

Aspectos cênicos do diálogo *Protágoras* de Platão

Maria Cecília L. Gomes dos Reis

Entre as duas maiores fontes primárias da filosofia clássica grega, uma nos foi legada sob a forma de diálogos. E, desde então, esse modo de apresentar as tensões entre teses filosóficas tem sido o escolhido por diversos pensadores. Para ficar apenas entre modernos, vale mencionar o uso eminentemente retórico desse recurso, na defesa do sistema heliocêntrico por Galileu Galilei em seu *Diálogo sobre dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano* (1632), de David Hume em *Diálogos sobre a religião natural* (1779), e a transformação do debate entre liberdade e determinismo em verdadeira dramaturgia operada por Denis Diderot, um mestre do diálogo filosófico, ao longo dos últimos vinte anos de sua vida, escrevendo *Jaques o fatalista e seu mestre* (1796). Mas, os cerca de vinte e cinco diálogos de Platão, em que Sócrates conversa com notáveis da cena intelectual da Atenas do século V a.C., já realizam, como se sabe, uma perfeita fusão da dialética com propósito essencialmente filosófico. E disto é sinal também o importante pa-

pel que o jogo de tensão entre teses tem em Aristóteles – agora não mais apresentado em diálogo, mas como uma dramática busca por primeiros princípios – em toda e qualquer investigação filosófica. Se o foco é filosófico, nem por isso em Platão é menor o domínio do estilo literário desenhando um verdadeiro espetáculo.

Não estou com isso sugerindo que o diálogo de Platão seja o equivalente de um episódio dramático ou trágico, no sentido em que os gregos entendiam drama e tragédia. Se nestes está em cena um herói – como Édipo, por exemplo –, no debate argumentativo estão prosseguindo seres humanos comuns, próximos a nós, falando o que se poderia ouvir no dia a dia. Sobre tudo não se pode pretender que haja propriamente ação no *Protágoras*¹, no sentido em que Aristóteles a define.²

O objetivo deste ensaio é apenas apresentar algumas notas sobre o *Protágoras* de Platão, à luz de minha curiosidade por seus aspectos digamos cênicos. O diálogo é um documento em primeira mão de uma cena nos últimos

Maria Cecília L. Gomes dos Reis é professora do Ibmec-SP.

¹ Este diálogo pode ser lido em português em *Platão – Protágoras*, traduzido por A. Lobo Vilela; em edições bilíngües em inglês, por W. R. M. Lamb para a Loeb Classical Library, e em francês, por A. Croiset para a Classique de Poche, Les Belles Lettres.

² Uma primeira abordagem desta questão pode ser encontrada em Nussbaum, *The fragility of goodness*, p. 129-30. O capítulo quatro desse livro é uma excelente introdução ao diálogo *Protágoras*.

momentos do grande século V a.C., entre sofistas, ricos democratas e futuros traidores. Tomei a liberdade de reconstituir hora a hora o episódio, ao que diz o autor ocorrido em uma única e memorável jornada, quando o jovem Sócrates tivera talvez o primeiro embate público com o renomado sofista Protágoras de Abdera, já na maturidade da vida. No bojo desse expediente fictício – dividi-lo em horas e rubricar as fases do dia –, e com base na pesquisa acadêmica sobre o diálogo, tentarei primeiro caracterizar e sugerir um sentido histórico para situação, desenhar o caráter dos interlocutores, especular sobre o problema que estava em jogo, apontar os altos e baixos na força persuasiva de suas opiniões, e nisso ir situando, por fim, os principais passos do argumento filosófico geral.

I

Estima-se que a conversa reproduzida – ou criada, pouco importa – por Platão (427-347 a.C.) tenha ocorrido em um dia qualquer do ano de 433 a.C.. A redação do diálogo foi atribuída à juventude do autor por muitos estudiosos do século XIX. Contudo, críticos mais recentes discordam: a perfeição técnica e a maior complexidade filosófica sugerem um pensador um pouco mais maduro. Quando em 399 a.C. Sócrates foi de fato executado, com quase setenta anos, Platão deveria estar com 28 anos; e assim aqueles acreditaram que nessa época o *Protágoras* já estava pronto. Não seria da primeira fase, pois é ligeiramente mais longo e bastante elaborado, se comparado aos diálogos classificados como socráticos, por terem Sócrates como figura principal e mais um interlocutor (que lhe empresta o nome), cuja opinião acerca de uma das virtudes ele se empenha, em geral, em refutar. Pois, ainda que o tema moral – e não metafísico ou

matemático – desse diálogo o aproxime da preocupação supostamente socrática, elaborase um argumento muito mais sofisticado: as diversas virtudes – justiça, sabedoria, piedade, coragem, temperança – são examinadas umas contra as outras, e a conclusão geral é que a definição de virtude (*areté*) deveria ter precedido o problema que estavam tentando resolver – poderia ela (a virtude) ser ensinada?

Os sinais de maturidade no *Protágoras* vêm também da impressão que Sócrates revela de confiança no saber científico, no sentido de conhecimento obtido por cálculo, comparando pesos e medidas, estimando coisas aparentemente diversas entre si. É um tipo de saber que inspira a convicção na possibilidade de transmissão de conhecimento. E que parece estar em sintonia com o ânimo de Sócrates no final do debate em questão, mas que marca, por sua vez, a principal reviravolta argumentativa do diálogo, uma vez que esta era a crença inicial do sofista e não a de Sócrates.

Platão, em *Protágoras*, multiplica os efeitos de simetria. Além da troca de posição dos dois principais interlocutores ao longo do debate, como observado pelo próprio Sócrates [361a-c]³, parece que este se mede por Protágoras e vice-versa. E a refutação empreendida cabe, portanto, aos dois, Sócrates refutando seu próprio ponto de vista. Ele pede perguntas e respostas curtas, mas nos oferece longas peças de retórica. Dilemas e simetrias se apresentam ainda em pequenos aspectos do tema *toda a gente ensina a virtude na medida de seus meios* [327e]. Protágoras, por exemplo, sustenta que a ética é apreendida com todos o tempo todo – mas talvez não tão facilmente quanto a linguagem – e, ao mesmo tempo reconhece que o sofista é um estrangeiro que vêm às grandes cidades para convencer a flor da juventude a abandonar parentes e amigos, velhos e jovens, a fim de tor-

³ Esta numeração permite localizar a passagem, de acordo com o estabelecimento de texto grego padrão.

nar-se melhor com o seu convívio. O domínio de Platão no emprego desses recursos é mais um sinal de sua maturidade literária.

De qualquer modo, a data dramática – 433 a.C. – revela que Platão escolheu situar seu diálogo filosófico no ‘fio da navalha’⁴: estamos nos dois últimos anos do poder de Péricles, a dois anos da eclosão da guerra do Peloponeso, que será seguida por uma terrível peste, abatendo severamente o orgulho e a exuberante confiança dos atenienses no poder humano, e pon-do fim a um período de prosperidade.

Péricles simboliza uma época: o apogeu da civilização clássica ateniense. Marca o auge do desenvolvimento de uma nova maneira de entender o poder, que culmina na democracia. Desde o século VII a.C., um novo comportamento social, ao qual estão ligadas novas instituições, marca o que pode ser visto como o nascimento da política. No mundo mediterrâneo anterior, o rei estava revestido de atributos quase divinos e por isso era uma espécie de intermediário entre homens e deuses, mantendo os primeiros em situação de inferioridade e obediência. Mas o período arcaico que antecede o assim chamado século de Péricles conhece algo totalmente novo. “A idéia de que só existe sociedade humana digna desse nome se a sabedoria, de valor quase religioso achar-se despersonalizada e, para falar como os gregos, situada no centro” (Vernant, 1999, p. 4).

Isso significa que o poder deixa de pertencer a uma pessoa particular e passa a ser uma função e um lugar a ser ocupado por alguém no foco de luz do espaço público. Exerce-o aquele que toma a palavra e argumenta em favor de uma ou outra posição na tomada de decisão política. Primeiro, podiam opinar os *basileus* – título que todos os príncipes ostentam nos poemas de Homero –, isto é, os *aristoi*, os melhores (mais valentes e corajosos). Eles ti-

nam o direito de dizer tudo o que pensavam sobre as grandes decisões que deveriam ser tomadas em assembléia, sobre o rumo da armada grega, por exemplo. Com as reformas de Sólon e Clístenes, todos os cidadãos livres de Atenas passam a ter direito igual de participar da decisão política. A democracia é quando os mais numerosos e menos favorecidos passam a poder se servir das instituições políticas para obter vantagens sobre a aristocracia. A potência retórica da convicção torna-se, nesse momento, uma importante engrenagem social: agora a melhor opinião, isto é, a mais persuasiva, será seguida.

Nesse cenário, as técnicas de convencimento e a reflexão sobre a argumentação tornam-se objeto de grande interesse. Surgem, por um lado, os sofistas – professores de retórica que, tendo como pano de fundo um relativismo de valores, recrutam e preparam jovens da elite para a função pública – e, por outro, filósofos preocupados em distinguir o verdadeiro da mera aparência de verdade e assim contornar o risco do ceticismo.

Na Grécia do século IV a.C., chegaremos a ver a prática da discussão com regras bem determinadas estabelecer-se quase como um esporte público – o jogo da polêmica pela polêmica, dos assim chamados argumentos erísticos. Duas pessoas que discordam entre si sobre determinado assunto entram em disputa: um faz perguntas, outro dá respostas. O primeiro fazer o outro contradizer-se – admitir coisas que contrariam a opinião que inicialmente dizia ter –, e assim dar evidências ao público de que a tese defendida é fraca. O embate de teses muitas vezes visa tão-somente o divertimento da platéia: é o espetáculo do desempenho argumentativo. Outras vezes, a discussão é mantida com a finalidade de estabelecer princípios para uma investigação de caráter filosófico. Aristóteles chamou

⁴ Ver Nussbaum, 2001, p. 91.

de sofismas [*Tópicos*,162a14] raciocínios que parecem válidos, mas que são falaciosos. A designação sugere que era esse o tipo de argumento que ele associava ao ensino dado pelos sofistas, um preconceito já manifestado por Platão e perpetuado desde então. Para a crítica moderna, comete-se uma injustiça: é possível que alguns professores dessa arte popular estivessem interessados em desvendar princípios de lógica.

Mas deixemos os sofismas de lado, e voltemos a Péricles. Recebeu de seus contemporâneos o epíteto de Olímpio.⁵ Simboliza a ambigüidade de sua época. Plutarco o descreve como um sujeito capaz de sentimentos altivos, que mantinha o semblante sempre composto e as emoções controladas, cujos discursos eram proferidos com voz impostada e em linguagem elevada. Tucídides, membro do partido aristocrata, que quase sempre combateu a política democrática de Péricles, referiu-se à sua astúcia persuasiva assim: “Toda vez que o derrubo na luta, ele protesta que não caiu e acaba ganhando por convencer os espectadores”.

De fato, a maioria dos autores conta que em música seu mestre era Damon, um sumo sofista (mas para evitar a má reputação, disfarçava-se sob aquela qualificação) que acompanhava Péricles de perto, tal como um treinador sempre ao lado de seu atleta. Dizem também que foi discípulo dos filósofos Zenão de Élea – de enorme e indestrutível capacidade da língua pró e contra – e de Anaxágoras de Clazômenas, que o teria definitivamente elevado à dignidade do caráter que diziam exhibir.⁶ Era o homem mais influente em Atenas, um exemplo vivo do *phronimós* – o modelo a ser seguido por sua invejável sabedoria prática. Segundo os comediantes, ele não passava de um homem arrogante em seu modo de falar que revelava desdém pelos demais, e que a alcunha de olímpio lhe adviera

por conta apenas da maneira trovejante como se dirigia ao povo e da língua pavorosa como um raio. De qualquer maneira, esse é em linhas gerais o retrato que os antigos nos deixaram do homem que simbolizou o auge da hegemonia ateniense, durante boa parte da segunda metade do século V a.C..

Péricles por quinze anos permaneceu como estrategista, isto é, chefe da esquadra e do exército de Atenas. Sua política externa tinha em vista o fortalecimento e o domínio ateniense sobre os mares, aumentando o poder da Liga de Delos – a confederação das esquadras de Quios, Samos, Lesbos comandadas por Atenas, sediada na ilha de mesmo nome. Com isso, Péricles contribuiu diretamente para que ela se transformasse em um instrumento belicoso das aspirações dominadoras de sua cidade-estado.

Pois bem, Platão escolheu situar o memorável embate argumentativo entre Sócrates e Protágoras nos últimos momentos desta época de ouro: um período de orgulho, em que provavelmente os atenienses estavam bastantes agarrados à idéia de prosperidade social conduzida pela razão humana. Período esse que será em breve violentamente rompido com a eclosão da guerra entre Atenas e Esparta e a subsequente praga que se abateu.

II

Algumas linhas sobre o caráter dos principais personagens do diálogo podem ser ricas ao leitor.

Começemos por Sócrates. Ele seria então um homem de 36 anos. Como todos sabem, o retrato que nos faz dele a antiguidade é o de um homem feio – narinas dilatadas, olhos saltados, lábios grossos, usando sempre um manto rústico e sem sandálias. Freqüentador, contudo, da

⁵ Ver Plutarco, *Vidas*, p. 78.

⁶ Id., *ibid.*, p. 75.

melhor sociedade. “Ele não aparece como belo, mas é belo na realidade (...), encarna aos olhos dos gregos a oposição do ser e do parecer” (Wolff, 1982, p. 12). Reza a lenda que seu amigo Querofonte teria obtido do oráculo de Delos a resposta de que Sócrates era o mais sábio dos homens, e que Sócrates intrigado teria se posto a desvendar o sentido das palavras da Pítia. Conversando com aqueles que se pretendiam conhecedores de algo, teria concluído que talvez fosse mesmo mais sábio do que eles, na medida em que não pretendia saber o que não sabia – donde sua famosa máxima, “só sei que nada sei”.

O desafio a Protágoras, como dissemos, talvez tenha sido o primeiro sucesso público de Sócrates. O retrato que Platão nos faz aqui dele não é exatamente aquele do *Banquete*. Nesse diálogo, cuja data dramática é estimada em quatorze anos mais tarde, o discurso de Diotima propõe uma ascensão da alma: do modo de viver voltado para o amor físico por indivíduo singular belo para aquele voltado para o amor intelectual pela ciência [210a-e]. Na abertura do *Protágoras*, Sócrates dá evidências de que tal ascensão está em curso. Interpelado por um amigo que indaga de onde ele vem – com o seguinte comentário: “Certamente da caça à beleza de Alcibíades...” –, Sócrates confessa que estivera com alguém – Protágoras – cuja sabedoria o fazia esquecer do belo amigo, ainda que na presença dele [309a-d].

A casa onde ocorrera o encontro e em que está hospedado Protágoras é de Cálías, o mais rico dos atenienses. Os poetas cômicos o descreviam como extravagante, mas ele é reconhecido como um homem de gosto pela cultura – e por isso visto como uma mina de ouro para os sofistas. Sócrates em sua *Defesa* (por Platão) diz que Cálías teria pago aos sofistas mais do que todos os demais atenienses juntos.⁷ Ele tem

também importantes conexões com as altas esferas políticas: depois da morte de seu pai – Hipônico – sua mãe se casou com Péricles. Cálías tinha uma casa em Atenas – esta em que ocorre o diálogo – e outra no Pireu – o porto distante oito quilômetros da cidade – onde se dá o *Banquete* de Xenofonte.

Estão ali abrigados, de fato, outros convidados. E Platão esboça o retrato de três matizes diferentes da sofística de seus dias.

Protágoras de Abdera diz expressamente ter idade para ser pai de muitos dos presentes [317c]. Ele é comparado positivamente a Orfeu e seu retrato revela um respeito que o destaca significativamente dos demais. A comparação, contudo, faz pensar. Orfeu como se sabe é o poeta trácio pré-homérico, devoto de Dioniso. Filho da musa Caliope, ele é o virtuoso divino da lira, cuja música se sobrepõe ao canto das se-reias, encanta feras e convence Perséfone a deixar Eurídice, sua mulher morta, sair com ele do Hades. Mas Orfeu também é aquele que foi despedaçado pelas Mênades e cuja cabeça foi levada pelas águas do Hebro até a ilha de Lesbos.

Hípias de Elis – que empresta o nome a dois diálogos de Platão: Hípias Menor e Hípias maior – é reconhecido como *polimata* – proficiente em estudos teóricos bem como práticos. Segundo a tradição, foi ele quem expôs e explorou a riqueza explicativa dos conceitos de *nomos/physis* – convenção humana/natureza – uma antítese cara aos pensadores gregos.

Pródico de Céos é associado ao uso abusivo e pedante das distinções de termos. Aparece negativamente comparado a Tântalo, revelando agora toda a aversão subliminar aos sofistas. Tântalo, por ter servido em banquete a carne dos próprios filhos, é supliciado no Hades, sendo colocado sedento diante de um poço cuja água sempre baixava quando ele tentava bebê-la.

⁷ Ver Platão, *Diálogos*, p. 16.

Uma outra figura emblemática do diálogo é Alcibíades. Na ocasião ele é um rapaz ainda imberbe de aproximadamente dezessete anos. É o arquétipo do jovem belo, aristocrata e bem criado – por Péricles, depois que seu pai morreu – pois teria recebido a melhor educação da época. As falhas do próprio caráter, contudo, preparam-lhe um destino de traidor e uma vida para lá de tumultuada. Será estrategista em 420 a.C.; e, acusado de mutilar as Hermas – busto do deus Hermes ostentando o membro ereto, que era colocado nas portas e nos cruzamentos em vista de proteger a cidade –, participará mesmo assim de uma expedição à Sicília, mas sob a decisão de ser julgado na volta. Fugirá para Esparta e será condenado à morte à revelia. Colaborará com os espartanos contra os atenienses. Mesmo assim, em 407 a.C., a democracia ateniense restaurada decide chamá-lo de volta. Mas algumas derrotas irão custar-lhe o prestígio e acabará assassinado em 404 a.C., na Frígia, por ordem dos persas. Na ocasião em que se passa o diálogo, Alcibíades era provavelmente a menina-dos-olhos de Sócrates. Como se viu, para mostrar o prestígio do sofista, na cena de abertura do diálogo, Platão sugere que Sócrates teria deixado momentaneamente a beleza do amante por algo ainda maior: a sabedoria de Protágoras.

Um último personagem que merece a atenção do leitor é Crítias, primo da mãe de Platão. Quando Atenas é vencida na Guerra do Peloponeso por Esparta, uma junta de trinta homens é imposta a Atenas por um poder estrangeiro, entre 404-403 a.C., marcando a volta do regime oligárquico. Crítias é o líder e o mais violento membro desta junta. Muitas pessoas serão assassinadas e a principal resistência estará no porto do Pireu. O diálogo *A República* foi retratado na casa de uma família que havia sido levada ao luto pelos ‘trinta tiranos’. Antes disso tudo, Crítias tivera relações próximas a Sócrates. E este, que como se sabe morrerá em 399 a.C., encontrou hostilidade por parte da democracia restaurada, inclusive por conta daquele contacto.

III

O duplo prólogo deixa patente que a atmosfera do diálogo não é aquela de admiração cega pelos sofistas, pelo contrário: veremos adiante que um dos temas transversais é justamente a má fama dos pretensos professores de *euboulia* – a arte da boa deliberação tanto nos negócios domésticos como públicos.

18:30 – Ao final da tarde, Sócrates conta a um amigo o encontro que tivera ao longo do dia. Confessa que o seu desejo pelo belo Alcibíades desta vez foi suplantado por um desejo maior: pelo (alegado) saber do sofista Protágoras de Abdera.

Tem início assim a narrativa retrospectiva de Sócrates.

5:00 – Antes do alvorecer, ele fora procurado em sua casa por Hipócrates que lhe pede para ser apresentado a Protágoras, que está na cidade. Como é muito cedo, Sócrates decide testar a decisão de Hipócrates, e perguntá-lhe por que está disposto a dar dinheiro em troca de ensinamentos e em quê, afinal, é mestre o sofista. Conversa vai conversa vem, fica claro o total desconhecimento de Hipócrates em relação à arte de quer aprender.

“Pois quê!”, exclama Sócrates. “E vai confiar-lhe o cuidado de tua alma? – algo que está muito acima do corpo e de que depende tua sorte, pois serás feliz ou desgraçado conforme tua alma seja boa ou má – disposto a gastar tua fortuna? Sem refletir, nem consultar ninguém?” [313a].

Decidem procurar pessoas mais experientes e, em particular, examinar a questão com o próprio sofista.

Segue-se, então, uma dupla apresentação: a dos personagens e a do tema que discutirão.

7:00 – Cedo pela manhã, partem para a casa de Cálías. Quando a porta com custo se abre – depois de alguma indecisão por parte do porteiro eunuco, indisposto com tantos sofistas na casa – os dois contemplam a seguinte cena.

No pórtico, passeava Protágoras acompanhado pelo anfitrião, por dois filhos do ilustre

Péricles, por Cármides e seu principal discípulo – Antimoiros de Mendo – e uma porção de pessoas que Platão descreve nestes termos: “(...) atrás deles, apurando o ouvido, uma caterva de gente em que predominavam evidentemente os estrangeiros que Protágoras trás das cidades por onde passa: ele encanta-os com sua voz, como Orfeu e, enfeitiçados por esta voz mágica, seguem-lhe os passos: havia também no coro pessoas daqui. Nesse coro, tive o prazer de observar a deferência com que evitavam incomodar Protágoras, quando ficavam à frente dele. Sempre que ele dava uma volta com a sua fila, o séqüito de ouvintes afastava-se para a direita e para a esquerda, em perfeita ordem, e, formando círculo, tornava a colocar-se atrás dele num conjunto admirável” [315b-c].

Na galeria do fundo, em bancos altos, estavam Hípias de Eléia, Eurixímaco, Fedro e Ânдрone seus concidadãos, além de outros estrangeiros que o interrogavam sobre a natureza e os fenômenos astronômicos.

E Sócrates, repetindo versos de Homero [*Odisséia* XI, 583], diz: “Neste momento, os meus olhos depararam com Tântalo. Isto é, com Pródico de Céos, porque ele estava bem à vista. Encontrava-se numa sala que anteriormente servia de celeiro a Hipônico, mas que vendo a afluência de hóspedes, Cálías tinha despejado para a pôr também à disposição dos estrangeiros. Pródico ainda estava deitado e, segundo julgo, metido debaixo de um monte de peles e de mantas; perto dele, nos leitos vizinhos, encontrava-se Pausânias de Kerameu, e, com Pausânias, um jovem adolescente que me pareceu de excelente aspecto e perfeita beleza. Parece-me que se chamava Agaton e não me admiraria que ele fosse o favorito de Pausânias...” [315d-e].

Sobre a cena esplendida da presença de grandes sofistas cercados de seguidores estrangeiros, lança-se rapidamente uma sombra, com as primeiras palavras trocadas entre Sócrates e Protágoras. Nelas transparece a má fama da sofística e as precauções que se empunham aos seus praticantes.

Sócrates explica o motivo da visita e sugere que Protágoras decida se quer falar em particular ou na presença de todos. Protágoras agradece o zelo, admitindo que é preciso ter prudência o estrangeiro que vem convencer a fina flor da juventude local a abandonar parentes e amigos para segui-lo como educador, pois isso levanta contra si invejas, ódios e temíveis insídias. Mas diz que costuma assumir-se abertamente como sofista em vez de disfarçar-se sob o título de poeta, músico. Aliás, foi o que fizeram Homero, Hesíodo, Simônides, receando a hostilidade. Ele, por sua vez, prefere confessar que oferece instrução aos jovens. E, estando disposto a falar em público, os bancos são dispostos em assembléia.

8:00 – Neste ponto, tem início a primeira parte propriamente filosófica do diálogo.

O que Protágoras pretende ensinar é a *euboulia* [318e] – a arte da boa deliberação, tanto no que concerne aos negócios domésticos quanto aos públicos. Sócrates, interpretando esta como sendo a arte política – *politikê tekhnê* – diz que não crê que isso seja algo que se possa ensinar [319a]. Eis o tema da conversação.

Sócrates apresenta, de saída, dois argumentos. Primeiro, no que diz respeito aos assuntos da cidade, os atenienses não consultam um especialista e qualquer um pode tomar parte na deliberação. E assim, parece que a arte política não é um ofício singular que se aprende com um mestre. Depois, na vida privada, percebe-se que aqueles que são excelentes nesta arte não são, contudo, capazes de transmiti-la aos outros. Péricles, por exemplo: na instrução que dependia de mestres, entregou seus jovens filhos – presentes – aos melhores educadores. Porém, quanto à sabedoria prática – no que ele é excelente –, nem ele os ensina, nem os encaminhou a outros, “mas deixa-os pastar em liberdade como animais sagrados, para ver se por si mesmos alcançam a virtude” [320a].

Protágoras, que dissera não ter o costume de se disfarçar sob o véu da poesia, responde aos argumentos de Sócrates mostrando todo o seu

domínio de orador sucessivamente com um mito, uma demonstração e uma peça de retórica.

Lança mão do mito de Prometeu [320c] – relatado em outras três importantes versões: a tragédia *Prometeu Prisioneiro* de Ésquilo e os dois poemas de Hesíodo, *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*.⁸ Com ele, pretende apontar o caráter universal da sabedoria prática: os atenienses têm razão, quando deliberam sobre política, em admitir toda gente, pois é necessário que todo e qualquer cidadão tenha parte na virtude cívica.

Em seguida, pretende tentar demonstrar [323c] que ela não é, contudo, um simples dom da natureza, tampouco algo que se desenvolve por acaso, mas algo que se pode ensinar. A prova está em que ninguém repreende os outros quando seus defeitos decorrem da natureza ou de acidentes – por ser feio, ou débil, por exemplo –, mas quando supomos que os defeitos decorrem da falta de esforço pessoal, ficamos indignados. Ora, se censuramos nos outros os vícios de toda ordem, é por acreditarmos que as virtudes são adquiridas com empenho e dedicação, e não acidentalmente.

Para terminar seu raciocínio, Protágoras faz um discurso retórico [324d], no qual ele inclusive antecipa o tema da segunda parte da conversa: há ou não há algo único de que é necessário que todos participem se queremos que o Estado subsista? Se isso existe – e não é uma arte ligada a um ofício particular, mas a justiça, a temperança ou, para usar uma só palavra, a virtude –, seria uma loucura que justamente os homens mais virtuosos não lhe ensinassem a seus filhos! A razão deste aparente disparate é o fato de que isso é ensinado o tempo todo por todo mundo, e cada um o faz na medida em que pode: o professor, o pai, a mãe. E é preciso levar em conta ainda que alguns são mais pro-

pensos e bem dotados que outros para desenvolver a virtude, donde a impressão de impotência da educação. “E eu me julgo um desses – e superior aos outros para os ajudar a tornarem-se virtuosos” [328b].

Há, por fim, um aparente desfecho para o diálogo. “Até hoje”, diz Sócrates, “eu supunha não haver indústria humana capaz de fazer homens de bem... Agora, estou convencido!” [328e].

10:00 – Com uma dúvida de Sócrates, aparentemente menor e periférica, começa a primeira parte propriamente dialética [328e-333d], que Sócrates lidera, fazendo perguntas às quais Protágoras responde.

Seria a virtude una, demanda Sócrates, isto é, a temperança, a justiça etc seriam qualidades dela ou estas seriam apenas nomes de uma única e mesma coisa? A resposta, segundo Protágoras, é fácil: as qualidades de que fala são partes, a virtude é una.

Mas una de que modo, insiste Sócrates, tal como (a) a boca, o nariz, olhos e ouvidos são as diversas partes do rosto? ou como (b) as partes homeômeras do ouro, que só diferem em grandeza e pequenez? E ainda, de que maneira os homens participam dela: (c) uns participam de certas partes, outros, de outras? ou será que (d) possuindo uma, possuem todas?

Protágoras sustenta que as virtudes são como (a) as partes do rosto em relação ao conjunto. E participa-se delas como (c), pois muitas vezes homens corajosos são injustos e homens justos não são prudentes.

Ao longo do debate, iremos constatando que Sócrates, de sua parte, tem opinião diversa. As virtudes, ao que parece, seriam como (b), nomes diferentes de um elemento comum, pois em cada caso é o elemento de entendimento que é o bem, e a virtude. De maneira que o ho-

⁸ Ver Torrano em *Prometeu Prisioneiro* de Ésquilo e *Teogonia – a origem dos deuses* de Hesíodo, p. 135-9; Mary de Camargo Neves Lafer, *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, p. 25-9.

mem participaria delas como em (d): possuindo o conhecimento do bem, dispõe de cada uma.

12:00 – Tem início neste momento o exame de cada virtude particular, em vista de uma definição.

A estratégia argumentativa que será posta em prática é de fato simples. Sócrates, por meio da dialética digamos assim, levará Protágoras a perceber que as ‘partes’ da virtude – piedade, justiça, temperança.. – não são totalmente diversas entre si, como ele inicialmente imaginara, mas têm todas um aspecto comum e ligado ao componente de sabedoria que cada virtude exhibe. Sócrates, em suma, levará Protágoras a admitir uma certa identidade entre piedade e justiça; e entre justiça e temperança; e, ainda, entre temperança e sabedoria, reduzindo-as por assim dizer à sabedoria.

Após uma dupla digressão, ele dará os dois passos finais. Um deles é o desconcertante argumento hedonista de Sócrates – uma defesa surpreendente do prazer como o bem, que visa de fato provar que a virtude em geral é conhecimento. Em seguida, voltando à sua estratégia argumentativa, Sócrates levará Protágoras a admitir por fim a identidade de coragem e sabedoria; de maneira que, também por aquela via que vinha sendo percorrida, seria forçoso aceitar que em geral virtude é uma forma de conhecimento.

Contudo, se neste particular – a virtude é uma à maneira das partes homeômeras do ouro, e não como as diversas partes do rosto – Sócrates refuta a tese de Protágoras, quanto ao andamento geral do diálogo – a virtude pode ser ensinada, posto que é conhecimento –, é Sócrates que terá de abrir mão de sua crença inicial. Em outras palavras, dado aquele passo aparentemente periférico e secundário, os debatedores estarão cientes de que suas posições iniciais deverão ser trocadas. Pois se a virtude é sabedoria, como provou a dialética, então ela pode ser ensinada, ao contrário do que afirmava Sócrates de início. E se as virtudes, ao contrário do que pretendia Protágoras, não tiverem

em comum um aspecto de sabedoria, como poderiam ser objeto de instrução?

Mas, voltemos à dupla digressão. Num dado momento, Protágoras parecendo pressentir o rumo dos acontecimentos rompe a discussão com uma longa resposta retórica.

“Há coisas boas”, pergunta Sócrates. “São elas também úteis aos homens?”.

“Sim”, responde Protágoras. “Mas há também coisas boas que não são úteis aos homens. (...) Conheço muitas coisas boas que são prejudiciais aos homens, por exemplo, certos alimentos, bebidas, drogas e muitas outras coisas. E conheço algumas que são úteis apenas aos bois; outras aos cães. O bom é qualquer coisa de tão variado e diverso que pode ser bom em certa circunstância e ruim em outra” [333e-c]. E novamente, o que parece interromper o curso da conversa, antecipará inclusive a Sócrates um tema capital do assim chamado argumento hedonista. Mas deixemos isso por ora de lado.

O que importa é que Protágoras deu a deixa para Sócrates fazer uma longa preleção metodológica: alegando ter a memória curta e diante de longos discursos esquecer do ponto em discussão, ele solicita a Protágoras a gentileza de dar respostas curtas e diretas. Protágoras se ofende, a galeria protesta, Sócrates ameaça sair de cena, até que combinam inverter o jogo: Protágoras fará perguntas, Sócrates dará respostas.

14:00 – Inicia-se então uma segunda etapa dialética [338e-349a]. Nova surpresa: Protágoras que dissera não se fazer passar por poeta, parece ter fixação na poesia. Cita duas passagens aparentemente contraditórias de Simônides – sobre a dificuldade de ser um homem de bem – e pede que Sócrates as interprete. Uma longuíssima conversa se segue, até que Sócrates, pretendendo ter colocado um fim na querela, propõe que se volte ao tema.

16:00 – Terceira parte dialética [349b-358e]: Sócrates pergunta, Protágoras responde.

“Tu [Protágoras] sustentavas que [a ciência, a temperança, a coragem, a justiça e a piedade] não eram nomes dum só objeto, mas que

cada um desses nomes se referia a um objeto próprio, e que eles designavam partes da virtude não como as partes do ouro, semelhantes entre si e ao todo a que pertencem, mas como as partes do rosto que diferem do todo a que pertencem e umas das outras, e tem cada uma a sua propriedade particular” [349c].

Protágoras recoloca em outros termos sua posição. Pensa que quatro dessas qualidades se assemelham bastante, mas que a coragem é completamente diferente: há pessoas injustas, ímpias, depravadas, ignorantes que são, contudo, corajosas.

Aparentemente, estamos de volta ao exame da última virtude: a coragem. Sócrates estaria empenhado em identificá-la à sabedoria, como fizera com cada uma das anteriores.

Mas, não é isso que ele fará. Sócrates introduz, na verdade, um argumento que desconcertou os intérpretes [351b-358e], pois ao que parece ele estaria fazendo uma defesa do hedonismo. O diálogo, em poucas palavras, é este.

Protágoras levantará duas teses de senso comum. Afirma, primeiro, que o agradável é algo relativo e não absolutamente bom. A manobra de Sócrates consiste em fazer ele se dar conta de que essa impressão decorre das consequências do presentemente agradável – o que agora se mostra agradável pode de fato não ser, à luz das eventuais coisas desagradáveis que traz no futuro – e que estas, por sua vez, podem também ser estimadas em termos do agradável. Em suma, Sócrates está interessado em mostrar, para espanto de seus intérpretes, que o agradável é absolutamente um bem – donde tratem o raciocínio como hedonista.

Protágoras é levado a reconhecer, contrariado, que a ciência talvez seja escrava das paixões, como popularmente se crê – e isso seria evidente à luz do que se chama de fraqueza de vontade: podendo escolher entre x e y, e sabendo que x é *melhor*, mesmo assim preferimos y, porque fomos vencidos pelo *prazer*. Como interpretar corretamente esse comportamento aparentemente aberrante? Sócrates substituirá o conceito de *prazer* pelo de *bem* – e está autori-

zado a fazê-lo, já que anteriormente havia provado a identidade entre o *bem* e o *prazer*. Ao fazer essa substituição, Sócrates produzirá o seguinte absurdo: podendo escolher entre x e y, e sabendo que x é um pacote *maior de bem*, mesmo assim escolhemos y, porque fomos vencidos pelo pacote *menor de bem*. Nessas condições, o resultado esperado por Sócrates se revela: a fraqueza de vontade nada mais é do que falha cognitiva: um erro no momento de pesar e medir uma alternativa contra a outra.

Ele está autorizado a fazer conclusões deste teor: nossa felicidade depende da arte de medir; e, se é um método de medição, é forçoso que seja uma arte e uma ciência. De sorte que ser vencido pelo prazer é a pior das ignorâncias. A falta de virtude é um erro de cálculo entre bens e dores. A virtude é conhecimento, etc. etc. etc.

18:00 – Desfecho duplo do diálogo [359a-362a]. Sócrates leva Protágoras a admitir a identidade entre coragem e sabedoria. E mostra aos presentes o quão paradoxal é a situação em que se encontram: ele que afirmava não ser possível ensinar a virtude, agora se contradiz, esforçando-se para provar que tanto a justiça, como a temperança e a coragem são ciências, de modo que a virtude pode ser ensinada. Protágoras tentou defender que a virtude é coisa diversa da ciência – e, por conseguinte, não poderia ser ensinada, contradizendo-se, pois de início pretendia que a virtude pode ser ensinada.

“Pelo meu lado, Protágoras, vendo a estranha confusão e desordem que reina nestes assuntos, desejo vivamente ver estas questões resolvidas e desejaria que, após uma discussão completa, pudéssemos definir a virtude e examinar de novo se ela pode ou não ser ensinada, pois receio que o teu Epimeteu nos tenha arditamente feito cair em qualquer erro, na nossa investigação (...). Por isso prefiro, no mito, Prometeu a Epimeteu: é tomando Prometeu por modelo e aplicando a sua previdência a toda a minha vida, que eu estudo estas questões” [361c].⁹

Protágoras concorda, mas não aceita retomar o assunto naquele dia.

IV

A título de conclusão, duas palavras sobre a relevância filosófica dessa impressionante conversa entre Sócrates e Protágoras, e de suas divergências sobre o status da *tekhmê* política.

O diálogo é extremamente relevante para subsidiar a mais importante das teses socráticas: virtude é conhecimento. É espantoso, contudo, que seu principal argumento venha apoiado em uma premissa hedonista. E por isso foi por muito tempo considerado anômalo, por conta do endosso de Sócrates à tese de que o prazer é o único bem ou fim intrínseco. O problema que aborda é aquele que então estava no centro das preocupações: quais as características da arte que desenvolve as melhores condições humanas para a boa deliberação, seja nos assuntos públicos, seja nos privados?

Há quem veja o debate como o confronto entre um conservador, humanista – Protágoras –, que acredita que esta arte está próxima das práticas comuns de decisão, e um jovem –

Sócrates – que espera mais do que isso, pois, abalado pela urgência dos problemas práticos humanos, acredita que precisamos ser mais “científicos”. E se o deliberar deve se tornar mais certo e preciso, é de se supor que o progresso seja no sentido de uma maior ponderação, entendida enquanto medição.¹⁰

Essa interpretação inclusive acomoda bem o recurso de Sócrates ao hedonismo: para uma ciência com essas características, ele precisaria encontrar um critério que, na tomada de decisão, permita tratar todos os diversos valores envolvidos como comensuráveis e conseqüentemente sujeitos a um controle científico. O prazer, neste diálogo, é apresentado como um candidato possível. E tudo indica que, com o tempo, esse candidato será reprovado: no *Górgias* ele se empenha, entre outras coisas, em negar o hedonismo.

Seja como for, o *Protágoras* de Platão é um belíssimo documento do século de ouro da civilização grega, que nos traz dramaticamente um retrato impressionante de sua cena filosófica.

⁹ Na ocasião em que as espécies mortais seriam criadas, os deuses atribuíram aos heróis irmãos Prometeu – ‘o que guia sua astúcia’ – e Epimeteu – ‘o que sofre a astúcia, isto é, o ainda não astuto’ – a tarefa de distribuir as qualidades apropriadas para prover os meios de conservação e evitar o desaparecimento das raças. Epimeteu gastou todas as qualidades naturais – força, velocidade, pêlos, cascos etc. com os animais e deixou o homem nu. Prometeu, para remediar o desastre, roubou de Hefesto e Atena o domínio do fogo e das artes derivadas – metalurgia, manufatura, agricultura e ainda religião e linguagem. Mesmo assim, os homens estavam ameaçados por não conseguirem viver coletivamente. Zeus então encarregou Hermes de levar a eles o pudor (*aidós*) e a justiça (*diké*), distribuindo-os de modo a que pertençam a todos [320c-322b].

¹⁰ Ver, Nussbaum, 2001, p. 105.

Referências bibliográficas

- ÉSQUILO. *Prometeu prisioneiro*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf, 1985.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- _____. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness – luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos: Defesa de Sócrates, Banquete, Eutifron, Criton, Fédon*. Trad. de J. Bruna. São Paulo: Cultrix, s.d.
- _____. *Protágoras*. Trad. de A. Lobo Vilela. Lisboa: ed. Inquérito, s.d.
- _____. *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Trad. para o inglês de W. R. M. Lamb. Londres: Harvard Univ. Press, Loeb Classical Library, 1924.
- _____. *Protagoras*. Trad. para o francês de A. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, Classiques em Poche, 2002.
- PLUTARCO. *Vidas*. Trad. de J. Bruna. São Paulo: Cultrix, s.d.
- VERNANT, J-P. “Os gregos inventaram tudo”. In: *Caderno Mais! Folha de S. Paulo*, 31/10/1999.
- WOLFF, F. *Sócrates – o sorriso da razão*. São Paulo: Brasiliense, Coleção Encanto Radical, 1982.