 1.º lugar porque, na casa de Cálías, o diálogo se vai estabelecer entre uma constelação de personagens, ligados entre si por acordos momentâneos, equilíbrios frágeis, desequilíbrios mais ou menos passageiros, cada um trazendo um contributo próprio à discussão, representando um ponto de vista determinado.

O *Protágoras* é o diálogo de Platão em que Sócrates tem um maior número de interlocutores. Ao contrário do que acontece nos outros diálogos em que as discussões se realizam entre dois interlocutores, no *Protágoras*, Sócrates fala com oito interlocutores, uns após os outros, todos no mesmo dia. Para além de Sócrates e Protágoras, há dois outros respeitados sofistas: Pródico, mestre de Sócrates e Hípias, o enciclopedista. Há também Alcibíades e as suas intervenções truculentas, Cálías, o dono da casa (sempre apaziguador), Crítias (ávido ouvinte de Sócrates) e o jovem Hipócrates (ansioso por se tornar aluno de Protágoras). Quero eu dizer com isto que estamos longe da fala unilateral dos mais velhos para os mais novos. Também já não estamos na discussão dialéctica limitada a um quadro muito privado, estabelecida apenas entre amigos ou amantes, ou entre mestres e discípulos. A partir do século

⁷ Nesta e nas seguintes citações, segue-se a tradução port. de A. Pinheiro do *Protágoras* de Platão, Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

⁸ Desenvolvi esta ideia no texto inicial deste volume “Razões para regressar ao *Protágoras*, de Platão. Em jeito de introdução”.

V, manifesta-se na Grécia uma tendência fatal para a dialéctica fazer a sua entrada no domínio público. A discussão alarga-se a profanos. Essa vai ser uma condição decisiva para a democracia, para a filosofia e para o mundo do direito.

Em 2.º lugar porque o *Protágoras* é o diálogo de Platão em que, não apenas há mais personagens⁹, mas em que os interlocutores de Sócrates – e também Protágoras – não estão lá apenas para dar o seu assentimento ou para se deixar conduzir e convencer. Há alguns que são solicitados a intervir, como é o caso de Pródico, a quem Sócrates pede um esclarecimento terminológico (340-340b). Mas há outros que tomam a palavra espontaneamente, seja para contribuir para a discussão, seja para acentuar a litigância, seja para tentar resolver uma situação crítica. É o caso de Alcibiades que intervém por diversas vezes, ou para defender Sócrates (336c), ou para impedir mais uma longa intervenção de Hípias (347b).

Quero eu dizer com isto que o diálogo como prática discursiva foi transposto do espaço público de uma rua da cidade para o espaço privado da casa de Cálías mas continua a ser público, estabelecido entre múltiplos personagens que podem falar, participar, ter a iniciativa de fazer perguntas, apresentar os seus argumentos, falar livremente. Em casa de Cálías, todos podem assistir e, pelo menos teoricamente, todos estão autorizados a falar. Cada um fala por sua vez, no seu tempo próprio, de acordo com uma “court etiquette”, uma etiqueta de tribunal, isto é, um conjunto de regras e procedimentos discursivos e pragmáticos que estão a ser aí experimentados e acertados. Mais uma vez, estamos perante uma condição decisiva para a democracia, para a filosofia e para o mundo do direito.

Em 3.º lugar porque, no diálogo *Protágoras*, se assiste ao abandono de um mundo em que a palavra passava dos velhos para os novos. Caminhamos para um mundo em que a palavra é dada, não a quem tem mais idade, mas a quem tem algum saber a partilhar, uma competência,

⁹ Para além dos 8 interlocutores de Sócrates, em casa de Cálías são identificáveis 23 personagens, mais do que as 16 do *Fédon*, mais do dobro dos 10 da *República* e mais do triplo dos 7 do *Banquete*.

uma mestria reconhecida. E esse pode ser um novo.

É certo que Protágoras recorda ainda, e por diversas vezes, que é mais velho do que todos os presentes (317, 320c). Como se isso fosse, por si só, uma forma de validação do seu discurso. Porém, neste diálogo, o que importa não é a maior idade de quem fala. Há mesmo uma inversão muito significativa. Sócrates é mais novo que Protágoras (teria 36 anos no momento dos acontecimentos narrados no diálogo) e, no entanto, é ele que leva a melhor sobre o velho sofista (que teria na altura 56 anos). O que importa é a capacidade de, a cada momento, aquele que fala fazer prova da sua relação com o *logos*, isto é, manifestar a capacidade de, no presente, em público, face a todos, definir com precisão os conceitos em análise e estabelecer entre eles uma justificada cadeia de razões.

Quero eu dizer com isto que o *Protágoras* nos permite assistir, como se fosse em directo, às dificuldades, às resistências, às lentas transformações que ocorrem na passagem do mundo da tradição oral para o mundo da escrita. Ele situa-se nesse momento exacto em que o mundo estável e redondo da civilização oral está a dar lugar ao mundo linear e vertiginoso da escrita, da crítica e do incentivo à invenção de novas formas discursivas. De algum modo, o diálogo *Protágoras*, tematiza mesmo essa passagem. Ele permite compreender o doloroso afastamento face à autoridade do mais velho, o penoso abandono da posição de escuta e a urgente necessidade de conquista de uma posição activa, participativa, interventiva. Mais uma condição decisiva para a democracia, para a filosofia e para o mundo do direito.

Mas, regressemos ao *Protágoras*. O tema central do diálogo é saber se a virtude se pode ensinar. No interior da obra de Platão, o *Protágoras* é mesmo o diálogo que inaugura esse teologuema, retomado depois, um grande número de vezes, desde o *Ménon* até aos diálogos mais tardios

como o *Philebo*.

A questão constitui uma novidade absoluta. Na Atenas aristocrática e conservadora, o cultivo da *aretê* faz parte da mais respeitada e inquestionável tradição. A sua aquisição pelos jovens de boas famílias supunha o exercício de práticas específicas, longamente preparadas e instituídas, sob o olhar atento e cuidadoso dos mais velhos, isto é, supõe a aplicação, lenta e demorada, dos dispositivos tradicionais da *paideia*. Ora, pelo contrário, os sofistas vêm oferecer, ainda por cima a troco de dinheiro, uma forma de transmissão exclusivamente discursiva (ensino) de um conjunto de regras e procedimentos, artes, artifícios, habilidades, quase truques, que visam a aquisição expedita da virtude, como se de uma mercadoria se tratasse. Além disso, há uma velocidade surpreendente no ensino dos sofistas. Eles ensinam bem e depressa. Prometem uma aquisição rápida, prometem que todos podem aprender, e prometem, portanto, que todos podem aceder a uma carreira política.

É face à nova proposta desse ensino, simultaneamente rápido, discursivo e mercantil, oferecido por estrangeiros brilhantes e desvoltoos que vêm disputar o património exclusivo da formação virtuosa ao sistema das tradições veneráveis, que Sócrates coloca a questão da ensinabilidade da virtude. É essa a questão que percorre todo o diálogo. Sócrates e Protágoras defendem teses contrárias. Sócrates está do lado da tradição defendendo que a virtude não se ensina. Protágoras do lado do novo regime discursivo de transmissão, defendendo que a virtude se pode ensinar.

Mas, as questões entrelaçam-se umas nas outras. Da questão central da ensinabilidade da virtude, passa-se para a questão da unidade da virtude, depois, para a identidade ou oposição entre as partes da virtude, depois ainda para a análise de uma virtude particular, a coragem (349b). É em torno destes desenvolvimentos que o *Protágoras* nos oferece, como se fosse em directo, a possibilidade de observar diferentes formas de discurso e de validação do discurso e diferentes estratégias argumentativas. Apenas três exemplos: o argumento hipotético-dedutivo, construído por Protágoras com base no recurso à figura do tocador de flauta (327-327d), o esclarecimento etimológico e filológico, como quando Sócrates pede ajuda a Pródico, mestre em sinonímia, para

esclarecer dois termos usados por Simónides (340), ou o argumento pela redução ao absurdo a que Sócrates recorre na discussão sobre o prazer e a dor (358).

O diálogo é longo, firme e resoluto. A discussão é rápida, acutilante, vertiginosa. Tem quase a forma de um interrogatório (judicial), de uma “*cross examination*” ao longo da qual os diferentes tipos de argumentos vão sendo inventados, ensaiados, experimentados.

Sócrates é mestre na arte do interrogatório. O seu charme consiste, não tanto na célebre ironia que o leva a começar por dar razão ao adversário para depois o levar à contradição e ao reconhecimento do seu não-saber, mas numa capacidade interrogativa muito peculiar que passa por compreender exactamente o modo como o seu interlocutor compreende, de tal forma que compreende melhor que ele e, por isso, expressa melhor que ele as suas teses. É então que ficam ambos em condições de procurar a boa definição. A maiêutica só se aplica quando o interlocutor é ignorante ou petulante. O que não é o caso de Protágoras, que é sábio e comedido.

A verdade é que, neste diálogo, que seria de esperar que acabasse numa aporia, Sócrates acaba por obter a concordância de todos os presentes, até de Protágoras. De facto, na parte final do diálogo, Protágoras reconhece com grandeza a sua derrota (360e) e, além disso, reconhece com igual grandeza a justeza dos argumentos e das conclusões a que chega Sócrates. São estas as palavras de Protágoras:

Eu louvo esse teu interesse e o modo como conduzes a argumentação. Não penso ser um homem mau em nenhum outro aspecto, mas, sobretudo, não invejo ninguém.

Até já disse de ti a muita gente que, daqueles que conheço, és o que mais admiro, especialmente entre os da tua idade. E digo mesmo que não me espantaria se te tornasses famoso entre os homens pela tua sabedoria (361e).

Trata-se, porém, de uma vitória paradoxal uma vez que é obtida pela inversão das teses inicialmente defendidas por ambos. De início, Protágoras defendia que a virtude é ensinável. “*O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares, de modo a administrar com*

competência a própria casa, e dos assuntos da cidade, de modo a fazê-lo o melhor possível, quer por acções, quer por palavras” (318e-319). Por seu lado, Sócrates defendia que a virtude não é ensinável. “Possuis então um belo ofício, se é que o possuis realmente [mas...] na verdade, Protágoras, eu não considero que essa arte possa ser ensinada” (320b). No final, as posições invertem-se. Protágoras aceita a tese da não-ensinabilidade da virtude. Como assinala Sócrates, “agora [Protágoras] parece insistir no contrário, em mostrar que bem poderia ser um pouco de tudo, menos conhecimento, e assim de modo algum poderia ser ensinada” (361b). Por seu lado, Sócrates encaminha-se para a tese da sua ensinabilidade, pois que, “querendo demonstrar que todas essas qualidades, a justiça, a sensatez, a coragem, são conhecimento, deste modo, bem pareceria que a virtude pode ser ensinada” (361b).

Ou seja, a argumentação excede o seu objectivo, ultrapassa os seus limites – ela põe Protágoras (o vencido) a defender a tese de Sócrates (o vencedor) e põe Sócrates (o vencedor) a defender a tese de Protágoras (o vencido).

É nestas circunstâncias, justamente quando Sócrates torna explícita a inversão operada ao longo da discussão das teses sobre a ensinabilidade da virtude, que se produz um surpreendente e esplendoroso volte-face. Incansável perseguidor da verdade, Sócrates, depois de ter derrotado Protágoras, intervém para restabelecer a dúvida, a perturbação, a angústia, deixando-se surpreender com a sua própria conclusão.

Parece que a conclusão a que chegámos com toda esta nossa conversa de há pouco está a acusar-nos e a troçar de nós como se fosse um homem de carne e osso. E, se falasse, diria: “Mas que bizarro que me saíram vocês os dois, Sócrates e Protágoras! Tu, antes, dizias que a virtude não podia ser ensinada, agora insistes no contrário, querendo sem demonstrar que todas essas qualidades, a justiça, a sensatez, a coragem, são conhecimento; deste modo, bem pareceria que a virtude fosse qualquer outra coisa que não conhecimento, como Protágoras tentou defender, é claro que não poderia ser ensinada. Agora, se, pelo contrário, parece ser, na sua totalidade, conhecimento – tal como tu insistes, Sócrates – será surpreendente que não se possa ensinar. Por sua vez, Protágoras, depois de ter partido do princípio de que a virtude podia ser ensinada, agora parece insistir no contrário, em mostrar que bem poderia ser um pouco de tudo, menos

conhecimento, e assim de modo algum poderia ser ensinada” (361-361c).

O que a “conclusão” – “como se fosse um homem de carne e osso” – vem constatar é que continua a haver uma dificuldade no diálogo, que a troca de argumentos revelou uma obscuridade que ainda não foi possível esclarecer, que o trabalho analítico e argumentativo não foi ainda suficientemente realizado. É então ao filósofo Sócrates que cabe enfrentar o problema e prosseguir o esforço da clarificação.

No que me diz respeito, Protágoras, vendo toda a confusão de opiniões, ora numa direcção, ora noutra, tenho um enorme desejo de as clarificar e gostaria que continuássemos a nossa análise sobre o que é a virtude e investigássemos, de novo, se ela pode ser ensinada ou se não pode ser ensinada (361c).

Porém, o paradoxo da posição de Sócrates é apenas aparente. Porque, se a virtude é aquilo que Sócrates entende por esse nome, ela não poderia de forma alguma ser ensinada por Protágoras. E isto, não porque seja impossível demonstrar que a virtude é um saber ensinável (Sócrates acabou de o demonstrar) mas porque, se a virtude é aquilo que Sócrates entende por esse nome, ela não poderia ser ensinada (pelo discurso) mas unicamente estimulada pelo exemplo.

O que fica por dizer, o que está suposto desde o início, o que todos sabem e ninguém diz, nem mesmo Sócrates, é que a discussão sobre a ensinabilidade da virtude se joga num outro plano. Protágoras defende que a virtude é ensinável porque, para Protágoras, é ensinável tudo o que pode ser objecto de discurso, seja ele poético ou retórico ou demonstrativo, e porque, além disso, Protágoras não é sensível à diferença que separa o discurso (seja ele de louvor poético ou de incitamento retórico à virtude) da exortação vital que se faz a partir do exemplo, da prova de vida. Trabalho esse de exortação vital à virtude do qual Sócrates faz a tarefa da sua vida.

O que todos sabem e ninguém diz, nem mesmo Sócrates, é que não se pode esperar do sofista mais do que belos discursos. O que todos sabem e ninguém diz, nem mesmo Sócrates, é que, se a virtude só pode ser objecto de exemplo, não é o sofista (Protágoras) mas o filósofo

(Sócrates) quem a pode ensinar. É de Sócrates, ou melhor, da filosofia de que Sócrates é imagem cintilante, que se pode esperar o puro desejo da verdade e a prática da virtude.

Ainda hoje, o que amamos em Sócrates é o amor de Sócrates pela verdade e o facto de ele constantemente por à prova essa verdade por intermédio da sua singular forma de vida. O que faz de Sócrates mestre de virtude é o facto de nele haver uma sublime “harmonia entre aquilo que diz aquele que fala (o discurso) e aquilo que é aquele que fala”.¹⁰

O meu desafio inicial era, como se recordarão, ver de que modo, e em que medida, é que este texto com 2 500 anos poderia interessar um público de Direito e, sobretudo, dar a ver algo que podia unir, à partida, profissionais do Direito (advogados, juristas) e filósofos. Espero ter conseguido, pelo menos, entrever, e deixar entrever, uma resposta. Ou, menos ainda, ter deixado, pelo menos, um convite à leitura deste texto fabuloso.

Por que é que o *Protágoras* vos poderá interessar, a vós público culto de profissionais do Direito?

Porque é possível olhar para este texto com 2 500 anos como um laboratório onde se preparam e exercitam as determinações formais, as regras, os modos de ser e de fazer que estão na origem da racionalidade argumentativa tal como ainda hoje a entendemos e o Direito a pratica.

Racionalidade essa que encontra no diálogo oral (que o diálogo escrito por Platão tao magnificamente mimetiza ou recria) o seu lugar matricial. De facto, há aqui uma verdade muito simples que vale a pena recordar: o facto de todos aceitarmos que a lei deve ser escrita mas continuarmos a defender que o tribunal tem que se manter como um

¹⁰ É justamente esta harmonia, ou sinfonia, entre o discurso que é dito e a vida de quem o diz que, segundo Foucault, constitui o elemento fundamental da parrésia socrática. Foucault, *Le Courage de la Verité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Paris: Gallimard/Seuil, 2009, p. 137.

processo oral. O Direito exige que para lá de toda a prova documental, o tribunal não dispense a oralidade. Ou seja, aqui e agora, o tribunal dá razão a Sócrates e a Platão.

Porque é possível ler o *Protágoras* para nele observar – como se fosse em directo – o trabalho, o funcionamento, o exercício do diálogo, da disputa, da litigância, a diversidade de estratégias e argumentos que estão a ser inventados, ensaiados, exercitados pela primeira vez, isto é, as formas e condições de invenção e experimentação da nova racionalidade discursiva que aí se constitui, à nossa frente. E essa nova racionalidade teve nas figuras do advogado e do filósofo dois dos seus pilares fundamentais.

De tal modo que até cheguei a pensar dar a esta conferência o título “Advogados e filósofos. Formas e figuras da racionalidade discursiva no *Protágoras* de Platão”.

Mas não me pareceu justo porque isso iria identificar absolutamente os advogados com os sofistas...





