



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPG μ /UNB)

Pedro Ivo Souza de Alcântara

Protágoras em Platão:

intertextualidade do *Protágoras* e a questão da unidade da excelência

Brasília-DF

2023

Pedro Ivo Souza de Alcântara

Protágoras em Platão:

intertextualidade do *Protágoras* e a questão da unidade da excelência

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, na linha de pesquisa em Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Brasília-DF

2023

Tese apresentada em 30/08/2022 para Banca examinadora constituída por

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Orientador) – Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Luca Pitteloud - Universidade Federal do ABC (UFABC)

Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro - Universidade do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Maicon Reus Engler - Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Suplente: Prof. Dr. Felipe Ramos Gall - Universidade de Brasília (UnB)

Dedico a todos que acreditam no melhoramento da condição humana através da educação, contra o obscurantismo oportunista.

Em especial, esse trabalho é dedicado à memória de Charles Kahn e de Hector Benoit, duas inspirações insubstituíveis no meu processo de formação.

AGRADECIMENTOS

A tod@s colegas do *Archai*, pela rica chance de enriquecimento que sempre me deram.
À colaboração e paciência dos meus dois orientadores.

Aos meus caros amigos e geniais Allan David Cony Tosta e Gregory Gaboardi Vieira, que me ajudaram a tentar expressar, nos limites de minha ignorância, o que, no meu entendimento, são os resultados lógicos de levar à última consequência a bicondicionalidade da instanciação das partes da excelência no diálogo *Protágoras*.
À compreensão da minha família e à indispensável ajuda de minha companheira Tamiris Garcia, sem a qual a tese simplesmente não se concluiria.

“ὅταν εἴπῃ τις: ‘ἄνθρωπος μανθάνει,’ λόγον εἶναι φῆς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον;”
(Sofista, 262d)

“Creio que fui um grão de areia, mas a praia é feita de grãos de areia.”
(Octávio Brandão, *As lutas de seu tempo*)

RESUMO

A presente tese consiste numa interpretação do significado do uso da figura do personagem Protágoras dentro do *corpus platonicum*, especificamente no diálogo *Protágoras*, desde sua apresentação até a discussão da unidade das partes da excelência. A tese que se pretende defender é de que tal figura tem, no mencionado diálogo, uma função operacional de oposição à figura de Sócrates, cujo efeito repercute com coerência na *República IV*. O que se sustenta é que a função dessa oposição é a de distinguir uma imagem associável à figura de Protágoras, de *kainè paidéia* (Ar. *Nub.* 962), do projeto educacional próprio desenvolvido na obra platônica. Fazer uma opção de leitura que apresente possíveis conexões entre dois diálogos implica em se impor a abordagem de uma discussão sobre a organização do *corpus platonicum*. Assim, o trabalho abre com uma breve apresentação historiográfica do tema da organização do *corpus platonicum*, fixando-se sobre determinada tendência histórica de “abordagem cronológica” dessa organização. A primeira seção conclui apresentando um método de leitura próprio do *corpus platonicum*, nomeado método do “unitarismo literário”, que estabelece que uma interpretação sobre as conexões possíveis entre diálogos deve ter três momentos: um primeiro, que fixa a unidade do *corpus* pelo caráter literário; um segundo, que interpreta relações de diálogos do *corpus* sem pressupor questões sobre autoria ou ordem de produção; e um terceiro, conclusivo, que conflita a interpretação das relações com hipóteses vigentes sobre autoria e ordem de produção. O método visa tornar uma interpretação de relação entre os diálogos ao menos parcialmente independente de alterações decorrentes de especulação sobre ordem de composição. Na seção dois da tese, especula-se sobre o aqui chamado “Protágoras com hipotética existência histórica” (ou Peh). Tenta-se reconstruir – com uma postura tendente ao ceticismo quanto às possibilidades desse empreendimento – elementos mínimos de predicação para o Peh. O objetivo da seção dois é aferir tais elementos predicativos de Peh para, a partir deles, fundamentar a hipótese de que o *corpus platonicum* usa a imagem de Protágoras como meio filosófico-literário de distinguir o projeto contido no *corpus* da imagem pejorativa de *kainè paidéia* criada por Aristófanes, alvo de sua pilhéria. A seção três apresenta uma leitura do *Protágoras* que foca na questão da unidade das partes da excelência. Sua finalidade é apontar que enxergar uma função na representação literária de Protágoras nesse diálogo pode dar mais clareza ao sentido contido na relação entre Coragem e Sabedoria na abordagem sobre a excelência em *República IV*.

Palavras-chave: Platão. Protágoras. Educação. Unidade da excelência.

ABSTRACT

This thesis consists of an interpretation of the meaning of using the figure of the Protagoras character within the *corpus platonicum*, specifically in the dialogue *Protagoras*, from its presentation to the discussion on the unity of the parts of excellence. The thesis which intends to be defended is that such figure has, in the aforementioned dialogue, an operational function of opposing the figure of Socrates, whose effects impact coherently on the *Republic IV*. What is underpinned is that the function of this opposition is to distinguish an image associable to the figure of Protagoras, of *kainè paideía* (Ar. *Nub.* 962), in the educational project developed in Plato's work. The making of a reading choice that presents possible connections between two dialogues implies the imposition of approaching a discussion about the organization of the *corpus platonicum*. Thus, the work opens with a brief historiographical presentation of the theme of organization of the *corpus platonicum*, focusing on a particular historical tendency to take a “chronological approach” for this organization. The first section concludes by presenting its own method of reading the *corpus platonicum*, called “literary unitarism”, which establishes that an interpretation of the possible connections between dialogues must have three moments: the first, which establishes the unity of the corpus by its literary character; the second, which interprets dialogue relations within the *corpus* without presupposing issues regarding authorship or order of production; and a third, conclusive one, which conflicts the interpretation of these relations with prevailing hypotheses about authorship and order of production. The method aims to interpret the relationship between the dialogues at least partially independent from alterations resulting from speculation about the order of composition. The section two of the thesis speculates on the here called “Protagoras with hypothetical historical existence” (or Peh). An attempt is made to reconstruct – with an attitude tending towards skepticism regarding the possibilities of this undertaking – minimal elements of predication for Peh. The objective of section two is to assess such predicative elements of Peh to, from them, support the hypothesis that the *corpus platonicum* uses the image of Protagoras as a philosophical-literary means of distinguishing the project contained in the *corpus* from the pejorative image of *kainè paideía* created by Aristophanes, target of his mockery. Section three presents a reading of *Protagoras* that focuses on the question of the unity of the parts of excellence. Its purpose is to point out that seeing a function in the literary representation of Protagoras in this dialogue can better clarify the meaning contained in the relationship between Courage and Wisdom in the approach to excellence in Republic IV.

Keywords: Plato. Protagoras. Education. Unity of excellence.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC	Antes da Era Comum
Aut.	<i>Autenrieth</i>
c.	<i>circa</i>
Cf.	<i>Confer</i>
DGP	<i>Dicionário Grego-Português</i>
DK	<i>els-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 9ª ed</i>
e.g.	<i>Exempli gratia</i>
et. al	<i>Et alii ou et aliae</i>
etc.	<i>Et cetera</i>
i.e.	<i>Id est</i>
ibid.	<i>Ibidem</i>
id.	<i>Idem</i>
IG I ³	<i>Inscriptiones Graecae I: Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores (editio tertia)</i>
LM	<i>Laks-Most, Early Greek Philosophy (LCL 524 a 532)</i>
loc. cit.	<i>Loco citato</i>
LSJ	<i>Lidell-Scott-Jones, A Greek-English Lexikon, 9ª ed</i>
M. Ld.	<i>Middle Liddell</i>
OCD	<i>Oxford Classical Dictionary</i>
op. cit.	<i>Opus citatum</i>
P. Oxy	<i>Oxyrhynchus Papyri</i>
Peh	O Protágoras com hipotética existência histórica
PPI	Protágoras em Platão
Seh	O Sócrates com hipotética existência histórica
Sla.	<i>Slater</i>
SPI	Sócrates em Platão

Observação sobre ABNT

O trabalho segue as Norma Técnica Brasileira (NBR)¹ da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), usando, para citação, não um sistema de chamada, mas notas de rodapé, que podem ser explicativas ou notas de referência².

Observações sobre tradução: nota explicativa, nota de referência e sinais “<” “>”

No corpo da tese há pequenos trechos em grego e latim, cuja tradução livre está em nota explicativa, antecedida pelo acrônimo “i.e.”, *id est*, o mesmo que “isto é”.

As traduções do grego para o português utilizadas no presente trabalho, salvo quando expressamente indicado o contrário, são do autor da tese, com cotejamento com outras traduções, especialmente em inglês e no vernáculo. Salienta-se que tais traduções têm o objetivo apenas de ilustrar, em português, aquilo que o autor pretende referir sobre o texto na edição grega utilizada.

Algo diferente ocorre com as traduções de textos modernos apresentadas na tese. Essas são transcritas, preferencialmente, de publicações em português, caso existam e tenham sido acessadas pelo autor da tese. Em casos assim, a citação se refere à edição da tradução publicada. Nos casos em que o autor não teve acesso a uma tradução da obra moderna em português, as traduções são feitas pelo autor da presente tese.

Toda tradução do autor serve à explicitação da interpretação, então o texto original sempre segue em nota de referência, para que o leitor possa verificar a tradução e cotejar com o original, caso entenda necessário. As edições de onde saem textos gregos e latinos reproduzidos nas notas constam na bibliografia como “Edições gregas e latinas”.

Sinais “<” “>” são usados pelo autor da tese para adicionar dados que tornam o texto mais inteligível.

¹ A NBR n° 14724/2011 é a base para trabalhos acadêmicos, que, na data de elaboração do presente trabalho, implica na aplicação de NBR n° 10520/2002, para citações; n° 6023, edição de 2018, para referências; NBR n° 6024, edição de 2012, para numeração; NBR n° 6027, edição de 2012, para elaboração do sumário; e NBR n° 6028, edição de 2021, para elaboração do resumo.

² Cf. 3.6 e 7.1. da NBR n° 10520/2002.

Observações sobre representação das datas

Quando se mencionam datas olímpicas (e.g. 1º ano da 84ª Olimpíada) ou datas de arcontado ateniense (que durava um ano cada), os equivalentes do calendário gregoriano são escritos com uma possibilidade dupla (e.g. o 1º ano da 84ª Olimpíada ocorre em 444/3 AEC), não porque se trata de uma estimativa, mas porque o início do ano do calendário ático não coincide com o início do ano no calendário gregoriano.

Observações sobre a forma dos nomes próprios históricos e suas referências

Quando são utilizados na tese nomes próprios que podem remeter a pessoas com hipotética existência histórica, adotamos, eventualmente, extensões utilizadas por Debra Nails³ para evitar confusões. Por exemplo, o referente histórico da personagem Cálías, que aparece como dono da casa que é ambiente da cena principal do *Protágoras*, pode ser qualificado como “Cálías III, do deme de Alopece” na tese, caso o contexto da menção sugira que é pertinente evitar confusões de identidade entre pessoas sabidamente diferentes, porém homônimas.

Notas sobre referência para obras clássicas e a noção de *corpus platonicum*

Todas as referências a autores clássicos de obras latinas e gregas são feitas seguindo o sistema de referência da lista de abreviações da 4ª edição (2003) do *Oxford Classical Dictionary*⁴, disponível online com o título “*abbreviations list*”.

Caso uma obra grega ou latina citada venha a mencionar algo sobre a vida ou doutrina de Protágoras, a referência acima mencionada será acompanhada, na presente tese, de uma notação, sempre entre parênteses e à direita, que aponta onde o trecho citado pode ser (em todo ou em parte) encontrado, tanto na 9ª edição de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de Hermann Diels, publicado e reeditado por Walther Kranz (convencionalmente gerando a marcação DK), quanto no *Early Greek Philosophy*, editado por André Laks e Glenn W. Most (convencionalmente gerando a marcação LM).

³ NAILS, Debra. **The people of Plato**: a prosopography of Plato and other socratics. Cambridge: Hackett Publishing, 2002.

⁴ Disponível em: <<https://oxfordre.com/classics/fileasset/images/ORECLA/OCD.ABBREVIATIONS.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2023.

Para melhor compreensão do que significa a soma das três referências, dar-se-á o exemplo de uma citação do diálogo Protágoras, aproveitando-se para, desde já, dar esclarecimento sobre o que significa *corpus platonicum* no presente trabalho.

Relativo às obras platônicas, o sistema de paginação convencionalmente usado repete os números (das páginas) e letras (dos trechos das páginas) constantes na edição “vulgata” de Henri Estienne (Stephanus).

A coleção editada sob Stephanus foi publicada em Genebra (Suíça), em 1578, com o título ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ, ou *Platonis opera quae extant omnia*. A obra tem três volumes, contendo também tradução grego-latim e análises por Jean de Serrer.

Se adotamos o padrão de abreviação do dicionário de Oxford conjugadamente com a paginação Stephanus⁵, temos, para as obras de Platão (Pl.) – abaixo organizadas na ordem da edição de Stephanus –, as seguintes formas de referência:

V.1 Euthphr. (2a–16a); Ap. (17a–42a); Cri. (43a–54e); Phd. (57a–118a); Theages (121a–131a); Amatores (132a–139a); Tht. (142a–210d); Soph. (216a–268b); Euthyd. (271a–307c); Prt. (309a–362a); Hp. Mi. (363a–376c); Cra. (383a–440e); Grg. (447a–527e); Ion (530a–542b); V.2. Phlb. (11a–67b); Meno (70a–100b); Alc. (103a–135e); Alcibiades II (138a–151c); Chrm. (153a–176d); Lach. (178a–201c); Lysis (203a–223b); [Hipparch.] (225a–232c); Menex. (234a–249e); Plt. (257a–311c); Minos (313a–321d); Resp. (327a–621d); Leg. (624a–969d); Epin. (973a–992e); V.3. Ti. (17a–92c); Criti. (106a–121c); Prm. (126a–166c); Symp. (172a–223d); Phdr. (227a–279c); Hp. mai. (281a–304e); Epistolae (309a–363e); [Ax.] (364a–372a); De Justo (372a–375d); De Virtute (376a–379d); Demodocus (380a–386b); Sisyphus (387b–391d); Eryxias (392a–406a); Clitopho (406a–410e); Definitiones (411a–416a).

É importante esclarecer, contudo, que, embora o sistema de paginação remonte a *Stephanus*, as obras platônicas que referenciamos em grego são de publicações da Oxford. Ou seja, usa-se, em geral, a edição de John Burnet (1863-1928), nomeada *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit* e publicada em cinco volumes pela Universidade de Oxford, entre 1900 e 1907, sendo que em eventuais menções às *República* e obras das *Tetralogias I e II*, toma-se por base, respectivamente, as edições de S. Slings e E.A. Duke *et al.*

Na presente tese, o termo “*corpus platonicum*” se refere, objetivamente, a esse conjunto textual acima mencionado.

⁵ Mantemos o latim da ed. de Stephanus nas obras não apreciadas como “de Platão” no dicionário da Oxford: Theages; Amatores; De Justo; De Virtute; Demodocus; Sisyphus; Eryxias; Clitopho; Clitopho; Definitiones.

Isto posto, caso citado o trecho do diálogo *Protágoras* em que Protágoras assume ser um educador dos homens, a referência na nota de rodapé ficará assim:

E.g.: Pl. *Prot.* 317b (DK80 A5; LM31 P13a) ⁶.

O texto grego na nota de referência é aquele da edição de Burnet e há, no final da tese, um *Índice de Correspondência dos Fragmentos* (DK-LM).

A manutenção da referência a DK no corpo da tese se deve ao fato de que, em que pese a importância das inovações e ajustes de LM, há tradução em português dos fragmentos referentes a Protágoras apenas da edição de DK⁷, o que pode facilitar a consulta do leitor.

⁶ Para uma resenha sobre o monumental trabalho de edição de Laks e Most Cf. ROSSETTI, L. Resenha: Laks, A.; Most, G. (2016). *Early Greek Philosophy* (9 vols.), Cambridge MA, Loeb Classical Library. Laks, A.; Most, G. (2016). *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris, Fayard. Tr. de Nicola Galgano. *Archai*, nº21, sep./dec., p. 341-350, 2017.

⁷ PINTO, Maria José Vaz; SOUZA Ana Alexandre Alves de. *Sofistas: testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 RESUMO HISTORIOGRÁFICO DE PARADIGMAS DE LEITURA DO <i>CORPUS PLATONICUM</i>	22
1.1 TENNEMANN E SCHLEIERMACHER: A VALORIZAÇÃO DE INVESTIGAÇÃO DA ORDEM DE COMPOSIÇÃO	29
1.2 CAMPBELL E RITTER: ORIGENS DA ESTILOMETRIA E O “RECORTE SICILIANO”	34
1.3. VLASTOS: O PROBLEMA SOCRÁTICO E O “RECORTE SOCRÁTICO” DE TIPO “VLASTOSIANO”	49
1.4 KAHN, MATOSO, HOWLAND, POSTER, ALTMAN E R. LOPES: CRÍTICAS A DETERMINADOS USOS DA VALORIZAÇÃO DE INVESTIGAÇÃO DA ORDEM DE COMPOSIÇÃO	68
1.5 “UNITARISMO LITERÁRIO”: A PRESENTE PROPOSTA DE MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO DAS RELAÇÕES DOS DIÁLOGOS COM PARCIAL INDEPENDÊNCIA DA INVESTIGAÇÃO DA ORDEM DE COMPOSIÇÃO	75
2 VIDA DE “PROTÁGORAS”: UM REFERENTE HISTÓRICO COMO INSTRUMENTO DE INTERPRETAÇÃO DA OBRA PLATÔNICA	83
2.1 ἈΚΜΗ ΤΟΥ ΠΕΗ: 84 ^a ΟΛΥΜΠΙΑΔΑ Ε ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ	91
2.2 ΤΕΜΠΟ ΤΗΣ ΒΙΩΝ (70-90) ΚΑΙ ΤΑ ΠΕΡΙΣΤΑΝΤΙΑ ΤΗΣ ΘΑΝΑΤΟΥ ΤΟΥ ΠΕΗ: Η ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ ΣΤΙΣ ΑΘΗΝΕΣ	94
2.3 ΑΝΕΚΔΟΤΑ ΣΧΕΣΕΙΣ ΠΡΟΣΩΠΩΝ ΤΟΥ ΠΕΗ: ΧΕΡΣΗΣ, ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΣ, ΠΕΡΙΚΛΗΣ ΚΑΙ ΣΟΚΡΑΤΗΣ	109
2.3.1 Ο Πέη και Χέρσης: επιρροές από την Ελλάδα	109
2.3.2 Ο Πέη και Δημόκριτος: η σχέση με τον ατομισμό	113
2.3.3 Ο Πέη και Περικλής: Η Αθηναϊκή Αυτοκρατορία και η Δημοκρατία της Αθήνας	119
2.3.4 Ο Πέη και ο Σέης: εριστική, αντιλογική, διαλεκτική και η λεγόμενη <i>καὶνὴ παιδεία</i>	138
3 PROTÁGORAS NO DIÁLOGO HOMÔNIMO	157
3.1 ΠΡΟΛΟΓΟΣ: 1 ^ο ὍΜΗΡΙΖΩ, ΝΕΟΙ ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ ΚΑΙ ΗΠΟΚΡΑΤΗΣ ΚΑΙ “ΑΙ, ΣΟΦΙΣΤΑΙ!” (309-314C)	159
3.2 ΧΟΡΟΣ ΤΟΥ ΟΡΦΕΟΥ, 2 ^ο ὍΜΗΡΙΖΩ (ΝΕΚΥΙΑ) ΚΑΙ Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΤΑΓΟΡΑ (314E-319A)	170

3.3 SÓCRATES DUVIDA DA TÉCNICA: ATENAS E O MITO NO GRANDE DISCURSO (319A-328D)	181
3.4 A UNIDADE DA ἀΠΕΤΗ (328D-334C E 348B-362A) E SEUS REFLEXOS EM REPÚBLICA IV	222
3.4.1 A unidade da ἀρετή (328d-334c): predicação entre abstrações	231
3.4.2 Entender ἀρετή: de <i>Protágoras</i> a <i>Laques</i> , com o conceito de <i>Predicação Paulina</i> ..	236
3.4.3 Coragem e Sabedoria (348b-362a): entre <i>Protágoras</i> , <i>Laques</i> e <i>República IV</i>	259
CONSIDERAÇÕES FINAIS	290
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	295
APÊNDICE A	307

INTRODUÇÃO

A presente tese, intitulada “Protágoras em Platão: intertextualidade do *Protágoras* e a questão da unidade da excelência”, é parte de um projeto de interpretação do significado da figura de Protágoras na história da filosofia.

No projeto original da tese, tinha-se a ilusória pretensão de elaborar uma interpretação das diferenças de significado da figura de Protágoras – em especial, das diferenças de leituras das teses atribuídas a Protágoras – entre o *corpus platonicum*, o *corpus aristotelicum* e o *corpus sextus empirici*.

Mas, após a qualificação, a tese foi reduzida à proposição de exegese sobre o uso da figura de Protágoras no *Protágoras*, que culmina na interpretação de uma função unitária dessa figura no diálogo e como tal instrumentalização repercute pelo *corpus platonicum*.

A abordagem levou a uma concentração no tema da unidade da excelência neste diálogo, que, propõe-se aqui, deve servir de iluminação para a compreensão da unidade das virtudes morais – em especial sabedoria e coragem – também em *Laques* e na *República IV*.

Aquele projeto total sobre o significado da figura de Protágoras na história da filosofia, de onde emerge como minúscula parte a presente tese, tem localização histórica, encontrando-se em um cenário no qual nomes importantes do *scholarship* têm retomado e incentivado análises das figuras e teses atribuídas à sofística, destacando alguns aspectos positivos de sua contribuição para a história do pensamento.

É digno de nota que G. B. Kerferd⁸ tenha sugerido na prática, em 1981, a necessidade de um âmbito de pesquisa em exegese e história da filosofia que fosse renovado em seus pressupostos, de modo que novos intérpretes especifiquem, por pessoa, as análises das teses atribuídas àqueles identificados como pertencentes ao assim chamado Movimento Sofista, sem um juízo prévio negativo sobre essas figuras.

Na história da presente tese, o projeto de interpretação do significado da figura de Protágoras em tão amplo conjunto de texto emergiu como vontade de participar do preenchimento da lacuna então existente quando da menção de Kerferd.

⁸ A fala mencionada de Kerferd é a seguinte: “O que se faz necessário, agora, é uma série de estudos detalhados dos dados reais relacionados com os sofistas individuais, que leve a sério esses dados e não seja inibido já desde o ponto de partida pela convicção de que qualquer atribuição de doutrinas importantes a um determinado sofista provavelmente não será correta porque ‘os sofistas não eram o tipo de pessoas que se ocupavam de doutrinas sérias’”. KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Tr. de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 29-30.

Houve, então, um encontro com o óbvio. Ao constatar que a pretensão de produzir uma interpretação sobre a figura de Protágoras em três *corpora* distintos era não mais que uma “utopia concreta” – que serviu para impulsionar a atividade laborativa –, percebi que tal trabalho jamais seria realizável no tempo esperado para a produção de uma tese como essa.

Diante dessa constatação, o escopo da tese se reduziu consideravelmente e se reestruturou. Primeiramente, foi excluída a pretensão comparativa maior.

No projeto inicial, pretendia-se, a partir das menções a Protágoras na obra atribuída a Platão, a Aristóteles e a Sexto Empírico, reconstruir três respectivas imagens unitárias, isto é, “o Protágoras de Platão”, “o Protágoras de Aristóteles” e o “Protágoras de Sexto Empírico”. Depois disso, elas seriam comparadas entre si para buscar suas compatibilidades e dessemelhanças, se houvessem.

Como dito, constatei que tentar executar todas essas atividades no curto período e com pouca experiência seria algo notadamente absurdo, pois seria necessário optar entre duas alternativas para operar reconstruções hipotéticas como essas: ou seria preciso fazer uma discussão hercúlea sobre a unidade de cada um dos três *corpora* ou, então, sem justificção adequada, tomar como pressuposto que cada um dos *corpora* cria uma representação unitária de Protágoras. A primeira opção não seria factível; a segunda empobreceria a análise e, na pior das hipóteses, até invalidaria a pertinência das comparações.

Então, a primeira redução do projeto implicou em excluir da tese a reconstrução da imagem de duas das três imagens de Protágoras e em concentrar o foco da análise apenas em um *corpus*, o platônico.

A opção soou intuitiva em razão de dois aspectos.

O primeiro motivo é que, dentro de um projeto de reconstrução da imagem de Protágoras na história da filosofia, faz bastante sentido começar, dentre os *corpora* mais abrangentes, naquele *corpus* que contém os escritos que estariam mais próximos de um hipotético referente histórico a que o nome próprio nos remete, como designador rígido⁹.

⁹ Usa-se aqui, circunstancial e livremente, mas de maneira propositada, o termo técnico da filosofia da linguagem de Saul Kripke sem um comprometimento mais profundo com suas teses de teoria da linguagem, que envolvem a crítica da noção descritiva de nome próprio e a postulação da noção de nomes próprios como designadores rígidos. Aqui, quer-se chamar atenção e remeter à ideia kripkiana de que nomes próprios na linguagem natural costumam, por um assim chamado “batismo inicial”, vincular o nome próprio diretamente ao referente sem mediação de descrições. O tema é demasiadamente rico para ser tratado aqui, mas o nosso intencional uso livre do termo “designador rígido” quer apenas jogar luz sobre o fato de que um nome próprio (no caso, o de Protágoras) pode gerar problemas de ambiguidade toda vez que (1) cingimos o (1.1.) hipotético ser histórico das (1.2.) descrições sobre ele em um corpo textual, (3) questionando se as (1.2) descrições correspondem ao (1.1.) hipotético ser histórico ou não.

A título de exemplo do problema, pode-se ilustrar com o seguinte: sempre que alguém fala algo como “o Protágoras disse”, uma quase automática “designação rígida” puxa, pelo uso do nome próprio, como referência na consciência,

O segundo motivo é meramente pessoal. Como abordamos no mestrado o livro I da *República*, o mínimo conhecimento então adquirido sobre o estado dos estudos platônicos seria algo a não ser desprezado na decisão sobre por onde começar uma pesquisa acerca de Protágoras.

Fixada a ideia de que a tese abordaria “Protágoras em Platão”, era necessário lidar com o problema da unidade de um *corpus* antigo. A noção da unidade de um *corpus* literário de qualquer sorte já pode ser intrigante e levantar questões em muitos aspectos.

Em uma rápida pesquisa na internet, é possível verificar que a literatura universitária brasileira gera muita discussão sobre “A morte do autor”, de Roland Barthes¹⁰, e o pequeno texto “O que é um autor?”, de Michel Foucault¹¹. Mas as questões e problemas se multiplicam consideravelmente quando estamos a tomar por *corpus* de análise um conjunto de textos antigos, composto por peças individualizadas – muitas das quais, vez ou outra, no saltar dos séculos, têm a autoria questionada.

Além disso, como é sabido sobre o *corpus platonicum*, não há apenas o problema da discussão sobre autoria, mas também é preciso lidar com a tendência histórica da problematização da ordem de produção do autor.

Nesse paradigma, poderíamos perguntar: será que o “Protágoras em Platão” de textos hipoteticamente produzidos na juventude do autor é o mesmo “Protágoras em Platão” de textos hipoteticamente produzidos na maturidade do autor?

Levantar uma questão como essa seria projetar, como hipótese, que algo parecido com o que aconteceu com a virada de Wittgenstein entre o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e o *Investigações Filosóficas* (1953)¹² pode ter acontecido com a representação da figura de Protágoras e a discussão com suas teses. Ou seja, essa questão sugere a possibilidade de uma mudança da representação de Protágoras e a função de seu discurso em fases diferentes da vida do autor que o representa.

a noção de um hipotético ser histórico como sujeito da frase, mesmo que, a depender do contexto, quando alguém faz uma leitura de uma obra clássica, a afirmação do intérprete moderno ao dizer “o Protágoras disse” refira-se a uma representação dentro de um texto platônico e não necessariamente à atividade do hipotético ser histórico representado nesse texto.

A questão será melhor abordada, sem qualquer referência à filosofia da linguagem de Kripke, na segunda seção deste texto.

¹⁰ BARTHES, Roland. A morte do autor. In: BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Tr. de Mário Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

¹¹ FOUCAULT, Michael. O que é um autor? In: FOUCAULT, Michael. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Tr. de Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

¹² Esse é praticamente o exemplo universal da filosofia contemporânea, quando se quer falar da possibilidade de mudanças de posição durante a vida, talvez pela quantidade chamativa de inversões de ponto de vista entre uma obra e outra.

Não só isso, mas também, por hipótese, em duas obras diferentes de um mesmo autor, mesmo sem pressupor-se uma transformação na alma desse autor hipotético, representações diferentes podem ser incompatíveis entre si.

Nada haveria de absurdo em imaginar, também apenas por hipótese, que um tragediógrafo pudesse escrever uma peça em que representasse uma personagem com honra e, depois, a mesma personagem em uma sátira. Da mesma forma, não haveria problema algum em supor, por hipótese, que uma representação de Protágoras, por exemplo, no *Protágoras*, também não guarde, necessariamente, coerência com outra representação de Protágoras, por exemplo, no *Teeteto*.

Portanto, o aspecto dramático da obra Platônica confere ainda mais uma dificuldade para quem quer tratar do “Protágoras em Platão” como uma unidade.

Dada essa soma de constatações, o escopo do projeto foi reduzido uma segunda vez para uma abordagem exequível: tentar verificar se há uma unidade de função na discussão de Sócrates com as teses atribuídas à figura de Protágoras no diálogo *Protágoras* e outras duas vezes que Sócrates aborda mesma temática.

Os tópicos escolhidos são: (1) o projeto educacional e (2) a tese da unidade das partes da excelência política. A tese tenta demonstrar que a representação de Sócrates, repensando o tema da relação entre coragem e sabedoria, em contextos dramáticos que abordam a temática da educação no *Laques* e na *República IV*, deve ser observada em intertextualidade com a discussão que ocorre no *Protágoras*.

Assim, o projeto se reduziu à versão atual da tese, que foca a figura de Protágoras no *Protágoras* como objeto representacional fundamental para interpretação de outros momentos do *corpus platonicum*, sobretudo para pensar o tema da educação e da excelência política.

Inicialmente, a tese começa com uma apresentação historiográfica de um importante debate de método da exegese platônica. Nomeadamente, a abordagem recapitula alguns episódios de uma discussão sobre as hipotéticas ordens de produção dos diálogos do *corpus*, que foi ganhando cada vez mais importância desde o final do século XIX.

Tal movimento levou muitos intérpretes à conclusão de que seria indispensável para a exegese dos textos platônicos considerações sobre hipotéticas fases do desenvolvimento da vida e das opiniões do autor do *corpus*.

Essa discussão, compreendida na primeira seção do texto, serve à apresentação do paradigma metodológico postulado na presente tese.

Ao final da exposição historiográfica mostra-se que, nas últimas décadas do presente século, no Brasil e no mundo, diversificadas facetas de questionamento da imposição desse paradigma interpretativo ganham cada vez mais relevância.

O objetivo desse percurso não é se pretender vanguardista ao se incluir dentre os variados críticos, cada vez mais presentes, daqueles que adotam um paradigma que aposta na relevância da organização cronológica da produção do *corpus*.

Na verdade, tal empreendimento historiográfico visa sinalizar que há bons indícios para se cogitar a possibilidade de que uma tese exegética que dependa, em sua inteireza, de proposições especulativas sobre uma hipotética ordem de escrita dos diálogos pode estar fadada a perder relevância muito cedo, diante de uma possível alteração de paradigma.

E essa possibilidade demanda, para manutenção da relevância da leitura, a postulação de um modo de interpretação que mantenha a pertinência da exegese diante de uma eventual mudança de paradigma.

Conclui-se a primeira seção, então, com a defesa de um método de leitura (e exposição da leitura) próprio, nomeado de “unidade literária”, que serve para dar à exegese uma independência e sobrevida em relação aos resultados das discussões hoje pujantes sobre a relevância de hipóteses acerca da ordem de elaboração dos diálogos.

O aqui chamado método da “unidade literária” não é nada, substancialmente, muito diferente do que Daniel Lopes¹³ chama de “leitura literário-filosófica” de um diálogo platônico, quando focado em um diálogo isolado.

Na verdade, é possível sintetizar que tal método da “unidade literária” consiste em um passo-a-passo para fazer uma leitura literário-filosófica não só com foco em um diálogo, mas em dois ou mais diálogos do *corpus*, e que ele está inserido em uma tendência muito bem exemplificada por Ruby Blondell¹⁴.

Em síntese de introdução, é possível dizer que o método da “unidade literária” implica em três fases de leitura e, principalmente, de exposição da exegese: (1) fixar a unidade do *corpus* pelo caráter literário dessa unidade legada pela tradição, não sem considerar possíveis questões relacionadas à autoria, mas fundamentando a possibilidade de intertextualidade exclusivamente na tradição que historicamente constituiu o *corpus* como uma unidade; (2)

¹³ Assim é a definição circunstancial de Daniel Lopes para “leitura literário-filosófica”: “A natureza deste estudo poderia ser definida, em termos gerais, como uma leitura literário-filosófica do diálogo, na medida em que se busca salientar a relevância dos elementos dramáticos e literários inerentes ao gênero dialógico para a compreensão de certos problemas de ordem estritamente filosófica – no caso específico do Protágoras, a ensinabilidade da virtude e, subordinada a ela, a unidade das virtudes”. LOPES, Daniel. Apresentação. In: PLATÃO. **Protágoras**. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 18.

¹⁴ BLONDELL, Ruby. **The character in Plato’s dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

interpretar, com base na adoção do paradigma inicial, as relações de diálogos do *corpus* sem pressupor questões sobre autoria ou ordem de produção; e, apenas em um momento final conclusivo; (3) conflitar a interpretação das relações com hipóteses vigentes sobre autoria e ordem de produção.

O benefício desse método é que ele blinda determinada exegese de hipotéticas revisões sobre a importância da ordem de criação dos diálogos e só lança mão das considerações consagradas no tema como algo meramente declaratório ou, no máximo, auxiliar e revisor do que se percebe inicialmente apenas pela análise do texto.

O método da “unidade literária” impede que o intérprete vete uma hipótese de leitura com base em considerações tidas como verdadeiras por uns, mas que, no andar da história, podem ser amplamente revisadas (como dezenas de vezes já foram).

Após estabelecido esse método, dá-se início à segunda seção, que pretende elaborar uma imagem mínima do referente histórico “Protágoras”, pois se entende pertinente abranger a figura de referência para tratar da interpretação do uso textual daquela figura de referência.

Portanto, no início da seção, explica-se a pertinência de reconstruir uma imagem histórica de Protágoras (Peh) para abordar a imagem de Protágoras no *corpus platonium* (PPI), já adiantando a pertinência de separar na linguagem os dois objetos, dando-lhes nomes distintos.

Tal seção dois é, então, dividida em três seções secundárias que abordam criticamente atribuições antigas de dados sobre Peh que são regularmente usados para reconstruir, com mais ou menos criatividade, uma imagem histórica da vida de Protágoras.

É por uma questão de organização e de didatismo da exposição que a seção dois é dividida em três seções secundárias. O critério da divisão, meramente organizativo, é o tema da temporalidade.

Assim, a primeira seção secundária (2.2) trata de discussões relacionadas à atribuição da 84ª Olimpíada¹⁵ como data em que teria ocorrido a ἀκμή¹⁶ de Protágoras, única atribuição de data precisa que se tem relacionada à vida de Protágoras na documentação clássica.

A segunda seção secundária (2.2) trata de termos usados para se especular sobre a longevidade, ou seja, o início e o fim da vida, que poderiam ajudar a determinar, hipoteticamente, a duração de vida de Protágoras. A abordagem se concentra na dificuldade de averiguação da credibilidade dos relatos do evento de morte de Protágoras, bem como na dificuldade de precisar a datação da morte de Protágoras.

¹⁵ I.e., a data de 444/3 AEC.

¹⁶ I.e., “o auge” de Protágoras.

A terceira seção secundária (2.3) trata de uma série de dificuldades geradas pelo fato de que as fontes primárias atribuem a Protágoras relações pessoais com outros personagens consagrados na literatura, que muitos intérpretes entenderam como evidentemente anacrônicas.

Pela quantidade de dificuldades, a terceira seção secundária se subdivide em quatro seções terciárias, para que cada uma das relações que escolhemos abordar sejam tratadas individualmente: o Peh e Xérxes (2.3.1); o Peh e Demócrito (2.3.2); o Peh e Péricles (2.3.3); o Peh e o Seh (2.3.4).

Enfim, a segunda seção culmina na criação de uma imagem hipotética com elementos mínimos que servem à fundamentação da hipótese inaugural que permeia a leitura do *corpus platonium* na terceira seção.

A hipótese retirada da seção dois no que toca ao objeto referencial “Protágoras” é a seguinte: a figura de Protágoras serve, no *corpus*, precipuamente como meio filosófico-literário de se distinguir a si mesmo da chamada *kainē paideía*, alvo de Aristófanes.

Com essa hipótese estabelecida, adentra-se a exegese do *Protágoras* na seção três, na tentativa de retirar de tal diálogo uma interpretação acerca do que Sócrates contesta, no que toca os temas da *paideía* e da unidade da excelência política, conforme expressa por Protágoras, e explora brevemente como a discussão de Sócrates neste diálogo é pertinente para compreender o tema da relação entre coragem e sabedoria no *Laques* e na *República IV*.

Essa discussão final emerge da leitura da contribuição de Gregory Vlastos¹⁷ para a compreensão do sentido de unidade que aparece no *Protágoras* e das respostas de Daniel Devereux¹⁸, que interpreta existirem três rupturas do autor na abordagem do tema entre *Protágoras*, *Laques* e *República IV*, enquanto nossa leitura vê um progresso pedagógico na abordagem do tema, que vai da crítica ao Protágoras à formulação em *República IV*.

Tal leitura tem por efeito mitigar diferenciações extremas entre os chamados diálogos socráticos e a *República*.

Remetendo retoricamente a Hegel, pode-se dizer que o que pretendemos demonstrar é que o *corpus platonium* não expele de todo Protágoras, ao menos não entre o *Protágoras* e *República IV*, mas sim que ele, a partir do projeto de Protágoras descrito no diálogo homônimo, sugere uma *Aufheben* de sua *paideía*, dadas as limitações que Sócrates pretende evidenciar no diálogo.

¹⁷ VLASTOS, Gregory. The unity of the virtues in the Protagoras. **The review of metaphysics**, v. 25, n. 3, 1972, p. 415-458.

¹⁸ DEVEREUX, Daniel. **The unity of the virtues**. In: BENSON, Hugh H (ed.). A companion to plato. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 325-340. e *Idem*. The unity of the virtues in Plato's Protagoras and Laches. *The Philosophical Review*, v. 101, n. 4, out., 1992, p. 765-789.

1 RESUMO HISTORIOGRÁFICO DE PARADIGMAS DE LEITURA DO *CORPUS PLATONICUM*

Há algumas décadas, têm sido geradas certas constatações críticas sobre a existência de um paradigma intelectual acerca do estudo de Platão, que foca em encontrar a “ordem de composição” da obra Platônica. São exemplos dessas críticas Howland¹⁹, Poster²⁰ e, mais recentemente, no nosso vernáculo, Rodolfo Lopes²¹.

Tais estudos têm em comum ao menos dois elementos fundantes. Em primeiro lugar, esses textos destacam que a preocupação com a “ordem de composição” dos textos atribuídos a Platão se torna hegemônica em determinados grupos intelectuais de um período relativamente recente.

Em segundo lugar, os críticos mencionados apontam que, algumas vezes, a especulação sobre hipotéticas ordens de composição da obra platônica está relacionada a determinados pressupostos exegéticos sobre o sentido da obra de Platão.

No presente capítulo, será feita uma exposição sumária de alguns episódios do desenvolvimento disso que chamamos de paradigma de pesquisa da “ordem de composição” e suas relações com o que se convencionou chamar de análises “estilométricas”²² do texto do *corpus* e com a tese de leitura que se convencionou chamar de “desenvolvimentismo”.

Abordar-se-á, portanto, como o paradigma de pesquisa da ordem de leitura se relaciona, no final do século XIX e em todo século XX, com a pretensão de encontrar mudanças de estilo de escrita nos textos platônicos, as chamadas “análises estilométricas”.

E, por fim, mostrar-se-á o modo como tal paradigma, cada vez mais fundamentado nas análises estilométricas, contribuiu para a sedimentação de alguns dogmas específicos relacionados à tese de leitura de que é observável hipotético desenvolvimento das posições de Platão no decorrer de sua vida e história pessoal.

¹⁹ HOWLAND, Jacob. Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology. *Phoenix*, v. 45, n. 3, p. 189-214, 1991.

²⁰ POSTER, Carol. The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences. *Phoenix*, v. 52, n. 3/4, p. 282-298. 1998.

²¹ LOPES, Rodolfo. Dilemas textuais na tradução crítica da República de Platão. *Nuntius Antiquus*, v. 13, n. 2, p. 59-73. jan. 2018.

²² Vertido para o inglês: *Stylometry*. Em alemão, o termo adotado como equivalente, é, por vezes, *Sprachstatistik*. Em tradução livre, *Sprachstatistik* refere algo como “estatística da linguagem” de um *corpus*.

À tese de leitura de que é observável e aferível o desenvolvimento das posições de Platão, inclusive saltos de um Platão maduro que renega posições de um jovem Platão, convencionou-se chamar de “desenvolvimentismo”.

Para ser preciso, é bom esclarecer que por “tese de leitura do desenvolvimentismo”, no presente texto, entende-se inicialmente o mesmo que foi definido em um artigo de Debra Nails, que será considerado com mais detalhe mais à frente.

Os adeptos do desenvolvimentismo são aqueles que se comprometem com premissas entrelaçadas de que as visões de Platão evoluíram ou se desenvolveram ao longo de sua vida produtiva e que a ordem cronológica de composição dos diálogos pode ser reconstruída com confiança suficiente a ponto de permitir um mapeamento da doutrina dos diálogos.²³

Deve-se notar que, acima, referimos três questões sobre o *corpus platonicum* que podem ser tratadas de forma totalmente independente.

A primeira delas se refere a uma tentativa de descobrir em que ordem os diálogos platônicos foram escritos. Esse tema recebeu, historicamente, atenção acentuada a partir do século XIX, com posições de Schleiermacher, também tradutor da obra completa de Platão para o alemão.

Uma abordagem diferente da primeira é o recurso às diferenças na escrita para tentar vincular grupos (ou mesmo diálogos individuais) a certas fases de produção de um autor, a análise estilométrica. É quase unanimemente considerado que a análise estilométrica do *corpus platonicum* é inaugurada por Campbell, especificamente em 1867, em virtude de suas considerações introdutórias à sua edição do *Sofista* e do *Político*.

Além dessas duas questões, uma terceira é sobre a especulação – mais profundamente exegética – acerca de hipotéticos abandonos ou mudanças substanciais do autor face a afirmações divergentes presentes no *corpus platonicum*.

A partir de uma breve exposição histórica e verificada a relativa autonomia destas questões, o que se propõe no presente capítulo é expor a independência teórica de nossa análise exegética daqueles preceitos desenvolvimentistas e justificar nossa posição.

Com isso não se quer aqui (1) avançar total ceticismo em relação aos pretensos resultados do paradigma de pesquisa da organização do *corpus platonicum* por ordem de leitura, nem (2) criticar o hábito das análises estilométricas, nem mesmo (3) negar a possibilidade de

²³ “Adherents to developmentalism are committed to the interlocking premises that Plato's views evolved or developed over his productive lifetime, and that the chronological order of composition of the dialogues can be reconstructed with sufficient confidence to yield a mapping of doctrines to dialogues”. NAILS, Debra. Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism. *Ancient Philosophy*, v. 13, n. 2, 273-291. 1993.

se postular hipotéticas rupturas entre obras do *corpus* que reflitam alguma questão cronológica de produção.

Nossa proposta não se trata, portanto, de mera negação de um paradigma passado, nem mesmo de uma exclusão das utilidades das pesquisas que ocorreram sob tal paradigma de pesquisa.

Na verdade, alguns consensos daqueles que adotaram o paradigma anterior poderão até mesmo servir, conforme pretendemos demonstrar no decorrer da tese, para defender uma posição de leitura que chamaremos de “método de leitura do unitarismo literário”.

Mas esse método não é, aqui, uma tese sobre a mente do autor, e sim um passo-a-passo para ler e, sobretudo, para expor a leitura que um intérprete faz do *corpus platonicum*.

Embora o aqui proposto “unitarismo literário” seja método, ele deriva, de fato, o termo “unitarismo” do nome da posição exegética oposta ao “desenvolvimentismo” acima mencionado e, em parte, da definição que Charles Kahn deu ao termo “unitarismo”.

O termo “unitarismo”, quanto à posição exegética, é definido por Kahn.

A tradição unitarista tende a assumir que vários diálogos são compostos de um único ponto de vista e que sua diversidade deve ser explicada em função de bases literárias e pedagógicas (literary and pedagogical grounds) ao invés de serem apresentadas como uma mudança na filosofia do autor. Diferentes diálogos são vistos como explorando o mesmo problema a partir de diferentes direções ou como levando o leitor a níveis mais profundos de reflexão.²⁴

Pode-se dizer, acompanhando o próprio Kahn²⁵, por exemplo, que a visão que Werner Jaeger defendeu em sua *magnum opus* se subsume à caracterização de Kahn como um unitarismo (exegético). Veja-se:

Quando se pôs a escrever o primeiro de seus diálogos ‘socráticos’, Platão já havia fixado seu objetivo e as linhas gerais de todo o projeto já eram visíveis para ele. A inteligência da República pode ser traçada com clareza nos diálogos iniciais.²⁶

Paul Shorey²⁷, que rejeitou radicalmente a noção de que houve profundas reviravoltas na mente de Platão, pode ser facilmente enquadrado na mesma linha do unitarismo exegético. E o próprio Kahn²⁸ o faz.

²⁴ “The unitarian tradition tends to assume that the various dialogues are composed from a single point of view, and that their diversity is to be explained on literary and pedagogical grounds, rather than as a change in the author's philosophy. Different dialogues are seen as exploring the same problem from different directions, or as leading the reader to deeper levels of reflection”. KAHN, Charles. **Plato and the socratic dialogues: the philosophical use of a literary form**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 28.

²⁵ KAHN, *Loc. cit.*

²⁶ JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 6ª ed. Tr. de Artur M. Pereira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 96.

²⁷ A ideia de “unidade” em oposição ao termo “desenvolvimento”, parece remeter exatamente ao título do livro de Paul Shorey, “The unity of Plato's Thought”, citado abaixo.

²⁸ KAHN, *Loc. cit.*

Shorey tinha uma posição exegetica bem firme na polêmica com o desenvolvimentismo, chegando a destacar que assumir que o diálogo *Protágoras* teria sido feito antes das concepções éticas e filosóficas de um Platão maduro seria absurdo.

Embora Shorey chame a disputa em que ele está como uma disputa de “método”, estou convencido de que o melhor nome para o objeto dessa disputa não é “método”, mas “pressuposto” exegetico, ou “hipótese” exegetica ou, ainda, “tese” exegetica.

Vale a pena reproduzir como citação direta o longo trecho que liga esse apontamento, acima mencionado, à visão mais geral de Shorey.

Em sua prática, o desejo por argumentos contundentes e resultados definitivos os leva a supor que Platão foi capaz de produzir uma obra-prima como o *Protágoras* antes que suas concepções filosóficas e éticas mais características tivessem tomado forma em sua mente, e que, durante o período de seus escritos mais maduros, suas ideias principais estavam em um estado de fluxo heraclitiano, ou estavam sendo desenvolvidas casualmente de ano para ano. Este método leva, equivocadamente, estudiosos de grande perspicácia e erudição a fazer apontamentos falsos, a trabalhar analogias fantásticas e a citar paralelos irrelevantes.

[...]

As afirmações mais imprudentes são feitas de que certos pensamentos elementares aparecem pela primeira vez em certos diálogos. A introdução enfática de um termo ou ideia é, de acordo com as exigências da teoria, agora tomada como prova de que se trata de uma novidade, e agora descartada como mero artifício dramático. O esboço rápido de um argumento é considerado alternadamente, de acordo com os requisitos da “cronologia”, como um germe antecipatório ou um resumo posterior do tratamento mais completo encontrado em outro lugar. Presunções fantásticas ou meras possibilidades quanto aos motivos literários e às intenções polêmicas de Platão são tratados como absolutas certezas psicológicas e históricas, e feitos de base para argumentos sérios.

[...]

O cânone implícito desse método é que a variação na maquinaria e na expressão literárias deve ser considerada como implicando divergência ou contradição no pensamento. A isso, desejo opor uma interpretação baseada no cânone oposto: que devemos presumir contradição ou alteração séria no pensamento de Platão apenas na falta de uma explicação literária ou psicológica racional da variação na forma de sua expressão.²⁹

²⁹ “In their practice the desire for striking arguments and definite results leads them to assume that Plato was capable of producing a masterpiece like the *Protagoras* before his most characteristic philosophical and ethical conceptions had taken shape in his mind, and that throughout the period of his maturest writings his leading ideas were in a state of Heraclitean flux, or were being casually developed from year to year. This method misleads scholars of great acumen and erudition to make false points, to labor fantastic analogies, and to cite irrelevant parallels. [...] The most reckless assertions are made that certain elementary thoughts appear for the first time in certain dialogues. The emphatic introduction of a term or idea is, according to the exigencies of the theory, now taken as proof that it is a novelty, and now explained away as a mere dramatic artifice. The rapid outline of an argument is alternately regarded, according to the requirements of the “chronology,” as an anticipatory germ or a later résumé of the fuller treatment found elsewhere. Fantastic conceits or bare possibilities as to Plato’s literary motives and polemical intentions are treated as absolute psychological and historical certainties and made the basis of serious arguments. [...] The implicit canon of this method is that variation in literary machinery and expression must be assumed to imply divergence or contradiction in thought. To this I wish to oppose an interpretation based on the opposite canon: that we are to assume contradiction or serious alteration in Plato’s thought only in default of a rational literary or psychological explanation of the variation in the form of its expression”. SHOREY, Paul. **The Unity of Plato's Thought**. Chicago: The University of Chicago Press. 1903, p. 3-5.

Shorey tinha como alvo específico a tese de um “Platão tardio” e sua discussão era bastante firme. Sua alegação categórica era de que *acadêmicos* de seu tempo abusavam dos estudos estilométricos, desenvolvendo assim a ideia de existir um Platão posterior, caracterizável como “anti-platônico”. Não estamos falando de “método” nesses casos, mas de conclusões ou pressupostos de interpretação.

Kahn era absolutamente ciente de que isso era interpretação e não método. Em 1995, um ano antes da publicação do livro acima citado, publicou um artigo com o nome “Uma nova interpretação dos diálogos socráticos de Platão”³⁰.

Nesse artigo, Kahn já enuncia a noção que ele repetiu por muito tempo de que ausência de Formas em diálogos ditos “socráticos”³¹ não se deve a mais do que “pedagogia estratégica”. Ou seja, Kahn interpreta uma programação intencional ao ler o texto:

Na minha interpretação alternativa, o que nós traçamos nesses assim chamados “diálogos socráticos” não é uma evolução do pensamento de Platão, mas o desdobramento de sua estratégia pedagógica (*pedagogical strategy*), em compor uma série de diálogos cuidadosamente designados para preparar as mentes dos leitores para um simpático entendimento de sua nova e radical visão, não familiar, de realidade – uma visão que ele iria eventualmente, gradualmente e apenas em parte expor em sua obra literária.³²

No nível da exegese, parece-me completamente plausível a afirmação de que a não aparição de Formas em diálogos não deva levar à conclusão imediata de que o autor não tinha ainda forjado nada sobre o tema.

Portanto, a posição exegética de que um diálogo dito de “fase socrática” sem Formas³³ possa ser entendido, hipoteticamente, como um diálogo autocontido por motivos pedagógicos, é uma interpretação possível – mas trata-se de uma interpretação a que se chega após análise ou pode ser um pressuposto de interpretação. Sem dúvida, está no nível da interpretação, não do método de leitura.

Sabe-se que a posição de Kahn não implicava em ceticismo dele quanto às possibilidades trazidas pela estilometria³⁴. Kahn apenas não acreditava que as hipotéticas fases de escrita da obra significassem, necessariamente, mudanças em posições filosóficas. Em

³⁰ KAHN, Charles. A New interpretation of Plato's Socratic Dialogues. *The Harvard review of philosophy*. v. 5, n. 1, p. 26-35. 1995.

³¹ Nesse contexto, “diálogo socrático” significa, em linhas gerais, algo como “diálogos em que Platão estava sob grande influência do Sócrates histórico”.

³² “In my alternative interpretation, what we trace in these so-called Socratic dialogues is not the evolution of Plato's thought but the unfolding of his pedagogical strategy, in composing a series of dialogues carefully designed to prepare the minds of his readers for a sympathetic understanding of his new and radically unfamiliar vision of reality – a vision that he was eventually, gradually, and only partially to expound in his literary work”. *Ibid.*, p. 30.

³³ *Laques, Cármides, Eutidemo, Protágoras* e outros, cf. *Id.*, 1996, p. 59.

³⁴ Cf. KAHN, Charles., On platonic chronology. In: ANNAS, Julia; ROWE, Christopher. *New perspectives on Plato: modern and ancient*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

especial, Kahn se opunha à noção de uma “primeira fase” de composição dos diálogos chamados “socráticos”, porque entrevia noções metafísicas implícitas nos chamados diálogos de definição:

Numa reação contra esta abordagem ancorada em dois estágios, neguei a existência de qualquer período socrático claramente identificável na filosofia de Platão. Sustentei, ao contrário, uma visão mais unitária dos primeiros médios diálogos, da *Apologia* à *República*. Apresentei a hipótese de uma deliberada contenção argumentativa por parte de Platão, especificamente no que diz respeito ao completo estatuto das noções metafísicas que entrevi implícitas nos diálogos dedicados à definição. Sugeri que Platão teria em mente muito de sua teoria das Formas quando, em diálogos como o *Eutífron* e o *Mênon*, introduziu a noção de essência como objeto da definição.³⁵

Embora eu já anuncie de imediato parcial acordo com a interpretação de Kahn de que diálogos ditos “socráticos” provavelmente contêm exatamente uma função “pedagógica”, preparatória ou até “proléptica”³⁶, é possível chegar a uma interpretação similar após cruzar certas relações temáticas dos diálogos sem pressupor dependência de uma discussão sobre ordem de composição.

É daí, com uma importante alteração, que tiramos a noção do que chamamos aqui de “método de interpretação do unitarismo literário”.

Tal método não parte de uma determinada interpretação mentalista, que pressupõe como dicotomia a ser solucionada a dualidade “unidade”/“desenvolvimento”.

Usa-se o exemplo interpretativo acima para se explicar melhor do que aqui tratamos. Se, de fato, é demonstrável que há noções metafísicas implícitas nos diálogos dedicados à definição, como pensa Kahn (e eu o acompanho nessa leitura), não é preciso, ao menos não necessariamente, vincular essa interpretação a qualquer questão sobre ordem de composição.

Ou seja, suponhamos que, de fato, haja no *Mênon* a noção de essência como objeto de definição, como diz Kahn. Então, que Platão tenha escrito o *Mênon* antes ou durante a elaboração da *República*, ou mesmo depois, como livro a ser lido antes da *República*, a partir de uma *pedagogical strategy* (para usar as palavras de Kahn), torna-se secundário, quase um apêndice, porque a revelação principal – e independente – da leitura de Kahn é a observação da noção de essência como objeto da definição no *Mênon*.

O que o método de interpretação do unitarismo literário aqui proposto gera é um passo-a-passo entre o levantamento da hipótese de leitura, a efetiva exposição dessa hipótese, em diálogo com a bibliografia secundária e o cotejamento com o texto, para, apenas posteriormente

³⁵ *Id. Platão e o diálogo pós-socrático*: o retorno à filosofia da natureza. Tr. de Denny Garcia Xavier. São Paulo. Edições Loyola, 2018.

³⁶ *Id.* 1988, p. 541; *Id.*, 1995, p. 29; *Id.*, 1996, p. 59.

a tudo isso, confrontar a leitura com hipóteses vigentes sobre autoria e ordens de produção dos diálogos, caso se entenda necessário.

Tal método visa dar às interpretações ao menos parcial independência das reviravoltas (já tão correntes) nesses assuntos de autoria e de ordem de produção.

Como se verá, no nível da exegese, a presente leitura sobre a figura de Protágoras na obra platônica implica em nos distanciarmos do que chamaremos de “posição desenvolvimentista majoritária”³⁷, porque enxergamos dados informativos de coesão e continuidade na utilização da figura de Protágoras entre o *Protágoras*.

Entretanto, pretendemos deixar demonstrado, após os desdobramentos das leituras inseridas na seção três da presente tese, que considerações, hoje hegemônicas, sobre o *momentum* de produção de duas obras fulcrais do *corpus* (muitas vezes situando o *Protágoras* em fase inicial e a *República* em fase posterior) vêm em reforço da nossa leitura.

Em que pese afirmarmos isso, queremos deixar clara a razão pela qual entende-se que, por método, é salutar que a exegese seja – ao menos parcialmente – independente de especulações sobre ordem de produção, postulando a unidade do *corpus platonicum*, do ponto de vista formal, como conjunto literário. Isso para que as relações entre os diálogos apresentadas pela leitura sejam pensadas e apresentadas, primeiramente, com um nível de ceticismo seguro, que garanta que um *core* da interpretação sobreviva, com base no texto, às possíveis alterações de paradigma relacionadas à autoria, em especial dependentes de hipóteses evolutivas da cognição hipotética do autor.

Portanto, convém demonstrar por que, nesse momento histórico, é salutar, para quem pretende formular uma exegese com sobrevida, que ela se sustente mais na análise do texto do que em considerações hipotéticas sobre a ordem de escrita dos diálogos do *corpus*.

Para executar essa demonstração, a seguir se fará uma breve genealogia (1.1) sobre o paradigma de análise que busca investigar a ordem de composição da obra platônica; (1.2) sobre a influência da técnica estilométrica nesse paradigma; e (1.3) sobre de como a investigação da ordem e a técnica estilométrica acabaram apropriadas pela aqui chamada posição “desenvolvimentista majoritária”³⁸, a ponto de (1.4) gerarem, nas últimas décadas, uma reação que culminou em críticas à própria pertinência da investigação da ordem de composição do *corpus platonicum*. Enfim, (1.5) será proposto um método de leitura que objetiva fundamentar

³⁷ O que chamamos de “posição desenvolvimentista majoritária” é a leitura da obra platônica que supõe descrição histórica dos textos de Platão em uma divisão em três fases: uma primeira, “socrática”, uma intermediária com predomínio da hipótese das formas e, ao final, uma revisora.

³⁸ Cf. nota anterior.

uma interpretação que mantenha relevância em relação a futuras transformações como as demonstradas na breve genealogia.

1.1 TENNEMANN E SCHLEIERMACHER: A VALORIZAÇÃO DE INVESTIGAÇÃO DA ORDEM DE COMPOSIÇÃO

Sabe-se, acerca da obra atribuída a Platão, que temos hoje versões de textos gregos de todos os títulos mencionados por Diógenes Laércio.

Diógenes Laércio³⁹ atribui a Trasilo uma organização da obra de Platão em nove tetralogias⁴⁰ e sobreviveram ao tempo versões de texto com cada um dos títulos mencionado por Diógenes. É certo que a pretensão de especular e afirmar ter descoberto ao menos alguma coisa sobre uma hipotética ordem de composição dessa obra platônica não é algo que surge no século XIX. De textos que nos chegaram da antiguidade, porém, retira-se que esse tema da organização de produção era um tema relativamente secundário, vigorando, então, uma predileção anunciada pela organização da obra a partir de um critério temático-didático.

Nossa afirmação se substancia no que temos de fonte.

Fato é que tanto Diógenes Laércio quanto o anônimo autor do *Prolegômeno para a Filosofia Platônica* (sobrevivente no *Codex Vindobonensis phil gr. 314*, também nomeado *De auctoris Heerenii*)⁴¹ mencionam algumas coisas em comum sobre ordem de produção da obra platônica.

Para Diógenes e o autor do *Prolegômeno*, existe uma tradição que afirma que *Fedro* teria sido o primeiro diálogo escrito por Platão, enquanto a edição final de *Leis* teria ficado nas mãos de Filipo de Opus. Mas ambos atribuem pouca importância exegética a essas afirmações sobre ordem de produção.

Cite-se Diógenes:

Alguns dizem que Filipo de Opus transcreveu as *Leis* que estavam em <placas de> cera. E também falam que ele é o escritor de *Epinomis*.

³⁹ Diog. Laert. 3. 56-61.

⁴⁰ As nove tetralogias são as seguintes: 1. *Eutifron*; *Apologia de Sócrates*; *Críton*; *Fédon*. 2. *Crátilo*; *Teeteto*; *Sofista*; *Político*. 3. *Parmênides*; *Fílebo*; *Banquete*; *Fedro*. 4. *Alcibíades I e II*; *Hiparco*; *Rivais* (Ἀντισταί). 5. *Teages*; *Cármides*; *Laques*, *Lísias*. 6. *Eutidemo*; *Protágoras*; *Górgias*; *Mênnon*. 7. *Hípias I e II*; *Ion*; *Menexeno*. 8. *Clitofonte*; *República*; *Timeu*; *Crítias*. 9. *Minos*; *Leis*; *Epinomis*; *13 Cartas*.

⁴¹ WESTERNIK, L. G. Introduction. In: ANONYMOUS. **Prolegomena to platonic philosophy**. Ed. L. G. Westernik Amsterdam: North-Holland Publishing, 1962, p. ix.

[...]

É dito que a primeira obra composta por ele (Platão) foi o *Fedro*. E de fato o tema ali problematizado tem algo de juvenil.⁴²

Cite-se o *Prolegômeno*:

E, do ponto de vista da cronologia de escrita, dizem que o primeiro é o *Fedro*, pois, afirmam eles, ele investiga se deveria escrever ou não; então como haveria de escrever se estivesse em aporia sobre se é necessário escrever? Outra questão é que nesse diálogo ele usa o estilo ditirâmico⁴³, pois aparentemente ele não tinha ainda descartado o modo da arte ditirâmbica. Falam que seu escrito final são as *Leis*, que foram deixadas sem correção e desordenadas, pois sua morte o deixou sem tempo de dar um toque final. Se agora causa boa impressão no quesito edição, tal <boa impressão> não é obra do próprio Platão, mas de um tal de Filipo de Opus, que se tornou sucessor da escola de Platão.⁴⁴

Os dois também repetem uma anedota sobre Sócrates ter – ainda vivo, evidentemente – lido *Lísis*⁴⁵. E nada mais significativo sobre o tema da produção do *corpus*.

Diógenes Laércio não parece apontar qualquer relevância exegética maior para a ordem de composição da obra platônica (a não ser pelo fato dele usar o “tema juvenil” do *Fedro* como base justificadora da crença de que o *Fedro* pode ter sido o primeiro diálogo composto).

Por sua vez, o Anônimo do *Prolegômeno* – que, como visto acima, basicamente explica os fundamentos das alegações sobre quais seriam a primeira e a última obras platônicas – indica a hipótese de organização por cronologia de composição apenas como uma dentre outras opções para organização da obra. Depois, aponta claramente para uma preferência por um critério organizador didático.

⁴² ἔνιοί τε φασὶν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι.

[...]

λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον: καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα. Diog. Laert. 3.37-38.

⁴³ Na parte da descrição da vida de Platão, o anônimo diz que Platão aprendeu na juventude a escrita à moda dos poetas ditirâmicos, e já lá afirma que o *Fedro*, sendo no mesmo estilo, seria a primeira obra de Platão. Anon. *Prol.* 3.2-3. In: ANONYMOUS. *op. cit.*, p. 6.

⁴⁴ Καὶ ἐκ μὲν τοῦ χρόνου τοῦ συγγραφέως πρῶτον λέγουσιν εἶναι τὸν Φαῖδρον, ὡς ἂν ἐκεῖ ἀπορῶν εἰ δεῖ συγγράφειν, ἄλλον πρὸ αὐτοῦ πρᾶσαι; καὶ ἄλλως δ' ὅτι <ἐν> ἐκείνῳ κέχηται τῷ διθυραμβώδει χαρακτήρι ὡς ἂν μήπω ἀποθέμενος τὴν τῶν διθυράμβων μοῦσαν. ἐσχάτους δὲ τοὺς Νόμους φασὶν γεγράφθαι, διότι ἀδιορθώτους αὐτοὺς κατέλιπεν καὶ συγκεχυμένους μὴ εὐπορήσας χρόνου διὰ τὴν τελευταίαν πρὸς τὸ συνθεῖναι αὐτούς: εἰ δὲ καὶ νῦν δοκοῦσι συντετάχθαι κατὰ τὸ δέον, οὐκ αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος συνθέντος ἀλλὰ τινος Φιλίππου Ὀλουντίου, ὃς διάδοχος γέγογε τοῦ Πλατωνικοῦ διδασκαλείου. Anon. *Prol.* 24.6-15. In: *ibid.*, p. 45.

⁴⁵ Diog. Laert. 3.35; anon. *Prol.* 3.28-29. In: *Ibid.*, p. 9.

Hoje é comum, nos comentários acerca desse tema da “ordem de escrita”, ser apontado que a *Introdução* de Schleiermacher⁴⁶ aos diálogos platônicos é um marco relevante para a crescente relevância atribuída à questão.

Pode-se dizer que Schleiermacher é um forte patrocinador da relevância de se questionar sobre ordem de composição para se efetivar alguma análise do *corpus platonicum*. Mas ele não é o primeiro grande esforço da contemporaneidade sobre esse tema.

É importante destacar que, na *Introdução*, Schleiermacher⁴⁷ cita Wilhelm Gottlieb Tennemann como o primeiro a implicar esse grande esforço com pretensões de completude, operando uma reconstrução hipotética de uma ordenação cronológica, por ordem de produção, dos diálogos atribuídos a Platão.

Não é de se estranhar, portanto, que Constantine Ritter⁴⁸, aluno de Schleiermacher, que embarca profundamente nas considerações sobre cronologia, faça um quadro comparativo de posições acerca do tema que se inicia justamente com as especulações de Tennemann (1792)⁴⁹.

Fato é que o peso do nome de Schleiermacher, tradutor da obra completa de Platão (1804-1828) e um dos fundadores da tradição chamada “hermenêutica filosófica”, inscreveu-se sobre a memória da questão da cronologia de composição da obra platônica.

Contudo, embora ele aborde o tema da ordem de composição e elogie a investigação de Tennemann, a visão de Schleiermacher pressupõe apenas um desenvolvimento expositivo no *corpus platonicum*, de um diálogo a outro. Assim, para Schleiermacher, teses posteriores só seriam bem alcançadas pelos leitores se neles tivesse ocorrido o efeito interno causado pela leitura dos diálogos anteriores. Diz ele em sua *Introdução*:

Enquanto isso, já que nos escritos de Platão a exposição da filosofia é, no mesmo sentido, progressiva desde a primeira excitação com as ideias principais e originais até uma exposição quase perfeita dos conhecimentos particulares. Então, caso o que foi dito acima seja presumido, se segue, eu digo, que deve haver uma sequência natural e uma relação necessária entre esses diálogos. Pois ele <Platão> não pode ir além em outro diálogo, a não ser que suponha que o efeito proposto em um diálogo prévio tenha sido produzido, de modo que o mesmo tema o qual é completado no término de um diálogo deve ser suposto como o início e a fundação de outro. Agora, se Platão finalizou com exposições separadas de diversos conhecimentos filosóficos, deve-se supor, então, que ele também avançou em cada uma dessas exposições em progressão

⁴⁶ Nomeada originalmente como *Einleitung*, foi publicada na primeira parte do 1º volume (Ersten Trailers Erster Band) da *Platons Werke*, em 1804 (3ª ed. de 1855). Quando citamos a obra, citamos e traduzimos a partir da tradução que foi feita do alemão para o inglês por William Dobson pela primeira vez em 1836. Há também uma tradução para o português, feita pelo professor Georg Otte e publicada em 2002 pela Editora da UFMG, à qual não tivemos acesso.

⁴⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Introductions to the dialogues of Plato**. Tr. William Dobson. Cambridge: Cambridge University Press, 1836, p. 1 e 24.

⁴⁸ RITTER, Constantine. **Untersuchungen über Platon**. Stuttgart: Frommann, 1888, p. 230-231.

⁴⁹ Apud BRANDWOOD, Leonard. **The chronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 p. 58-62.

gradual e nós devemos ser compelidos a olhar para duas separadas classes de diálogos, uma dos diálogos éticos e outra dos diálogos físicos. Mas, como Platão os representa como um todo conectado e é sempre sua teoria particular concebê-los como comumente conectados e inseparáveis, então também as preparações para sua união se dão desta maneira e foram feitas considerando seus princípios e leis comuns. Portanto, não há grande desconexão e uma série progressiva paralela de Diálogos Platônicos, mas apenas uma série, compreendendo tudo nela.⁵⁰

Então, Schleiermacher não apenas faz um elogio ao esforço de Tennemann, mas aponta que pretensões de datações pelo método de comparação externa – como a de Tennemann – seriam complementares à busca pelas relações internas na obra platônica, que é o projeto do próprio Schleiermacher.

Contudo, bem diferente de tudo o que até agora foi feito é o caráter da tentativa feita no *Sistema de Filosofia Platônica* de Tennemann⁵¹, o primeiro de todos, com alguma pretensão de completude, a descobrir a ordem cronológica dos diálogos platônicos a partir de vários traços históricos imprimidos neles. Por esse motivo é certamente crítico em seu princípio e também, em todas as formas, um trabalho digno de um investigador histórico como é o autor deste tratado. De fato, nesse projeto, a visão dele é dirigida menos para descobrir, pelos métodos adotados, a real e essencial relação dos trabalhos de Platão uns com os outros do que para descobrir, em geral, as datas de composição, para evitar confusões precoces e imperfeitas tentativas com a exposição da Filosofia do maduro e perfeito Platão. E para esse projeto, geralmente, o presente é uma contrapartida necessária e assim, por outro lado, o método dele – repousando inteiramente em sinais exteriores, desde que só pudesse ser universalmente aplicado e se pudesse definitivamente atribuir a qualquer diálogo platônico seu lugar entre dois outros – seria o teste natural do nosso próprio método, que se apoia inteiramente no que é interno à obra platônica. De fato, não necessariamente, conforme exposto, os resultados dos dois métodos devem coincidir perfeitamente, em razão de que a produção externa de um trabalho é sujeita a outras condições externas e acidentais diferentes do desenvolvimento interno, o qual segue apenas condições internas e necessárias. Deste modo, pequenas variações podem surgir facilmente, de maneira que o que estava em existência internamente, mais cedo do que qualquer outra coisa, não <necessariamente> aparece ainda externamente antes de um período determinado.⁵²

⁵⁰ “Meanwhile, since in the writings of Plato the exposition of Philosophy is in the same sense progressive from the very first excitement of the original and leading ideas, up to an all but perfected exposition of particular sciences, it follows, what has been above said being presumed, it follows, I say, that there must be a natural sequence and a necessary relation in these dialogues to one another. For he cannot advance further in another dialogue unless he supposes the effect proposed in an earlier one to have been produced, so that the same subject which is completed in the termination of the one, must be supposed as the beginning and foundation of another. Now if Plato ended with separate expositions of the several philosophical sciences, it might then be supposed that he had also advanced each for itself in gradual progression, and we should be compelled to look for two separate classes of dialogues, an ethical and a physical series. But as he represents them as a connected whole, and it is ever his peculiar theory to conceive of them generally as essentially connected and inseparable, so also are the preparations for them united in like manner, and made by considering their common principles and laws, and there are therefore not several unconnected and collaterally progressing series of Platonic Dialogues, but only one single one, comprehending everything in it” (SCHLEIERMACHER, 1836, p. 17-18).

⁵¹ TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. **System der Platonischen Philosophie**. 4 bands. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1992-1994.

⁵² “Quite different, however, from all that has hitherto been done is the character of the attempt made in Tennemann’s system of the Platonic Philosophy; the first, at all events, with any pretensions to completeness, to discover the chronological order of the Platonic dialogues from various historical traces impressed upon them; for this is certainly critical in its principle, and a work worthy in every way of an historical investigator like the author of that treatise. In this undertaking, indeed, his view is directed less to discover, by the method he adopts, the real and essential relation of the works of Plato to one another, than to discover in general the dates of their composition,

Nesse momento é importante destacar que o que se convencionou chamar de “leitura proléptica” ou “pedagógica” a partir de Kahn⁵³ é ao menos similar ao que se lê no trecho acima. No mínimo há afinidade na interpretação “pedagógica” de Kahn sobre possíveis retenções intencionais do autor com o que desenhava já Schleiermacher muito antes.

Pois Schleiermacher, ao enunciar a constatação simples de que nem tudo que foi pensado internamente por um autor, necessariamente, é escrito imediatamente por ele, e ao adicionalmente postular que certas faltas de exposição especificamente no *corpus platonicum* foram possivelmente planejadas, muitas vezes como preparação para diálogos posteriores⁵⁴, está previamente alinhado, em algum aspecto, a alguns fundamentos do projeto⁵⁵ de Charles Kahn⁵⁶ de criticar a hipótese de uma “fase socrática” dos escritos de Platão.

Seja essa comparação anacrônica ou não, como visto, Schleiermacher privilegia um projeto de avaliação interna das ligações na obra platônica enquanto endossa um projeto futuro, aos moldes do anterior de Tennemann, com o objetivo de reconstruir a organização do *corpus platonicum* em função da ordem de composição. Isso tudo porque, segundo Schleiermacher, tal organização cronológica poderia confirmar os resultados interpretativos de seu próprio trabalho exegetico.

Ou seja, Schleiermacher, com uma visão que favorece, como bem observa Renato Matoso⁵⁷, a noção de coesão interna dos diálogos, impulsiona o projeto de organização do *corpus* a partir de especulações sobre a ordem de composição.

Em síntese, para esse autor alemão do século XIX, a pretensão de organizar a obra platônica com base em uma investigação da ordem de composição deveria servir para confirmar

in order to avoid confounding early and imperfect attempts with an exposition of the Philosophy of the mature and perfect Plato. And to that undertaking, generally, the present is a necessary counterpart; and thus, on the other hand, that method, resting as it does entirely upon outward signs, provided it could only be universally applied, and definitely assign to any Platonic dialogue its place between any two others, would be the natural test of our own method, which goes entirely upon what is internal. It may not indeed be necessary on that account that the results of the two should perfectly coincide, for the reason that the external production of a work is subjected to other external and accidental conditions than its internal development, which follows only such as are inward and necessary, whence slight variations might easily arise, so that what was internally in existence sooner than something else, does not yet appear externally until a later period” (*Ibid*, p. 24-25).

⁵³ Cf. nota 36 da presente tese.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42-47.

⁵⁵ O projeto de Kahn nesse sentido é bem esboçado já em KAHN, Charles. Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues. **Journal of Philosophy**, v. 85, n. 10, p. 541-549. 1988. A ideia geral é bem sintetizada por ele próprio em KAHN, Charles. Did Plato write socratic dialogues? **Classical Quarterly**, v. 31, n. 2, p. 305-320, 1981. Sua execução é, em grande parte, operada em KAHN, Charles. **Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form**. New York: Cambridge University Press, 1996.

⁵⁶ Cf. seção 2.4. da presente tese.

⁵⁷ MATOSO, Renato. As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão. **Archai**, n.º 18, sept.-dec., p. 75-111. 2016.

sua própria tese exegetica sobre a unidade do pensamento do autor, e não sobre rupturas no pensamento platônico.

Por outro lado, como é sabido, a tendência hegemônica que se formou a partir do século XX dentre aqueles que sustentam a importância de uma investigação da ordem de composição foi a de utilizar-se de tal investigação para aferir hipotéticas rupturas de pensamento.

Por essa exposição, fica patente que há, historicamente, uma relativa independência entre o paradigma da valorização da investigação da ordem de composição e as teses exegeticas sobre o conteúdo do *corpus platonicum*. O paradigma de investigação para a organização cronológica da obra não é codependente de uma exegese desenvolvimentista.

Como se verificará a seguir, a predominância da tese exegetica desenvolvimentista – que enxerga um conjunto de rupturas na obra platônica –, dentre os que valorizam a investigação da ordem de composição, ocorre imbricada com a valorização crescente, ainda no século XIX, de determinada técnica de análise textual que serve à pretensão de datação dos textos.

Como visto, essa técnica, em português, é chamada “estilometria” e, conforme entendimento geral daqueles que abordam o tema⁵⁸, é utilizada em Platão a partir de uma data bem precisa: a publicação da edição de Lewis Campbell do *Sofista* e do *Político* de Platão, em 1867.

O que se pretende fazer a seguir, usando a figura de Campbell e sua própria leitura do *Sofista*, é dar a perceber que também há uma ausência de codependência entre estilometria e exegese desenvolvimentista.

1.2 CAMPBELL E RITTER: ORIGENS DA ESTILOMETRIA E O “RECORTE SICLIANO”

Em 1861, Lewis Campbell inicia, pelo *Teeteto*⁵⁹, um trabalho de edição de diálogos da obra platônica. Tais edições revisadas por Campbell seriam publicadas pela *Oxford University Press* e acompanhadas por (1) um pequeno prefácio contando a gestação da edição que ele propôs a partir da análise de manuscritos (MSS), (2) uma longa introdução com conteúdo contextual e exegetico sobre a obra editada e (3) notas explicativas no corpo do texto grego.

⁵⁸ Cf., por exemplo, Brandwood, 1990, p. 3, e Matoso, 2016, p. 91.

⁵⁹ Plato. **The Theaetetus**. Ed. Lewis Campbell. Oxford: Oxford University Press, 1861.

A segunda obra dessa série foi publicada em 1867, contendo como objeto o *Político* e o *Sofista* de Platão⁶⁰.

É nas páginas da “Introdução geral” deste texto de 1867 que se localiza a longa exposição que, por muitos, é considerada a origem da chamada “análise estilométrica” da obra platônica.

Ao afirmar que, em *Sofista* e *Político*, existe uma tendência a aparecer um vocabulário técnico que se repete em alguns outros diálogos, Campbell⁶¹ propõe uma análise de linguagem. Ele cataloga várias expressões que lhe aparecem tanto com exclusividade nessas duas obras, quanto em apenas uma ou na outra, bem como as expressões que aparecem nestes diálogos com significados diferentes se em comparação aos demais.

A partir daí, Campbell faz outras observações que o levam a concluir que há uma afinidade de vocabulário entre os diálogos *Sofista* e *Político*, por um lado, e os diálogos *Timeu*, *Crítias* e *Leis*, por outro. O método de Campbell envolveu o uso do (monumental) *Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index* de Friedrich Ast para chegar a essa conclusão⁶².

Quanto ao aspecto cronológico, os métodos de avaliação de Campbell tinham por base um pressuposto: foram considerados *Timeu*, *Crítias* e *Leis* trabalhos de elaboração tardia.

Fixando *Timeu*, *Crítias* e *Leis* como paradigma, entendendo-os como os últimos diálogos⁶³, Campbell buscou no léxico desses três diálogos termos que aparecem com exclusividade em cada um dos demais diálogos. O escopo de análise fora apenas outros diálogos do *corpus platonicum* que à época eram considerados “de autoria de Platão”. A questão motora de Campbell, inclusive, era a constatação que fizeram sobre a autoria do *Sofista*.

O resultado que ele apresenta é que *Político*, *Fedro* e *Sofista* são os únicos que aparecem com uma frequência média de mais de uma palavra desse tipo por página⁶⁴, sendo que o resultado de *Fedro* se daria por circunstâncias especiais⁶⁵.

Campbell soma ainda uma série de considerações sobre gramática, estrutura de frases e similaridade de ritmo para associar estilisticamente os diálogos *Político* e *Sofista* não só a *Timeu*, *Crítias* e *Leis*, mas também ao *Fílebo*⁶⁶.

⁶⁰ PLATO. *Sophistes and Politicus*. Ed. Lewis Campbell. Oxford: Clarendon Press, 1867.

⁶¹ CAMPBELL, Lewis. General Introduction. In: PLATO, 1867, p. xxv-xxx.

⁶² Cf. nota 8 em *Ibid.*, p. xxxiii.

⁶³ Para um pequeno resumo do método e pressupostos gerais nesse empreendimento de Campbell, cf. BRANDWOOD, Leonard. Estilometria e cronologia. In: KRÄUT, Richard (ed.). *Platão*. Tr. de Sauló Krieger. São Paulo, Ideias & Letras, 2013, p. 114. Para uma exposição maior cf. *Id.*, 1990, p. 3-8.

⁶⁴ *Ibid.*, p. xxxiii.

⁶⁵ Por exemplo, o *Fedro* conter uma longa passagem que poderia ser ao estilo de Lísias pode comprometer a análise.

⁶⁶ Campbell, 1867, p. xxxiii.

E, partindo de todo esse exercício de comparações, Campbell⁶⁷ tira a conclusão de que *Político* e *Sofista* não podem, como sustentaram alguns, ser entendidos como diálogos “anti-platônicos”⁶⁸.

É importante destacar isso, para efeito do que estamos aqui a tentar demonstrar.

Não só logicamente não há codependência, ao menos não necessária, entre análise de estilo e tese de interpretação desenvolvimentista, como também, historicamente, o documento inaugural de rica análise de estilo da obra platônica acompanha uma exegese que pretende demonstrar exatamente que o *Sofista* não seria “anti-platônico”, no sentido de ser avesso a um Platão do passado.

A função precípua da análise de estilo feita por Campbell, conforme fica claro no final da “Introdução geral”, era apontar que as hipotéticas estranhezas de estilo dessas obras não deveriam implicar na exclusão dessas obras como “espúrias” do *corpus* de um histórico Platão.

Campbell, portanto, na altura desse que é reconhecido como um marco inaugural da estilometria aplicada ao *corpus platonicum*, insere-se lateralmente em um debate sobre a “ordem de escrita” de Platão, interessado em demonstrar que há afinidade de estilo entre *Sofista* e *Político* e obras que se consagraram como obras tardias, a fim de demonstrar coerência e postular autenticidade.

Sob a pretensão de basear a convicção acerca da autenticidade, então, lateralmente, Campbell constitui argumentos que poderiam embasar a tese de uma comunhão de escritos de fase tardia do hipotético autor unitário (que obviamente seria o “Platão histórico”). Entretanto, não é redundante repetir: Campbell não lança considerações quaisquer sobre rupturas abruptas de linha de pensamento nesse trabalho inaugural da história da estilometria.

Façamos uma breve exposição ilustrativa da interpretação avançada por Campbell para demonstrar o nosso ponto.

Campbell, na introdução específica do *Sofista*, ao fazer uma exegese, tenta contextualizar as diferenças em comparação com o resto do *corpus*. Sabe-se muito bem que o tema do *Sofista* parte de uma abordagem acerca da definição do que é sofista; escala, a partir disso, até questões relativas à episteme e à ontologia e, em dada altura, apresenta uma “crítica à teoria das ideias”. Parece notório que isso poderia levantar a dúvida em alguns sobre se tal texto é platônico ou não. Portanto, abaixo destacamos apenas a tentativa exegética de Campbell

⁶⁷ *Ibid*, p. xliii-xlv.

⁶⁸ Negava-se autoria do *Sofista* ao arremetimento da menção contida em Ari. *Metaph.* IV, 1026b; 1064b; 1089c ao *Sofista* como diálogo de Platão.

de contextualizar a questão da “crítica à platônica doutrina das ideias”, por nos parecer suficiente enquanto demonstração das inclinações interpretativas por ele avançadas.

Para Campbell, na primeira parte da conversa entre Teeteto e o Eleata⁶⁹, “não é imediatamente visível [...] como, sob esta descrição, o trabalho do sofista seria distinguido da atividade de Sócrates, salvo pelo sintoma externo de que o sofista se torna rico, enquanto Sócrates é pobre”⁷⁰.

Ainda para Campbell, as similitudes entre Sócrates e esses pensadores sofistas é registrada notoriamente nesse e em outros diálogos, tornando-se latente a ponto de Campbell caracterizar Protágoras e Górgias como fatores inconscientes e imperfeitos do mesmo trabalho que Sócrates faz conscientemente⁷¹.

Isso quer dizer que os sofistas ajudam a retirar certezas (falsas) daqueles que pensam saber o que não sabem, bem como o faz Sócrates, através de um movimento negativo de questionamento das crenças postas:

[...] ao fragmentar a base de antigas crenças, eles <os sofistas> prestaram serviço indispensável como pioneiros da filosofia: e esta limpeza de caminho, pela aplicação de um astuto e destemido intelecto a todas as matérias sagradas e profanas, familiares e não familiares – e isso principalmente pela via do questionamento e da negação – foi o passo necessário para o progresso, já que, certamente, foi o mais disseminado fenômeno intelectual da geração que precedeu Sócrates.⁷²

Tal avaliação é preparatória para a afirmação de que há um salto qualitativo em Sócrates. Assim sendo, segundo Campbell, o objetivo do diálogo *Sofista* é reivindicar a função negativa da sofística, e, por outro lado, equilibrá-la com o aspecto positivo da pretensão que o *corpus* atribui a Sócrates. Assim, diz Campbell que, para Platão:

[...] o sofista se contenta em demolir uma teoria do oponente, não estando consciente de qualquer objetivo adicional; com Sócrates, cada resultado negativo é valorado imediatamente como uma libertação da mente do erro e como um avanço para a apreensão positiva da verdade. A união ou o equilíbrio entre o “braço” negativo e positivo, isso é o que Platão, nesse diálogo, pretende reivindicar e preservar.⁷³

⁶⁹ Do início do diálogo até Pl. *Soph.* 231a.

⁷⁰ “It is not immediately apparent, however, how, under this description, the work of the Sophist is to be distinguished from the work of Socrates, except by the outward symptom that the one becomes rich by his trade and the other poor” (CAMPBELL, 1867a, p. li).

⁷¹ *Ibid.*, p. lii.

⁷² “[...] that in breaking up the ground of old beliefs they did indispensable service as the pioneers of philosophy: and that this clearing of the way, by the application of a shrewd and fearless intellect to all matters sacred and profane, familiar and unfamiliar, and that chiefly in the way of question and denial, was a necessary step of progress, as it was certainly the most widely-spread intellectual phenomenon of the generation which immediately preceded Socrates” (*Ibid.*, p. liii).

⁷³ “[...] the Sophist is contented with demolishing an opponent’s theory, he is not conscious of any further aim; with Socrates each negative result is valued at once as a liberation of the mind from error, and as a forward step towards the positive apprehension of truth. This union or balance of the positive with the negative “arm,” it is Plato’s aim in this dialogue to vindicate and preserve” (*Ibid.*, p. liii).

No momento oportuno, será demonstrado que nossa exegese sobre a figuração da sofística no *corpus platonicum* é bastante próxima da leitura apresentada nesta introdução de Campbell.

Mas, no presente momento da tese, a função da exposição desses trechos da *introdução ao Sofista* de Campbell é deixar claro, repita-se, a completa independência histórica do surgimento e dos resultados da análise estilométrica, por um lado, e a exegese que se faz dos diálogos a partir desses mesmos resultados.

Na visão de Campbell, o *Sofista* seria elaborado para caracterizar a atividade de prática de demolição de teorias alheias. Mas não só isso: no *Sofista* se daria uma definição de sofista relacionada à afirmação de que sofista é um controversista de ilusões, definição dada a fim de fazer a discussão do diálogo ascender para questões mais abstratas.

Nessa leitura, um sofista acaba não trabalhando com a pretensão de uma apreensão positiva da verdade, sendo situado como demolidor de posições, acusado de fazer impressões falsas, podendo se defender apenas afirmando ser impossível fazer uma afirmação efetivamente falsa (o que resulta no mesmo que anular o critério de verdade).

Campbell trata a abordagem do *Sofista* como apenas mais uma forma de enfrentar a teoria do conhecimento, não como uma negação drástica de visões passadas, mas como uma espécie de ajuste de abordagem. Dessa forma, traça uma linha dessa transição de abordagem entre *Menon*, o *Fédon* e o *Fedro* e a *República*.

Assim lê Campbell⁷⁴: por um lado, o *Menon*, o *Fédon* e o *Fedro* têm uma linguagem mais marcadamente mitológica (sempre recorrendo à noção de memória) como via de acesso às Formas. Por outro, na *República*, obter a visão das ideias em sua pureza, sem ajuda dos sentidos, é a meta da mente, pela escada das hipóteses, que parte da análise de experiências, enquanto o recurso da questão da memória aparece com função menos primordial no relato mítico do rio Lethe. No *Sofista* haveria também, para Campbell, um ajuste de abordagem como nos casos anteriores.

Campbell afirma, então, a existência de nuances nessas mudanças de abordagem.

Mesmo na descrição mítica do *Fedro* sobre o Plano da Verdade, diz ele⁷⁵, tendo isso em comum com a *República*, a mente parece abordar a Forma a partir da mediação de uma reflexão inicial sobre a experiência do sentido. Tal abordagem se repete em alguma medida no *Teeteto*⁷⁶ e nada mais seria além do método de unir e dividir em pensamento as formas naturais,

⁷⁴ *Ibid.*, p. lxvi-lxvii.

⁷⁵ *Ibid.*, p. lxvii-lxviii.

⁷⁶ *Pl. Th.* 184.

conforme *Fedro*⁷⁷, que desembocará na apreensão de objetos inteligíveis que permanecem inalteráveis, enquanto as sensações são o meio pelo qual ocorre o despertar, e disso surgem outras dificuldades que serão trabalhadas em diálogos “tardios”, incluindo o *Sofista*.

Então, Campbell enuncia que as formulações do que ele entende serem diálogos tardios visam a ajustes face aos eventuais problemas concernentes à hipótese das Formas em diálogos por ele entendidos como anteriores.

As dificuldades que acompanham a hipótese das ideias são, pelo menos, tão claramente apontadas por Platão quanto por Aristóteles: e suas declarações têm também a vantagem de serem dirigidas contra a **fase da doutrina** a qual ele conhecia e em relação a qual ele mesmo fora inclinado e não às confusas extravagâncias pitagóricas de seus seguidores. A questão é mais claramente enunciada no *Theeteto* a partir da questão do Conhecimento e no *Parmênides*, a partir da questão do Ser. Mas aqueles que lembram da rica fertilidade da mente de Platão não esperarão que as objeções levantadas em diferentes diálogos sejam precisamente as mesmas. Ele nunca procurou amarrar o movimento do pensamento em uma única fórmula. Na oportunidade que lhe ocorreu criticar a teoria das ideias, o problema certamente foi visto por ele em condições variadas, apesar dos elementos da questão continuarem essencialmente inalterados.⁷⁸ (grifo nosso)

Vê-se claramente, portanto, que em Campbell já há uma tendência à exegese desenvolvimentista, que interpreta que o *corpus* apresentaria o desenvolvimento subjetivo de um autor. Mas em Campbell esse é um desenvolvimento de reforma e ajustes, não de abandono.

Para ele, ao crescer o modo lógico de conceber as ideias ao lado do poético e metafísico, o autor Platão culminaria na alteração considerável de sua teoria do Conhecimento e do Ser, vertida, para Campbell, numa clara aproximação da concepção futura de Aristóteles:

O objeto das observações anteriores foi mostrar (1) que lado a lado com o poético e o metafísico ali cresceu na mente de Platão o modo lógico de conceber as ideias; (2) que, ao vê-las neste duplo aspecto, e no último dos dois aspectos mais claramente, ele se tornou consciente das dificuldades às quais a teoria envolve; e (3) que ele foi levado, parcialmente em razão da consideração dessas dificuldades, a alterar consideravelmente a teoria dele sobre Conhecimento e Ser, passando da mera postulação de um objeto absoluto da Mente – para a qual ele havia sido levado por interpretar Sócrates através de Parmênides – em direção à concepção aristotélica de categorias lógicas e de Ser como composto de Matéria e Forma através de uma Causa eficiente.⁷⁹

⁷⁷ Pl. *Phdr.* 265e.

⁷⁸ “The difficulties which attend the hypothesis of the ideas are at least as clearly stated by Plato as by Aristotle: and his statements have also the advantage of being directed against the phase of the doctrine which he knew and to which he had been himself inclined, and not to the confused Pythagorean fancies of his followers. The question is most clearly enunciated in the Theaetetus from the side of Knowledge, and in the Parmenides from the side of Being. But those who remember the various fertility of Plato’s mind will not expect the objections raised in different dialogues to be precisely the same. He never sought to bind the play of thought in a single formula. When it had once occurred to him to criticize the theory of ideas, the problem was sure to be seen by him in changing lights, although the elements of the question remain essentially unaltered” (*Ibid.*, p. lxx).

⁷⁹ “The object of the preceding remarks has been to show (1) That side by side with the poetical or metaphysical there grew up in Plato’s mind a logical mode of conceiving the ideas; (2) That as he viewed them in this two-fold aspect, and saw the latter of the two more clearly, he became conscious of the difficulties which the theory involved; and (3) That he was led, partly through the consideration of these difficulties, to alter considerably his theory of Knowledge and Being: passing from the bare assertion of an absolute object of Mind, to which he had

É neste contexto que Campbell situa o *Sofista* como um tratamento elaborado de uma dificuldade ocasionada pelo exclusivismo do pensamento eleático. Portanto, uma reforma; um desenvolvimento.

Entretanto, no tocante especificamente ao trecho onde ocorre a crítica aos “amigos das ideias” quanto ao isolamento das Formas, Campbell, em que pese situe a hipótese da autocrítica como válida, anota sua opinião de que os alvos seriam possíveis alunos de Platão e não ele próprio do passado.

Tudo acima exposto – inclusive a vontade de Campbell de demonstrar que o *Sofista* é um diálogo platônico “tardio” – pode-se observar que a exegese de Campbell é uma discussão que se dá em função de opor a tese de Socher de que o *Sofista* seria um diálogo anti-platônico, oriundo do círculo dos socráticos de Megara, fundado por Euclides.

Este é um dos fundamentos de Socher para supor que o “*Sofista*” foi escrito por um megárico e diretamente contra Platão, cuja teoria das ideias Socher imagina ser diretamente impugnada aqui. Nós já vimos que, por mais que algumas declarações de Platão (e.g. Cra. 440) possam parecer apoiar a doutrina que é aqui criticada, essa não era a teoria final do conhecimento e do ser de Platão. Mas a hipótese de Ueberweg e do Sr. Grote, de que Platão está aqui examinando uma visão que um dia teve, é algo que vale a pena considerar.

Nós faremos apenas uma pequena modificação nessa hipótese ao expressar nossa opinião de que o Platão, no período tardio do curso de sua vida, dirigiu esse argumento contra aqueles dentre seus discípulos na Academia que, apoiando-se na imperfeita realização de uma fase de lições do próprio Platão e voltando-se a elementos do pitagorismo e do eleatismo, sustentavam a doutrina das ideias na forma a qual é normalmente controvertida por Aristóteles.⁸⁰

Conforme se pode observar, o efeito do percurso exegético de Campbell é múltiplo e interligado. Ao questionar a hipótese de que o *Sofista* poderia ser um diálogo não só atribuído de modo espúrio a Platão, mas também obra de autor megárico anti-platônico, Campbell valoriza a relação entre tal diálogo e os outros do *corpus*, encontrando, se considerados pertinentes os resultados da análise de estilo, indicativos de que o *Sofista* se trata de um diálogo platônico de produção tardia.

Ele confere, então, uma específica conclusão com várias consequências. Aristóteles, ao criticar a concepção das Formas, estaria criticando mais os “platônicos” do que Platão, e o

been led by interpreting Socrates through Parmenides, towards the Aristotelian conception of logical categories and of Being as composed of Matter and Form by an efficient Cause”. (*Ibid.*, p lxxi).

⁸⁰ “This is one of Socher’s grounds for supposing that the ‘Sophist’ was written by a Megarian and directed against Plato, whose theory of ideas he imagines to be here directly impugned. We have seen that however much some of Plato’s statements (e. g. Crat. 440) may seem to countenance the doctrine here criticized, such was not his final theory of knowledge and being. But the hypothesis of Ueberweg, and of Mr. Grote, that Plato is here examining a view which he at one time held, is well worth considering.

We shall only make a slight modification of this hypothesis in expressing our own opinion that Plato at a late period of his course directs this argument against those amongst his disciples in the Academy who, resting in their imperfect realization of an earlier phase of his own teaching and reverting to Pythagorean and Eleatic elements, held the doctrine of ideas in the form in which it is often controverted by Aristotle” (*Ibid.*, p. lxxv).

próprio Platão teria proferido algumas dessas críticas a estes mesmos platônicos, fixados em concepções imaturas de um jovem Platão.

A conclusão que podemos tirar da leitura de Campbell é que ela cria uma imagem de um “Platão histórico”, cujos vestígios sobreviventes seriam a parte do *corpus* tida como produto deste autor. E é possível dizer que este produto está entre a unidade e o desenvolvimento, tanto em relação ao estilo quanto ao posicionamento perante as questões filosóficas, em especial no que toca à hipótese das Formas.

Em se tratando do posicionamento exegético, dizemos que ele está dentre os desenvolvimentistas porque, para Campbell, no tocante à teoria do conhecimento e do ser, o *corpus* daria saltos gradativos, com o passar do tempo da elaboração, em afirmações sobre o acesso ao estável. Primeiramente, (1) tal acesso é exposto como se dando por via da memória da alma, que certa vez teria contato com as Formas, enquanto (2) outros diálogos fazem a exposição de um acesso ao estável pela via da experiência, que exige (3) certa crítica à separação absoluta entre os itens naturais e o âmbito do estável.

Mas podemos dizer que tal posicionamento segue um valor importante que constitui a identidade dos unitaristas, uma vez que, para Campbell, o *corpus platonicum* não apresentaria um drástico abandono dos pressupostos e objetivos fundamentais, mas uma soma de ajustes, face aos problemas e críticas que vão sendo verificados e expostos pelo autor dentro da lógica interna desse mesmo *corpus*.

Portanto, concluímos da exposição desses textos de Campbell que há uma independência histórica entre a peça de inauguração da análise estilométrica da obra de Platão e a necessidade de tomar uma posição específica no que toca ao debate entre exegetas unitaristas e desenvolvimentistas.

Apesar disso, Campbell, sempre evocado como inaugurador quando o assunto é aplicação de um método estilométrico para a obra platônica, é apenas o primeiro a abordar o tema dentro do que seria uma nova tradição a ganhar impulso no final do século XIX e consolidação no século XX.

Posteriormente, a tendência a vincular os resultados de análises de estilo a exegeses desenvolvimentistas se estabeleceu.

Numa fase seguinte, escrevendo em língua alemã, Friedrich Blass e Wilhelm Dittenberger são outros dois dos que são rememorados como fundadores desta tradição.

A menção aos dois⁸¹ frequentemente acompanha a afirmação de que suas posições foram tomadas com total desconhecimento da atividade, em língua inglesa, da análise de estilo realizada por Campbell.

Blass⁸², no 2º volume de *Die attische Beredsamkeit*, constitui um comentário sobre a frequência do uso de hiato nos diálogos platônicos, enquanto Dittenberger⁸³, no artigo titulado *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialogue*, faz uma análise de vocabulário.

Leonard Brandwood⁸⁴ destaca a por ele chamada “quase acidental observação” que Blass faz no corpo de seu texto sobre prosa ática. Pontua Blass que Platão, a dada altura, passa a evitar o hiato, que é um princípio presente na prosa de Isócrates. O hiato seria evitado primeiramente no *Fedro* e, posteriormente, de maneira sistemática, ocorrendo menos de uma vez por página no livro I de *Leis*; em média duas vezes por página no *Filebo*; e, no total, cerca de 50 vezes no *Timeu* (87 páginas), 5 no *Crítias* (15 páginas), 20 no *Sofista* (82 páginas) e 11 no *Político* (83 páginas).

A inferência de Blass de que *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu* e *Crítias* pertenceriam, com as *Leis*, a uma fase tardia de escrita de Platão é tida por Brandwood⁸⁵ como diagnóstico de uma precisão quase-científica da elaboração de Campbell, haja vista a diferença de método e coincidência da proposição conclusiva.

Mas é a discussão vocabular proposta por Dittenberger⁸⁶, que também pretendia mostrar o aspecto tardio de *Sofista* e *Político*, publicada na revista *Hermes* n° 16, de 1881, que é tratada por Brandwood⁸⁷ como a primeira movimentação em direção à fundação do método estilístico, como é entendida em solo alemão.

Dittenberger⁸⁸ divide explicitamente em três grupos⁸⁹ estilísticos os diálogos do *corpus* entendidos por ele como autênticos, dando critérios estilométricos para discernir uma diversidade na maneira de escrita destes textos.

⁸¹ Cf. BRANDWOOD, 1990, p. 9-22.

⁸² Cf. BLASS, Friedrich. **Die Attische Beredsamkeit Zweite Abtheilung: Isokrates und Isaios.** Leipzig: B. G. Teubner, 1874, p. 424-441, onde o autor trata de Platão, e, especificamente, o parágrafo que se estende em p. 424-428.

⁸³ DITTENBERGER Wilhelm. Sprachliche Kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialogue. **Hermes**, v. 16, n.3, p.321-345, 1881.

⁸⁴ BRANDWOOD, 1990, p. 9.

⁸⁵ BRANDWOOD, *loc. cit.*

⁸⁶ DITTENBERGER, 1881.

⁸⁷ BRANDWOOD, 1990, p. 11.

⁸⁸ DITTENBERGER, 1881, p. 323.

⁸⁹ É de se destacar que também inferia uma “fase intermediária” na avaliação de Campbell, mas ele não aplica sobre ela uma análise estilométrica na sua edição de *Sofista* e *Político*. Conforme exposto por Matoso (2016), a divisão trina de estilo dos diálogos remete até mesmo a Schleiermacher, mas, desde a publicação de *Geschichte*

Os argumentos de Dittenberger⁹⁰ podem ser sintetizados em duas categorias. Uma delas é relacionada a usos de compostos com funções específicas da partícula μήν (τί μήν; ἀλλά... μήν; γέ μήν), enquanto a outra é relacionada a usos exclusivos de certa palavra específica em cada um de dois pares de sinônimos (*i.e.*, ὥσπερ e καθάπερ; ἕως[περ] e μέχριπερ), bem como usos exclusivos da expressão τάχα ἴσως⁹¹.

Dittenberger elabora argumentos sobre a utilização destes determinados usos de μήν, apontando para a ausência de utilização em alguns diálogos, uma utilização pequena e uma maior. Desse modo, Dittenberger arbitra três conjuntos de estilo, três fases de Platão: I, IIa e IIb⁹².

É importante pontuar que Dittenberger⁹³ deixa antever o teor polêmico sobre suas conclusões ao chamar de *Fanatiker des Zweifels*⁹⁴ aqueles que se veriam embaraçados pelo seu resultado a descartarem um conjunto volumoso de escritos atribuídos a Platão como produzidos por outra pessoa, dado o que ele reconhece como marcantes diferenças de estilo nos grupos.

No grupo I estavam os diálogos onde sequer tais compostos da partícula μήν (τί μήν; ἀλλά... μήν; γέ μήν) aparecem. Em IIa há a presença da *República*, enquanto em IIb há a presença de *Leis*, o que é usado por Dittenberger⁹⁵ para postular uma ordem cronológica para os dois grupos, levando em conta a afirmação aristotélica de que *Leis* é posterior à *República*.

O segundo critério, a substituição gradual de ὥσπερ por καθάπερ e de ἕως[περ] por μέχριπερ, somado ao aparecimento de τάχα ἴσως, é o acabamento da criação do grupo IIb. Isso porque, nesses diálogos, aparece em intensidade muito maior καθάπερ e se dariam, também, as únicas aparições de μέχριπερ e τάχα ἴσως⁹⁶.

Ressalta Brandwood⁹⁷ que há alguns erros na exposição de Dittenberger, como a não verificação do aparecimento de τάχα ἴσως em *Apologia*, mas, no geral (com destaque ao

und System der Platonischen Philosophie (1839), de Friedrich Hermann, já aparece a pretensão de vincular “fases de produção” do *corpus* a relatos biográficos sobre a vida de Platão, com essa tendência. Na exposição de Hermann, uma primeira fase de composição seria composta enquanto Platão estava refugiado em Mégara junto a Euclides, com um período de transição marcado pela influência Megárica e Eleata (*Teeteto*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político* e *Parmênides*), desembocando em uma filosofia definitiva de um sistema dado na trilogia *República*-*Timeu*-*Crítias*. Brandwood refere como novidade de Dittenberger a aplicação da análise estilométrica na apresentação de uma divisão em três fases.

⁹⁰Cf. quadro em DITTENBERGER, 1881, p. 326 e argumentos em *Ibid.*, p. 337-341.

⁹¹ Para uma explicação ampla da operação, cf. BRANDWOOD, 1990, p. 12 e 20.

⁹² I: *Apologia* de Sócrates, Críton, Eutífron, Protágoras, Cármides, Laques, Hípias Maior, Eutidemo, Mênon, Górgias, Crátilo, Fédon; IIa: *Banquete*, Lísias, Fedro, *República*, *Teeteto*; IIb: *Parmênides*, *Filebo*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*. Cf. uma tabela em BRANDWOOD, 1990, p. 20.

⁹³ Cf. DITTENBERGER, 1881, p. 327.

⁹⁴ *I.e.* “fanáticos da dúvida”.

⁹⁵ DITTENBERGER, 1881, p. 336.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 337-339.

⁹⁷ BRANDWOOD, Leonard. *The chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990, p. 20.

coincidir do último grupo), as conclusões dele apontam para proximidades de estilo similares às apontadas por Campbell e Blass.

Tentativas de análise de estilo da obra platônica, bem como contestações das possibilidades dessa tese, se espraiariam nessa época.

Neste contexto, Constantin Ritter escreveu, em 1888, *Untersuchungen über Platon*, que Brandwood⁹⁸ afirma ser o primeiro livro inteiro sobre método estilístico e seus usos, com a finalidade de determinar a cronologia dos diálogos.

Brandwood expõe que o grande trabalho de Ritter tinha por função a verificação do trabalho de seus antecessores, a partir de Dittenberger:

Chegamos agora ao uso que Ritter faz destas estatísticas. Seu objetivo explícito era confirmar, por novas evidências, as conclusões dos seus predecessores Dittenberger e Schanz, o que significava principalmente, é claro, a existência de um grupo cronológico final composto por *Soph.*, *Plt.*, *Phlb.*, *Ti.*, *Criti.* e *Leg.*⁹⁹

Nessa história queremos destacar Martin von Schanz¹⁰⁰, a que se refere Brandwood, e que publicou na *Hermes* 21, de 1886, o artigo *Zur Entwicklung des platonischen Stils*, comparando usos de sinônimos no *corpus platonicum*, tal como Dittenberger, mas opta por uma escolha de objetos que julgamos curiosos, por se tratar de objetos possivelmente relacionados a noções filosóficas muito específicas.

Schanz¹⁰¹ usa pares com carga filosófica: τῶ ὄντι/ὄντως; ὡς ἀληθῶς/ἀληθῶς; τῆ ἀληθείᾳ/ἀληθείᾳ. Uma das constatações oriundas dessa abordagem é de que um uso mais abundante de ὡς ἀληθῶς nos primeiros livros da *República* é acompanhado da total ausência de ὄντως nos cinco primeiros livros (que ele avalia como típica dos “primeiros” diálogos ou dos “últimos”), o que, para Schanz, aponta divisão da *República* em grupos de afinidade estilística.

A partir daí, Schanz¹⁰² conclui que (1) a *República* teria sido produzida em construção gradual; que (2) *Fílebo*, *Político*, *Timeu* e *Leis* seriam as últimas obras; (3) *Fedro*, *Crátilo*, *Eutidemo*, *Teeteto* e *Sofista* comporiam um possível grupo intermediário. A inovação de Schanz é a composição da longa *República* feita em fases e empurrar *Lísis* e *Banquete*, diferentemente de *Dittenberger*, para o período mais antigo de produção.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁹ “We come now to the use which Ritter made of these statistics. His explicit aim was to confirm by new evidence the conclusions of his predecessors Dittenberger and Schanz, which meant primarily of course the existence of a final chronological group consisting of *Soph.*, *Pol.*, *Phil.*, *Tim.*, *Crit.* and *Laws*” (*Ibid.*, p. 57).

¹⁰⁰ SCHANZ, Martin. Zur Entwicklung des Platonischen Stils. *Hermes*, v. 21, n. 3, p. 439-459, 1886.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 440.

¹⁰² Cf. quadro em *ibid.*, p. 442.

Fazemos este destaque porque, conforme Brandwood¹⁰³, uma das conclusões de Ritter sobre a *República* surge da avaliação das conclusões de Schanz, mas, diferentemente deste, Ritter conclui que haveria uma diferença de estilo, que proporcionaria destacamento da produção do Livro I da *República*.

Já no tocante à produção dita tardia, Brandwood¹⁰⁴ conta que Ritter listou 43 aspectos linguísticos que serviriam para confirmar a tese de que *Sofista*, *Político*, *Fílebo*, *Timeu-Crítias* e *Leis* teriam afinidades que os colocariam na fase final, enquanto as afinidades destes com *República*, *Teeteto* e *Fedro* colocariam esses três em um grupo “intermediário”.

Portanto, as publicações de Campbell e do que pode ser referido como “escola alemã” convergiram em afirmações similares, especialmente no que se refere a uma hipotética produção de fase mais tardia (ao menos *Sofista*, *Político*, *Fílebo*, *Timeu-Crítias* e *Leis*). Isso caso se creia, como pressuposto, que todos os diálogos mencionados são de fato produções de um único autor, como foi atribuído pela tradição desde o registro de Diógenes Laércio.

É de se destacar que a própria análise de Ritter gerou uma certa celeuma, que se alongou através dos anos, ao avaliar como não produzido por Platão o diálogo *Parmênides*, posição que Ritter reverteria posteriormente. De toda sorte, evidentemente tal tipo de análise estilométrica tem o potencial de repercutir nas análises exegéticas das conexões inter-diálogos.

Ritter¹⁰⁵, em seu prefácio à edição inglesa de *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931), afirma ter entrado em contato com Campbell e ter sido calorosamente bem reconhecido por este em razão da importância de seu trabalho *Über Plato* (1888), aferindo, nesse prefácio, que as duas pesquisas estavam em marcante acordo.

A exegese de Ritter¹⁰⁶, no livro de 1931, é já clarissimamente embebida por preceitos fortemente desenvolvimentistas desde sua forma de exposição, no índice, de sua exegese do *corpus*. Ele divide os diálogos em exposições relacionadas a dados biográficos, notadamente se embasando na hipotética segunda jornada de Platão à Sicília e em sua estadia na corte do tirano de Siracusa¹⁰⁷.

Portanto, Ritter lê o *corpus platonicum* de forma dependente de uma especulação sobre a vida de Platão e sua relação com o texto.

¹⁰³ BRANDWOOD, 2013, p. 120.

¹⁰⁴ BRANDWOOD, *loc. cit.*

¹⁰⁵ RITTER, Constantin. Preface to the English edition. In: RITTER, Constantin. **The essence of Plato's philosophy**. Tr. Adam Altes. Nova York: Lincoln Mac Veagh the Dial Press, 1933.

¹⁰⁶ Cf. o índice em *ibid.*, p. 15-20.

¹⁰⁷ A fonte principal dessa especulação é o conteúdo da Carta VII, enquanto passagens biográficas que aparecem em Diógenes Laércio (3.1-45) acompanham essas afirmações sobre a vida de Platão.

Haveria, para Ritter¹⁰⁸, duas onto-epistemologias¹⁰⁹ de Platão: uma nos primeiros diálogos (*Fédon*, *Simpósio*, *Crátilo*, *Laques-Protágoras-Eutífron-Hípias Maior-Eutidemo*, *Mênon*, *República* e *Fedro*), que encontra um ponto de mudança no *Teeteto*, culminando em uma virada para os diálogos tardios (*Parmênides*, *Sofista*, *Político*, *Fílebo*, *Timeu*). Em relação à prática de Platão, Ritter faz o mesmo corte duplo que fez para a onto-epistemologia.

A essa relação entre a produção dos diálogos, o teor de seus conteúdos e os dados biográficos referentes a suas movimentações na corte de Siracusa, daremos aqui o nome de “primeira tese desenvolvimentista”¹¹⁰ ou “recorte de Siracusa” ou “recorte Siciliano”.

O que pretendemos mostrar nesta segunda subseção do primeiro capítulo da tese é que o desenvolvimento inicial daquilo que se convencionou chamar método estilométrico é relativamente independente das posições exegéticas desenvolvimentistas modernas. A relação é incidental, não necessária.

É de se observar que Ritter, de fato, na esteira de especulações de Dittenberger e de suas próprias sobre diferenças de estilo no *corpus platonicum*, sustentou uma grande exegese de todo o *corpus*, com explícita divisão de fases, vinculadas a mudanças de entendimento. Essa exegese demanda dele uma exposição de fases diferentes da filosofia platônica bem ligadas às descobertas de diversidade de estilo. Não só isso, Ritter vinculou a mudança de estilo e de filosofia a um recorte de critério biográfico relacionado às anedotas e especulações sobre as estadias de Platão em Siracusa.

Mas é de se lembrar que a discussão inicial que Campbell propunha envolvia uma pretensão exegética vocacionada a demonstrar mais unidade do que oposição entre, por um lado, o diálogo *Sofista* e, por outro, o restante do *corpus*. Isso porque, como já dito, Campbell quis confrontar a tese de que o *Sofista* seria tão radicalmente “anti-platônico” a ponto de ter sido considerado por Socher como produto de adversários de Platão.

Note-se que a independência histórica relativa entre análise estilométrica e exegese desenvolvimentista acompanha, também, uma independência lógica. Ou seja, ainda que se aceite alguns resultados da estilometria para demarcar ordenação de escrita, não se derivaria

¹⁰⁸ Cf. índice de RITTER., 1933, pp 15-17.

¹⁰⁹ Sempre que usado aqui “onto-epistemologia”, pressupomos que, em textos clássicos de filosofia grega, especialmente a partir das obras atribuídas a Platão, falar em estruturas que hoje nós adjetivamos como “ontológicas” (a exemplo dos reconhecidos εἶδος ou até dos restritos μέγιστα τῶν γενῶν, Pl. *Soph.* 254d), pressupõe exatamente um interesse epistemológico. Nesse sentido, as considerações críticas de Aristóteles na *Metafísica* à hipótese das formas/ideias sempre acompanham afirmações de que seu postulado era relacionado a questões do conhecimento, enquanto as críticas aristotélicas sempre dizem apoiar-se em sua tentativa de demonstrar que ou a tese platônica é internamente inconsistente, ou que sua postulação não implica em qualquer ganho epistêmico (cf. e.g. Ari. *Metaph.* 990a et seq., em especial conclusões em 990b15-24; em 990b3-8; e em 992a24-29).

¹¹⁰ Que é anterior e independente do surgimento da aplicação do método da estilometria à obra platônica.

disso, necessariamente (ao menos não logicamente, por dedução), uma hipotética determinação de que há diálogos escritos “na juventude” de Platão.

A anedota antiga registrada em Diógenes Laércio e pelo anônimo do *Prolegomena*¹¹¹, que diz que Sócrates leu o *Lísis* de Platão, merece ressalvas exatamente em função dos resultados da análise estilométrica, haja vista que a menção de Diógenes e do anônimo sobre a alegação de muitos autores de que o *Fedro* é o primeiro dos diálogos é antagônica a estes mesmos resultados da análise de estilo.

Em tempo, as possíveis avaliações externas para datação de diálogos individuais, decorrentes de alusões a fatos históricos possivelmente rastreáveis¹¹², fornecem, quando muito, *terminus post quem*. Ou seja, a *Apologia de Sócrates* é, com toda probabilidade, posterior ao julgamento do Sócrates histórico, o *Simpósio*¹¹³ foi produzido após a vitória de Agatão no concurso trágico, *Teeteto*¹¹⁴ tem que ter sido escrito depois da batalha de Corinto, *Leis*¹¹⁵ após a derrota dos locrianos por Siracusa. Mas esse tipo de pressuposto cronológico dependente de análise externa não inviabilizaria a hipótese de que todos os diálogos sejam de “fase tardia”, ainda que fosse determinável com extrema segurança uma ordem de escrita.

Na nossa perspectiva, a especulação estilométrica que mais tem potencial de estabelecer algum vínculo entre anedotas biográficas e variação estilística é a alegação de Dittenberger de que τί μήν, exclusivo em diálogos de sua classificação IIa e IIb, seria expressão idiomática de confirmação de origem hipoteticamente dórica¹¹⁶, raramente encontrada na tragédia ática, indicando uma possível relação entre o emprego da expressão e a passagem do autor pela Sicília.

Entretanto, tanto se pode ser cético quanto à hipótese dórica, quanto se pode especular sobre quais tipos de eventos, além de uma visita siciliana, poderiam trazer um maneirismo linguístico dórico para o autor. Não é possível sequer inferir, necessariamente, qual das mencionadas viagens (talvez a última?) trariam finalmente a adoção de uma atitude linguística dórica para a pena do autor, ainda que se quisesse dar total crédito à hipótese dórica.

De qualquer forma, o que doravante chamaremos de “recorte siciliano”, que liga teses de diálogos ditos tardios a visitas de Platão à Siracusa, tentando ver nisso reviravolta de

¹¹¹ φασὶ δὲ καὶ Σωκράτην ἀκούσαντα τὸν Λύσιον ἀναγιγνώσκοντος Πλάτωνος, ‘Ἡράκλεις,’ εἰπεῖν, ‘ὡς πολλὰ μου καταγεύδεθ’ ὁ νεανίσκος.’ οὐκ ὀλίγα γὰρ ὧν οὐκ εἶρηκε Σωκράτης γέγραφεν ἀνήρ. Diog. Laert. 3.35.

¹¹² Como é o caso de Pl. *Menex*.

¹¹³ Pl. *Symp*. 173a.

¹¹⁴ Pl. *Tht*. 142a-b.

¹¹⁵ Pl. *Leg*. 638b.

¹¹⁶ A alegação se baseia em observar sua presença em poucos fragmentos de Epicarmo (fr. 100 Ahrens) e Sófron (fr. 8).

posições filosóficas, é apenas a primeira tese desenvolvimentista que se pretendeu substanciar pela análise estilométrica.

Enfim, o próprio Ritter¹¹⁷, em seu último artigo sobre o tema da estilometria, publicado na *Hermes* n° 70, em 1935, indica que este seu trabalho inicial¹¹⁸ deveria servir à intenção futura de esclarecer sobre a cronologia e divisão em grupos dos diálogos mais antigos, que, digamos assim, seriam diálogos elaborados por “um Platão novo”.

A conclusão de Ritter foi operar um recorte estilístico entre um grupo composto por *Hípias Menor*, *Carmides*, *Laques*, *Protágoras*, *Eutífron*, *Apologia de Sócrates*, *Críton*, com *Górgias* e *Mênon* ao final e outro, posterior, composto de *Hípias Maior*, *Eutidemo*, *Menexeno*, *Crátilo*, *Lísis*, *Simpósio*, *Fédon* e *República I*.

Brandwood¹¹⁹ afirma que os resultados desse trabalho final de Ritter podem ser questionados pela baixa taxa de ocorrência dos critérios que Ritter escolheu para assentar as suas análises neste artigo.

As teses desenvolvimentistas com base na estilometria, desenvolvida por Campbell e diversos autores até Ritter, são parte de uma trajetória histórica de pesquisa ainda mais vasta. E exegético “recorte siciliano” do corpus platonicum, avançado por Ritter, não ficou isolado.

Posteriormente uma hipótese biográfica similar para outra hipotética fase de elaboração do *corpus* ficaria igualmente famosa.

Quanto às questões estilométricas oriundas de Campbell e Ritter, Kahn¹²⁰ chegou a argumentar em favor delas no início do presente século. Em sua última grande obra de exegese da obra platônica, Kahn afirmou categoricamente (em uma nota lacônica de abertura do texto) que ele toma por certa a divisão cronológica dos diálogos em três grupos de estilo distintos, que apontariam para uma ordem de produção.

No próximo capítulo, trataremos da emergência do que chamaremos “recorte socrático”, contra o que Kahn sempre se colocou.

Chamamos de “recorte socrático” a posição exegética desenvolvimentista sobre *corpus platonicum* de que próximo de uma variação de estilo seria verificável também uma variação, verdadeira reviravolta de posicionamento filosófico, que se daria em razão do afastamento do autor da influência do Sócrates histórico.

¹¹⁷ RITTER. Constantin. Unterabteilungen innerhalb der zeitlich ersten Gruppe platonischer Schriften. *Hermes*, n. 70, p. 1-30. 1935.

¹¹⁸ Uma análise de cinco itens: μήν, ὡς com superlativo, ἄλλος/ἕτερος, ὅσος e ὅσπερ/οἷον.

¹¹⁹ BRANDWOOD, 1990, p. 227.

¹²⁰ KAHN, 2003; Kahn, 2018, p. 17.

Um postulador importante do “recorte socrático”, único que será abordado na presente tese, por parecer-me ser o mais famoso no que toca ao tema, é Gregory Vlastos.

A influência de Vlastos no espalhar dessa convicção é grande a ponto de existir atualmente o termo “vlastosianos” para designar os que seguem tal linha¹²¹. Para os intérpretes que adotam esta exegese, a hipotética primeira fase, ainda bastante imatura, seria aquela em que os diálogos, basicamente, repetiam teses que seriam do Sócrates histórico.

1.3 VLASTOS: O PROBLEMA SOCRÁTICO E O “RECORTE SOCRÁTICO” DE TIPO “VLASTOSIANO”

Como se sabe, a ideia de que alguns diálogos do *corpus platonicum* teriam sido compostos em uma fase imatura não é invenção de Gregory Vlastos. Nem mesmo o é a ideia de que diálogos de uma hipotética fase imatura de Platão poderiam constituir elementos próprios para a investigação do intérprete.

Parte importante da leitura especializada europeia rumou para esse tipo de especulação no início do século XX, exatamente em razão dos – ao menos aparentes – consensos mínimos que se alcançaram sobre congruências de estilo. As análises de estilo acabaram por legitimar aqueles que se punham na especulação sobre a ordem de composição estivessem balizados ao menos por esses sentidos comuns advindos da estilometria.

No sexto volume da *The Cambridge Ancient History* editado por Bury, Cook e Adcock, de subtítulo *Macedon: 401-301 B.C.*, publicado em 1927, o capítulo XI, escrito por Cornford, descreve três grupos de diálogos, dizendo haver já uma restrita convenção de chamar o grupo hipoteticamente mais novo de “socrático”. Cornford confia em sua especulação exatamente porque estava assentada na convicção da eficácia mínima da estilometria.

A ordem dos diálogos não pode ser determinada com exatidão. Platão pode muito bem ter escrito mais de um de cada vez. A *República* deve ter levado vários anos; outros podem ter sido compostos em algumas semanas. Felizmente, **os métodos de estilometria colocaram algum freio no capricho da crítica subjetiva. Existe agora um acordo geral para reconhecer três grupos principais**, embora a ordem dentro de cada grupo ainda seja contestada. Ao primeiro grupo atribuiremos aqui a defesa direta de *Sócrates na Apologia* e no *Críton*; *Laques*, *Lísis*, *Carmides* e *Eutífron*, **ilustrando o verdadeiro caráter da obra de Sócrates**; o *Hípias Menor* – e talvez o *Maior* –, *Protágoras*, *Górgias*, nos quais aparecem os principais sofistas; e o *Ion*. Provavelmente tudo isso foi escrito e a *República* começou a ser escrita antes de Platão

¹²¹ O termo “vlastosiano”, que se refere especificamente a uma versão desenvolvimentista sustentada por Vlastos, seus alunos e outros que com ele concordam, pode ser encontrado, por exemplo, nos seguintes artigos: NAILS, Debra. Problems with Vlastos’s Platonic Developmentalism. *Ancient Philosophy*, v. 13, n. 2, 273-291, 1993; TAILISSE, Robert. Misunderstanding Socrates. *Arion*, v. 9, n. 3, p. 111–122, 2002; e BYRD, Miriam. Colloquium 6: When the Middle Comes Early: Puzzles and perplexities in Plato's Dialogues. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, v. 28, n. 1, p. 187-209, 2013.

fundar a Academia. A *Apologia* já foi mencionada. O *Crito* explica porque Sócrates, para a surpresa do público e possivelmente para a consternação de seus acusadores, recusou-se a escapar da prisão antes que sua sentença fosse executada. A história do pensamento de Platão começa no que às vezes é chamado **Diálogos Socráticos**.¹²² (grifos nossos)

Já em *A history of Greek philosophy*, escrito por William Keith Chambers Guthrie, em seu volume IV: *Plato the man and his dialogues: earlier period*, publicado em 1975, afirmou-se categoricamente a existência de um Platão de período prematuro já como subtítulo do volume.

Por sua vez, Guthrie¹²³ toma a divisão de Cornford como representativa das conclusões aceitas, fixando como pertencente a um grupo primitivo: *Apologia*, *Críto*, *Eutífron*, *Laques*, *Lísis*, *Carmides*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Íon* e, finalmente, o *Protágoras*.

Guthrie estava totalmente convencido da existência de uma fase socrática do *corpus*. O argumento dele sobre o diálogo *Protágoras* poder ser, como pensava Nestle, o último da fase primitiva de “diálogos socráticos” deixa isso evidente, pois, segundo ele:

[...] embora [o *Protágoras*] tenha levado o argumento mais longe do que os outros, ele mantém o “puro esse-mundismo” da visão socrática e não mostra nenhum traço dos interesses matemáticos, metafísicos ou escatológicos que liguem Platão com os pitagóricos e são razoavelmente imaginados como tendo sido fomentados a partir de sua primeira visita ao sul da Itália e Sicília. Por essa razão, Nestle o coloca [i.e., o *Protágoras*] com o grupo dos primeiros diálogos e o separa nitidamente do *Górgias* e do *Mênon*.¹²⁴

Portanto, Vlastos sequer é o inventor da noção de “diálogos Socráticos”, como fase 1 da “História do pensamento de Platão” (para usarmos as palavras de Cornford).

Elegemos Vlastos, portanto, como último grande representante de uma tendência, fortemente estabelecida no século XX, da busca por uma “fase socrática” nos diálogos de

¹²² “The order of the dialogues cannot be exactly determined. Plato may well have written more than one at a time. The Republic must have taken several years; others might have been composed in as many weeks. Happily, the methods of stylometry have laid some check upon the caprice of subjective criticism. There is now a general agreement to recognize three main groups, though the order within each group is still disputed. To the early group we shall here assign the direct defense of Socrates in the Apology and Crito; Laches, Lysis, Charmides, Euthyphro, illustrating the true character of Socrates’ work; the Shorter, and perhaps the Longer, Hippias, Protagoras, Gorgias, in which the leading Sophists appear; and the Ion. Probably all these were written, and the Republic begun, before Plato founded the Academy. The Apology has already been mentioned. The Crito explains why Socrates, to the surprise of the public and possibly to the dismay of his accusers, declined to escape from prison before his sentence was carried out. The history of Plato’s thought begins in what are sometimes called the Socratic dialogues” (CORNFORD, 1927, p. 311).

¹²³ GUTHRIE, William. Keith. Chambers. **A history of Greek Philosophy**: Plato. The man and his dialogues. v. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 50.

¹²⁴ “[...] though taking the argument further than the others, it maintains the 'pure this-worldliness' of the Socratic outlook and shows no trace of the mathematical, metaphysical and eschatological interests which link Plato with the Pythagoreans and are reasonably thought to have been fostered by his first visit to South Italy and Sicily. For this reason Nestle put it with the earlier group and separated it sharply from the Gorgias and Meno” (GUTHRIE, 1975 p. 214).

Platão, em que Platão estaria quase exclusivamente influenciado por uma “filosofia socrática”.

Vlastos avança, ainda, a tese de que o Sócrates dos assim chamados “diálogos socráticos” é, basicamente, a exposição direta de tendências do Sócrates histórico e é radicalmente desenvolvimentista ao postular que certas posições de um Platão posterior são diametralmente opostas às do Platão sob influência de Sócrates.

Poderíamos até dizer que, sob a leitura vlastosiana, haveria diálogos de Platão que seriam diálogos “pré-platônicos” ou, como se convencionou chamar, “diálogos socráticos”¹²⁵ opostos em muitos aspectos ao que se conhece em geral como posição platônica.

Parece bem evidente, se fixarmos os olhos na menção acerca de Platão e Sócrates presente no *Metafísica* de Aristóteles¹²⁶, que é possível dela derivar a hipótese de que diálogos sem “formas” ou “ideias”, que tratam precipuamente de temas da ética e definição, seriam diálogos próximos da posição de um “Sócrates histórico”.

O que aconteceu de diferente na Idade Contemporânea foi que as especulações sobre estilo deram ferramentas para tentar postular um recorte de estilo (e no caso de Vlastos, de posições filosóficas) em diálogos mais claramente investigativos a partir da questão “o que é X” como “diálogos de juventude”. E, assim, emerge a tese vlastosiana de que em “diálogos socráticos” seria mais visível o “Sócrates histórico”. Dito isso, é de se notar que a tese de Vlastos está inserida na discussão sobre “o problema socrático”. Portanto, para evidenciar os fundamentos históricos e pressupostos teóricos da pretensão de Vlastos em criar uma “fase socrática” dos diálogos de Platão bem diferente de um hipotético Platão maduro, é preciso, ao menos em linhas gerais, jogar luz sobre aquilo em que se assenta essa leitura: o chamado “problema socrático”.

Segundo Louis-André Dorion¹²⁷, é unânime entre historiadores a afirmação de que o assim chamado “problema socrático” ganhou grande desenvolvimento quando Schleiermacher elaborou *Über den Werth des Sokrates als Philosophen*, escrito em 1815 e publicado em 1818. Façamos uma breve apresentação deste pequeno escrito de Schleiermacher com uma crítica nossa à pretensão de Schleiermacher de excluir Xenofonte do rol das fontes legítimas para pretensão de reconstruir a filosofia do Sócrates histórico.

¹²⁵ *Socratic dialogues*. Para diferenciar diálogos platônicos de “fase socrática”, os “*Socratic dialogues*”, da categoria aristotélica que identifica o gênero literário de Platão e outros autores, traduziremos “Σωκρατικοί Λόγοι” para “discursos socráticos”. Não se deve perder de vista a diferença entre um conceito e outro.

¹²⁶ Diálogos em que Sócrates é apresentado como alguém filosofando sobre ética e acerca das definições, enquanto Platão é o criador da teoria das ideias.

¹²⁷ DORION, Lois-André. The rise and fall of the socratic problem. In: MORRISON, Donald R. **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Inicialmente, Schleiermacher¹²⁸ dá destaque à impossibilidade de conciliação entre as múltiplas imagens que a tradição legou sobre Sócrates. Essa impossibilidade deriva do fato de que hipotéticas doutrinas de Sócrates não podem ser deduzidas das filosofias dos alunos socráticos. As doutrinas de Aristipo, diz Schleiermacher¹²⁹, parecem mais próximas de Protágoras; as de Euclides megárico, mais próxima dos eleatas, enquanto o cinismo de Antístenes parece derivar, em grande parte, de Górgias, tendo o cínico Diógenes mais semelhança com a imagem que temos de Sócrates, mas não dizendo muito sobre doutrina filosófica.

Schleiermacher quer avançar, contudo, a afirmação de que algo, sim, pode (e deve) ser dito sobre a filosofia de Sócrates, para além de um mero comportamento ético que o privaria de ser reconhecido como “grande filósofo” com papel preponderante na história da filosofia. Para isso, Schleiermacher¹³⁰ retorna à questão da confiabilidade dos relatos de Platão e de Xenofonte no que toca à especulação acerca da figura histórica de Sócrates, mas o faz sob um pressuposto que julgamos irremediavelmente ingênuo: o de que, se os relatos de ambos eventualmente se contradizem, um seria necessariamente verdadeiro, e o outro, falso.

Se formos levados aos limites da frieza lógica, considerando hipoteticamente a admiração implícita que deve existir por trás da vontade (na base dos *corpora* tanto de Platão quanto de Xenofonte) de elaborar uma obra contendo textos do gênero “discursos socráticos”¹³¹, a conclusão certamente não pode ser tão simples quanto postula Schleiermacher. É possível se conceber, no mínimo em hipótese, uma probabilidade razoável de que ao menos algumas imagens positivas sobre Sócrates, concordantes em diálogos de Platão e no relato de Xenofonte, estejam no nível da propaganda, uma exaltação da memória. Bem mais plausível do que dar-lhes “logicamente” caráter de mero relato de um dado histórico quando concordantes. Ou seja, uma concordância entre a figura de Sócrates em Platão e descrições de máximas de vida (*Lebensmaximen*) e traços de caráter (*Charakterzüge*)¹³² em Xenofonte não implica – necessariamente – em uma descrição fática sobre Sócrates histórico. As concordâncias, mesmo episódicas ou anedóticas, nem sempre são muito significativas para eliminar dúvidas de representação histórica¹³³.

¹²⁸ SCHLEIERMACHER, Friedrich. On the worth of Socrates as a philosopher. In: Hare, Julius Charles; Thirlwall, Connop. **The Philological Museum**. V. 2. Tr. De Connop Thirlwall. Cambridge: Cambridge University Press, 1833, p. 538-555.

¹²⁹ SCHLEIERMACHER, 1883. P. 540.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 543.

¹³¹ Cf. nota 125 da presente tese.

¹³² *Ibid.*, p. 546-547.

¹³³ Nesse sentido, exemplifica Dorion: “Furthermore, the sporadic agreements between Plato and Xenophon are not as significant as some might suggest. Take the case of the Delphic oracle: both Plato (Apology 20e-23b) and

Isso para citar apenas um exemplo das inúmeras dificuldades que existem nesse tipo de especulação.

É preciso dizer que esse texto de Schleiermacher¹³⁴ tem a vocação de tirar de Xenofonte uma autoridade de “historiador” nos relatos no *Memoráveis*. Ele faz isso ao exaltar o caráter apologético da obra de Xenofonte e ao apresentá-lo como um estadista, não um filósofo – e que, portanto, seria incapaz de captar certas nuances do pensamento do Sócrates histórico.

A escolha dos argumentos para opor e, por consequência, descredibilizar Xenofonte face a Platão como fonte no que toca ao Sócrates histórico é bastante curiosa. Isso porque, embora essa presunção sobre os limites da “apologia” pareça óbvia, seria difícil não deduzir, como fizemos dois parágrafos acima, que o mesmo não poderia se aplicar eventualmente ao texto de Platão.

Ao contrário, a crítica de Schleiermacher parece exagerada se colocada em contexto mais amplo do que apenas tentar desvendar hipotéticas máximas de vida (*Lebensmaximen*) e traços de caráter (*Charakterzügen*) de um Sócrates histórico.

É no *Memoráveis*¹³⁵ – e em nenhum lugar da obra platônica – que, ainda que mesmo para fins de apologia, aparece o relato de que a acusação a Sócrates é também vinculada à relação de Sócrates com os políticos Alcibíades e Crítias, que vieram a gerar muito ódio em Atenas. Ainda que o texto trate de declarar que se afastaram rapidamente de Sócrates, é nele que aparece o enfrentamento explícito da questão, nunca em diálogos do *corpus platonicum*. Note-se: a relação de Sócrates com Crítias é apresentada como concausa de sua condenação também em em *Contra Timarco*, de Ésquines¹³⁶.

Com tamanha clareza, o tema nunca aparece explicitamente em Platão, mas parece ser desenhado um Alcibíades problemático, indicativo da probabilidade de validação da versão de Xenofonte para essa questão em específico, no que toca ao aspecto histórico.

Xenophon (Apology 14–16) certainly attest to it, but this nevertheless does not mean that it constituted an actual episode in Socrates’ life. In fact, there is nothing to say that it is not a myth first invented by Plato and later taken up and reinterpreted by Xenophon. It would be a mistake to believe that an agreement between two texts allowing the use of fiction is indicative of an objective fact” (DORION, 2011, p. 10). Antes dele, Jöel (1895).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 544.

¹³⁵ ἀλλ’ ἔφη γε ὁ κατηγορος, Σωκράτει ὀμιλητὰ γενομένω Κριτίας τε καὶ Ἀλκιβιάδης πλεῖστα κακὰ τὴν πόλιν ἐποίησάτην. Κριτίας μὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ πάντων πλεονεκτίστατός τε καὶ βιαιότατος ἐγένετο, Ἀλκιβιάδης δὲ αὖ τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατός τε καὶ ὑβριστότατος. Xen.*Mem.* 1.2.12. Cf. o trato da questão completa em Xen. *Mem.* 1.2.12-49.

¹³⁶ ἔπειθ’ ὑμεῖς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀπεκτείνετε, ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκῶς, ἕνα τῶν τριάκοντα τῶν τὸν δῆμον καταλυσάντων, Δημοσθένης δ’ ὑμῖν ἐταίρους ἐξαιρήσεται, ὁ τηλικαύτας τιμωρίας λαμβάνων παρὰ τῶν ιδιωτῶν καὶ δημοτικῶν ἀνθρώπων ὑπὲρ τῆς ἰσηγορίας, ὧ παρακεκλημένοι τινὲς τῶν μαθητῶν ἤκουσιν ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν: Aesch. *In Tim.* 173.

Nesse caso específico, se a pretensão for verdadeiramente de reconstrução histórica, é relevante questionar ao leitor se entender que a condenação de Sócrates está mera e isoladamente relacionada a desdobramentos do “questionar público” exercido por ele em Atenas soa plausível. No nosso sentir, optar por uma leitura histórica assim desconsideraria a complexidade que leva à condenação pública de qualquer ator com relevância no espaço público.

De qualquer sorte, independente do que se pense acerca dessa questão específica da vida de Sócrates, com esse exemplo fica claro que descartar a utilidade do *Memorabilia* e de outras obras atribuídas a Xenofonte para tentar reconstituir aspectos da vida (e doutrina) de um Sócrates histórico, com base em suposto caráter apologista da obra de Xenofonte, tem fundamento, no mínimo, questionável.

Assim, fica claro que os argumentos fragilizantes utilizados por Schleiermacher contra a credibilidade do *Memoráveis* são claramente *ad hoc*. O pressuposto de descrédito avançado por ele serve especificamente para fundamentar a afirmação que seguirá como argumento do seu texto, de que Sócrates teria que ter sido mais do que um mero pensador da ética, conforme parece advir da leitura do *Memoráveis*.

O argumento de Schleiermacher se desdobra na afirmação¹³⁷ de que, no silêncio de Xenofonte, haveria um vácuo de descrição sobre a filosofia de Sócrates a ser preenchido, na consciência moderna, através da análise dos textos de Platão. Restaria, então, ao hermeneuta caçar, em Platão, os reflexos e propriedades de uma filosofia não mencionada por Xenofonte, a fim de identificar o que caracterizaria o grande recorte que separa, de um lado, uma fase anterior da filosofia e, de outro, Sócrates e os alunos socráticos.

Schleiermacher¹³⁸ identifica, então, o que seria esse divisor de águas em Sócrates: a intercomunhão de três ramos do conhecimento – a dialética, a física e a ética. Isso, para Schleiermacher, abriria espaço para organização do pensamento e distinção clara entre opinião e conhecimento – uma vez que, antes, os assuntos seriam misturados de forma indiscriminada em diversas escolas, como os pitagóricos, que aglutinaram física e ética; e os eleatas, que não distinguiam física de dialética, por exemplo. Dessa forma, fugindo do paradigma meramente ético, Schleiermacher alveja a credibilidade de Xenofonte para que não seja vetada a pretensão de ver Sócrates exclusivamente a partir dos diálogos platônicos.

¹³⁷ SCHLEIERMACHER, 1883, p. 546.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 547-549.

Assim, Schleiermacher¹³⁹ justifica o entendimento de que o Sócrates histórico, não meramente ético, operaria um recorte com a filosofia anterior, aumentando substantivamente a compreensão do real em razão da prática dialética nos termos técnicos mencionados no *Fedro*, sendo ainda introdutor da indução e das definições gerais¹⁴⁰, ainda que Xenofonte omita parcialmente esta dimensão. Esse é o resumo da posição do hermeneuta.

Schleiermacher¹⁴¹ finda o texto deixando claro que sua intenção não era dizer exatamente quanto de Sócrates seria observável no texto de Platão, mas pronuncia uma pretensão – quase um clamor – para que aquele que, eventualmente, queira descrever as doutrinas de Sócrates, não se limite a atribuir a Sócrates teses éticas isoladas ou confiná-lo como filósofo dos princípios.

Conforme narrado por Dorion¹⁴², o ceticismo que Schleiermacher lançou no início do século XIX sobre a obra atribuída a Xenofonte acabou encontrando adeptos mais incisivos no desprezo da relevância de Xenofonte para considerar o tema do Sócrates histórico.

Mas o ceticismo não encontrou barreiras. Além de Xenofonte, diz Dorion¹⁴³, um ceticismo similar emergiu quanto à legitimidade da obra platônica a partir da crítica de K. Joël, que destacou consideravelmente o gênero literário dos Σωκρατικοί Λόγοι¹⁴⁴ como também inepto para descrições históricas. Conforme Dorion, a posição de Joël tinha o fim de priorizar o relato aristotélico como única fonte válida. Mas, dado que Aristóteles nasceu após a morte de Sócrates, então, na primeira metade do século XX, também essa fonte sobre Sócrates foi condenada pelo ceticismo em razão da possível dependência que ela própria teria de tais relatos¹⁴⁵.

É no contexto do reconhecimento da ficção dos Σωκρατικοί Λόγοι que, na segunda metade do século XX, Vlastos constitui seu projeto de caçar o Sócrates histórico em uma hipotética fase de produção dos diálogos em que o Sócrates dos diálogos se assemelhasse mais a uma fotografia, ingressando assim no aqui chamado “problema socrático”.

¹³⁹ SCHLEIERMACHER, 1883, p. 551-552.

¹⁴⁰ Schleiermacher se refere expressamente às menções aristotélicas no *Metaph.* 1.6 e 8.4.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 554-555.

¹⁴² DORION, 2011, p. 5.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 10-12.

¹⁴⁴ I.e. “discursos socráticos”. Cf. notas 125 e 131 da presente tese.

¹⁴⁵ São exemplos, Dupréel, E. *La légende socratique et les sources de Platon*. Brussels, 1922. e Gigon, O. *Socrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern, 1947.

Conforme nos diz o próprio Vlastos¹⁴⁶, no *paper The paradox of Socrates*, de 1958¹⁴⁷, sua investigação acerca do Sócrates de Platão começou em um manuscrito nunca publicado de 1953. De forma lateral, seu interesse no assunto se manifestou publicamente em 1956, na sua introdução à publicação da tradução para o inglês da Benjamin Jowett, revisada por Martin Ostwald, do *Protágoras* de Platão.

Ao longo de sua carreira, Vlastos publicou alguns artigos sobre o tema¹⁴⁸, tendo, após longo debate com Terence Henry Irwin sobre a questão da ética em Platão, obtido tempo hábil, face à aposentadoria, para dedicar ao “problema socrático” volumoso esforço.

Sua atuação após a aposentadoria resultou em variadas palestras nas universidades de St. Andrews e Cornell, fundamentais para a confecção de seu trabalho final¹⁴⁹.

Vlastos veio a publicar em 1991, ano de seu falecimento, o livro *Socrates: Ironist and moral philosopher*, uma grande síntese, destinada ao amplo público, de sua teoria sobre o Sócrates histórico, que apareceria, segundo sua leitura, nos considerados primeiros diálogos de Platão. Segundo as próprias palavras de Vlastos na abertura do livro, “a busca pela figura história focada no Sócrates dos primeiros diálogos de Platão, o estabelece em claro contraste ao outro Sócrates, aquele dos diálogos tardios, onde este é usado como porta-voz para comuns doutrinas anti-Socráticas”¹⁵⁰.

Note-se que a conclusão de seu trabalho implica na adoção de uma hipótese exegética desenvolvimentista. A leitura pode ser resumida assim: no *corpus* de Platão haveria um conjunto de diálogos antigos, com determinado conjunto de teses e comportamentos do Sócrates histórico; e um conjunto de diálogos tardios, com uma imagem de Sócrates que supera – e, por vezes, antagoniza – o Sócrates histórico. No grupo tardio, as teses de um “Platão maduro” são colocadas na boca de um personagem Sócrates solto de uma filosofia propriamente socrática.

Portanto, é de se perceber que a tese de Vlastos sobre o Sócrates histórico é bastante calcada na sua interpretação do *corpus platonicum*. Ele recorrerá a fontes externas ao *corpus*, em especial Xenofonte e Aristóteles, precipuamente em busca de confirmações de que o

¹⁴⁶ VLASTOS, Gregory. *Socrates: Ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 1.

¹⁴⁷ O texto foi republicado como introdução em VLASTOS, Gregory. *The philosophy of Socrates: a collection of critical essays*. Nova York: Palgrave Macmillan, 1971.

¹⁴⁸ Por exemplo, VLASTOS, Gregory. The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 1, 1983, p. 27-58; VLASTOS, Gregory (1985). Socrates' disavowal of knowledge. *Philosophical Quarterly*, v. 35, n. 138, 1985, p. 1-31.

¹⁴⁹ VLASTOS, 1991, p. 10-11 e 18.

¹⁵⁰ “The quest for the historical figure focuses on the Socrates of Plato's earlier dialogues, setting him in sharp contrast to that other Socrates of later dialogues, where he is used as a mouthpiece for Plato's often anti-Socratic doctrine” (*Ibid.*, p. 1).

Sócrates histórico teria, de fato, um conjunto de teses, as quais ele observa nos ditos primeiros diálogos de Platão. Muitas contestações foram feitas a esse conjunto de entendimentos, que chamamos aqui de “tese vlastosiana”. Exemplos importantes a destacar são as críticas datadas próximas à publicação de Vlastos contidas no artigo de Charles Kahn¹⁵¹, de 1992; e no artigo de Debra Nails¹⁵², de 1993.

Dentre as críticas publicadas mais recentemente, são dignas de menção para o objetivo da presente tese também duas delas.

Primeiramente, existe a incisiva crítica de Robert Talisse¹⁵³, que rejeita o pressuposto de organização da cronologia de produção dos diálogos em que se assenta a tese vlastosiana. Ademais, Talisse questiona a ideia de existir um *elenchus* de um Sócrates (dos alegados primeiros diálogos) vinculado apenas à moral, que refutaria adversários e acompanharia uma irônica afirmação de ignorância, base da proposta de Vlastos.

Além desta, merece destaque a postulação de Miriam Byrd¹⁵⁴, que acompanha uma contraproposta de fundamento exegético para explicar diferenças na prática e teses avançadas por Sócrates em dois grupos de diálogo, que comentaremos mais detidamente ao final deste capítulo da tese.

O motivo de destacarmos tamanha importância para a tese vlastosiana¹⁵⁵ dentre demais teses desenvolvimentistas é, na verdade, triplo. Primeiramente, porque valorizo o tamanho do empreendimento realizado por Vlastos como um esforço que inevitavelmente deve marcar a história da exegese da obra platônica.

Em segundo lugar, é inegável que certos pressupostos do desenvolvimentismo vlastosiano são tomados como certos *prima facie* dentro de determinada literatura publicada em nosso vernáculo.

Para citar um exemplo marcante dessa segunda dimensão do porquê de darmos destaque a Vlastos, cabe fazer menção ao efeito no Brasil de *The Cambridge Companion to Plato*, organizado por Richard Kraut e publicado pela primeira vez em 1992.

Essa obra ganhou tradução para o português em 2013 pela editora Ideias e Letras e, em sua *Introdução ao estudo de Platão*, redigida pelo próprio Kraut, lê-se:

¹⁵¹ KAHN, Charles. Vlastos' Socrates. **Phronesis**, v. 27, n. 2, p. 233-258, 1992.

¹⁵² NAILS, Debra. Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism. **Ancient Philosophy**, v. 13, n. 2, 273-291, 1993.

¹⁵³ TAILISSE, Robert. Misunderstanding Socrates. **Arion**, v. 9, n. 3, p. 46-56, 2002.

¹⁵⁴ BYRD, Miriam. Colloquium 6: When the Middle Comes Early: Puzzles and perplexities in Plato's Dialogues. **Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy**, v. 28, n. 1, p. 187-209, 2013.

¹⁵⁵ *I.e.*, o conjunto de proposições de Vlastos, especificamente de Vlastos, para sustentar a existência de um conjunto de diálogos nomeados “socráticos”, que envolve a noção de “paradoxo socrático”; “ironia complexa”; etc.

Como pode Sócrates ser assim oposto a si mesmo: aquele que busca professando ignorância acerca do objeto que o absorve – o bem humano – e ainda assim (na *República* como alhures) um teórico de manifesta confiança que especula detidamente não só sobre a moralidade, mas também sobre conhecimento, realidade, política e sobre a alma humana? **A resposta mais plausível, hoje amplamente aceita por muitos estudiosos, é a seguinte: na *Apologia* e em uma série de outros trabalhos que buscam definições éticas sem demonstrar interesse profundo em matemática e sem empreender investigação em metafísica, temos um retrato do Sócrates histórico;** mas então, conforme Platão continuou a desenvolver em seu pensamento, ele manteve Sócrates como o principal interlocutor de seus diálogos, muito embora as doutrinas de seu “Sócrates” mais ambicioso fossem muito além das que o filósofo pudesse aspirar. E essa interpretação do desenvolvimento de Platão está de acordo com a distinção que Aristóteles fez entre o Sócrates real e o Sócrates porta-voz de Platão: o primeiro, diz ele, professou ignorância e investigou sobre questões éticas, mas não sobre “o todo da natureza”; ao último ele já não atribui tais limitações, e em vez disso o vê como pensador que especulou sobre um amplo escopo de questões e incorreu em completa confusão ao postular um reino de Formas existentes separadamente e fez a Forma do Bem algo central à sua teoria ética.¹⁵⁶ (grifo nosso)

A maneira ousada como Kraut redige, em um texto introdutório, que tal hipótese exegética que ele expõe seria “a resposta mais plausível, hoje amplamente aceita por muitos estudiosos” é digna de atenção ao leitor vernacular, sobretudo se considerarmos o espaçamento temporal entre a publicação original (1992) e a tradução (2013)¹⁵⁷.

Portanto, abordar o tema em português parece fundamental.

De qualquer sorte, o que mais tornou exigível apresentar essa tese desenvolvimentista neste capítulo de exposição – uma exposição recortada, limitada e breve – da história da exegese do *corpus platonicum* é algo que considero bastante positivo na formulação teórica de Vlastos, mas que, caso seja aceito sem nenhum ajuste, comprometeria o pressuposto da existência do presente trabalho.

Refiro-me à peculiar abordagem de Vlastos sobre o tema da “ironia socrática”.

Essa abordagem de Vlastos da ironia socrática se imbrica à sua ação de jogar luz nos diálogos do *corpus platonicum* que estão recheados de questões epistemológicas e metafísicas, ainda que tenha feito esse destacamento na finalidade, possivelmente criticável, de separar

¹⁵⁶ KRAUT, Richard. Introdução ao estudo de Platão. In: **Platão**. Td. Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 22-23.

¹⁵⁷ Já em 2012, no *Commentary on Byrd*, feito em relação à tese de Byrd acima mencionada, Gerald A. Press afirma, com demasiada firmeza, que a tese desenvolvimentista em questão estava em grande declínio: Mesmo acadêmicos (e.g., Annas, Rowe d Kahn) que ainda falam em diálogos primeiros, médios ou tardios, agora com frequência negam explicitamente que a distinção sustenta uma interpretação desenvolvimentista do tipo defendido por Vlastos. Então, eu me preocupo com a pressuposição inicial do *paper* de tratar a cronologia vlastosiana de 1991 como se fosse convencional e largamente aceita, quando, de fato, ela é controversa e está em declínio. Eu temo que ela possa constituir o mesmo que ‘bater em cachorro morto’. “Even scholars (e.g., Annas, Rowe, and Kahn) who still speak of dialogues as early, middle, or late now often explicitly deny that the distinction supports a developmentalist interpretation of the sort asserted by Vlastos. So I worry about the paper’s initial presupposition of Vlastos’s 1991 chronology as if it were conventional and widely accepted when, in fact, it is controversial and in decline. I fear this may constitute beating a dying horse” (PRESS, 2013).

diálogos com abordagem onto-epistemológica mais clara dos diálogos de uma hipotética fase anterior de escrita.

Para explicar a ameaça que a posição vlastosiana representa para nossa hipótese de leitura, antes de ressoar algumas das críticas já acima mencionadas sobre a tese vlastosiana, é conveniente fazer um breve resumo da história e estrutura do livro de Vlastos de 1991.

Em seu *The Paradox of Socrates*, Vlastos¹⁵⁸ já tinha deixado claro que seguiria a linha de Schleiermacher de desmerecimento de Xenofonte¹⁵⁹ para falar de uma hipotética reconstrução de um Sócrates histórico.

O ponto de Vlastos¹⁶⁰ sobre sua reconstrução do Sócrates histórico – que, para ele, se confundiria com o Sócrates dos hipotéticos primeiros diálogos platônicos – é que a figura de Sócrates desses hipotéticos primeiros diálogos é, em si, um Paradoxo. Sustenta ele que enquanto, por um lado, Sócrates clama ser de excelsa importância o cuidado da alma e vincula tal cuidado ao conhecimento, por outro, o mesmo Sócrates anuncia, na sua defesa final¹⁶¹, que o único conhecimento que tem é aquele de reconhecer que não sabe das coisas.

Para Vlastos¹⁶², essa não seria meramente uma questão declaratória na *Apologia*, mas algo visível no comportamento social de Sócrates nos hipotéticos primeiros diálogos; eis que, embora o projeto de Sócrates seja fixado em adquirir e incitar o adquirir do conhecimento, a personagem aplicaria a seus concidadãos sempre uma crítica destrutiva (*destructive critic*).

Vlastos¹⁶³, então, enuncia uma possível solução para esse que chamou de *o Paradoxo Socrático*: Sócrates não era e não se dizia um pregador de verdades morais, mas o produtor de um método de exame, aberto a todos. Um método que não exige adesão a um sistema filosófico específico ou uma técnica especializada e que é, em última instância, um apelo à responsabilidade moral. Negar conhecimentos proposicionais éticos no julgamento, portanto, não seria incompatível com o pressuposto de ter um conhecimento de qual seria o método adequado para insuflar o comportamento ético adequado.

Em *Socrates: ironist and moral philosopher*, Vlastos¹⁶⁴ aprofunda as bases de apresentação do conteúdo de sua tese. O primeiro capítulo do livro faz uma consideração sobre a evolução do sentido de ironia do grego pré-socrático ao latim de Quintiliano e Cícero,

¹⁵⁸ VLASTOS, Gregory. Paradox of Socrates. In: VLASTOS, Gregory. **The philosophy of Socrates: a collection of critical essays**. Nova York: Palgrave Macmillan, 1971. p. 1-3.

¹⁵⁹ Assim como o fez Schleiermacher.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 4-7.

¹⁶¹ Pl. *Ap.* 21d.

¹⁶² VLASTOS, Gregory, 1971, p. 8.

¹⁶³ VLASTOS, 1971, p. 19-21.

¹⁶⁴ VLASTOS, 1991, p. 31-32.

utilizando o conceito de “ironia complexa” para expressar exatamente aquela circunstância apresentada nos diálogos platônicos em que Sócrates renuncia ter conhecimentos e ensinamentos¹⁶⁵, bem como nega que faz política.

Em resumo, o entendimento de Vlastos¹⁶⁶ é de que, quando Sócrates é representado dizendo ter “conhecimento” ele quer, ao mesmo tempo, dizer isso e não dizer isso.

Ou seja, Sócrates quer dizer isso porque, de fato, não assegura aos seus ouvintes ter, no domínio moral, uma proposição que afirma saber com certeza. Mas não quer dizer isso, porque ele, ao mesmo tempo, pressupõe ter um outro tipo de conhecimento. Aquele conhecimento que é uma “crença verdadeira justificada”, justificável exatamente pelo método socrático *elêntico*. Então Sócrates sabe em um sentido e não sabe em outro.

Isso valeria também para o ensinar de Sócrates. Sócrates não ensina nada, se “ensinar” for considerado o clássico transferir de saber da mente de um professor para a mente de um aluno. Mas Sócrates exerce outro tipo de ensino, o que promove o engajamento de aspirantes a aprendizes em argumentos para torná-los conscientes de sua própria ignorância, o que lhes permitirá, por si mesmos, descobrirem a verdade. Sócrates, então, seria um auxiliar, que invocaria o próprio esforço do ouvinte para autoaperfeiçoamento moral.

Então, diz Vlastos¹⁶⁷, a “ironia complexa” pode ser desdobrada em três pares de afirmações-negações: Sócrates (1) nega, porém admite, ter conhecimento; (2) nega, porém admite, a arte de ensinar virtude (excelência, ἀρετή); e (3) nega, porém admite, fazer política¹⁶⁸.

Considero que o ponto central e forte de toda a estruturação da obra de Vlastos se encontra nesse trabalho, contido no primeiro capítulo de seu livro de 1991.

Ao reforçar o entendimento de que a figura de Sócrates provavelmente serviu à reestruturação do significado de εἰρωνεία até a semântica simpática que aparece nos escritos latinos; e, ao destacar que o insulto muitas vezes dirigido a Sócrates revela uma prática imbricada a um método, Vlastos evidencia que há um Sócrates nos diálogos platônicos que educa de uma forma que se pretende especial, se comparado ao formato geralmente estabelecido. Sócrates pretende ensinar sem se dizer dono de um saber técnico comumente conhecido.

¹⁶⁵ Para uma discussão de Vlastos apenas acerca dessa negação que Sócrates exprime sobre ter conhecimento, cf. VLASTOS, Gregory. Socrates' disavowal of knowledge. *Philosophical Quarterly*. v. 35, n. 138, p. 1-31, 1985.

¹⁶⁶ VLASTOS, 1991, p. 32.

¹⁶⁷ VLASTOS, 1991, p. 237.

¹⁶⁸ Vlastos enumera citações do *corpus* em que as afirmações opostas são literais. Negações: de conhecimento (*Ap.* 21b e d), da arte de ensinar excelência (*La.* 186d-e; *Ap.* 20b) e da atividade política (*Ap.* 31d-e; *Grg.* 473e). Afirmações: de conhecimento (*Ap.* 20d-e), da arte de ensinar excelência (*La.* 200c-d, neste caso a afirmação é de Nícias sobre Sócrates, embora o caso seguinte, do *Górgias*, em que Sócrates admite fazer política, o termo “política” se relaciona à concepção tornar melhores os ouvintes) e da atividade política (*Grg.* 521d).

O que, porém, merece considerações severamente mais críticas é a pretensão de Vlastos de encontrar um recorte entre dois Sócrates no *corpus platonicum*. Para compreensão do que achamos ser uma demasiada rigidez de seu “recorte socrático”, parece-nos pertinente longa reprodução direta de sua tese:

Em diferentes segmentos do *corpus* de Platão, dois filósofos carregam aquele nome (Sócrates). O indivíduo permanece o mesmo. Mas em diferentes conjuntos de diálogos ele possui filosofias tão diferentes que eles não poderiam ser descritos como habitando o mesmo cérebro por completo, a menos que tenha sido um cérebro de um esquizofrênico. Eles são tão diversos em conteúdo e método que os dois contrastam tão nitidamente um com o outro quanto contrastariam com qualquer terceiro filósofo que vale a pena mencionar, começando por Aristóteles. Essa é uma grande alegação. Eu estarei argumentando a favor dela neste e no próximo capítulo.

Aqueles dois grupos de diálogos se enquadram, com fundamentos, entre os períodos primeiro e médio de produção literária de Platão. Como eu devo ter a frequente necessidade de me referir separadamente ao que Platão põe na boca de “Sócrates” em cada caso, eu devo poupar o leitor de tediosa repetição, permitindo-me uma pequena forma abreviada. Em relação ao “Sócrates” da produção mais primitiva, devo me referir a ele como “Sócrates (E)” ou “SE” como abreviação (“E” para “earlier”). Em relação ao “Sócrates” dos trabalhos do período médio de Platão, devo me referir como “Sócrates (M)” ou “SM” como abreviação (“M” para “middle”).¹⁶⁹

A partir daí, Vlastos¹⁷⁰ alega que pode verificar nos diálogos dez pares de teses, que apresentariam antagonismos entre “SE” e “SM”. Disso, retira Vlastos a conclusão de que são personagens de fases diferentes da produção de Platão, sendo SE um aproximado retrato do Sócrates histórico, de uma fase em que Platão ainda refletia muito seu mestre no texto, enquanto “SM” representa Sócrates enquanto um porta-voz de Platão, dando voz à defesa de suas próprias teses, aquelas de um Platão mais maduro e independente.

É de se notar que há uma gama bastante substantiva de pressupostos que se imbricam para dar forma a esta modalidade de desenvolvimentismo que é a tese vlastosiana. É possível organizar algumas classes de questionamentos pertinentes, em ordem de grau de ceticismo, à tese vlastosiana.

Vlastos pressupõe: (1) uma unidade de autoria nos diálogos por ele seletos como obras do *corpus platonicum*; (2) a pertinência do paradigma de pesquisa de cronologia de produção; (3) o acerto de determinados resultados dessa investigação sobre cronologia, ainda em

¹⁶⁹ “In different segments of Plato's corpus two philosophers bear that name. The individual remains the same. But in different sets of dialogues he pursues philosophies so different that they could not have been depicted as cohabiting the same brain throughout unless it had been the brain of a schizophrenic. They are so diverse in content and method that they contrast as sharply with one another as with any third philosophy you care to mention, beginning with Aristotle's. This is a large claim. I shall be arguing for it in this chapter and the next.

Those two groups of dialogues fall arguably into the earlier and middle periods of Plato's literary production. Since I shall have frequent need to refer separately to what Plato puts into the mouth of "Socrates" in each, I shall spare the reader tedious repetition by allowing myself a bit of shorthand. To the "Socrates" of the earlier compositions I shall refer as "SocratesE", or "SE" for short ("E" for "earlier"). To the "Socrates" of the works of Plato's middle period I shall refer as "SocratesM" or "SM" for short ("M" for "middle")” (VLASTOS, 1991, p. 46).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 67 e seguintes.

andamento, acerca dos assim chamados primeiros diálogos; (4) a possibilidade de encontrar diferenças gritantes (e até antagônicas) entre as imagens de Sócrates, que corresponderiam, em alguma medida, às fases de produção; e, finalmente, (5) uma possibilidade de interpretação psicologista, que implica em dizer que a hipotética diferença entre SE e SM seria resultado de um movimento psicológico de Platão de afastamento de Sócrates, em direção a sua própria doutrina.

É preciso tecer alguns comentários sobre cada uma dessas cinco classes de pressupostos.

Como já enunciado acima, Charles Kahn e Debra Nails foram responsáveis, cada um a seu modo, por longos ataques episódicos às afirmações de Vlastos. Eu diria que essas críticas acertam especialmente o pressuposto de Vlastos da possibilidade de verificação de dois hipotéticos Sócrates (4). Ou seja, em seus artigos, Kahn e Nails apontaram, com a checagem do texto platônico, elementos para não tomar como certas essas dez hipotéticas dicotomias que Vlastos pretendia apontar como evidentemente antagônicas.

Não nos alonguemos em contrapontos muitos específicos, mas destaquemos a consideração de Kahn de que boa parte das dez dicotomias de Vlastos (a parte é seis de dez, para sermos precisos) faz diferenciações que significariam adições, passo-a-passo, de doutrinas, não antagonismos. De modo que, para Kahn, diferenças expositivas não poderiam provar alguma alteração desenvolvimentista drástica em curso no *corpus platonicum*. Veja-se:

As dez teses de Vlastos são de força mista. Alguns pontos simplesmente registram <apenas> o contraste inegável entre os diálogos iniciais e médios. Então, Tese I: Sócrates do grupo primevo é “exclusivamente um filósofo moral”, enquanto nos diálogos médios ele cobre todos os campos da filosofia. De modo semelhante é a Tese II: o Sócrates mais tardio tem a metafísica das Formas e a epistemologia da reminiscência, enquanto o inicial não tem nada disso. Mas essa introdução, passo-a-passo de novas doutrinas é compatível com incontável número de interpretações unitárias ou desenvolvimentistas. O mesmo é verdade para a Tese V (importância da matemática no *Mênon* e posteriormente, pequena ou nenhuma importância antes), Tese VII (Sócrates inicial não tem teoria política totalmente articulada), VIII (ausência de base metafísica para a teoria do amor nas primeiras obras) e IX (orientação religiosa radicalmente alterada por sua relação com as Formas). Essas seis teses se baseiam todas no mesmo fato negativo: ausência delas nos primeiros diálogos de algo que aparece depois.¹⁷¹

¹⁷¹ “Vlastos' Ten Theses are of mixed strength. Some points simply record the undeniable contrast between the early and the middle dialogues. Thus Thesis I: Socrates of the early group is "exclusively a moral philosopher", whereas in the middle dialogues he covers all fields of philosophy. Similarly Thesis II: The later Socrates has the metaphysics of Forms and the epistemology of recollection, whereas the early Socrates has neither. But this step-by-step introduction of new doctrines is compatible with any number of unitarian or developmental interpretations. The same is true for Thesis V (importance of mathematics in the Meno and later, little or none before), Thesis VII (early Socrates has no fully articulated political theory), VIII (metaphysical backing for the theory of love is lacking in earlier works), and IX (religious orientation is radically altered by relationship to the Forms). These six theses all rest upon the same negative fact: the absence in the earlier dialogues of something which comes later” (KAHN, 1992, p. 242).

Os pressupostos que enumeramos como (2) e (3)¹⁷² são pressupostos que precisam ser minimamente válidos para sustentar a tese de Vlastos. Caso resultados futuros de investigação da ordem de produção divirjam muito do que é pressuposto por Vlastos, isso teria poder de inviabilizar qualquer alegação de que há em Platão em dois momentos produtivos distintos, um em que estivesse presente SE e outro em que estivesse presente SM.

Acontece que críticas aos pressupostos cronológicos em geral têm sido cada vez mais presentes nas últimas décadas e algumas delas serão apreciadas na próxima subseção. Por hora, deixamos o problema dos pressupostos (2) e (3) em suspenso.

O pressuposto da autoria (1) não é um pressuposto que pretendemos enfrentar com qualquer crítica direta, mas apresentaremos na última subseção deste capítulo alguns aspectos positivos de suspensão relativa do juízo quanto à autoria de elementos do *corpus platonicum* e adotar a abordagem que chamamos de “unitarismo literário”. Deixe-se, portanto, também o pressuposto (1) em suspenso.

Mesmo considerando que a crítica ao que enumeramos como pressuposto (4) já foi bem executada por Nails e Kahn, deixamos de adentrar com profundidade nelas, porque nossa crítica fundamental ao desenvolvimentismo de Vlastos não pretende atacar a possibilidade de encontrar hipotéticas diferenças entre grupos de reconstruções da imagem de Sócrates nos diálogos. Precisamos nos opor apenas ao pressuposto de Vlastos de que quaisquer dessas diferenças representam rupturas (5).

É isso que chamamos de “segunda tese desenvolvimentista” ou “recorte socrático”, que cingirá, caso considerado válido, o *corpus platonicum* em grupos de diálogos oponíveis entre si – os “socráticos” e os posteriores aos “socráticos”, parte de um novo projeto que, por vezes, negaria o disposto nos “diálogos socráticos”.

O problema exegético do pressuposto de ruptura é que ele força sobre o intérprete do *corpus platonicum* predisposições extra-textuais que, por sua vez, forcem a ler alterações extremas em pontos da obra em que pode (e deve) ser vista alguma continuidade.

Nossa leitura sobre a figura de Protágoras e da discussão da Unidade das excelências, no *corpus platonicum*, é de que não se deve, *a priori*, antes sequer do contato mais profundo com os textos, supor rupturas hipotéticas que contaminam a exegese do intérprete.

Para nós, não só tais noções forcem comprometimentos artificiosos, mas também, se validadas, implicariam em uma dificuldade de justificativa para nossa proposta interpretativa.

¹⁷² I.e., pressupor (2) a pertinência do paradigma de pesquisa de cronologia de produção, e pressupor (3) o acerto de determinados resultados dessa investigação sobre cronologia, ainda em andamento, acerca dos assim chamados primeiros diálogos.

Se pressupomos que um Sócrates (E) do *Protágoras* é não só diferente, mas antagônico ao Sócrates (M), sendo tais personagens mecanismos retóricos partes de dois projetos demasiado divergentes, faria pouco sentido pretender ligar a função da figura de Protágoras no *Protágoras* a textos ditos médios, como *República* e *Mênon*.

É pertinente lembrar que, quanto à especificidade das alegações de Vlastos, o *Teeteto* é um dos exemplos fundamentais de Nails para infirmar uma das dez dicotomias (a terceira) apresentadas por ele:

No *Teeteto*, embora seja o último dos diálogos do grupo II, Sócrates M soa como Sócrates E ao negar o conhecimento, “eu sou estéril no que toca à sabedoria... Eu não tenho conhecimento em mim... Eu sou, então, de forma nenhuma uma pessoa sábia por mim mesmo, nem tenho qualquer invenção sábia (150c-d, trad. de Fowler). [...] Vlastos admite que Sócrates “ênfatiza que ele não encontrou a resposta para a questão ‘O que é F?’ sobre o conhecimento” ao final do diálogo, mas insiste que Sócrates não está negando conhecimento de maneira tão global como ele fez no começo. Vlastos cita Sócrates: “Eu não tenho nada do conhecimento possuído pelos grandes e maravilhosos homens do passado” e <Vlastos> acrescenta: “ele <Sócrates> não diz nada aqui ou no futuro que pareça lançar dúvidas sobre o que ele veio a saber no decorrer da investigação”. A restrição <que Vlastos usou> “aqui ou no futuro” está correta – mas a oração <de Sócrates> imediatamente anterior à citada de fato deixa dúvidas, pois Sócrates acabara de perguntar: “Então nossa arte de obstetrícia declara a nós que toda prole que nasceu são meros ovos-de-vento e que não vale a pena criar? E Teeteto responde positivamente. Sócrates continua, prevendo, com base em sua conversa, <sobre Teeteto> que: “você terá a sabedoria de não achar que sabe o que você não sabe. Isso e não mais minha arte pode realizar, nem eu sei nada das coisas que são conhecidas pelos outros, aqueles grandes e maravilhosos homens que são hoje e que foram no passado” (trad. de Fowler). O trecho que Vlastos não cita ecoa o que ele próprio chama “a mais clara afirmação de Platão” de negação de conhecimento: “Eu não tenho conhecimento, nem acredito eu possuir algum.” (*Apologia* 21d, trad. de Vlastos). Aqui, e novamente abaixo, o Sócrates do *Teeteto* nos dará razão para colapsar a distinção entre os diálogos primeiros e médios.¹⁷³

É possível que um vlastosiano responda a Nails com alguma interpretação que justifique ou diferencie claramente o que Sócrates faz nos ditos diálogos de assim considerada

¹⁷³ “In the *Theaetetus*, though dead last of the group II dialogues, SocratesM sounds like SocratesE in disavowing knowledge, ‘I am sterile in point of wisdom ... I have no wisdom in me.. I am, then, not at all a wise person myself, nor have I any wise invention ...’ (150c-d, Fowler tran.). [...] Vlastos concedes that Socrates ‘emphasizes he has not found the answer to the “What is the F?” question about knowledge’ at the end of the dialogue, but insists that Socrates is not disavowing knowledge so globally as he did in the beginning. Vlastos quotes Socrates, ‘I have none of the knowledge possessed by all the great and wonderful men of the past’, and adds: ‘he says nothing here or hereafter which appears to cast doubt on what he has come to know in the course of it [the inquiry]’. Narrowly, ‘here or hereafter’ is correct-but the clause immediately before the one quoted does indeed cast doubt: Socrates had just asked, ‘Then does our art of midwifery declare to us that all the offspring that have been born are mere wind-eggs and not worth rearing?’ and Theaetetus had answered that it does. Socrates had continued, predicting on the basis of their conversation, ‘you will have the wisdom not to think you know that which you do not know. So much and no more my art can accomplish; nor do I know aught of the things that are known by others, the great and wonderful men who are to-day and have been in the past’ (Fowler tran.). What Vlastos does not quote echoes what he calls ‘the clearest statement in Plato’ of the disavowal of knowledge (1991, 84): ‘I have no knowledge, neither do I think I have any’ (*Apology* 21d, Vlastos tran.). Here, and again below, the Socrates of the *Theaetetus* will give us reason to collapse the early/middle distinction” (NAILS, 1993, p. 282-283).

primeira fase daquilo que Sócrates faz no *Teeteto*. Mas esta necessidade exegética, sustentamos, é exatamente a demonstração da fraqueza da tese vlastosiana.

É só porque é pressuposta a necessidade de defender esse esquema interpretativo, que a aporia do *Teeteto* exige dos vlastosianos uma complexa e erudita explicação, quando parece bem mais razoável admitir que, em certo tema, simplesmente não há ruptura.

No caso do *Teeteto*, sua simples existência faz Vlastos¹⁷⁴ criar uma categoria separada para esse diálogo, que Vlastos passa a chamar isoladamente “maiêutico”, não “elêntico”. A dificuldade ainda o faz ter que postular que Sócrates no *Teeteto* veio a saber mais do que sabia no início do inquérito, tendo adicionado algum saber proposicional, quando isso é o contrário do que o próprio Sócrates, enquanto personagem, sustenta quanto ao que foi operado ali.

Embora o exemplo mencionado por Nails atinja diretamente a tese vlastosiana (e, portanto, exija, no mínimo, explicação), nossa confrontação aqui pretende ser mais indireta.

Como se verá nas seções dois e três, nossa tese exige uma noção de continuidade literária, ao menos parcial, entre o que se pretende transmitir no diálogo *Protágoras* e literária de “discursos socráticos”.

Não só a diferenciação de Vlastos parece forçar sobre o texto leituras muito específicas e peculiares para validar sua tese, mas nos opomos a ela porque essa pretensão de ver funções diferentes para Sócrates, mais pressuposta do que efetivamente demonstrada na tese vlastosiana, comprometeria nossa avaliação do *corpus platonium* enquanto unidade literária.

Nossa tese exige o pressuposto de que há continuidade na função do dito *elenchus* de Sócrates em todo *corpus*, seja nos ditos diálogos de definição, seja em outros quaisquer, que seria basicamente levantar, em um contexto cênico, questões pertinentes a determinado conjunto de crenças e pô-ls em dúvida, na medida em que vai estruturando, testando e avançando conjuntos de hipóteses sobre diversos temas. E os temas sempre são entrelaçados com o problema do limite do conhecimento.

Em sentido parecido, diz Kahn:

O que o *elenchus* revela sobre os interlocutores de Sócrates nos diálogos de definição não é que eles <os diálogos> têm crenças morais verdadeiras que implicam na negação das falsas neles contidas (como talvez ocorra nos casos de Polus, Cálicles e Trasímaco), mas que eles não pensaram profundamente o suficiente sobre a natureza da virtude para articular uma visão coerente. Nesses diálogos, como no *Protágoras* e na primeira parte do *Mênnon*, o *elenchus* não é tanto um artifício pelo qual Sócrates busca a verdade moral para si mesmo, mas uma picada de mosquito destinada a instilar aporia em seus interlocutores, a despertar o apetite para a filosofia, e para mostrar ao

¹⁷⁴ VLASTOS, 1991, p. 49 e 85-86.

público (incluindo os leitores) que aqueles que fingem ser sábios, como Protágoras, Eutífron e Crítias, não o são realmente.¹⁷⁵

Ou, em linha também próxima e bem esclarecedora, vejamos a revisão de Talisse sobre o *elenchos* socrático:

Começo reconstruindo o modelo padrão do *elenchos*. O primeiro passo para a revisão é o reconhecimento de que o *elenchos* não é um método de refutar completamente proposições morais (ou, ao menos, não principalmente). Em vez disso, o *elenchos* é um método de contestar a pretensão de saber de um interlocutor. O que o modelo padrão falha em apreciar é que, no texto platônico, as trocas elenticas de Sócrates começam sempre com o interlocutor afirmando que sabe algo, *p*. Uma vez que alguém faz a reivindicação-de-conhecimento, Sócrates extrai mais crenças, *q* e *r*, e continua mostrando que $\{p, q, r\}$ é inconsistente. O resultado da demonstração de Sócrates, no entanto, não é conhecimento, mas aporia. Ou seja, Sócrates não conclui no final de uma troca elênctica que *não-p*, mas ele conclui que “S não sabe que *p*”. Assim, ao final de seu *elenchos* inicial com Eutífron, Sócrates não ganha conhecimento pela negação da definição de Eutífron de piedade. A demonstração de Sócrates de que Eutífron mantém um inconsistente conjunto de crenças mostra que Eutífron *não provou que tem conhecimento*. Claramente, a verdade da proposição “Eutífron falhou em demonstrar seu conhecimento que *p*” é consistente com a verdade de *p* e não constitui uma refutação a *p*.¹⁷⁶

Estamos de acordo, em geral, com Talisse e em acordo total com a afirmação acima referida de que uma discussão como a que ocorreu com Eutífron não demonstra que a proposição avançada *p* é falsa, apenas que Eutífron, que pensava saber que *p*, não sabe.

Mas é necessário ainda fazer uma pequena consideração: Sócrates ganha ao menos um conhecimento após o *elenchos* com Eutífron que serviu de exemplo.

Pois, se a proposição inicial sustentada por Eutífron é inconsistente com outras proposições que Eutífron aceita na conversa, Sócrates, então, agora sabe (e digo “agora” porque

¹⁷⁵ “What the elenchus reveals about Socrates' interlocutors in the dialogues of definition is not that they hold true moral beliefs entailing the negation of their false ones (as it may be said to do for Polus, Callicles, and Thrasymachus), but that they have not thought deeply enough about the nature of virtue to articulate a coherent view. In these dialogues, as in the Protagoras and the first part of the Meno, the elenchus is not so much a device by which Socrates seeks moral truth for himself as a gadfly-sting designed to instill aporia in his interlocutors, to stir up the appetite for philosophy, and to show to the audience (including the readers) that those who pretend to wisdom, like Protagoras, Euthyphro, and Critias, are not really wise” (KAHN, 1992, p. 250).

¹⁷⁶ “I begin by reconstructing the standard model of the elenchos. The first step towards revision is the recognition that the elenchos is not a method of refuting moral propositions at all (or at least not primarily so). Rather, the elenchos is a method of challenging an interlocutor's claim to know. What the standard model fails to appreciate is that in the Platonic texts, Socrates' elenctic exchanges begin always with an interlocutor claiming to know something, *p*. Once someone makes a knowledge-claim, Socrates elicits further beliefs, *q* and *r*, and proceeds to show that $\{p, q, r\}$ is inconsistent. The result of Socrates' demonstration, however, is not knowledge, but aporia. That is, Socrates does not conclude at the end of an elenctic exchange that not-*p*, but rather he concludes that “S does not know that *p*.” Thus, at the end of his initial elenchos with Euthyphro, Socrates does not gain knowledge of the negation of Euthyphro's definition of piety. Socrates' demonstration that Euthyphro maintains an inconsistent belief-set instead shows that Euthyphro has not *proved that he has knowledge*. Clearly, the truth of the proposition “Euthyphro has failed to demonstrate his knowledge that *p*” is consistent with the truth of *p*, and does not constitute a refutation of *p*” (TALISSE, 2002, p. 52).

é só no diálogo que isso é de fato demonstrado) que Eutífron não tem conhecimento sobre esse assunto, uma vez que o sistema de crenças agora foi testado e demonstrado inconsistente.

Dado nosso pressuposto, que se opõe frontalmente ao pressuposto desenvolvimentista específico de Vlastos de que haveria, necessariamente, um SE elêntico no *Protágoras* e outro SM, que são oponíveis um ao outro, é que defenderemos que o *Protágoras* e *República IV* funcionam em continuidade literária, com a mesma leitura de Talisse.

Ou seja, o *elenchos* socrático, pela via de uma busca e explicitação de inconsistências em um conjunto de proposições não visa (imediate) refutação de uma proposição *p*, mas sim, desacreditar a pretensão de saber em determinado(s) conjunto(s) de crenças, provando-o(s) inconsistente(s).

Ao menos, defendemos, isso ocorre no *Protágoras* e *República IV*.

Portanto, não fizemos toda essa exposição na presente subseção acerca do “recorte socrático” para nos opormos a qualquer hipótese de investigação que pretenda afirmar a existência de um conjunto de diálogos “socráticos” com maior influência do Sócrates histórico no *corpus platonicum*. Esse não é meu intento. Mas, sim, precisávamos firmar posição claramente contrária à tese vlastosiana de que um Sócrates do conjunto hipotético chamado “diálogos socráticos” seria em muitos sentidos avesso a um “Sócrates M”, pois pensamos que está suficientemente demonstrado por Debra Nails e Robert Talisse que esse antagonismo é artificial.

Além disso, sob o método da “unidade literária”¹⁷⁷, defendemos que há de se observar possíveis continuidades na caracterização da figura de Protágoras entre *Protágoras* e *Teeteto* como uma frente de investigação promissora para a interpretação. Mas isso será mais bem tratado na última subseção desta seção.

Enfim, como pode se incorrer no mal-entendido de que nosso método de abordagem literária se opõe ou ignora a pesquisa estilométrica, ou até mesmo rejeita de todo as teses desenvolvimentistas que dela partem, no próximo subcapítulo serão finalmente expostas algumas críticas que apontam limites aos resultados da estilometria.

Faremos isso a fim de demonstrarmos que nosso método de leitura do *corpus platonicum* não se pretende totalmente cego às investigações e hipóteses sobre a ordem de produção dos diálogos, mas apenas pretende manter uma relativa independência segura das possíveis reviravoltas que cercam essa temática.

¹⁷⁷ O método mencionado é mais bem descrito na subseção 1.5 abaixo.

Citaremos, a título ilustrativo, tanto da bibliografia internacional quanto da publicada no Brasil, críticas aos usos dos resultados das pesquisas em estilometria; com isso, não se objetiva menosprezar esse tipo de análise de cronologia da produção do *corpus platonicum*, mas apenas apontar os andamentos da exegese atual e enquadrar o método de leitura do presente como relativamente independente dessas especulações.

1.4 KAHN, MATOSO, HOWLAND, POSTER, ALTMAN E R. LOPES: CRÍTICAS A DETERMINADOS USOS DA VALORIZAÇÃO DE INVESTIGAÇÃO DA ORDEM DE COMPOSIÇÃO

Desde pelo menos o início do século XX, há uma não ignorável insurgência contra os usos da estilometria como veículo para discernir fases de produção e auxiliar na interpretação da obra de Platão. Como dito anteriormente, uma reação firme, que chegou ao ponto de realizar afirmações com sarcasmo veemente, foi a publicação do pequeno livro de Paul Shorey, *The unity of Plato's thought* em 1903.

Shorey não discordava da afirmação de que os autores se desenvolvem durante a vida. Também não discordaria da afirmação de que é possível, em tese, especular sobre possíveis ordenações de produção da obra platônica.

A hostilidade de Shorey era para com aquilo que ele via como um exagero de relevância ao tema, porque, no seu entender, independentemente da ordem da produção dos textos, eles carregam uma unidade no que toca a alguns temas relevantes.

E isso Shorey sustentava como verdade enquanto boa parte dos acadêmicos de sua época passaram a focar no que seriam, para Shorey, minudências sobre a ordem de produção deste ou daquele diálogo.

A introdução do livro de Shorey abre com a seguinte provocação:

Durante os vinte últimos anos, a *Forschung* platônica passou a significar a investigação das datas relativas dos diálogos pelo estudo estatístico do vocabulário e idioma. A tendência geral da filologia moderna e a reação contra um platonismo místico e metafísico favoreceu essa tendência e esse trabalho talvez não tivesse sido feito se aqueles investidos nele não tivessem estimado ilusões quanto a seu valor. Combater essas ilusões ou testar em detalhes a lógica do *Sprachstatistik* não é o propósito deste artigo. Uma atitude meramente negativa em relação a qualquer forma inofensiva de esforço humano é algo infrutífero. Mas, dado que a vida é curta, e concedido tudo que é reivindicado pelos enumeradores de *καθόπερ* e *τί μὴν*, a qualidade essencial do pensamento de Platão permanece para alguns platonistas um tópico mais interessante de discussão do que conjecturas sobre a cronologia dos seus escritos. Tornou-se moda afirmar que um depende do outro, que nós não podemos interpretar a filosofia de Platão até que tenhamos determinado a sequência histórica dos diálogos e que, com isso, determinado a verdadeira ordem de desenvolvimento de seu pensamento. Mas nós sempre soubemos que *Leis* e *Timeu* são tardios, que

República pertence à plena maturidade de Platão e que diálogos socráticos menores são, como um todo, presumivelmente mais prematuros. Afirmar que é necessário mais é petição de princípio; é assumir o próprio ponto de controvérsia de que a filosofia estabelecida nos diálogos se desenvolveu no sentido requerido pelo argumento. A questão é parcialmente verbal. Todo pensamento humano se desenvolve a partir do zero em algum lugar entre a infância e a maturidade. Qualquer autor cuja atividade literária, assim como aquela de Platão, se estenda por meio século, passa por pequenas mudanças de opinião e reflete muitas variações de disposição de si mesmo e de seus contemporâneos. Mas não é verdade sobre todos, ou sobre a maioria dos grandes pensadores, que suas primeiras tentativas em busca de uma filosofia e uma crítica de vida são retratadas como uma tábua de votos nas primeiras publicações ou que as obras de seus anos mais maduros apresentam uma sucessão de mudanças e visões em dissolução.¹⁷⁸

Após a crítica, Shorey apresenta sua leitura geral sobre “a filosofia de Platão” no que toca (I) ética, (II) teoria das ideias e (III) psicologia; depois, ele elabora uma segunda parte do texto, destinada à pretensão de demonstrar que a opção de entender *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Parmênides* e *Teeteto* como obras produzidas depois e não antes da *República* não afetaria apreciavelmente a concepção de filosofia de Platão, assim como a intenção de operar divisões cronológicas entre “primeiros” e “médios” diálogos (intenção esta que, segundo ele, seria ainda especulativa à sua época) não teria grande valor interpretativo¹⁷⁹.

Chama atenção que Shorey parece admitir, por omissão, os resultados estilométricos na identificação de uma “fase tardia”. Isso porque ele critica apenas a utilidade exegética de pensar esses diálogos como anteriores ou não à *República*. Ademais, ele destaca explicitamente que quanto aos diálogos ditos “primeiros” e “médios”, não haveria ainda (1903) qualquer resultado concreto real, o que parece fazer deduzir que ele aceita que quanto à fase tardia os resultados estilométricos parecem apontar algo de verdadeiro.

¹⁷⁸ “During the past twenty years Platonic Forschung has come to mean the investigation of the relative dates of the dialogues by the statistical study of vocabulary and idiom. The general trend of modern philology and the reaction against mystical and metaphysical Platonism favored this tendency, and the work would perhaps not have been done at all if the workmen had not cherished illusions as to its value. To combat these illusions or to test in detail the logic of Sprachstatistik is not the purpose of this paper. A merely negative attitude toward any harmless form of human endeavor is unfruitful. But granted, since life is short, all that is claimed by the enumerators of καθάπερ and τί μὴν, the essential quality of Plato’s thought remains for some Platonists’ a more interesting topic of discussion than the conjectural chronology of his writings. It has become the fashion to assert that the one depends upon the other, that we cannot interpret Plato’s philosophy until we have determined the historic sequence of the dialogues, and with it the true order of development of his thought. But we have always known that the Laws and Timeus are late, that the Republic belongs to Plato’s full maturity, and that the minor Socratic dialogues are as a whole presumably early. To affirm that more is necessary is to beg the question; it is to assume the very point in controversy that the philosophy set forth in the dialogues did develop in the sense required by the argument. The question is partly verbal. Every man’s thought is developed out of nothing somewhere between infancy and maturity. Any author whose literary activity, like that of Plato, extends over half a century undergoes many minor changes of opinion, and reflects many varying moods of himself and his contemporaries. But it is not true of all, or of a majority, of the world’s great thinkers that their first tentative gropings toward a philosophy and a criticism of life are depicted as in a votive tablet in their earliest published writings, – or that the works of their riper years present a succession of shifting and dissolving views” (SHOREY, 1903, p. 3).

¹⁷⁹ SHOREY, 1903, p. 49.

Isso antecipa, em parte, uma crítica que seria ecoada por Charles Kahn e Renato Matoso, não no sentido de desmerecer alguns consensos resultantes das análises estilométricas, mas de oferecer restrições à ideia de que haveria uma ligação umbilical entre estilo de escrita e etapa de pensamento.

Como já mencionado, Kahn¹⁸⁰ defendia, sobretudo com base em Campbell, Ritter, Schanz e Dittenberger, que são, de fato, identificáveis três grupos estilísticos e que Ritter, em polêmica com Zeller, teria mostrado suficientemente bem que tais grupos de estilo implicam também em fases de produção.

Ainda assim, como também já dito aqui, Kahn¹⁸¹ se negava a conceder que haveria tal coisa como “diálogos socráticos”, caso se signifique por isso diálogos “pré-platônicos” escritos por Platão, que constituíram a atitude e filosofia de Sócrates.

Para Kahn¹⁸², todos os diálogos considerados autênticos no *corpus platonicum* deveriam ser caracterizados como diálogos tipicamente platônicos, obras do século IV AEC, pertencentes inteiramente a Platão, mesmo aqueles em que a inspiração em Sócrates é clara.

Como outrossim já mencionado, Kahn¹⁸³ chegou a advogar que, mesmo que em alguns poucos diálogos de primeira fase de produção a ausência de abordagem metafísica possa – talvez – decorrer da sua inexistência na mente de Platão¹⁸⁴, boa parte dos assim chamados primeiros diálogos¹⁸⁵ omitiria a teoria das formas de maneira voluntária, devendo, portanto, ser lidos de forma proléptica (como diálogos que têm abordagens antecipatórias de questões tratadas em diálogos da dita fase média).

Dessa forma, ainda que tenha admitido certo recuo em uma confiança demasiada nessa noção de prolepse, Kahn sustentou, até mesmo em sua própria obra tardia, que Platão demonstraria uma unidade teórica “da *Apologia* à *República*”¹⁸⁶, não achando que as pesquisas estilométricas que teriam encontrado fases de estilo justificassem uma divisão em três fases de filosofia de Platão.

Em sentido similar, Renato Matoso, na publicação de 2016 intitulada *As origens do paradigma desenvolvimentista de interpretação dos diálogos de Platão*, igualmente defende os

¹⁸⁰ KAHN, Charles. On Platonic Chronology. In: ANNAS, Julius; ROWE, Christopher. **New perspectives on Plato, modern and ancient**. Washington: Center for Hellenic Studies, 2002, p. 107-108.

¹⁸¹ Que é o cerne da tese vlastosiana mencionada no subcapítulo anterior e tantas outras posições desenvolvimentistas que pretendem encontrar uma fase imatura ligada exclusivamente à filosofia de Sócrates.

¹⁸² KAHN, Charles. Did Plato Write Socratic Dialogues?. **Classical Quarterly**, v. 31, n. 2, p. 320.

¹⁸³ KAHN, Charles. A New Interpretation of Plato's Socratic Dialogues. **The Harvard Review of Philosophy**, v. 5, n. 1, p. 26-35.

¹⁸⁴ Ele cita, como conjectura: *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Hípias Menor* e *Górgias*.

¹⁸⁵ Nesse caso, Kahn cita *Laques*, *Eutífron*, *Protágoras* e *Mênon*.

¹⁸⁶ KAHN, 2013, p. 13.

resultados da estilometria; apontando, em conclusão, que quem pretende defender a existência de uma fase socrática não está acobertado por esses resultados.

Em razão da clareza com que Matoso expõe suas ideias, o texto merece longa referência direta:

A organização dos diálogos proposta por autores como Cornford, Guthrie e Vlastos é, portanto, o resultado da sobreposição de dois critérios distintos. Por um lado, esta organização reflete os resultados da estilometria, ao reconhecer o grupo estilisticamente semelhante a *Leis* como representante dos últimos diálogos escritos por Platão. Por outro lado, a divisão entre diálogos da juventude (socráticos) e diálogos da maturidade, tal como apresentada por estes autores, somente pode ser obtida por meio de critérios interpretativos. Ora, é claro que tais critérios possuem natureza claramente subjetiva, pois refletem uma determinada hipótese exegética acerca do que seria a filosofia originalmente platônica, em oposição à filosofia socrática.

Um intérprete que reconheça uma diferença marcante entre a doutrina expressa nos diálogos chamados “socráticos” ou “da juventude” (*Apologia, Crito, Láques, Lísis, Cármides, Êutifron, Híppias Maior e Menor, Protágoras, Górgias, Íon*) e a doutrina expressa nos diálogos em que a Teoria das Ideias é mais claramente apresentada deveria, honestamente, admitir que os resultados da estilometria não suportam tal divisão.

[...]

Nossa análise nos levou ao reconhecimento da fragilidade de alguns dos pressupostos do paradigma de interpretação desenvolvimentista atualmente vigente. A divisão usualmente aceita da obra de Platão em três fases cronologicamente distintas, por mais que tenha algum apoio nos estudos estilométricos, como vimos, não reflete com fidelidade os resultados destes estudos. De fato, podemos afirmar que, sobretudo a divisão entre um grupo de diálogos socráticos, isentos de especulações metafísicas, e um grupo diálogos da maturidade, destinados à exposição da filosofia originalmente platônica, não possui apoio algum nas análises formais de estilo e funda-se em argumentos exegéticos de caráter subjetivo que, em última análise, derivam da interpretação proposta por Hermann.

[...]

No caso de Platão, não estamos de posse de uma obra escrita em primeira pessoa ou sequer de uma datação precisa para os diálogos. Portanto, a afirmação de que podemos identificar, com segurança, fases de seu desenvolvimento deve ser tratada com bastante ceticismo. Afinal, o requisito mínimo que se impõe ao intérprete que deseja apontar desenvolvimentos no pensamento de Platão é identificar a posição de Platão nos diálogos.¹⁸⁷

Matoso, como Kahn, apresenta uma crítica que pretende desacreditar especificamente as diversas tentativas – que se manifestaram sobretudo no século XX – de traçar um recorte exegético baseado na pretensão de ter visualizado intenções platônicas expressas em “diálogos socráticos” que se afastariam das intenções platônicas de maturidade.

Como se vê na citação acima, ao destacar que haveria uma primeira dificuldade de identificar a posição “de Platão” na forma literária dos diálogos, Matoso dá a entender que, mesmo diante de um eventual êxito em determinar estilo e fases de escrita, teríamos de ser mais cautelosos quanto à pretensão de circunscrever certas posições filosóficas a certas fases de

¹⁸⁷ MATOSO, 2016, p. 103-105.

produção dos diálogos, conforme feito por muitos intérpretes do século anterior, com destaque à corrente que vai de Cornford a Vlastos.

Mas não há apenas a contida crítica de Kahn e Matoso. Outra linha de crítica, que hora ou outra retoma a veia mais incisiva de Shorey, buscará historicizar e atacar a própria pretensão, desenvolvida nos séculos XIX e XX, de que revelar informações sobre a ordem cronológica de produção teria qualquer utilidade para a exegese do *corpus platonicum*.

As formas em que essa linha de crítica se apresenta são diversas.

Jacob Howland¹⁸⁸, que diz ter por propósito “despertar a academia de seu sono dogmático”, argumentou que o projeto de determinar a cronologia dos diálogos é, em geral, filológica e metodologicamente inconsistente e que, portanto, os seus “resultados”¹⁸⁹ não devem ser mais considerados como chave para a compreensão de Platão.

Outra crítica dessa linha é a de Carol Poster¹⁹⁰, que deu destaque a como as maneiras de ordenar os diálogos informam o processo exegetico de nossas leituras. Ao debruçar-se sobre esse tema, Poster¹⁹¹ cria uma oportuna classificação das formas de organização que verificou: (1) por cronologia de composição da obra; (2) por cronologia dos fatos dramáticos; (3) ordem pedagógica; (4) ordem teorética.

Mais sutil do que Howland, Poster¹⁹² quer destacar que qualquer escolha de método de organização implica em um conjunto de pressupostos. Ou seja, uma exegese específica permeada por uma proposta de organização está carregada de posições de leitura prévias.

Portanto, a opção do intérprete por focar em um método de organização (a hipotética ordem de escrita, por exemplo) gera narrativas construídas por pressupostos hermenêuticos. E a operação de tentar provar a validade de uma determinada ordem (a partir da ordem escrita, por exemplo) em combinação com a interpretação dos textos é, às vezes, circular.

Desse modo, Poster propõe que outras possibilidades de ordenação, não baseadas em preeminência de questões relacionadas à cronologia de composição da obra, podem permitir uma reavaliação séria do *corpus platonicum*. Isso poderia até mesmo trazer à ordem do dia uma proposta organizativa dos neoplatônicos, bem como nos permitiria uma ordenação baseada em critérios simultâneos.

¹⁸⁸ HOWLAND, 1991, p. 189-190.

¹⁸⁹ As aspas irônicas são do próprio Howland.

¹⁹⁰ POSTER, Carol. The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences. **Phoenix**, v. 52, n. 3/4, p. 282-298. 1998.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁹² *Ibid.*, p. 290.

Com base na abertura sugerida por Poster, William H. F. Altman¹⁹³ apresenta uma proposta de leitura da obra platônica baseada numa organização feita a partir de uma ordem que permitiria aos diálogos serem ensinados de forma mais efetiva. Trata-se de uma ordem didática, portanto.

Sem atacar diretamente a interpretação daqueles que leem os diálogos a partir de considerações sobre a ordem em que teriam sido escritos, Altman¹⁹⁴ vai diretamente à exegese. Altman propõe, com base nos estudos de Charles Dunn sobre Trasilo¹⁹⁵, que a própria formatação do *corpus platonicum* como possuímos hoje depende de uma organização e sugere sua própria ordem de leitura dos diálogos, que coloca a *República* no centro.

A abordagem de Altman¹⁹⁶ parte de uma pressuposição fundamental: Platão não abandona (e não pode abandonar) “a Ideia”. A partir daí, as palavras de Altman são belamente poéticas, ao afirmar que a obra platônica, em sua organização, tem “um início encantador (*Protágoras*), um meio poderoso (*República*) e um final feliz (*Fédon*)¹⁹⁷.

Dessa forma, a organização e a exegese da obra platônica de Altman se dirigem mais contra algumas consequências exegéticas baseadas no instrumento de organização cronológica do que argumenta contra as justificativas para o uso de tal organização.

Em uma abordagem menos carregada de pressupostos substanciais interpretativos, mas mais voltada frontalmente contra o método de organização por data de composição, se coloca Rodolfo Lopes¹⁹⁸, ao propor uma revisão historiográfica da ordenação cronológica (de composição) e apresentar argumentos que visam apontar limitações à estilometria.

Após compilar informação sobre o que fora produzido, Lopes¹⁹⁹ aponta a historicidade tanto do emergir da hegemonia da ordenação cronológica de composição quanto do uso da ferramenta estilométrica. Ao fazer isso, destaca falibilidades possíveis nos pressupostos que acompanham o projeto de ordenação por data de composição.

Lopes²⁰⁰ conclui, enfim, que o critério de validação sobre uma hipotética divisão do *corpus platonicum* em três grupos de diálogo é, em suma, um critério meramente intersubjetivo. Um posicionamento histórico assentado em um conjunto de autoridades.

¹⁹³ALTMAN, William H. F. A ordem de leitura dos diálogos de Platão. Tr. de Maicon Réus Engler e Renilson Bail. **Revista dissertatio de filosofia**, v. 49, p. 312-335, 2019.

¹⁹⁴ALTMAN, 2019, p. 313 e 343-344.

¹⁹⁵ Lembremos que a edição de Burnet repete a organização atribuída a Trasilo por Diógenes Laércio.

¹⁹⁶ ALTMAN, 2019, p. 336.

¹⁹⁷ ALTMAN, 2019, p. 339.

¹⁹⁸ LOPES, Rodolfo. Ordenação dos diálogos. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 79-99.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 2018b, p. 97.

²⁰⁰ LOPES, 2018b, p. 97.

Conforme se pode observar, nos últimos trinta anos emanaram algumas tendências – que, eventualmente, se comunicam em pressupostos – que visam ao questionamento da pertinência, para a exegese do *corpus platonicum*, de se pensar a ordem cronológica de produção.

Não é ainda certo se tal tendência efetivamente sobrepor-se-á à tendência do passado recente, de modo a ser eventualmente condenado o empreendimento da análise e especulação sobre a ordem de produção da obra platônica a uma idiosincrasia histórica, ou se a prática resistirá e se reforçará apesar da crítica, ajustando seus defensores apenas os limites de suas possibilidades.

De toda sorte, diante da relevante quantidade de dúvidas postuladas acerca dos pressupostos baseados na organização cronológica de produção dos diálogos, ao menos alguns de seus postulados podem estar fadados a serem revisados.

Dito isso, pode ser temerário, atualmente, sustentar uma tese exegética ancorada nessas especulações.

É com base nessa revisão historiográfica acima exposta que, enfim, sustentamos um paradigma intermediário de leitura, que carrega um método de leitura e exposição a ser referido aqui como “unitarismo literário”.

O paradigma como um todo não exige a rejeição das pretensões muito presente nos dois séculos anteriores de tentar encontrar “grupos” de diálogos organizados por especulações acerca da ordem de composição. Mas esse paradigma, certamente, tampouco depende dos resultados dessas especulações.

Demonstramos abaixo como um método de leitura pode implicar nessa independência parcial com uso apenas da ordenação, passo a passo, de uma forma de ler e expor os argumentos a favor de determinada exegese dos textos do *corpus platonicum*.

Para o que aqui chamamos de método de leitura do “unitarismo literário”, eventuais informações sobre ordem de composição dos diálogos podem contribuir para aumentar ou diminuir o grau de confiabilidade subjetiva de determinada tese exegética, mas apenas isso, porque se pressupõe que os textos apresentam interconexões literárias, cuja verificação independe da ordem de produção e até mesmo de especulações sobre autoria.

Na próxima e última subseção deste capítulo introdutório, expressamos mais claramente as bases (e limites) que observamos nessa espécie de método de leitura, que regerá a exegese do *Protágoras* nesta tese.

1.5 “UNITARISMO LITERÁRIO”: A PRESENTE PROPOSTA DE MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO DAS RELAÇÕES DOS DIÁLOGOS COM PARCIAL INDEPENDÊNCIA DA INVESTIGAÇÃO DA ORDEM DE COMPOSIÇÃO

O tema central que aqui chamaremos de método de leitura do “unitarismo literário” é o problema da autoria. E falar sobre este problema dentro do *corpus platonicum* exige uma breve recapitulação de algumas questões já tratadas acima.

Conforme já mencionado, a avaliação de Campbell acerca do *Sofista* aparece em contexto em que a autoria do *Sofista* vinha sendo questionada. Além disso, como também já abordamos, a atividade de avaliação estilística de Ritter fez emergir outro questionamento que causou uma grande discussão, desta vez acerca da autoria do diálogo *Parmênides*, embora o próprio Ritter tenha terminado defendendo que *Parmênides* pertence a Platão. Ademais, aquilo que chamamos de “recorte siciliano”²⁰¹ exige uma noção de unidade autoral em reforma. Em sentido similar, as hipóteses gerais sobre existir uma “fase socrática” do pensamento platônico exigem também que haja uma forte noção de indivíduo autor, este em desenvolvimento. E a tese vlastosiana, uma posição rígida entre os propositores da existência de uma “fase socrática”, aduz não só ser possível captar um indivíduo autor, mas um segundo indivíduo autor, um mestre (o Sócrates histórico), impresso quase como um retrato – fiel e sem filtros – nas páginas de um primeiro autor (o Platão histórico).

Adotar como método de leitura o que chamamos de “unitarismo literário” é uma atividade que tem por fundamento a observação da fluidez histórica de todas essas mudanças já mencionadas durante a seção um desta tese.

O método de leitura do “unitarismo literário” divide a leitura (e principalmente a exposição da exegese) em fases que visam colocar a exegese específica do intérprete menos suscetível à demolição perante as possíveis transformações de conclusões das hipóteses de autoria e ordem de produção, que foram nos últimos tempos bem fluidas.

A primeira coisa a se fazer, sob esse método, é colocar momentaneamente entre parênteses a relevância da unidade autoral, substituindo essa ideia pelo destaque à unidade estruturante do *corpus platonicum*, considerada uma unidade literária. Mas, note, “colocar momentaneamente entre parêntese” deve ser entendido aqui não como a negação da existência de uma autoria, mas como a realização simulada de uma *epoché* husserliana, i.e., uma suspensão

²⁰¹ I.e., a ideia de que as desventuras de Platão na Sicília alteram o conteúdo dos diálogos pensados tardios.

de juízo que não pretende negar a existência daquilo em relação a que se suspende o juízo, no caso, o autor.

Falar em “unidade literária” é consagrar uma mínima unidade de sentido ao que se convencionou chamar *corpus platonicum* antes mesmo de qualquer especulação sobre qual pessoa produziu, ou em que ordem, determinada obra deste *corpus*.

Explico melhor.

Esse artifício exegético tem por função dar *status* equivalente, ao menos na partida, para toda e qualquer obra do *corpus platonicum* antes de se executar qualquer especulação sobre o valor filosófico (ou quiçá histórico) daquela elaboração.

Desta maneira, a *epoché* que mencionamos resulta, de partida, por exemplo, nas seguintes avaliações *a priori*: (1) o *Sofista* deve ter um valor filosófico próprio, ainda que se provasse ser indubitavelmente uma obra “anti-platônica”, como pretendia o adversário de Campbell; (2) o *Parmênides* deve ter um valor filosófico próprio, ainda que se verificassem verdadeiras as especulações iniciais de Ritter sobre sua não autoria platônica; (3) a *Carta VII* deve ter filosófico próprio, mesmo que a tradição conclua que ela não foi escrita por Platão; etc.

Vamos discernir melhor essa fase do método.

A primeira operação mental com que se compromete quem advoga o método de leitura da “unidade literária” é fixar uma tese de partida – que, eu especulo, encontrará solo comum com diversos intérpretes. Assim se postula: é necessário, *a priori*, reconhecer uma pertinência filosófica de todos os textos do *corpus* e, portanto, ainda que considerados – por qualquer motivo – de fase imatura de produção ou mesmo espúrios, não devem perder a relevância para a exegese filosófica contemporânea.

A justificativa para essa primeira fase do método é dupla.

A primeira porque vivemos em um momento em que houve suficiente mudança histórica nos *status* de diálogos para que olhemos para essas avaliações com um grau saudável de ceticismo. A segunda porque devemos consagrar a reunião histórica destes textos como algo que, no mínimo, observou alguma pertinência nessa operação. Ou seja, mesmo se não houver uma continuidade filosófica entre um diálogo dito espúrio e o resto do *corpus platonicum*, há ao menos um conectivo literário e histórico nessa produção que se convencionou atribuir a Platão desde a antiguidade, o que tornaria oportuno estudar mesmo diálogos ditos espúrios, no mínimo, do ponto de vista da investigação histórica sobre as edições e sobre os pensamentos que levaram a essa composição do *corpus* tal qual ele é composto hoje.

Vamos à segunda fase do método.

A segunda operação mental daquele que advoga pelo método da “unidade literária” depende de uma tese mais forte, com mais comprometimento exegetico.

Operar a consideração acima sobre “unidade literária” significa tornar pertinente a possível observação de elos narrativos e propositivos entre os textos do *corpus*, sejam eles elos de continuidade, de ajuste ou de radical superação.

Portanto, a segunda tarefa do exegeta, nesse paradigma, é admitir que se deter em apenas ler um diálogo e buscar o sentido em sua unidade é uma abordagem inicial, mas que tentar também investigar e atribuir sentido às possíveis conexões (narrativas e propositivas) entre um e outro diálogo tem pertinência filosófica.

Perceba que o segundo passo não implica na abdicação da *epoché* da autoria que mencionamos. Como estamos tratando de Σοκρατικοί Λόγοι em sua dimensão literária, sequer uma eventual pluralidade autoral impediria de tratar a obra como uma unidade.

Aliás, isso já é praticado por boa parte dos intérpretes da Carta VII, haja vista que muitos consideram que a Carta, sendo ou não de autoria de Platão, não deixa de compor considerações complementares não só sobre a vida de Platão, mas também no que toca a teorias abordadas no *corpus platonicum*.

O que julgo ser o ponto forte da soma das duas primeiras fases do método de leitura do unitarismo literário do *corpus* é que tal abordagem não precisa ser frontalmente avessa às especulações sobre a autoria ou sobre a consciência filosófica do autor nessa ou naquela fase de produção hipotética, pois, se o diálogo é de maturidade do autor ou não, fica apenas suspenso na primeira camada de leitura.

A soma dessas duas fases do método serve especialmente para não desenvolver teses exegeticas – quando do relacionamento dos textos do *corpus* pelo intérprete – que sejam demasiadamente dependentes de especulações psicológicas.

Para esclarecer como se caracteriza o que aqui propomos, basta citar, em contraponto, uma exegese importante que não suspende o juízo sobre questões de autoria quando da exposição de sua leitura das relações de diálogos do *corpus*.

Damos um exemplo significativo.

Kahn tratou como proposta para lidar com a distância entre o que Platão escreve e o que ele pretende transmitir, algo relacionado ao que ele nomeou de “*ingressive exposition*”²⁰² do *corpus platonicum*.

²⁰² I.e., exposição “ingressiva”.

Veja como, a partir da *ingressive exposition* que Kahn postula, ele especula que Platão (o autor) escreveu diálogos com a questão “o-que-é-X” com uma intenção subjetiva proléptica de remeter a diálogos elaborados em data posterior:

Se por meio do texto nós entendemos a mensagem que o autor pretende transmitir ao leitor, então o sentido do texto platônico é acessível apenas ao custo de um considerável esforço de interpretação. O leitor deve ser tão astuto na interpretação quanto o autor foi habilidoso em compô-lo. **Essa distância entre texto e mensagem, ou entre o que o Platão escreve e o que ele pretende transmitir, é o primeiro problema que qualquer interpretação deve confrontar.** Atrás disso, reside ameaçadoramente um problema maior: a distância entre o que Platão intenciona dizer em uma passagem específica e o que ele pensa em um contexto geral, ou, para pôr de forma diferente, o lugar de um texto específico dentro do um mundo maior da Filosofia de Platão. Minha noção de **exposição ingressiva** é uma proposta para lidar com o primeiro problema à luz do segundo: identificar o significado de um argumento particular ou um livro inteiro localizando-o dentro da grande visão-de-mundo articulada nos diálogos da fase média. [...]

Por essa hipótese, quero defender que os sete diálogos de limiar são designados a preparar o leitor para as visões expostas no *Simpósio*, *Fédon* e *República* e que eles podem ser adequadamente entendidos apenas sob a perspectiva desses trabalhos médios.

Evidências em suporte a essa alegação serão de dois tipos. Por um lado, nós encontramos passagens nos diálogos do princípio que são enigmáticos, desafiadores ou de algum modo problemáticos, para os quais a solução ou esclarecimento são providenciados pelo texto ou doutrina nos diálogos médios. E, por outro, nós encontramos textos nos diálogos médios que deliberadamente enfatizam sua continuidade com ideias e formulações familiares desde os trabalhos antigos. Um exemplo do primeiro tipo é a gradual emergência da terminologia para dialética. Um exemplo do segundo tipo será a fórmula para as Formas, apresentada no *Fédon* e repetida na *República*, a qual indubitavelmente ecoa a questão “*que-é-X?*” dos diálogos de definição.²⁰³ (grifos nossos)

²⁰³ “If by the meaning of a text we understand the message that the author intends to transmit to the reader, then the meaning of a Platonic text is accessible only at the cost of a considerable effort of interpretation. The reader must be as cunning in interpreting a dialogue as the author has been artful in composing it. **This distance between text and message, or between what Plato writes and what he means to convey, is the first problem that any interpretation must confront.** Behind it looms a larger problem: the distance between what Plato means to say in a specific passage and what he thinks in general, or, to put it differently, the place of a particular text within the larger world of Plato's philosophy. My notion of **ingressive exposition** is a proposal to deal with the first problem in the light of the second: to identify the meaning of a particular argument or an entire work by locating it within the larger thought-world articulated in the middle dialogues. [...] By this hypothesis I mean the claim that the seven threshold dialogues are designed to prepare the reader for the views expounded in the Symposium, Phaedo, and Republic, and that they can be adequately understood only from the perspective of these middle works.

Evidence in support of this claim will be of two kinds. On the one hand we find passages in the threshold dialogues that are enigmatic, puzzling, or somehow problematic, for which the solution or clarification will be provided by a text or a doctrine in the middle dialogues. And on the other hand, we find texts in the middle dialogues that deliberately emphasize their continuity with ideas and formulations familiar from the earlier works. An example of the first sort is the gradual emergence of the terminology for dialectic. An example of the second sort will be the formula for the Forms, presented in the Phaedo and repeated in the Republic, which unmistakably echoes the what-is-X? question of the dialogues of definition” (KAHN, 1996, p. 59-60).

Note que Kahn recorre à noção de volição em “*author intends to transmit*” logo no início da citação. Contudo, posteriormente, em outro texto, o próprio Kahn²⁰⁴ afirma que confiaria menos na noção de prolepse, pela ausência de evidência externa para tal.

Veja, não discordamos de Kahn no que tange ao que consideramos algo por ele evidenciado na relação entre os diálogos: de fato, as questões “que-é-X”, tão presentes na obra de Platão e centrais nos assim chamados “diálogos de definição”, parecem nos remeterem ao que Kahn chama de “fórmula para as Formas”. Ou seja, podemos dizer que também nos parece que algumas proposições acerca das Formas em *República* e *Fédon* clarissimamente ecoam (como diz Kahn), ou, em palavras que preferimos, apresentam relação intertextual com diálogos em que a discussão central aparente parte de um simples questionamento com a forma “o-que-é-X?” e desemboca em aporia.

A questão é que, para o método da “unidade literária” – que coloca o autor em momentâneo parêntese e só então relaciona diálogos –, é de importância secundária se *Laques* ou *Eutífron* foram escritos antes da *República*, se foram escritos enquanto a *República* era escrita ou até mesmo se (em uma hipótese *ad argumentandum tantum* agora inventada) foram escritos por um aluno de Platão sob sua supervisão. Tudo isso vira secundário, do ponto de vista exegetico, e uma etapa posterior de consideração, no que se refere ao método de leitura.

A título retórico, podemos esclarecer os efeitos de poder relacionar a obra sem preocupação com ordem e autoria adicionando camadas a uma consideração comparativa do Renato Matoso, feita por ele com um exemplo da cultura popular estadunidense.

Matoso, para evidenciar que se deve ter ceticismo acerca de tentativas de tirar das ordens narrativas implicações sobre ordem de composição, usa uma comparação que pode (e, sustentamos, deve) se estender à discussão filosófica. Veja o argumento:

O *Teeteto* (183d -184a) e o *Sofista* (217c) se referem ao encontro entre Parmênides, Zenão e Sócrates, narrado no diálogo Parmênides. Seguindo o mesmo raciocínio, *Teeteto* e *Sofista* só poderiam ter sido escritos após a composição do Parmênides. No entanto, não parece ser impossível que o autor de uma obra literária faça alusão ao conteúdo dramático de obras ainda não publicadas. Nos primeiros filmes da série *Star Wars*, por exemplo, George Lucas menciona fatos do passado dos personagens principais, Darth Vader e Luke Skywalker, que só serão detalhadamente apresentados em filmes lançados mais de dez anos depois. O fato de Platão mencionar um suposto encontro entre Sócrates e Parmênides não pode ser tomado como evidência segura da efetiva realização deste encontro, tampouco pode ser tomado como evidência definitiva de que Platão já teria escrito o diálogo em que este encontro é narrado.²⁰⁵

O argumento parece bastante sólido e, o sendo, não encontro motivos para supor que ele também não deva se aplicar às “formulações teóricas” dos diálogos atribuídos a Platão.

²⁰⁴ KAHN, 2013, p. 13.

²⁰⁵ MATOSO, 2016, p. 90.

Nada impede, portanto, que uma obra prima literária, como o *Protágoras*, tenha sido escrita na velhice de um autor, ainda que se encontrem “contenções intencionais” de abordagem que levariam tantos intérpretes do século passado a caracterizarem tal diálogo como “diálogo de juventude”. Portanto, como não é totalmente impossível que a crença de que o *Protágoras* tenha sido obra de um Platão pouco maduro esteja errada, convém suspender temporariamente o juízo, quando de uma primeira fase de interpretação.

A *époche* aqui sugerida como primeira fase implica apenas em não considerar, em primeiro momento de leitura e exposição da leitura, o tema da ordem de escrita como indispensável.

Em especial, considerando a comparação do Matoso, surge uma outra interessante questão sobre a relevância da autoria. Vale lembrar que mesmo após George Lucas ter vendido os direitos de sua criação em 2012, socialmente as produções de cinema posteriores permanecem entendidas pelo público como um conteúdo unificado da produção audiovisual entendida como uma única “obra”.

Em uma aproximação analógica, seria possível especular que a autoria individual das obras de Platão²⁰⁶ é superestimada, pois seria plenamente plausível imaginar que boa parte da obra platônica, ainda que executada por uma “cunha de Platão”, tenha recebido influência de discussões no seio da Academia sem que isso a fizesse perder valor. Assim, deveria ser muito menos relevante se uma ideia que aparece no *corpus* é “original” de Platão, como se pressupõe em geral, do que se ela tem consistência ou valor literário, mesmo que tenha, eventualmente, emanado da discussão da coletividade que cercou Platão e seu legado.

Mas isso tudo, evidentemente, é mera especulação lúdica. Fazemos esse devaneio com fins de reforçar uma posição mais cética quanto ao tema da autoria, ainda que tal suspensão não leve (e não deva levar) a destruir uma base geral de noção de autoria.

Toma-se aqui como certo que o *corpus platonicum* é, muito provavelmente, uma obra produzida – se não em sua inteireza, na maioria dos itens que a compõem – em um período aproximado que vai do final do século V até o século IV AEC, no contexto de uma elaboração com alguma unidade psicológica mínima. O ceticismo é apenas metodológico e por razões práticas contemporâneas.

Do ponto de vista prático, a força do nosso método não reside em negar de antemão a utilidade de especulações acerca da autoria e da ordem de produção dos diálogos, mas em gerar interpretações que não têm seu *core* dependente dessas especulações, do ponto de vista lógico.

²⁰⁶ E de todo *corpus* clássico, montado provavelmente através dos séculos com participações e possíveis interpolações de copistas e bibliotecários que atravessam os séculos.

Ao fazer uma exegese (e principalmente a exposição da leitura) estabelecendo relações entre determinados diálogos primeiramente minimizando questões muito específicas de autoria e concentrando-se na análise do texto, justifica-se a comparação de trechos do *corpus*, cenas e proposições apenas na unidade histórica a que foi dada o *corpus*, sem pressupor nada quanto ao estágio da mente do autor na feitura dos escritos.

Assim, o núcleo da leitura ganha relativa independência das possíveis mudanças das teses vigentes sobre cronologia de escrita.

Nesse sentido, a presente tese sobre a figura de Protágoras em Platão não fica refém de possíveis novidades hipotéticas sobre quando foi composto o diálogo *Protágoras*, o *Teeteto*, o *Crátilo* ou o *Eutidemo*, por exemplo, e, portanto, não é condenada à revisão diante de próximos episódios especulativos sobre a ordem de produção dos diálogos.

Como método, então, apenas em uma terceira fase, quando o núcleo da leitura estiver estabelecido, é que o exegeta deve (se entender pertinente) colocar a tese de leitura diante das conclusões modernas sobre autoria e ordem de escrita então vigentes, para mostrar o quanto elas se mantêm plausíveis caso tais conclusões sejam verdadeiras.

De toda sorte, como se verá, a hegemônica especulação do século XX sobre a ordem de composição, que culmina na divisão trina e evolutiva dos escritos de Platão, do “socratismo a-metafísico” à “reforma no que toca às Formas ou Ideias”, mais ajuda a corroborar aspectos de nossa exegese específica acerca da utilidade da figura de Protágoras no *corpus platonicum* que o contrário.

Porém, fizemos essa longa abordagem na primeira seção da tese apenas no intuito de manifestar alguma ciência, ainda que superficial, do perigo de propor uma exegese que pretende relacionar os diálogos de alguma forma. E criamos um método de leitura, o chamado “unitarismo literário”, que situa considerações sobre ordem de escrita como terceira e última fase de leitura, apêndice da análise, apenas para tentar minimizar esses perigos, não presumindo demais sobre a ordem de composição quando da exposição da leitura.

Em síntese, o aqui delineado método de leitura do “unitarismo literário” consiste em (1) considerar inicialmente questões de ordem de produção e autoria secundária, ao tratar o *corpus* como uma unidade literária; (2) operar interpretações intertextuais de obras individuais do *corpus* justificando-se inicialmente a relação intertextual apenas na unidade histórica do *corpus*; (3) fazer considerações sobre ordem de produção e autoria, se entender pertinente, após a leitura já tenha um solo estabelecido apenas na comparação do texto, a fim de manter ou descartar hipótese de leitura condicionalmente. Por exemplo: “se o *Teeteto* for, como pensam

alguns, de fato uma obra de maturidade, tal reforça nosso entendimento quanto ao significado do trecho da análise do *fluxismo*”.

Ao relacionar o *Protágoras* a *República IV*, defenderemos que ambos os diálogos abordam, sob ângulos diferentes²⁰⁷, um mesmo tema mais geral: a relação das partes da excelência e a indissociabilidade delas quando da instanciação no mundo.

Adentrarmos efetivamente na exegese desses diálogos quando da seção três da tese. Mas antes, na seção a seguir, faremos uma consideração, ainda de método, sobre o problema decorrente do fato de o *corpus platonium* usar “Protágoras” em referência a uma pessoa, por entendermos que há relevância na exploração sobre de que forma a figura do Protágoras histórico pode ou não ajudar a entender o Protágoras em Platão.

²⁰⁷ I.e., com abordagens temáticas e de profundidade diversas.

2 VIDA DE “PROTÁGORAS”: UM REFERENTE HISTÓRICO COMO INSTRUMENTO DE INTERPRETAÇÃO DA OBRA PLATÔNICA

Como se verá na presente seção da tese, é comum na bibliografia especializada usar o *corpus platonicum* em combinação com outras fontes antigas para tentar reconstituir a vida e obra de um Protágoras histórico. Entretanto, nosso objetivo aqui será no sentido contrário: tentar constituir elementos mínimos hipotéticos sobre a vida de um Protágoras históricos para então, a partir daí, postular uma hipótese fundamental sobre a função que a imagem de Protágoras exerce no *corpus platonicum*.

Para isso, é conveniente, de início, abordar o que significa o nome próprio “Protágoras”, a fim de separar o referente histórico da imagem criada no *corpus*.

Quando nos referimos ao termo “Protágoras”²⁰⁸ em estudos relacionados à história da filosofia antiga, a circunstância contextual pode, com facilidade, conduzir a consciência de pessoas instruídas no tema a reter como referência desse nome próprio uma pessoa predicada com algumas das seguintes características: um homem; um abderita; um sofista; um vivente no século V AEC; o propositor da tese do *Homo Mensura*; um agnóstico; o primeiro sofista em determinado sentido da palavra, entre outros.

É ocioso dizer que isso não significa que apenas uma pessoa em toda história da Grécia foi nomeada Protágoras. Por uma série de questões contextuais, é evidentemente implausível que um nome grego qualquer não tenha se repetido para designar diversas pessoas.

Sobre esse ponto, é suficiente mencionar que é prática recorrente da escrita de Diógenes Laércio, ao final de cada biografia, fazer referência a homônimos das pessoas a quem ele pretende se referir em primeiro momento.

Nessa circunstância textual, Diógenes²⁰⁹ inclusive afirma que haveria existido, para além do Protágoras a quem ele pretende se referir sua biografia, dois homens dignos de sua menção também nomeados Protágoras – um deles astrólogo e outro, filósofo estoico.

Isso não impede, evidentemente, a tendência acima mencionada de que o nome próprio “Protágoras” tenda a se referir, repita-se, a uma pessoa normalmente predicada com algumas características como: o grande sofista, aquele que propôs a tese do homem medida etc.

Essa tendência referencial é forte o suficiente para que, após as escavações conduzidas por Mariette em Mênfis, no Egito, na década de 1850, onde descobriram estátuas gregas perto

²⁰⁸ Nome próprio, termo em português que traduz o nome grego “Πρωταγόρας”.

²⁰⁹ γέγονε δὲ καὶ ἄλλος Πρωταγόρας ἀστρολόγος, εἰς ὃν καὶ Εὐφορίων ἐπικήδειον ἔγραψε· καὶ τρίτος Στωϊκὸς φιλόσοφος. Diog. Laert. 9.56 (DK80 A1; sem correspondente em LM).

do Separeu, não tenha havido hesitação em supor que uma figura humana das encontradas se refira a um homem com as características acima mencionadas²¹⁰.

A estátua, conforme descrição e imagem de Ulrich Wilcken²¹¹, está danificada, sem uma das pernas a partir do joelho, sem um dos braços a partir do cotovelo e sem cabeça. A imagem está sentada em uma poltrona adornada com pernas e cauda de leão, sobre uma base em que se lê ΠΠΟΤΑΓ. Presume-se ser essa figura “o” Protágoras, ainda que no lugar usual do ω (ômega) no nome próprio apareça um o (ômicron).

Por sua vez, nós podemos, sem muita dificuldade, obter uma separação de referências, na consciência, entre o que seria um homem que teria vivido no período da Grécia clássica, cujo nome foi Protágoras, e aquela personagem referida no *corpus platonium*.

A questão é relativamente simples, porém com consequências relevantes sobre a exegese da obra que, creio, nem sempre são levadas em consideração.

O óbvio a ser mencionado remete à “questão socrática”.

É que nem tudo que aparece representado na obra platônica como vivido, feito ou dito por Sócrates pode ser automaticamente entendido como tendo sido vivido, feito e dito por um determinado homem que carrega o mesmo nome próprio. E isso, também por óbvio, se aplica, em tese, a qualquer pessoa que aparece no *corpus platonium*, incluindo Protágoras.

A desconexão da referência homônima agrava-se se considerarmos o caráter literário e imitativo mencionado na *Poética* de Aristóteles²¹² como característica dos assim chamados “discursos socráticos”, gênero de escrita do qual os diálogos platônicos fariam parte²¹³.

Para lidar com esse problema, podemos, evitando ambiguidade, separar uma referência da outra com descrições determinantes e acrônimos.

²¹⁰ Para uma menção e comentário breve acerca da história dessa descoberta, vide KERFERD, G. B. **O movimento Sofista**. Tr. de Margarida Oliva. São Paulo, Loyola, 2003, p. 78.

²¹¹ WILCKEN, Ulrich. Die griechen Denkmäler vom Dromos des Serapeums von Memphis. In: DEUTSCHER ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS. **Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen**. v. 32. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1917, p. 149-203.

²¹² οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σάφρονος καὶ Ἐπάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιοῦτων ποιοῖτο τὴν μίμησιν. Ari. *Poet.* 1447b.

²¹³ Entendo que aprofundar na questão da *mimesis* de personagens históricas nos textos platônicos aqui não é necessário, pois vamos partir apenas da convicção de que nem sempre o escrito por Platão acerca de alguém reflete *ipsis litteris* algo que o referente fez, mas um seguro ceticismo quanto a isso seria igualmente prudente mesmo na leitura de obras de gênero historiográfico ou, na contemporaneidade, na análise de relatos de jornal. Para uma abordagem, ainda que bem superficial, dos nossos pressupostos quando da escolha de observar o caráter literário da forma dos Σωκρατικοί λόγοι, confira subseção 1.2. de ALCÂNTARA, Pedro Ivo Souza de. **Razão, poder, erro e justiça: Comentário ao Livro I da República valorizando o contexto narrativo dos Σωκρατικοί Λόγοι**. Dissertação (Mestrado em Metafísica). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. Brasília, 2018, p. 28-31.

Aqui faremos assim: (1) Protágoras com hipotética existência histórica será “Peh” e (2) personagem Protágoras em Platão será “PPI”, sendo que a criação de (2) pode ter sido inspirada em (1)²¹⁴.

Note-se, entretanto, que quando nosso texto tratar de historicidade e o estudo de Protágoras enquanto figura histórica, essa figura histórica será tratada, em regra, por seu nome, apenas “Protágoras”, de modo que só recorreremos aos acrônimos para evitar ambiguidade de referência.

A diferenciação aqui utilizada é, portanto, apenas um recurso para eliminar essa possível ambiguidade entre as duas figuras na presente exposição.

Assim, efetuada essa separação consciente, será possível fazer, por exemplo, afirmações hipotéticas como as seguintes, com consistência lógica:

(I) Não é verdade que o Peh conversou com Sócrates na casa de Cálias.

(II) É verdade que PPI conversou com Sócrates na casa de Cálias.

Com esse recurso, é possível separar a figura que hipoteticamente existiu na história e que teria também servido de referência para a elaboração da personagem Protágoras em Platão da imagem platônica. Daí, podem ser aventadas hipóteses sobre coincidências (ou não) entre o comportamento, os dados biográficos e as posições do Peh e de PPI.

Em razão de muitos já terem exercido um raciocínio pelo menos similar ao de cima, é importante pontuar que a prática de questionar até que ponto a obra de Platão pode (ou deve) ser usada como fonte de dados biográficos históricos e reconstruções de pensamento de pessoas que menciona está longe de ser uma novidade.

Contudo, algo não tão óbvio pode ser induzido a partir dessas afirmações.

Pode ser que a confusão entre o Peh e PPI permeie a literatura superveniente a tal ponto que os dados que se costuma atribuir como predicação do Peh derivem, na verdade, de uma predicação de PPI que eventualmente não coincida com predicações verdadeiras do Peh.

Citamos um exemplo para esclarecer a dificuldade a que nos referimos.

Diógenes Laércio, com uma clara intenção de referir o Peh, diz que sua fonte, Apolodoro, afirma que Protágoras morreu aos 70 anos, após 40 anos de prática sofista:

Apolodoro diz <que Protágoras morreu com> setenta <anos de idade>, tendo praticado a sofística por quarenta e alcançado auge na octagésima quarta Olimpíada. Há também o seguinte <escrito> nosso sobre ele:

“E de ti eu ouvi, oh Protágoras, uma voz dizer que, quando de Atenas partiu, estando no caminho, velho, veio a morrer [...]”²¹⁵

²¹⁴ Faremos o mesmo posteriormente com Sócrates. “Seh” para referir o Sócrates com hipotética existência histórica e “SPI” para referir o que se diz de Sócrates nos diálogos.

²¹⁵ Ἀπολλόδορος δὲ φησιν ἑβδομήκοντα, σοφιστεῦσαι δὲ τεσσαράκοντα καὶ ἀκμάζειν κατὰ τὴν τετάρτην καὶ ὀγδοηκοστὴν Ὀλυμπιάδα. ἔστι καὶ εἰς τοῦτον ἡμῶν οὕτως ἔχον·

Por sua vez, no *Mênon*, de Platão, se diz o mesmo sobre a temporalidade de vida e da prática de Protágoras:

Sócrates

[...]

Pois eu acho que ele <Protágoras> morreu de fato tendo aproximadamente setenta anos, sendo quarenta na arte <da sofística>.²¹⁶

Felix Jacoby, em sua monumental análise dos fragmentos da *Crônica* – nome do livro de Apolodoro usado por Diógenes Laércio –, avaliou que Apolodoro teria por fonte Platão.

Nas palavras de Jacoby: “A<polodoro> encontrou os 70 de vida e os 40 anos de profissão em Platão, sem mais determinação cronológica”²¹⁷.

Ora, em hipótese, a proposição atribuída a Apolodoro sobre o Peh poderia ser considerada um reforço de que aquilo que Sócrates atribui no *Mênon* a PPI é uma proposição com validade histórica. Ou seja, o relato de Apolodoro poderia, por hipótese, ser interpretado como uma “confirmação externa” de que os tempos mencionados no *Mênon* sobre PPI coincidem com a verdade acerca do Peh.

Entretanto, caso seja verdadeira a leitura de Jacoby, de que a fonte da proposição atribuída a Apolodoro sobre o Peh seja derivada do *Mênon*, então é de se concluir que a fiabilidade de Apolodoro depende de que a afirmação atribuída à personagem Sócrates no *Mênon* (que, diga-se de passagem, é iniciada com οἶμαι²¹⁸) tenha lastro histórico.

E esse lastro pode ser posto em dúvida. Salienta-se que essa versão sobre a idade de Protágoras não é a única que nos foi legada. Em trecho imediatamente anterior à menção a Apolodoro, Diógenes Laércio afirma existir outra hipótese sobre a extensão temporal da vida de Protágoras:

E Platão escreveu um diálogo dedicado a ele <Protágoras>.

Diz Filócoro que, enquanto ele <Protágoras> navegava para Sicília, o barco afundou, também a isso remetendo Eurípedes no *Ixion*. Alguns <dizem> que sua vida veio a termo no caminho, tendo vivido até os noventa anos.²¹⁹

καὶ σέο, Πρωταγόρη, φάτιν ἔκλυον, ὡς ἄρ' Ἀθηνέων
ἐκ ποτ' ἰὼν καθ' ὁδὸν πρέσβυς ἐὼν ἔθανες· Diog. Laert. 9.56 (DK80 A1; LM31 P3).

²¹⁶ Σωκράτης

[...]

οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἐβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα. Pl. *Meno*. 91e (DK80 A8; LM31 P2b).

²¹⁷ “A. fand die 70 lebens- und 40 arbeitsjahre bei Platon, ohne weitere chronologische bestimmung” (JACOBY, 1902, p. 267. No mesmo sentido, MORRISON, J. S. **The place of Protagoras in Athenian public life**, *The Classical Quarterly*, V. 35, n. 1/2, Jan./Apr., 1941, p. 2 e GUTHRIE, W. K. C. **Sofistas**. Tr. de João Rezende da Costa. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 244.

²¹⁸ I.e., “eu acho que”.

²¹⁹ γέγραφε δὲ καὶ Πλάτων εἰς αὐτὸν διάλογον. φησὶ δὲ Φιλόχορος πλείοντος αὐτοῦ εἰς Σικελίαν τὴν ναῦν καταποντωθῆναι· καὶ τοῦτο αἰνίττεσθαι Εὐριπίδην ἐν τῷ Ἰξίονι. ἔνιοι <δὲ> κατὰ τὴν ὁδὸν τελευτῆσαι αὐτόν, βίωσαντα ἔτη πρὸς τὰ ἐνενήκοντα· Diog. Laert. 9.55 (DK80 A1; LM31 P23).

Se tudo que sabemos sobre o tempo de vida e de exercício da profissão do Peh depende de PPI e se temos dúvida sobre se PPI tem lastro histórico, é possível cair na conclusão de que nada sabemos com segurança sobre o tempo de vida e de exercício da profissão de Peh.

Pode-se dizer que esse tipo de ceticismo quanto aos dados acerca do Peh, caso limitado a pequenas variações de datação e outros detalhes biográficos, beiraria o irrelevante para pretensões de reconstrução histórica do pensamento do Peh ou do pensamento de outros hipotéticos atores históricos em situação semelhante.

Entretanto, a literatura especializada eventualmente avança hipóteses mais ou menos céticas também em tema doutrinário. Deste modo, pode se questionar se as teses atribuídas a PPI podem ou não ser imaginadas como fiéis reproduções de teses de Peh.

Um exemplo significativo deste tipo de questionamento é o de F. C. S. Schiller²²⁰, filósofo pragmata que, no início do século XX, pretendia encontrar no Peh um antecessor de sua própria especulação filosófica. Schiller²²¹ diz que o autor do *Teeteto*, em 166a-8b, representou uma tese sobre o erro que, de fato, deveria ser própria do Peh. Mas, para Schiller, o autor do *Teeteto* teria derivado do texto correto um significado equivocado desta tese ao confrontá-la. Isso porque, segundo Schiller²²², o argumento apresentado no texto não refutaria a tese do Peh, o que só poderia significar que o autor do *Teeteto* teria reproduzido a tese do Peh, mas não a entendido.

Como se vê, Schiller ainda mantém uma identidade entre a tese atribuída a PPI e uma tese hipoteticamente defendida pelo Peh, mas diz que a interpretação sugerida no *Teeteto* distorce o conteúdo da tese de Peh. Dito de outro modo, haveria transcrita no *Teeteto* uma tese que de fato seria do Protágoras histórico, mas ela apareceria distorcida no contexto.

Outro exemplo interessante que implicaria em ceticismo similar é oriundo de uma consideravelmente grande tendência de intérpretes a ler o *Teeteto* como contendo um projeto relacionado à intenção do autor em polemizar com pensadores concorrentes do século IV AEC.

Assim, para alguns, desde ao menos Schleiermacher, o turbilhão de pressupostos atribuídos a PPI após a apresentação da tese do Homem Medida no *Teeteto* se baseia em uma referência indireta a teses de outros pensadores, como um modo de usar a figura de Protágoras para atacar não diretamente Peh, mas filósofos contemporâneos ao autor do texto. Isso implica, mais profundamente do que no argumento central de Schiller, na possibilidade de que haja no

²²⁰ SCHILLER, F. C. S., **Plato or protagoras?:** Being a critical examination of the Protagoras speech in the Theaetetus with some remarks upon error, London: Simpkin, Marshall & Co, 1908.

²²¹ *Ibid.*, p. 9-11.

²²² *Ibid.*, p. 12-14.

corpus teses atribuídas ao Protágoras histórico que nunca foram de Protágoras. Assim, haveria um terreno nebuloso em que o que é atribuído a PPI, como a existência de uma “doutrina secreta”, pode não ser expressão exata do que defendia o Peh.

Esse tipo de leitura produz, para um intérprete com intenções historiográficas, a necessidade de que ele avalie, caso a caso, que tipo de predicação atribuída a PPI no *corpus* é plausivelmente atribuível, de forma idêntica, ao Peh.

Recentemente, como adepto dessa abordagem, Ugo Zilioli²²³ tem defendido exatamente que a teoria do fluxo (parte da “doutrina secreta”) atribuída, no *Teeteto*, a PPI pode de fato não ser uma tese de Peh.

Zilioli²²⁴ sugere, a partir de uma leitura da *Metafísica* de Aristóteles, que uma ontologia mais próxima à de Anaxágoras, não à de Heráclito, seria aquela pressuposta por Peh.

Como se pôde ver tanto no capítulo anterior (em relação a Sócrates), quanto já no início do presente capítulo (em relação a Protágoras), parte importante da bibliografia especializada tem a pretensão de utilizar a leitura do *corpus platonicum* para tentar identificar qual doutrina ou prática é realmente aquela dos referidos históricos e qual é invenção platônica colocada na boca das personagens.

Portanto, é comum dentre os intérpretes especializados partirem do pressuposto de que, ao menos em alguma medida, é distinguível PPI, a imagem de Protágoras no *corpus*, do Peh, a pessoa histórica, e que partam esses intérpretes de uma interpretação sobre PPI no objetivo de reconstituir Peh.

O que queremos fazer no presente capítulo é propor um movimento inverso que pode ser sintetizado da seguinte maneira: após (1) tentar reconstituir, fora do *corpus*, alguns elementos mínimos sobre Peh, (2) retornar com essa reconstrução mínima da imagem do Peh, para (3) postular hipóteses sobre a função da representação PPI no *corpus* com relação ao mínimo que pensamos saber sobre Peh.

É evidente que um texto do *corpus*, ao mencionar, em uma dimensão literária, o nome próprio “Protágoras”, pode ter eventualmente alterado a imagem que escritores posteriores legaram para a atualidade (como no caso acima mencionado da dicotomia Apolodoro/Mênon), o que traz algumas dificuldades para o projeto desta seção.

²²³ Cf. conclusão de ZILIOLI, Ugo. **The epistemology of the sophists: Protagoras**. Tese (Doutorado em Filosofia), Durham University, 2002, p. 181-184; *Ibid.*, Protagoras through Plato and Aristotle: a Case for the Philosophical Significance of Ancient Relativism. In: VAN OPHUIJSEN, Johannes M.; VAN RAALTE, Marlein; STORK, Peter (ed.). **Protagoras of Abdera: The man, his measure**. Leiden: Brill, 2013, p. 233-258.

²²⁴ Zilioli, 2013, p. 242 e 254.

Mas podemos dizer, em síntese, que na presente seção não investigaremos o *corpus platonicum* para iluminar um entendimento sobre Peh, mas levantaremos elementos mínimos sobre o Peh, a fim de tentar defender uma hipótese sobre a função da figura de Protágoras no *corpus*. Ou seja, deixaremos de lado a análise sobre se Platão atribuiu falsamente algo ao Protágoras histórico, seja algo biográfico ou algo sobre seu pensamento. No lugar disso, tentaremos reconstituir mínimas informações sobre o Protágoras histórico que sirvam de iluminação para hipóteses sobre o porquê de o *corpus* atribuir essa ou aquela afirmação sobre Protágoras.

É melhor observável o que se quer dizer com isso se imaginarmos um exemplo em que tal inversão se aplicaria.

Como mencionado acima, uma teoria do fluxo é atribuída a Protágoras no *Teeteto*. Aqui se tornará secundário saber se o Peh adotava ou não tal teoria, ou se a ensinava a seus alunos em encontros esotéricos, com base na análise do texto de Platão.

Assim, considere que, como dito, o presente capítulo serve ao seguinte: tentaremos reconstituir essa dita imagem mínima sobre o Protágoras histórico. Agora, afira a função dessa reconstituição, imaginando que o foco da tese fosse a tal doutrina do fluxo.

Se, por exemplo, na reconstituição não se verificar fora do *corpus platonicum* elementos que corroborem a afirmação de que Protágoras tinha algo semelhante a uma doutrina do fluxo, então se tornaria ainda mais pertinente investigar a função contextual de se atribuir a Protágoras (e possivelmente inventar essa atribuição) na estrutura do *Teeteto* e, talvez, em uma relação intertextual do *Teeteto* com outro diálogo, como o *Protágoras*.

Assim, importará, antes, tentar especular sobre o sentido narrativo dessa atribuição, bem como sua relevância no conjunto literário do *corpus platonicum*. As perguntas primárias para a exegese do texto se voltam ao contexto literário, a partir de elementos mínimos sobre o referente histórico que é apresentado nos diálogos.

Seguindo esse exemplo, seria possível empilhar uma série de questões a partir deste paradigma: (1) Qual é a função de atribuir a Protágoras uma doutrina do fluxo? (2) Qual a relevância de mencionar Heráclito como ancestral dessa concepção? (3) Por qual motivo Parmênides é mencionado no contexto desta passagem como um pensador isolado, com uma posição oposta? (4) Há alguma ligação entre esta menção a Parmênides e a outra passagem do diálogo, em que Parmênides volta a aparecer? (5) A atribuição da teoria do fluxo a Protágoras tem alguma relação com o que é atribuído a Protágoras em outros diálogos? E assim por diante.

O exemplo foi meramente ilustrativo.

Note que a hipotética pergunta (5) evidencia o núcleo da fase dois do método de leitura do unitarismo literário, que envolve uma interpretação que relacione obras diferentes do *corpus* a fim de tentar elucidar as funções do discurso no *corpus*. Assim, fica evidente que a tese e a presente seção se assentam no pressuposto de que há relações intertextuais no *corpus platonicum*, e entende-se que estas relações intertextuais são, eventualmente, formas diferentes e complementares de produzir uma ou outra mensagem unificada.

Protágoras em Platão, na presente tese, não é visto como um retrato a ser aferido com um hipotético exemplar original. Protágoras em Platão aqui é visto como um recurso discursivo, que pode melhor ser entendido se tentarmos reconstruir em que referente real se assentava esse discurso. O presente capítulo serve, portanto, exatamente para buscar justificativas para crenças mínimas existentes acerca do Peh, que podem ter servido de base para a criação de PPI.

A busca se dá motivada por uma pequena interpretação hipotética anterior sobre o conteúdo do *corpus platonicum*. Essa interpretação é de que há uma constante não desprezível no *corpus*: uma contínua retratação de distinção entre a figura de Sócrates e a figura de Protágoras. Se esta constante na unidade literária do *corpus* tem a relevância que achamos que tem, faz sentido tentar reconstituir elementos mínimos de conhecimento acerca do Peh e, a partir desse nível mínimo de informação, retornar ao *corpus* para tentar interpretar os sentidos da distinção.

Abaixo, faremos uma breve coleta de afirmações feitas acerca do Peh fora do *corpus* e compará-las com algumas passagens do *corpus* para, só então, levantarmos algumas hipóteses sobre predicções possíveis do Peh, que devem ter servido de estímulo à utilização da figura de Protágoras como personagem no *corpus*.

Por motivos meramente de razoabilidade da exposição, dividiremos a reconstrução das questões acerca da vida de Protágoras, abaixo, por um critério de tópicos relacionados à cronologia de vida de Protágoras.

Dado o fato de que não há indicação antiga exata de uma data de nascimento e morte de Protágoras, começaremos pelo tópico da alegação de que o “auge” da vida de Protágoras foi na 84^a Olimpíada, única data precisa associada à vida de Protágoras, e depois lidaremos com outros tópicos sempre tentando proporcionar à exposição dos problemas uma ordenação que permita uma reconstrução cronológica mínima.

Portanto, abaixo as subseções terão por abordagem os seguintes temas: (2.1) as duas afirmações que referem a data precisa: a 84^a Olimpíada²²⁵ em relação com Protágoras, (2.2) as

²²⁵ Que ocorre em quatro anos, entre 444/3 e 441/0 AEC.

afirmações sobre a longevidade e tempo de atividade de Protágoras; e (2.3) as possíveis relações entre Protágoras e outras personagens históricas, o que gera a dificuldade entrecruzada de se admitirem verdadeiras ou não hipóteses, igualmente duvidosas, sobre o tempo de vida dessas outras personagens. No item (2.3), trataremos em seção terciária temas relacionados aos supostos contatos de Protágoras com (2.3.1) Xerxes; (2.3.2) Demócrito; (2.3.3) Péricles; e (2.3.4) Sócrates.

Portanto, por motivos meramente didáticos e organizativos, separamos as abordagens exatamente entre os referidos três tópicos, com o último contendo quatro subdivisões. Ao final desse cotejo, proporemos uma leitura mínima sobre a imagem do Peh, o Protágoras com hipotética existência histórica.

Com essa leitura mínima em mãos, enfim, apresentaremos uma elaboração mais fundamentada da hipótese acima, de que a função primordial da utilização da personagem Protágoras no *corpus* é de estabelecer uma distinção entre Sócrates e Protágoras, que ecoa questões históricas, pois é sobre esta hipótese interpretativa que se assentará nossa leitura do *Protágoras*.

2.1 AKMH DO PEH: 84ª OLIMPIÁDA E A RELAÇÃO COM A FUNDAÇÃO DE TURII

Há pouquíssimas indicações na literatura grega e romana antiga sobre a vida de Protágoras. As hipóteses de reconstrução de sua vida são imensamente tributárias de especulações e cálculos hipotéticos e baseados em afirmações que podem ser simplesmente ficção da literatura clássica, inclusive do texto platônico, como vimos no subcapítulo anterior.

Tendo isso em vista, o que se faz aqui pretende menos criar uma narrativa provável da vida da personagem histórica e mais explicar os caminhos pelos quais a tradição interpretativa moderna e contemporânea postula algumas hipóteses sobre sua vida.

Conforme já mencionado, a data da 84ª Olimpíada aparece em Diógenes Laércio²²⁶, que atribui a Apolodoro a afirmação de que Protágoras estaria no seu auge (ἀκμᾶζεν²²⁷) durante o período.

Há um segundo caso com menção análoga.

²²⁶ Diog. Laert. 9.56.

²²⁷ ἀκμή pode significar “ápice”, cf. LSJ. Isso é equivalente à noção de uma fase de explosão máxima da possibilidade do ser, que, em latim, é chamado de *floruit*, i.e., “o florescer”, “o desabrochar”.

Eusébio Panfílio de Cesareia, em sua *Crônica*, teria elaborado um quadro com pretensões de datação universal, contando eventos ano por ano, que não chegou completo em sua forma original grega até nós²²⁸.

Entretanto, na *Crônica* latina, produzida por Eusébio Jerônimo de Estridão, a qual incorporou o texto de Eusébio de Cesareia, é possível verificar a seguinte passagem referindo a primeira metade da 84ª Olimpíada:

Olimpíada LXXXIV

[...]

Eurípedes, o tragediógrafo, é considerado famoso, bem como Protágoras, o sofista, cujos livros, em função de um decreto público, foram queimados pelos atenienses.²²⁹

Deixemos, por hora, o decreto público mencionado pela *Crônica* de lado.

Sobre o momento da ἀκμή de Protágoras, tanto J. S. Morrison²³⁰ quanto J. A. Davison²³¹ entendem que a informação de Apolodoro e de Eusébio deve ter relação com o período de fundação de Turii e a participação de Protágoras nesse ocorrido da vida política de Atenas.

Conforme sabido, Heráclides de Ponto, segundo Diógenes Laércio, afirma que Protágoras teria escrito as leis de Turii:

Protágoras, filho de Artemon, ou, como diz Apolodoro – e também Dinon, em sua *Pérsica*, livro Épsilon – filho de Meandro, é Abderita. É o que é dito por Heracleides, o pontio, em sua obra *Sobre as leis*; que também diz que as normas de Turii foram escritas por ele <Protágoras>.²³²

Os dados históricos que sabemos de Turii são de que esta cidade seria colônia pan-helênica na Magna Grécia, fundada por Atenas, na época de hegemonia de Péricles, depois de uma súplica da cidade de Síbaris para auxílio político na região do sul da Itália. O pedido de auxílio de Síbaris seria contra Crotona, cidade com a qual Síbaris conflitava há décadas.

Assim é a narrativa de Diodoro Sículo sobre a fundação da cidade:

²²⁸ Cf. MOSSHAMMER, Alden A. **The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition**. Pensilvânia: Bucknell University Press, 1979, p. 29.

²²⁹ LXXXIII <sic.> Olymp'

[...]

Euripides tragoediarum scriptor clarus habetur, et Protagoras sophista, cujus libros decreto publico Athenienses combusserunt. Jer. *Chron.* p. 195, linhas 18-23 (DK80 A4; LM31 P4).

²³⁰ MORRISON, J. S. The place of Protagoras in Athenian public life. **The Classical Quarterly**, v. 35, n. 1/2, Jan./Apr., 1941, p. 2.

²³¹ DAVISON, J. A. Protagoras, Democritus, and Anaxagoras. **The Classical Quarterly**, v. 3, n. 1/2, Jan./Apr., 1953, p. 33.

²³² Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος ἥ, ὡς Ἀπολλόδωρος καὶ Δίνων ἐν Περσικοῖς {ἐν}, Μαιανδρίου, Ἀβδηρίτης, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τοῖς Περί νόμων, ὅς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν αὐτόν· Diog. Laert. 9.50 (DK80 A1; LM31 P12).

Cinquenta e oito anos depois os tessálios colaboraram em recolonizar a cidade <de Síbaris>, mas, um pouco depois, <os sibaritas> foram expulsos pelos habitantes de Crotona, no momento <agora em discussão>.

De fato, um pouco mais tarde, a cidade <de Síbaris> foi transferida para um novo local e recebeu um novo nome. Sendo Lampão e Xenócrito os fundadores do lugar. <E as circunstâncias em que isso ocorreu foram as seguintes>.

Os sibaritas, assim que foram expulsos pela segunda vez da terra de seus pais, enviaram *presbíteros* <i.e., embaixadores> para a Helade, aos lacedemônios e aos atenienses, clamando <sua ajuda> para que tomassem parte em favor de seu retorno <a Síbaris> e convidando-os a participar da *apoikia* <i.e., da nova colônia>. Os lacedemônios não os apoiaram, mas os atenienses concordaram em participar do empreendimento, enviando dez navios cheios para os Síbaris, comandados por Lampão e Xenócrito.

Eles <os atenienses> então enviaram uma mensagem para as *polis* do Peloponeso, tornando comum a *apoikia* a quem quisesse tomar parte dela. Muitos deram ouvidos e uma resposta oracular foi recebida de Apolo, dizendo-lhes que “seria necessário construir a *polis* no local onde bebem água na medida, mas comendo pão sem medida”.

Eles navegaram para a Itália e, chegando a Síbaris, começaram a procurar o lugar em que o deus lhes ordenou que colonizassem. Não muito longe de Síbaris eles encontraram uma nascente chamada Turia <Θουρίαν>, equipada com uma fonte de bronze, do tipo conhecido pelos habitantes locais como *medimnos* <ἐκάλουν οἱ ἐγχώριοι μέδιμον>²³³. Concluindo que este deve ser o local indicado pelo deus, eles o cercaram, fundaram sua cidade ali e chamaram-na de Turio, em homenagem à fonte d'água.²³⁴

Por sua vez, a narrativa da *Geografia* de Estrabão sobre o tema é a seguinte:

Na antiguidade, essa *polis* <de Síbaris> experimentou tal prosperidade que governou 4 povos vizinho; teve 25 *poleis* obedientes às suas orientações; fez uma campanha com 300.000 homens contra os crotonitas e preencheram um circuito de 50 estádios, habitando ao redor dos de Crátis. No entanto, por causa de sua insolência e *hubris*, eles foram privados de toda a sua *eudaimonia* em setenta dias pelos habitantes de Crotona, pois, quando estes tomaram a *polis*, desviaram um rio e a inundaram. Mais tarde, os poucos que prevaleceram se reuniram e estavam se estabelecendo lá novamente, mas com o tempo eles foram destruídos pelos atenienses e outros helenos, que – embora tivessem vindo morar com eles <os sibaritas> –, ao terem chegado lá, trataram <os sibaritas> com desdém e depois os dominaram. <Os atenienses> estabeleceram a <sua> *polis* em outro lugar, próximo e chamou-a de Turii, em homenagem a uma fonte d'água homônima.²³⁵

²³³ Conforme o LSJ, o termo μέδιμος significa “medida” de quantidade de milho em Hrd. 1.192; Hrd. 7.187 e Polyb. 2.15.1. Diodoro parece construir, na narrativa, esse evento como concretização da profecia de que será necessário fixar a colônia onde bebem água na medida.

²³⁴ ὕστερον δὲ ἔτεσιν ὀκτῶ πρὸς τοῖς πενήκοντα Θετταλοὶ συνώκισαν, καὶ μετ' ὀλίγον ὑπὸ Κροτωνιατῶν ἐξέπεσον κατὰ τοὺς ὑποκειμένους καιροὺς. καὶ μετὰ βραχὺ μετασταθεῖσα εἰς ἕτερον τόπον προσηγορίας ἐτέρας ἔτυχε, κτιστῶν γενομένων Λάμπωνος καὶ Ξενοκρίτου τοῦτον τὸν τρόπον. οἱ γὰρ τὸ δεύτερον ἐκπεσόντες ἐκ τῆς πατρίδος Συβαρίται πρέσβεις ἐπεμψαν εἰς τὴν Ἑλλάδα πρὸς Λακεδαιμονίους καὶ Αθηναίους, ἀξιοῦντες συνεπιλαβέσθαι τῆς καθόδου καὶ κοινωνήσαι τῆς ἀποικίας. Λακεδαιμόνιοι μὲν οὖν οὐ προσέσχον αὐτοῖς, Αθηναῖοι δὲ συμπράξιν ἐπαγγελάμενοι, δέκα ναῦς πληρώσαντες ἀπέστειλαν τοῖς Συβαρίταις, ὧν ἡγεῖτο Λάμπων τε καὶ Ξενοκρίτος; ἐκήρυξαν δὲ κατὰ τὰς ἐν Πελοποννήσῳ πόλεις κοινοποιούμενοι τὴν ἀποικίαν τῷ βουλομένῳ μετέχειν τῆς ἀποικίας. ὑπακούσαντων δὲ πολλῶν καὶ λαβόντων χρησμὸν παρὰ τοῦ Απόλλωνος, ὅτι δεῖ κτίσαι πόλιν αὐτοὺς ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ, ὅπου μέλλουσιν οἰκεῖν“ μέτρῳ ὕδωρ πίνοντες, ἀμετρὶ δὲ μᾶζαν ἔδοντες, κατέπλευσαν εἰς τὴν Ἰταλίαν, καὶ κατανήσαντες εἰς τὴν Σύβαριν ἐζήτησαν τὸν τόπον, ὃν ὁ θεὸς ἦν προστεταχὼς κατοικεῖν. εὐρόντες δὲ οὐκ ἄπωθεν τῆς Συβάρεως κρήνην ὀνομαζομένην Θουρίαν, ἔχουσαν αἶλὸν χάλκεον, ὃν ἐκάλουν οἱ ἐγχώριοι μέδιμον, νομίσαντες εἶναι τοῦτον τὸν τόπον τὸν δηλούμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιέβαλον τεῖχος, καὶ κτίσαντες πόλιν ὠνόμασαν ἀπὸ τῆς κρήνης Θούριον. Diod. Sic. 12.10.2-6.

²³⁵ τοσοῦτον δ' εὐτυχία διήνεγκεν ἡ πόλις αὕτη τὸ παλαιὸν ὥστε τεττάρων μὲν ἔθνων τῶν πλησίον ἐπῆρξε, πέντε δὲ καὶ εἴκοσι πόλεις ὑπεκούς ἔσχε, τριάκοντα δὲ μυριάσις ἀνδρῶν ἐπὶ Κροτωνιάτας ἐστράτευσε, πενήκοντα δὲ σταδίων κύκλον συνεπλήρουσιν οἰκοῦντες ἐπὶ τῷ Κράθιδι. ὑπὸ μέντοι τρυφῆς καὶ ὕβρεως ἅπασαν τὴν

Os relatos mencionados sobre Turii têm algumas diferenças entre si, mas nem Estrabão e nem Diodoro mencionam Protágoras relacionado à fundação desta cidade.

Já as menções de Apolodoro e de Eusébio sobre a reputação de Protágoras na 84ª Olimpíada podem estar relacionadas – se crermos em Morrison e Davison, acima mencionados – à mesma razão pela qual Heraclides associa (verdadeiramente ou não) Protágoras a Turii: uma possível relação pessoal entre Protágoras e Péricles.

A hipotética proximidade de Protágoras com Péricles será tratada mais à frente, quando abordarmos as menções indicadoras de relação.

2.2 TEMPO DE VIDA (70-90) E CIRCUNSTÂNCIA DA MORTE DE PEH: A ACUSAÇÃO EM ATENAS

Não há narrativas que claramente atribuem uma data de nascimento e de morte a Protágoras. Apesar disso, quanto à morte, há uma narrativa que se repete na antiguidade e que pode, se considerada válida, colaborar para especulações sobre a datação do período de vida de Protágoras. Além disso, é de se considerar que as afirmações sobre o tamanho da vida de Protágoras são, por vezes, conectadas a narrativas sobre o final dessa vida.

Por esses dois motivos, ligamos abaixo a exposição sobre o que diz a literatura antiga acerca do tamanho da vida de Protágoras ao que dizem sobre a causa da morte, para só depois tratarmos da questão do nascimento.

Quanto à longevidade, como já mencionado, segundo Diógenes Laércio, Apolodoro dá a Protágoras um período de quarenta anos de exercício da sofística e setenta anos de vida. Esse é o mesmo dado apresentado no *Mênon*. Por outro lado, o próprio Diógenes afirma que “alguns” dizem que Protágoras viveu noventa anos.

Ocorre que essa menção ao período de noventa anos de vida tem mais uma ocorrência, de modo que nenhum dos dois termos pode ser imediatamente descartado, já que as menções a eles não são isoladas.

Tratemos primeiro da hipótese dos noventa anos de vida.

A afirmação volta a aparecer no escólio na *República* (600c) de Platão, atribuído ao cronista Hesíquio de Mileto:

εὐδαιμονίαν ἀφηρέθησαν ὑπὸ Κροτωνιατῶν ἐν ἡμέραις ἐβδομήκοντα: ἐλόντες γὰρ τὴν πόλιν ἐπήγαγον τὸν ποταμὸν καὶ κατέκλυσαν. ὕστερον δ' οἱ περιγεγόμενοι συνελθόντες ἐπέκουν ὀλίγοι: χρόνῳ δὲ καὶ οὗτοι διεφθάρησαν ὑπὸ Ἀθηναίων καὶ ἄλλων Ἑλλήνων, οἱ συνοικήσοντες μὲν ἐκείνοις ἀφίκοντο, καταφρονήσαντες δὲ αὐτῶν τοὺς μὲν διεχειρίσαντο ... τὴν δὲ πόλιν εἰς ἕτερον τόπον μετέθηκαν πλησίον καὶ Θουρίου προσηγόρευσαν ἀπὸ κρήνης ὁμωνύμου. Stra. 6.1.13.

Os escritos dele <Protágoras> foram queimados em Atenas. Isso porque ele disse: “Sobre divindades eu não sei nem se existem nem se não existem”.

Platão escreveu um diálogo sobre ele <Protágoras>. Ao naufragar em sua navegação a caminho da Sicília, morreu com 90 anos, tendo praticado a sofística por 40 anos.²³⁶

É interessante para nossos propósitos expositivos destacar que Morrison desacredita essa versão com base, em última instância, em Platão. Ele menciona que Jacoby²³⁷ chegou a sugerir que o “90” do registro do escólio tenha vindo de uma imprecisão relativa ao fato de que o numeral 70 já fora representado por ο´ (ômicron) e 90 por ϱ´ (koppa), que acaba aparecendo no escólio, causando a confusão. Mas a base do argumento de Morrison, como se vê, é o *Mênon*:

Em face do testemunho de Platão, em *Meno* 91e, a tradição de uma vida de noventa anos deve ser descartada. Esta que aparece também no escólio em Platão, *República*, não precisa ser levada em conta. A sugestão de Jacoby é de que esta tradição está assentada em uma confusão do koppa (ϱ), símbolo do noventa, com o ômicron, símbolo do setenta.²³⁸

Repetimos, portanto, o que foi dito no início da presente seção, somando as informações.

Caso se opte por descartar a hipótese de longevidade de noventa anos e se dê crédito, “com base nas fontes”, à hipótese de uma vida de setenta anos, considerando correta a tese de Jacoby de que a afirmação atribuída a Apolodoro em Diógenes Laércio sobre a longevidade de Protágoras dependeria do *Mênon*, então a conclusão seguirá: a única afirmação categórica sobre a idade de Protágoras que temos hoje deriva apenas do texto de Platão.

Mas, além de abordar o período de vida, no que toca à cronologia da vida de Protágoras, é preciso fazer um comentário sobre a hipotética circunstância que parece circundar as fontes sobre a condenação que ele teria sofrido em Atenas.

Neste tópico, é preciso notar que nem o escólio de Hesíquio, nem a narrativa presente em Diógenes – que ele atribui ao historiador Filocoro, dizendo haver também menção ao fato no *Ixíon* de Eurípides – ligam a alegada condenação de Protágoras, imediatamente, à morte de Protágoras.

²³⁶ ἐκάυθη δὲ τὰ τούτου βιβλία ὑπ’ Ἀθηναίων. εἶπε γάρ’ ἑπεὶ περὶ θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔτε ὡς εἰσὶν οὔτε ὡς οὐκ εἰσὶν. ἔγραψε δὲ εἰς αὐτὸν ὁ Πλάτων διάλογον. πλέοντος δὲ αὐτοῦ εἰς Σικελίαν ἐτελεύτησε ναυαγῆσας ἐτῶν (ῶν) ἑνεήκοντα, σοφιστεύσας ἔτη τεσσαράκοντα. Hsch. schol. Pl. *Resp.* 600c (DK80 A3).

²³⁷ “A.s gewährsmänner, Platon und Herakleides Pontikos, ersten ranges sind, das geburtsjahr ist natürlich nicht authentisch, da auch Platons 70 jahre nur runde zahl sind, wenn sie auch der Wahrheit sehr viel näher kommen werden, als die von Diogenes anonym überlieferten 90) vielleicht liegt darin nur die korruptel ο : ϱ”. JACOBY, 1902, p. 269.

²³⁸ “In face of the testimony of Plato, *Meno* 91 e, the tradition of a life of ninety years, which appears also in the scholion on Plato, *Republic*, 600c, need not be taken into account. Jacoby’s suggests that it rests on a confusion of koppa (ϱ), the symbol of ninety, with *omicron*, the symbol of seventy” (MORRISON, 1941, p. 4).

Aliás, chama atenção que, tanto em Diógenes²³⁹ quanto em Hesíquio, a narrativa do naufrágio a caminho da Sicília seja precedida pela afirmação de que Platão escreveu um diálogo sobre Protágoras, o que parece permitir inferir uma possível distância entre a narrativa da condenação em Atenas e a da morte, em ambos os casos.

Em Diógenes Laércio, a narrativa sobre a condenação está dividida em duas partes que aparecem antes da narrativa sobre a morte. A primeira parte ocorre no momento de relato sobre as teses que Diógenes atribui a Protágoras e a segunda está no final da lista prática de “primeiras coisas” e de inovações retóricas que ele também se atribui a Protágoras. Veja-se o texto dessas partes diretamente:

E em outro lugar ele <Protágoras> começou dizendo: “Sobre os deuses eu não tenho conhecimento, nem como são, nem como não são. Várias são as coisas que impedem saber, a ausência de clareza do assunto e o quão curta é a vida do homem”. Por causa do início deste discurso que ele foi expulso pelos atenienses. Seus livros foram todos queimados na Ágora, pelo arauto, colhidos de cada um dos que possuíam. [...]

O primeiro dos discursos dele <de Protágoras> dado ao conhecimento do público foi o *Sobre os deuses*, cujo início dispomos acima. Ele foi exposto na frente dos atenienses, na casa de Eurípedes ou, como dizem alguns, na de Megaclides. Outros dizem que foi no Liceu, na voz de seu aluno Arcágoras, filho de Teodoro. Quem falou contra ele foi Pitodoro, filho de Polízelo, dos Quatrocentos. Aristóteles diz que foi Evatlo.²⁴⁰

Repare que, na narrativa de Diógenes, o mencionado *Sobre os deuses* foi o *πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω*²⁴¹. Há, portanto, em Diógenes, duas menções à condenação de Protágoras isoladas de menção à morte e uma terceira com relação à sua morte em naufrágio. E, se as três narrativas forem combinadas, parecem conter um problema.

Kurtz von Fritz, no contexto de chamar atenção para uma possível confusão dos textos clássicos sobre biografias diferentes – pois os clássicos não só teriam misturado as teses de Protágoras e de Diágoras de Melos, como muito se imagina²⁴², mas também teriam misturado os relatos de condenação destes dois homens –, já tinha destacado a possibilidade de ser ler a

²³⁹ Cf. citação do trecho mencionado de Diog. Laert. 9.55, nota 215.

²⁴⁰ καὶ ἀλλαχοῦ δὲ τοῦτον ἤρξατο τὸν τρόπον· ‘περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ’ ὡς εἰσὶν, οὔθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τε ἀδηλόγητος καὶ βραχυὲς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.’ διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ὑπὸ κήρυκι ἀναλεξάμενοι παρ’ ἐκάστου τῶν κεκτημένων. Diog. Laert. 9.51-52 (DK 80 A1; LM31 P19; P20). [...]

πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν Περὶ θεῶν, οὗ τὴν ἀρχὴν ἄνω παρεθέμεθα· ἀνέγνω δὲ Ἀθηνησὶν ἐν τῇ Εὐριπίδου οἰκίᾳ ἢ, ὡς τινες, ἐν τῇ Μεγακλείδου· ἄλλοι ἐν Λυκείῳ, μαθητοῦ τὴν φωνὴν αὐτῷ χρήσαντος Ἀρχαγόρου τοῦ Θεοδότου. κατηγορήσε δ’ αὐτοῦ Πυθόδωρος Πολυζήλου, εἷς τῶν τετρακοσίων· Ἀριστοτέλης δ’ Εὐαθλὸν φησὶν. Diog. Laert. 9.54 (DK 80 A1; LM31 P8; D4a).

²⁴¹ I.e., “primeiro discurso” que foi “dado ao conhecimento público”, ou “lido em público”.

²⁴² Para uma discussão que defende haver uma diferença substancial entre as teses atribuídas a Diágoras e Protágoras acerca do divino, cf. nota 10 e conclusão de ENGLER, M. R. A sentença de Protágoras sobre os deuses e a unidade de sua doutrina. *Veritas*, v. 64, n.2, 2019, p. 7-8 e 27-32. Comentaremos o tema da hipotética confusão entre as teses de Protágoras e Diágoras mais abaixo.

notícia em Diógenes sobre a morte no naufrágio a caminho da Sicília sem ligação com a condenação do processo:

Por outro lado, outras confusões também parecem ter desempenhado um papel, acima de tudo, na relação com o julgamento de *Asebeia*²⁴³ de Diágoras de Melos. Diógenes foi condenado à morte em Atenas, por conta de *Asebeia* e cuja condenação é definida por Diodoro (13.6) como ocorrida no ano de 415 (cf. Aristoph. Av. 1073 escólio) de modo que a data também coincide muito aproximadamente com a presumida para o julgamento de *Asebeia* de P.<rotágoras>. Além disso, essa confusão parece ainda mais provável de ter acontecido, pois Diágoras também foi retratado como tendo morrido em um naufrágio enquanto fugia (Athen. XIII, 611a). Por sua vez, é bem possível que a tradição sobre a morte por afogamento se referisse originalmente a P.<rotágoras>, uma vez que Filócoro (cf. Diog. Laert. 9.55) menciona essa morte sem ligação com o alegado processo de *Asebeia* contra Protágoras e que Diágoras, conforme Suda s. v., morreu de morte natural em Corinto. E o *psefisma* contra Diágoras, mencionado por Lísias (adv. E. 18), dificilmente pode ser reconciliado com a suposição de que Diágoras morreu fugindo imediatamente após sua condenação.²⁴⁴

Apesar de não ser impossível, é difícil entender, de maneira plausível e coerente, a narrativa contida em Diógenes Laércio de que (1) Protágoras – tendo prestígio suficiente em Atenas – compôs as normas de Turii com a narrativa de que (2) Protágoras teve uma condenação a expulsão por causa de sua primeira obra que chegou a conhecimento público, se também (3) a condenação o conduziu à morte (o que parece implicar que ele teria um grande desprestígio em Atenas logo em sua primeira publicação intelectual).

A percepção desta dificuldade levou Olof Gigon a postular que o relato da condenação é uma invenção do século IV AEC. O argumento de Gigon é reforçado por mais duas afirmações no *corpus* de Platão, uma no *Protágoras* e outra no *Mênon*. Veja-se o argumento de Gigon:

Protágoras declara sobre si, em <Pl. Prot.> 317b-c, que sua prática sofista aberta não lhe fez nenhum mal. Isso contrasta com os relatos de seu eventual banimento de Atenas e sua morte violenta na viagem para a Sicília. As testemunhas mais antigas são Filócoro²⁴⁵ (fr. 168m) e Timon²⁴⁶ (Sillien fr. 5d). Detalhes do processo são compartilhados através de Diog. Laert. 9.54. Mas está no próprio Diog. Laert., algumas linhas antes, que a primeira obra publicada dele <de Protágoras> em Atenas foi aquela sobre os deuses, ou seja, aquela que se diz ter dado origem ao julgamento.

²⁴³ O termo grego é ἀσέβεια (i.e. *impiedade* ou *ausência de reverência* aos deuses). Para ver uma revisão da bibliografia sobre os julgamentos decorrentes da acusação de ἀσέβεια, cf. FILONIK, Jakub. (2013). Athenian impiety trials: a reappraisal. *Dike-Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico*, v. 16, p. 11-96.

²⁴⁴ “Es scheinen jedoch auch noch andere Verwechslungen mitgewirkt zu haben, vor allem mit dem Asebieprozess des Diagoras von Melos, der zweifelhaft in Athen wegen Asebie zum Tode verurteilt worden ist und dessen Verurteilung von Diodor (XIII 6) in das Jahr 415 gesetzt wird (vgl. Aristoph. Av. 1073 und Schol.) so dass auch das Datum mit dem für den Asebieprozess des P. angenommenen sehr nahe zusammentrifft. Ferner erscheint diese Verwechslung umso wahrscheinlicher, als auch von Diagoras berichtet wurde, dass er auf der Flucht durch einen Schiffbruch umgekommen sei (Athen. XIII 611 A). Dagegen ist es durchaus möglich, dass die Überlieferung über Tod durch Ertrinken sich ursprünglich auf P. bezog, da sie sich bei Philochoros (vgl. Diog. Laert. IX 55) ohne Zusammenhang mit dem angeblichen Asebieprozess auf P. bezogen findet, da Diagoras nach Suid. s. v. in Korinth eines natürlichen Todes gestorben ist und da das von Lysias (adv. And. 18) erwähnte Psephisma gegen Diagoras sich kaum mit der Annahme vereinigen lässt, dass Diagoras unmittelbar nach seiner Verurteilung auf der Flucht umgekommen sei” (VON FRITZ, 1957, p. 910-911).

²⁴⁵ Cf. trecho de Diog. Laert. 9.55, mais uma vez referido pela citação a Filócoro.

²⁴⁶ A referência aqui é a menção de Sexto Empírico, em *Contra Físicos I*: Sext. Emp. *Math.* 9.57, citada mais abaixo.

Há uma incoerência nisso. Porque se ele foi condenado quando de sua primeira escrita, não havia tempo para todas as outras obras. Além disso, é claro, não há apenas declaração própria de Protágoras (que foi obviamente adicionada em contexto de conexão plausível com o Protágoras <histórico>, pelo autor do diálogo), mas há ainda mais uma coisa: O *Meno* 91e exclui qualquer morte violenta de Protágoras. Ambas as passagens seriam quase incompreensíveis se o julgamento e a fuga tivessem ocorrido – a menos que alguém recorresse a hipóteses bastante improváveis. Portanto, a tentativa e a fuga fazem parte da lenda de Protágoras, que já existia no século IV.²⁴⁷

Um argumento idêntico ao de Gigon foi usado por Filonik²⁴⁸ mais recentemente.

Gigon notadamente sabe que o recurso ao trecho de *Protágoras* não seria suficiente, porque, ainda que esta obra de Platão tenha lastro histórico, Protágoras no *Protágoras* é representado vivo e, portanto, a encenação de sua estadia em Atenas naquele momento não comprometeria a hipótese de uma condenação posterior. Por isso Gigon encerra o argumento usando *Mênon* 91e, pois, caso se admita lastro histórico no *Mênon*, a sua tese de leitura fica contundente. Consideremos o que diz o *Mênon* em seu contexto.

No trecho mencionado, Sócrates, contradizendo Ânito, sugere que chamaria atenção se Protágoras tivesse enganado a todos, depois de aproximadamente setenta anos de vida e quarenta de profissão, já que, durante todo este tempo, gozou de boa reputação. Citamos a passagem de forma mais completa com destaque para visualização:

Ocorreria que Protágoras, despistando toda a Grécia, **corrompendo** os pupilos que o acompanham e enviando-os perversos, tendo empreendido isso por mais de quarenta anos. **Parece-me** que ele morreu vindo a ter perto dos setenta anos, sendo quarenta na sua arte. E, **durante todo este tempo, até hoje ainda**, nunca deixou de **ser bem reputado**.²⁴⁹ (grifo nosso)

²⁴⁷ “Protagoras erklärt 317 bc von sich selber, dass ihm sein offenes Sophistentum noch nichts noch nichts geschadet habe. Das kontrastiert mit den Berichten von seiner schließlichen Verbannung aus Athen und seinem gewaltsamen Tode auf der Fahrt nach Sizilien. Die ältesten Zeugen sind Philochoros fr. 168 M. und Timon, Sillen fr. 5 D. Einzelheiten über den Prozess teilt Diog. Laert. 9, 54 mit. Doch wird bei Diog. Laert. selber wenige Zeilen vorher bemerkt, dass seine erste in Athen publizierte Schrift ausgerechnet jene über die Götter gewesen sei, also jene, die den Anlass zum Prozess gegeben haben soll. Darin liegt eine Unstimmigkeit. Denn wenn er auf seine erste Schrift hin verurteilt wurde, blieb ja für sämtliche übrigen Schriften gar keine Zeit. Außerdem schließt natürlicherweise nicht nur unsere Protagorasstelle (die Selbstverständlich vom Verfasser des Dialogs dem möglicherweise protagoreischen Zusammenhang angefügt worden ist), sondern noch mehr Menon 91 e jeden gewaltsamen Tod des Protagoras aus. Beide Stellen wären fast unbegreiflich, wenn Prozess und Flucht je stattgefunden hätten – es sei denn, man würde zu recht unwahrscheinlichen Hypothesen greifen. Also gehören Prozess und Flucht zur Protagoraslegende, die im 4. Jahrhundert scho vorhanden war”. GIGON, Olaf. *Studien zu Platons Protagoras*. In: GIGON, Olaf. **Studien zur antiken Philosophie**. Andreas Graeser (ed.) Berlin: De Gruyter, 1972, p. 120-121.

²⁴⁸ FILONIK, Jakub. Athenian impiety trials: a reappraisal. *Dike: Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico*, v. 16, 2013. p. 39.

²⁴⁹ Πρωταγόρας δὲ ἄρα ὅλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν διαφθείρων τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθηροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν πλεῖν ἢ τετταράκοντα ἔτη. οἷμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἐβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα. καὶ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὴ εὐδοκίμων οὐδὲν πέπαιται. Pl. *Meno*. 91e.

Se entendermos que o sentido da fala da personagem Sócrates no *Mênon* tem lastro histórico²⁵⁰, então a conclusão de Gigon de que a condenação de Peh em Atenas é uma total invenção parece fundamentada.

Mas cabe mencionar que essa interpretação, que privilegia o *Mênon* como fonte, exige não só que o relato de Sexto Empírico sobre Timon esteja contaminado pela hipotética tradição falsa que baseia o escólio na *República* e a menção de Diógenes Laércio, mas também é exigido que outra fonte, Filostrato, beba da mesma tradição de informação falsa, que, enfim, teria se replicado e contaminado outros textos, como o de Cícero e de outros²⁵¹.

Nos casos de Sexto Empírico e de Filostrato, a narrativa implica numa relação entre condenação, fuga e morte. Veja o texto de Sexto Empírico:

Com estes homens <Evêmero, Diágoras, Pródico e Crítias> concorda também Teodoro, o ateu, bem como Protágoras, o abderita [...] este <Protágoras> declarou em algum escrito: “sobre os deuses não sei se existem, nem como são me seria possível dizer. Muitas são as coisas que me obstam”. Por causa da condenação dos atenienses que foi causada por essa fala, ele fugiu e, tendo sofrido um acidente no mar, morreu. Também Tímon de Fliunte rememora este relato, no seu segundo livro dos *Silos*:

Assim também, em seguida, dentre os sofistas,
Nem voz-clara, nem visão, nem versatilidade
faltou a Protágoras. Quiseram reduzir seus escritos às cinzas,
já que sobre deuses ele escreveu que nem sabe nada nem poderia
observar como alguns são e mesmo se²⁵² alguns existem
tendo total guarda do comportamento razoável. Mas essas coisas não
foram valorizadas. Mirou a fuga, com o objetivo de não
beber a fria bebida de Sócrates descendo ao Hades.²⁵³

Veja que, no trecho acima, o autor de *Contra Professores* é quem relaciona a condenação ao acidente que teria causado a morte de Protágoras, enquanto o trecho atribuído a Tímon não faz tal relação. Uma interpretação dos versos pode sugerir que Timon está descrevendo que Protágoras não escapou da condenação, mas escapou da punição que seguiria à condenação. Assim, se poderia cogitar que a relação imediata entre a fuga da condenação e o

²⁵⁰ I.e., se a citada fala de Sócrates sobre Protágoras no diálogo reflete um atributo verdadeiro da figura histórica de Protágoras.

²⁵¹ Cf. Cic. *Nat. D.* 1.63 e Plut. *Vit. Nic.* 23.4, que mencionam, de passagem, o banimento de Protágoras.

²⁵² Seguimos o comentário sobre a substituição feita por Bekkers de οἷ por εἰ na nota 48 de EMPIRICUS, Sextus. *Against the Physicists*. Tr. de Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 16.

²⁵³ ὑμφέρεται δὲ τούτοις τοῖς ἀνδράσι καὶ Θεόδωρος ὁ ἄθεος καὶ κατὰ τινος Π. ὁ Ἀβδηρίτης . . . ῥητῶς που γράψας ἑπιπέρι δὲ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι δύνανται λέγειν ἅμα πολλὰ γὰρ ἐστὶ τὰ κωλύοντά με. παρ' ἣν αἰτίαν θάνατον αὐτοῦ κατανηφισαμένων τῶν Ἀθηναίων διαφυγῶν καὶ κατὰ θάλατταν πταίσας ἀπέθανεν. μέμνηται δὲ ταύτης τῆς ἱστορίας καὶ Τίμων ὁ Φλιάσιος ἐν τῶι δευτέρῳ τῶν Σίλλων ταῦτα διεξερχόμενος ὥστε καὶ μετέπειτα σοφιστῶν

οὔτ' ἀλιγγυλώσσοι οὔτ' ἀσκόπῳ οὔτ' ἀκυλίστῳ
Πρωταγόρη. ἔθελον δὲ τέφρην συγγράμματα θεῖναι,
ὅτι θεοὺς κατέγραψ' οὔτ' εἰδέναι οὔτε δύνασθαι
ὁποῖοί τινές εἰσι καὶ οἷ (Bekkers: εἰ) τινες ἀθρήσασθαι,
πᾶσαν ἔχων φυλακὴν ἐπεικείης. τὰ μὲν οὖν οἱ
χραίσμησ', ἀλλὰ φυγῆς ἐπεμαίετο, ὄφρα μὴ οὔτως
Σωκρατικὸν πίνων ψυχρὸν ποτὸν αἶδα δύη. Sext. Emp. *Math.* 9.55-56 (DK80 A12; LM31 P22; R19).

naufrágio está em Sexto, embora essa relação talvez possa não estar na sua fonte, os *Silos* de Timon.

De qualquer forma, na narrativa de Filostrato, a relação entre condenação e morte, como na primeira parte de Sexto, é inequívoca.

<Ao considerar> a afirmativa aporética “nem se os deuses existem, nem se não existem”, parece-me que Protágoras retirou tal transgressão aos costumes da educação que recebeu dos Persas. Pois os magos clamam pelos deuses quando performam ritos às escondidas, mas, quando estão visíveis, opinam destrutivamente sobre o divino, uma vez que não querem que se pense que o poder deriva dele. Por causa disso, em toda terra ateniense ele <Protágoras> vagou. Como dizem alguns, levado a julgamento, e, como dizem outros, por votação registrada em pequenas pedras, sem ser levado a julgamento. Mudou para diversas ilhas e se protegia das trirremes dos atenienses, semeadas por todos os mares, quando afundou plenamente em uma pequena embarcação leve.²⁵⁴

Portanto, podemos dizer que com clareza a tradição, pelo menos desde Sexto e Filostrato, relaciona uma condenação ateniense seguida de fuga e morte à imagem de Protágoras, enquanto alguns autores modernos, como Gigon, tentam demonstrar descrédito nessas narrativas.

Uma maneira de contornar essa dificuldade da incompatibilidade entre o relato em *Mênon* e o desprestígio público que se pressupõe a partir de tamanha condenação é combinar as seguintes interpretações para o hipotético fato histórico: (1) afastar no tempo a apresentação pública do discurso *Sobre os Deuses* da condenação efetiva; (2) caracterizar bem a possibilidade de ter ocorrido ressignificação do teor do dito de Protágoras pelo acusador nessa data posterior; e (3) destacar, através do caráter de tal acusador (mencionado por Diógenes Laércio: Pitodoro, um dos chamados 400 tiranos, ou Evlato, o sicofanta)²⁵⁵, que mesmo uma condenação pública em Atenas poderia não significar um descrédito público.

Para tornar a hipótese levantada no primeiro ponto plausível, basta constatar que da afirmação: “*Sobre os Deuses* é responsável pela condenação do autor” não se infere, necessariamente, que a condenação tenha ocorrido na sequência da publicação de “*Sobre os Deuses*”.

Mas a hipótese de que uma condenação por um dito seja muito posterior à publicação do dito nesse caso só parece se tornar plausível se assumirmos uma possível ressignificação do

²⁵⁴ τὸ δὲ ἀπορεῖν φάσκειν, εἴτε εἰσὶ θεοὶ εἴτε οὐκ εἰσὶ, δοκεῖ μοι Π. ἐκ τῆς Περσικῆς παιδείσεως παρανομῆσαι· μάγοι γὰρ ἐπιθειάζουσι μὲν οἷς ἀφανῶς δρῶσι, τὴν δὲ ἐκ φανεροῦ δόξαν τοῦ θεοῦ καταλύουσιν οὐ βουλόμενοι δοκεῖν παρ' αὐτοῦ δύνασθαι. διὰ μὲν δὴ τοῦτο πάσης γῆς ὑπὸ Ἀθηναίων ἠλάθη ὡς μὲν τινες, κριθεῖς, ὡς δὲ ἐνίοις δοκεῖ, ψήφου ἐπενεχθείσης μὴ κριθέντι. νήσους δὲ ἐξ ἠπειρῶν ἀμείβων καὶ τὰς Ἀθηναίων τριήρεις φυλαττόμενος πάσαις θαλάτταις ἐνεσπαρμέναις κατέδου πλέων ἐν ἀκατίῳ μικρῶι. Philostr. *V.S.* 1.10.2-3 (DK80 A2; LM31 R25).

²⁵⁵ Os chamados “400” tiveram, se dermos crédito a Tucídides, um curto governo em 411 AEC. Para a participação de Pitodoro como fundamental pavimentador da tirania dos 400, *vide* Arist. [Ath. Pol.] 29.1-2 e Thuc. 8.67.

dito, de modo que, em um momento, o texto não fosse considerado condenável enquanto, em outro momento, passasse a ser.

Isso leva ao segundo ponto.

A plausibilidade de uma ressignificação acusatória pode ser enunciada a partir da própria pluralidade de registros interpretativos do significado daquilo que se atribui a Protágoras na temática sobre os deuses.

É isolada a longa interpretação de Filostrato de que a frase atribuída a Protágoras deriva de uma educação que Protágoras teria tido dos magos persas. Para Filostrato, a doutrina de Protágoras adviria de uma prática de sábios persas que clamam por deuses em ritos privados enquanto criticam o divino em público, para não se pensar que o poder de quem fala vem do divino. Essa interpretação não se repete em outro lugar.

Por outro lado, algumas interpretações antigas se aproximam da leitura de Sexto Empírico já acima exposta.

No texto de Timon de Fliunte, contido no texto de Sexto, a tese pouco comprometida atribuída a Protágoras acerca dos deuses é interpretada como sinal de “total guarda do comportamento razoável” por Timon.

A citação a Timon parece, no contexto da fala de Sexto, ser uma menção para complementar a afirmação do próprio Sexto de que Protágoras está entre os ateus que havia citado anteriormente, sendo Protágoras apenas discreto, numa tentativa de (sem êxito) evitar a perseguição em Atenas. Enquanto Timon vê resguardo, Sexto usa Timon para afirmar que Protágoras, ateu, apenas se continha publicamente para tentar não ser perseguido.

Outra fonte que apresenta semelhante leitura está contida no interessantíssimo conjunto de inscrições que teriam sido fixadas em uma *stoa* em Oenoanda²⁵⁶ (que não ficou de pé e cujas partes foram reutilizadas na cidade), descritas como obra de um certo Diógenes, o epicureu, o Diógenes de Oenoanda. O número de inscrições contidas nesse conjunto saltou de oitenta e oito fragmentos conhecidos, até 1968, para trezentos e cinco, até 2020, segundo Martin Ferguson Smith²⁵⁷.

Como se sabe, inscrições como essa, redigidas em letras maiúsculas, sem espaçamento e sem sinais de acentuação, precisam de tratamento.

²⁵⁶ Na antiga Lícia, próximo ao rio Xanto, hoje no distrito de Muğla, sudoeste da Turquia.

²⁵⁷ SMITH, Martin Ferguson. Fifty Years of New Epicurean Discoveries at Oinoanda, **Cronache Ercolanesi**, v. 50, 2020, p. 241-258.

Diels, no *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, reproduziu o fragmento de Diógenes de Oenoanda que refere Protágoras a partir do texto tratado por William²⁵⁸, que agora citamos com a frase posterior, que não aparece no DK. Citamos o trecho contendo a interpretação de Diógenes de Oenoanda:

Protágoras, o abderita, efetivamente, manteve a mesma opinião de Diágoras. No entanto, proclamou isso em diferentes palavras, de modo a evitar a audácia. Pois disse não saber se os deuses não existem ou se existem. E isso é o mesmo que dizer que não existem.²⁵⁹

Afirmando praticamente o mesmo, em contexto interpretativo diferente, um contexto polemista explícito, vem a apologética cristã que, segundo Filonik²⁶⁰, introduziu efetivamente a afirmação de que o processamento de Protágoras se deu por acusação técnica de ἀσέβεια.

Um dos representantes dessa linha de pensamento, o já mencionado Eusébio Panfílio de Cesareia, em suas *Preparações Evangélicas*, também vincula Protágoras ao ateísmo²⁶¹, embora não mencione a intenção de ocultamento que é mencionada em Sexto e em Diógenes de Oenoanda:

Pois aquele que de Demócrito veio a ser companheiro, Protágoras, procurou para si uma convicção ateísta: pelo menos ele dizia coisas como essas, ao proclamar, na introdução do escrito *Sobre os Deuses*: “sobre os deuses não sei nem se existe, nem se não existem nem seus tipos de forma”.²⁶²

Mas há uma terceira tradição de interpretação antiga sobre o significado das proposições que se atribuem a Protágoras em *Sobre os Deuses*.

Além da visão excepcional de Filostrato sobre uma possível imitação feita por Protágoras da prática dos magos persas, da leitura compatível de Sexto e Diógenes de Oenoanda sobre um ateísmo velado e da leitura de Eusébio de Cesaria de puro e simples ateísmo, há também a leitura apresentada por Cícero do significado de *Sobre os Deuses*.

²⁵⁸ Fragmento 12 da Coleção 2.1 da organização do texto em OENOANDENSIS, Diogenes. **fragmenta**. Ed. Johannes William. Leipzig: Druck von B. G. Teubner, 1907, p. 19.

²⁵⁹ Πρωταγόρας δὲ ὁ Ἀβδηρείτης τῆι μὲν δυνάμει τὴν αὐτὴν ἠνενκε Διαγόραι δόξαν, ταῖς λέξεσιν δὲ ἐτέραις ἐχρήσατο, ὡς τὸ λείαν ἰταμὸν αὐτῆς ἐκφευζόμενος. ἔφησε γὰρ μὴ εἰδέναι, εἰ θεοὶ εἰσὶν· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ αὐτὸ τῶι λέγειν εἰδέναι ὅτι μὴ εἰσὶν. τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ αὐτὸ τῶι λέγειν εἰδέναι ὅτι μὴ εἰσιν. OENOANDENSIS, Diogenes. **Fragmenta**. Ed. Johannes william. Leipzig: Druck von B. G. Teubner, 1907, p. 19 (DK80 A23; LM31 R24).

²⁶⁰ FILONIK, Jakub. (2013). **Athenian impiety trials: a reappraisal**. Dike-Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico, 16, p. 37. Cf. LM31 R27.

²⁶¹ Para uma defesa de que o trato de Diógenes de Oenoanda sobre Protágoras era comum entre epicuristas, cf. o capítulo 5 do *Appendix* de VASSALLO, Christian. **The presocratics at Herculaneum: A study of early greek philosophy with an appendix on Diogenes of Oinoanda's criticism of presocratic philosophy**. Berlin: De Gruyter, 2021, p. 640-645.

²⁶² ὁ μὲν γὰρ Δημοκρίτου γεγωνὸς ἐταῖρος ὁ Πρωταγόρας ἄθεον ἐκτίσατο δόξαν· λέγεται γοῦν τοιαῖδε κεχρησθαι εἰσβολῆι ἐν τῶι Περί θεῶν συγγράμματι· 'περὶ μὲν θεῶν οὐκ οἶδα οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοι τινες ἰδέαν'. Euseb. *Praep. evang.* 14.3.7 (DK80 B4; LM31 R29).

Cícero, logo no início do diálogo *Da natureza dos Deuses*, faz suas personagens operarem um recorte classificatório entre as posições de Teodoro de Cirene e Diágoras, por um lado, e a posição de Protágoras, por outro. Posteriormente, sua personagem afirma que Protágoras não parece sequer ter pensado acerca da natureza dos deuses. Mais à frente ainda, a personagem ciceroniana relata o episódio da expulsão pelos atenienses e enaltece, mais uma vez, a distinção feita no início do livro. Veja-se:

Nessa questão <a existência dos deuses>, a maioria afirmou que existem deuses, e a isso é provável que cheguemos todos com a natureza nos guiando, Protágoras disse que duvidava e Diágoras Mélio e Teodoro Cirenáico pensaram que realmente não há nenhum.

[...]

Ainda há Protágoras, que nega absolutamente ter consigo algo certo acerca das divindades, nem que existem nem que não existem, parece não ter conjecturado nada a respeito da natureza dos deuses.

[...]

Que dizer de Diágoras, o dito ateu, e, posteriormente, de Teodoro, a não ser que suprimiram publicamente a natureza dos deuses? E, pois, <é preciso falar> de Protágoras abderita – o mais ilustre sofista daqueles tempos, de quem você fez menção há pouco –, que no início do seu livro escreveu que “Dos deuses nada tenho a dizer, nem que existem, nem que não existem”, sendo expulso da *urbe* e do território pelos atenienses e tendo seus livros queimados em reunião pública. A partir desse fato, tenho notado que muitos se tornaram mais vagarosos em professar essa opinião, vez que nem mesmo a dúvida poderia ter escapado da punição.²⁶³

Em artigo recente, Engler²⁶⁴, apoiado em Cícero, defendeu que ler a proposição atribuída a Protágoras como modalidade de sincero agnosticismo tem a vantagem de equacionar uma coerência interna com o resto do que a Protágoras se atribui, nomeadamente, a doutrina do *Homo mensura* e a utilização dos *dissòs logos*.

Se tomarmos por verdadeira a leitura de Engler acerca das intenções do Protágoras histórico, ou se apenas admitirmos a possibilidade de que a hipotética publicação de Protágoras não tenha sido vista, a princípio, como uma afronta aos deuses, mas mera declaração de ignorância quanto ao tema, então se torna plenamente plausível aventar a hipótese de que uma resignificação muito posterior à publicação tenha servido como fundamento de uma acusação de ἀσεβεια, ou uma acusação similar.

²⁶³ “Velut in hac quaestione plerique, quod maxime veri simile est et quo omnes sese duce natura venimus, deos esse dixerunt, dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt”. Cic. *Nat. D.* 1.2. “nec vero Protagoras, qui sese negat omnino de deis habere quod liqueat, sint non sint qualesue sint, quicquam videtur de natura deorum suspicari”. Cic. *Nat. D.* 1.29. “Quid Diagoras, Atheos qui dictus est, posteaque Theodorus nonne aperte deorum naturam sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras, cuius a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset ‘De divis neque, ut sint neque ut non sint, habeo dicere’, Atheniensium iussu urbe atque agro est exterminatus librique eius in contione combusti; ex quo equidem existimo tardioris ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe cum poenam ne dubitatio quidem effugere potuisset” Cic. *Nat. D.* 1.63.

²⁶⁴ ENGLER, M. R. A sentença de Protágoras sobre os deuses e a unidade de sua doutrina. *Veritas*, v. 64, n.2, 2019 p. 27.

Em favor dessa hipótese está a formulação que aparece em Diógenes Laércio²⁶⁵, em que a razão da declaração de ignorância é autodeclarada por Protágoras como decorrente da ausência de clareza sobre o tema e em função da brevidade da vida humana para lidar com tal tema nebuloso.

E uma imagem de Protágoras (PPI) que se nega a falar do tema dos deuses está também no *corpus platonicum*, eis que, no *Teeteto*, Sócrates “encarna” um Protágoras que diria:

Sócrates:

[...]

Acha que a medida de Protágoras se aplica menos aos deuses que aos homens?

[...]

Sócrates:

[...]

A isto responderia Protágoras, ou qualquer outro: “Oh, bem nascidas crianças e senhores que estão sentados fazendo discursos demagógicos, trazendo deuses para o meio da conversa, sobre os quais tanto escrever quanto dizer que existem ou não eu me recuso [...].”²⁶⁶

Se, de fato, o Protágoras histórico advogava se abster de tratar do tema, seria irrelevante se o fazia para esconder ateísmo ou não, desde que parte considerável do público, assim como o Sócrates do *Teeteto*, entendesse que o Protágoras histórico não tratava do tema.

Sob essa condicionante, é plausível a hipótese de que fazer uma acusação de impiedade implicaria em ressignificar o conteúdo do hipotético do dito publicado, a fim de que uma declaração de abstenção quanto ao tema fosse entendida como uma afronta ao divino, justificando a acusação. E tal ressignificação poderia ter ocorrido muito depois da publicação.

O curioso é que a menção do *Teeteto* a uma “protagórica” tese de abstenção sobre os deuses faz retomarmos a questão do ceticismo acerca do que sabemos sobre Peh.

É difícil de saber em que medida o texto do *Teeteto* está fazendo uma imitação do Peh e, talvez, até mesmo aludindo às circunstâncias de sua condenação; ou, no sentido oposto, em que medida as declarações antigas sobre o Peh dependem de extrapolações interpretativas do trecho mencionado do *Teeteto*.

De qualquer sorte, para compatibilizar uma hipotética condenação contra o Protágoras histórico com a afirmação do Sócrates do *Mênon*, que afirma que Protágoras sempre foi bem

²⁶⁵ Já citado Diog. Laert. 9.51.

²⁶⁶ **Σοκράτης**

[...]

ἢ ἥττον τι οἶε τὸ Πρωταγόρειον μέτρον εἰς θεοὺς ἢ εἰς ἀνθρώπους λέγεσθαι;

[...]

Σοκράτης

[...] πρὸς γὰρ ταῦτα ἐρεῖ Πρωταγόρας ἢ τις ἄλλος ὑπὲρ αὐτοῦ: ‘ὦ γενναῖοι παῖδες τε καὶ γέροντες, δημηγορεῖτε συγκαθεζόμενοι θεοὺς τε εἰς τὸ μέσον ἄγοντες, οὓς ἐγὼ ἕκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν, ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσὶν, ἐξαίρω [...].’ *Tht.* 162c-e (LM31 R7b; sem correspondência em DK).

reputado, seria exigível uma terceira interpretação, dessa vez não dos relatos históricos, mas do texto platônico.

Se a condenação é real, para Sócrates ter dito no *corpus*, em uma representação verossimilhante, que Protágoras sempre teve boa fama, então precisaria haver uma consciência coletiva na época do escrito – e representada, no texto, por Sócrates em sua conversa com Ânito –, de que a condenação do Peh tenha sido injusta.

Isso nos leva ao terceiro aspecto do problema: a necessidade de abordar a figura do acusador. Se o acusador de Protágoras era Pitodoro, um pivô dos Quatrocentos, ou o sicofanta Evlato²⁶⁷, as duas alternativas apresentadas por Diógenes Laércio, pode ser que, mesmo existindo uma condenação sofrida por Protágoras em Atenas, fosse plausível pôr na boca do personagem Sócrates no *Mênon* que Protágoras nunca tenha perdido o prestígio.

Especialmente no contexto do *Mênon*, porque Sócrates está argumentando com Ânito (que acusará Sócrates, conforme *Apologia*).

Mesmo que, como argumentado por Morrison²⁶⁸, a afirmação de que a acusação foi feita por Pitodoro não implique, necessariamente, em ela ter ocorrido durante o regime dos 400 (i.e., 411 AEC), o fato de que a acusação tenha sido feita por alguém que se tornou uma liderança da oligarquia poderia, em hipótese, ter preservado entre atenienses a boa fama de Protágoras a que se refere Sócrates no *Mênon*.

Assim, uma interpretação historiográfica sobre a condenação pode, em concordância com as fontes primárias, propor a hipótese, contra Gigon, de que houve uma condenação de Protágoras em Atenas e isso não seria incompatível com a verossimilhança da imagem criada no *Mênon*.

Para tanto, a condenação do Protágoras histórico precisa ter sido muito posterior à publicação do dito de Protágoras *Sobre os Deuses* (resposta ao ponto 2); a condenação tem que ter ocorrido a partir de uma acusação que se valeu da alteração da percepção inicial do significado um dito publicado (resposta ao ponto 1); e a acusação tem de ser feita por um acusador e circunstância que vieram a ser desmoralizados na própria Atenas (resposta ao ponto 3).

A fração mais especulativa e frágil da hipótese é, sem dúvida, a última parte. Isso porque não há qualquer narrativa registrada sobre um clamor contra os acusadores ou contra a

²⁶⁷ Evlato é representado em Aristófanes (*Ar. Ach.* 710; *Ar. Vesp.* 592) dessa forma, como bem destacado na nota 95 de FILONIK, 2013, p. 37.

²⁶⁸ MORRISON, 1941, p. 1-16.

circunstância da condenação de Protágoras, afora o indício inferido da própria nomeação que Diógenes fez de figuras que parecem antipáticas na democracia ateniense.

Mas não se pode esquecer que a circunstância da fala de Sócrates no *Mênon* pode estar condicionada, contextualmente, o teor da afirmação da personagem.

Essa hipótese biográfica sobre o Protágoras histórico pode ser reforçada com uma específica leitura da função retórica do trecho em 91e do *Mênon*. Nesse caso, um dito a favor da boa reputação de Protágoras entre todos da Hélade poderia, em hipótese, ser uma provocação da personagem à consciência de que a vida de acusadores ruins é pior, até mesmo no quesito reputação pública, do que a vida de pessoas inadequadamente condenadas.

Isso não só é um mote repetido pelo Sócrates do *corpus platonicum*, como também encaixaria muito bem no percurso de reação da personagem Sócrates, no *corpus*, a vaticínios contra seu próprio comportamento. Sócrates está, no *corpus*, sempre defendendo a própria opção de vida contra as alegações de que uma condenação inadequada seria o pior dos martírios²⁶⁹.

Ou seja, se é verdade que o Protágoras histórico foi de fato condenado em Atenas, a verossimilhança da representação no *Mênon* pode ser preservada se, contextualmente, supormos que Sócrates evoca a eterna boa fama de Protágoras, mesmo após a condenação, como forma de, retoricamente, apresentar para Ânito (e, sobretudo para o leitor que conhece o que Ânito fez com Sócrates) que condenações públicas não bastam para destruir a reputação de alguém. Tal leitura, se considerada válida, seria capaz de harmonizar a tão repetida narrativa da acusação contra Protágoras com a imagem de boa fama de Protágoras criada pelo personagem Sócrates no *Mênon*.

Claro que tudo isso é profundamente especulativo. Mas há de se notar que a principal fonte para rejeição da narrativa sobre a condenação de Protágoras é o conjunto das menções do *corpus platonicum* e, em especial, a menção de boa fama de Protágoras no *Mênon*.

Dito isso, cabe voltar a atenção para mais um aspecto da narrativa de Filostrato, em relação a qual passamos apenas brevemente, por causa do isolamento da sua leitura acerca do significado de *Sobre os Deuses*.

Assim, passamos a discutir brevemente o início da vida de Protágoras.

Como visto acima, Filostrato liga a tese atribuída a Protágoras *Sobre os Deuses* a um ensinamento dos persas, o que, por sua vez, conecta-se a uma narrativa de que o pai de

²⁶⁹ Cf. Pl. *Grg.* 132b e 475b. Sobre os “vaticínios prolépticos” contra o desfecho da personagem Sócrates no *corpus platonicum*, cf. LOPES, Daniel. A tragédia no diálogo: o caso de Cálicles. In: **PLATÃO**. Górgias. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, p. 81-117, 2014.

Protágoras hospedou o próprio Xerxes I, quando de sua estadia em Abdera, o que teria feito Xerxes promover o estudo persa de Protágoras.

Enfim, com base nessas narrativas relacionadas às extremidades de vida e as menções de longevidade de noventa ou setenta anos para Protágoras, as especulações modernas vêm tentando fixar o tempo de vida com base no rearranjo, aproximações e exclusões de veracidade destas informações.

Conforme Mario Untersteiner²⁷⁰, muitas especulações com datas mais remotas para o nascimento de Protágoras passam em torno de 492 AEC, chegando até a 500 AEC em casos que tomam por base o acolhimento da hipótese de longevidade de 90 anos (isso com vistas a estabelecer uma data de morte em 411 AEC, durante o governo dos Quatrocentos).

No outro extremo, as hipóteses modernas de nascimento mais tardios têm ido até a década de 480 AEC²⁷¹, o que impediria que fosse verdadeira a afirmação detalhada de Filostrato sobre a relação de Xerxes com Protágoras, caso não se possa manter a hipótese de que Xerxes promoveu a educação de Protágoras. Mas esse tema merece uma análise mais detida.

Provisoriamente, concluímos o que se segue sobre questões cronológicas sobre o Peh que entendemos importar à exegese do *corpus platonicum*.

1. Quanto ao início da vida, uma análise da alegada relação de Protágoras com Xerxes e Demócrito ainda precisa ser aprofundada para se verificar se é possível retirar alguma coisa pertinente de se conhecer algo sobre a infância do Peh.

2. Quanto à data fixa do auge na 84^a Olimpíada, cabe lembrar que ela é apresentada em combinação, pela *Cronica*, com o auge de Eurípedes e parece coincidir com o tempo em que Turii foi fundada, podendo ser um indicativo da veracidade da associação do Peh à elaboração das normas de Turii, essa possível participação política de Peh talvez seja uma das razões (dentre várias outras) pelas quais se torna pertinente evocá-lo como figura pública.

3. Quanto ao fim da vida de Protágoras, há elementos, ainda que disputáveis, para defender que o hipotético atrito que Protágoras teve com a *polis* ateniense pode ser mais uma das razões (dentre várias outras) pelas quais se torna pertinente evocá-lo como figura pública.

4. Por enquanto, pouco se pode afirmar sobre a acuracidade dos períodos de setenta ou noventa anos para a vida de Protágoras.

Caso algo disso acima reflita algo de verdadeiro, é sobremaneira significativo.

²⁷⁰ UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. Tr. de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012, p. 21.

²⁷¹ Nestle, por exemplo, falava na data de 485 AEC: “Protagoras, der Sohn des Artemon oder Maiandrios aus Abdera, entstammte einer begüterten, vielleicht aus Teos eingewanderten Familie. Seine Lebenszeit fällt etwa in die Jahre 485-415” (NESTLE, 1975, p. 264).

Sobre a fama de Protágoras em 84^a Olimpíada, cabe destacar o seguinte para a interpretação do *corpus*. A data 84^a Olimpíada faria coincidir o reconhecimento público de Protágoras com um dos momentos de pico do teatro trágico ateniense, no centro do século de Péricles e em período relacionável a um empreendimento de sucesso de Atenas na Magna Grécia: a fundação de Turii.

Historicamente, então, se o ponto máximo de Protágoras se dá em 84^a Olimpíada, ele chegaria a reconhecimento em Atenas quando Atenas caminhava para se tornar hegemonia regional, o que – se valorizarmos a célebre passagem da ἀληθεστάτη πρόφασις²⁷² de Tucídides²⁷³ – foi uma das causas da Guerra do Peloponeso, que cavou a derrocada do regime ateniense, um período, portanto, com muito significado.

Em outras palavras, caso a proposição sobre a 84^a Olimpíada tenha lastro histórico, o reconhecimento público de Protágoras terá ocorrido também em um ápice da democracia em Atenas. E essa hipótese não deve ser ignorada pelo intérprete do *corpus platonicum*.

Já sobre a morte de Protágoras, cabe destacar o seguinte para a interpretação do *corpus*. Uma hipótese de condenação e morte por Atenas que tenha ocorrido mais próxima às turbulências de 411 AEC tem a vantagem de fazer com que a representação da fala de Sócrates no *Mênon* – sobre Protágoras nunca ter perdido credibilidade – tenha, então, algo inteligível para o leitor de sua época, ainda que Protágoras tenha sido de fato condenado. Isso porque uma condenação em um período político turbulento não precisaria configurar um demérito público.

Se, como segunda opção de reconstrução histórica, ao contrário, imaginarmos que a morte de Protágoras veio por condenação muito anterior e por largo grupo de atenienses que permaneceram hegemonia cultural, isso parece tornar o *Mênon* uma representação com figuras históricas sem a mínima pretensão de verossimilhança.

Uma terceira leitura, alternativa a essas duas, é supor, junto a Gigon, que Protágoras nunca foi condenado por Atenas. Essa leitura histórica sendo adotada, notas sobre o fim da vida de Protágoras pouco interferirão na exegese do *corpus platonicum*.

Para encontrar mais determinações históricas que possam ter relevância para a interpretação do *corpus*, vamos, enfim, tratar de alguns elementos relacionados ao problema da cronologia de vida do Peh que consideram as hipotéticas relações do Peh com outras personagens renomadas da história grega.

²⁷² I.e., verdadeiro motivo.

²⁷³ τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ, τοὺς Ἀθηναίους ἠγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν: Thuc. 1.23.

Essas relações trazem problemas óbvios de ajuste de cronologia, sendo o exemplo mais notório o da relação de Protágoras com Demócrito, que aparece diversas vezes nas fontes antigas.

Creio que a maneira mais fácil de visualizar o problema nesse tema remete ao relato de Diógenes Laércio sobre o texto de Apolodoro.

Se, por um lado, em relação a Protágoras, não temos data de nascimento na narrativa de Diógenes, mas só a data do auge de Protágoras – a 84^a Olimpíada –, sobre Demócrito há data de nascimento – o terceiro ano da 77^a Olimpíada²⁷⁴ –, ambas creditadas a Apolodoro.

Assim, é fácil de se inferir de Apolodoro, citado por Diógenes, que Demócrito seria mais novo que Protágoras.

Usamos esse gancho para dar início à subseção seguinte, que abordará brevemente os relatos das relações de Protágoras com outros famosos que são usados como referência para especular hipóteses de datação sobre aspectos da vida do Protágoras histórico.

2.3 ALEGADAS RELAÇÕES PESSOAIS DE PEH: XERXES, DEMÓCRITO, PÉRICLES E SÓCRATES

O campo das relações que Protágoras poderia ter, conforme as fontes antigas, gera problemas complexos, em especial se for pretensão do leitor moderno reconstituir uma cronologia.

Abaixo trataremos das hipotéticas relações de Protágoras com Xerxes, Demócrito, Péricles e Sócrates, para retirarmos elementos mínimos de uma reconstrução da imagem histórica de Protágoras e, assim, substanciar nossa leitura sobre a principal função do uso da imagem de Protágoras em Platão.

2.3.1 O Peh e Xerxes: influências não helênicas

Voltemos ao trecho de Filostrato, agora citando de forma completa a parte que destaca a relação entre Xerxes e Protágoras.

10. Protágoras, o sofista abderita e que foi ouvinte de Demócrito no lugar onde nasceu, esteve em companhia dos magos persas, no tempo em que Xerxes passou pela Hélade. Uma vez que o pai dele <de Protágoras>, Meandro, por acaso, detinha mais riqueza do que muitos da Trácia, <Meandro> recebeu Xerxes em sua casa, dando-lhe presentes, o que foi eficaz para que, dos magos, o filho aprendesse. Isso porque os magos Persas não educavam quem não era persa, a não ser que o Basileu dissesse.²⁷⁵

²⁷⁴ I.e., 470/9 AEC. Cf. Diog. Laert. 9.41.

²⁷⁵ ι. Πρωταγόρας δὲ ὁ Ἀβδηρίτης σοφιστὴς <καὶ> Δημοκρίτου μὲν ἀκροατῆς οἴκοι ἐγένετο, ὠμίλησε δὲ καὶ τοῖς ἐκ Περσῶν μάγοις κατὰ τὴν Ξέρξου ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἔλασιν. πατὴρ γάρ ἦν αὐτῷ Μαϊάνδρος πλούτω

A narrativa dessa relação entre o pai de Protágoras e Xerxes é isolada na bibliografia. E Diógenes Laércio, enquanto silencia sobre ela, reproduz uma narrativa de relação parecida entre Xerxes e o pai de Demócrito, mencionando no contexto uma interpretação que faz de Heródoto, para dar crédito a essa afirmação.

Demócrito, filho de Hegesistrato, ou, conforme alguns, filho de Atenócrito, é abderita, ou, como muitos dizem, milésio. Ele <Demócrito> foi ouvinte dos magos e dos caldeus que o basileu Xerxes deixou para o pai dele comandar, depois de ter feito amizade hospitaleira com ele, como diz Heródoto.²⁷⁶

É bem pertinente aplicar uma interpretação caridosa à fala de Diógenes sobre Heródoto, sob pena, do contrário, a concluirmos que Diógenes teria distorcido o que está escrito em Heródoto, já que Heródoto nunca liga o pai de Demócrito a Xerxes.

Diógenes parece referir-se a duas passagens do texto do historiador. Cronologicamente, a primeira narrativa é relativa ao avanço de Xerxes sobre a Hélade, com uma passagem onerosa (por causa do tamanho do exército) em Abdera. A segunda se refere ao retorno de Xerxes para a Ásia e ao modo como os abderitas contam sobre a importância da cidade de Abdera neste evento. Reproduzem-se as duas abaixo:

Então, Megácreon, um homem de Abdera, veio a proferir boa proclamação, ao dizer como conselheiro junto aos abderitas que, massivamente, eles e as mulheres, deveriam ir para seus próprios templos e se sentarem como suplicantes dos deuses, orando para que de fato se mantivesse afastada a metade dos males que vinham e que eles <os abderitas> dessem enorme graça por tudo que já lhes tivesse ocorrido. <Digo que essa foi uma boa proclamação> eis que o Basileu Xerxes não estabeleceu o hábito de tomar os mantimentos duas vezes a cada dia. Pois, <do contrário> caso aos abderitas fosse determinado ceder a algo assim e se fosse determinado que, de fato, teriam de preparar refeição matinal semelhante à refeição principal, então, ou a eles <os abderitas> restaria deixar para trás Xerxes, que estava chegando <e então abandonar a cidade>, ou, ficando, serem consumidos pelos maiores males de toda humanidade. Eles <os abderitas>, mesmo pressionados, realizaram o que foram obrigados.
[...]

Pois é manifesto que Xerxes, em seu regresso, chegando a Abdera, tinha estabelecido amizade hospitaleira com eles, eis que de fato os presenteou com uma espada curta persa, *acínaca*²⁷⁷, forjada em ouro, bem como uma tiara tecida de ouro. E, segundo dizem os abderitas – em discurso que eu, de minha parte, não deposito fé –, foi <ali> a primeira vez que desatou o cinto durante a fuga, retornando de Atenas, como quem estivesse livre do medo. Ocorre que Abdera situa-se mais a caminho do Helesponto do que do rio Estrimão e da cidade de Eion, onde se diz que ele embarcou no navio <e por isso não creio no relato>.²⁷⁸

κατεσκευασμένος παρὰ πολλοὺς τῶν ἐν τῇ Θράκῃ, δεξάμενος δὲ καὶ τὸν Ξέρξην οἰκία τε καὶ δόροις τὴν ξυνουσίαν τῶν μάγων τῷ παιδί παρ' αὐτοῦ εὔρετο. οὐ γὰρ παιδεύουσι τοὺς μὴ Πέρσας Πέρσαι μάγοι, ἢν μὴ ὁ βασιλεὺς ἐφῆ. Philostr. V S. 1.10 (494) (DK80 A2; LM31 P7). O <καί> não aparece na edição de Wilmer Cave Wright aqui utilizada, mas a possibilidade do καί posposto a σοφιστῆς é mencionada em LM31 P7.

²⁷⁶ Δημόκριτος Ἠγησιστράτου, οἱ δὲ Ἀθηνοκρίτου, τινὲς Δαμασίππου Ἀβδηρίτης ἦ, ὡς ἔνιοι, Μιλήσιος. οὗτος μάγων τινῶν διήκουσε καὶ Χαλδαίων, Ξέρξου τοῦ βασιλέως τῷ πατρὶ αὐτοῦ ἐπιστάτας καταλιπόντος, ἠνίκα ἐξενίσθη παρ' αὐτῷ, καθά φησι καὶ Ἡρόδοτος· Diog. Laert. 9.34.

²⁷⁷ Ἡ ἀκινάκης seria uma espada curta ou adaga usada presa por uma faixa em monumentos persas, sendo um presente regular, porém valioso, sobretudo se dada pelo rei, segundo Bowie (2007, p. 212).

²⁷⁸ ἔνθα δὴ Μεγακρέοντος ἀνδρὸς Ἀβδηρίτεω ἔπος εὖ εἰρημένον ἐγένετο, ὃς συνεβούλευσε Ἀβδηρίτησι πανδημεί, αὐτοὺς καὶ γυναῖκας, ἐλθόντας ἐς τὰ σφέτερα ἰρὰ ἴζεσθαι ἰκέτας τῶν θεῶν παραιτεομένων καὶ τὸ λοιπὸν σφι

Parece-me que, em Diógenes Laércio, “καθά φησι καὶ Ἡρόδοτος”²⁷⁹ retoma apenas “ἠνίκα ἐξενίσθη παρ’ αὐτῷ”²⁸⁰, o que remeteria, no texto de Heródoto, a “ξενίην τέ σφι συνθέμενος”²⁸¹.

Se essa leitura está correta, Diógenes Laércio pode estar citando apenas a afirmação genérica de que os abderitas, enquanto comunidade, estabeleceram amizade de hospitalidade com Xerxes – que é tal qual Heródoto afirmou. Ou seja, estaria dizendo que o pai de Demócrito obteve uma educação persa para seu filho porque seu pai estabeleceu amizade de hospitalidade com Xerxes, o que teria ocorrido, tal como Heródoto afirmou, com os abderitas.

Entender dessa forma ajudaria a compreender de onde pode ter vindo a fala de Filostrato sobre Protágoras. Basta que de fato tenha se perpetuado um entendimento historicamente estabelecido sobre Abdera, de que a geração dos pais de Demócrito e Protágoras estabeleceu relações políticas que permitiram aos filhos dos abderitas o contato com a educação persa, que isso seria suficiente para tornar plausível afirmações específicas como essas de Diógenes e de Filostrato.

Uma relação política como essa é aventada como possibilidade por Untersteiner.

[...] podemos também admitir que os magos que se detiveram em Abdera durante a expedição de Xerxes fizeram escola, ou, de algum modo, lançaram o fermento de uma nova espiritualidade que, de resto, estava em perfeita consonância com as tendências do tempo.²⁸²

Já Jacoby dá uma sugestão mais restrita para a origem da narrativa de Filostrato: Filostrato teria tido por fonte Dinon (mencionado por Diógenes Laércio), um grande interessado pelo assunto dos magos persas, que, conforme Jacoby, foi a fonte tanto de Apolodoro quanto de Filostrato para dizer que Protágoras era filho de Meandro. Jacoby faz uma série de inferências para chegar a esse resultado:

Dinon teria sido citado por A.<polodoro>. Em sua *Persica*²⁸³, ele <Dinon> provavelmente relatou a fábula de que o pai do sofista entreteve o exército de Xerxes,

ἀπαμύνειν τῶν ἐπιόντων κακῶν τὰ ἡμίσεα, τῶν τε παροιχομένων ἔχειν σφι μεγάλην χάριν, ὅτι βασιλεὺς Ξέρξης οὐ δις ἐκάστης ἡμέρης ἐνόμισε σίτον αἰρέεσθαι παρέχειν γὰρ ἂν Ἀβδηρίτησι, εἰ καὶ ἄριστον προεῖρητο ὅμοια τῷ δειπνῷ παρασκευάζειν, ἢ μὴ ὑπομένειν Ξέρξην ἐπιόντα ἢ καταμείναντας κάκιστα πάντων ἀνθρώπων διατριβῆναι. οἱ μὲν δὴ πιεζόμενοι ὁμως τὸ ἐπιτασσόμενον ἐπετέλεον. Hdt. 7.120.
[...]

φαίνεται γὰρ Ξέρξης ἐν τῇ ὀπίσω κομιδῇ ἀπικόμενος ἐς Ἀβδηρα καὶ ξενίην τέ σφι συνθέμενος καὶ δωρησάμενος αὐτοὺς ἀκινάκη τε χρυσέῳ καὶ τήρῃ χρυσοπάστῳ. καὶ ὡς αὐτοὶ λέγουσι Ἀβδηρίται, λέγοντες ἔμοιγε οὐδαμῶς πιστά, πρῶτον ἐλύσατο τὴν ζώνην φεύγων ἐξ Ἀθηνέων ὀπίσω, ὡς ἐν ἀδείῃ εἶον. τὰ δὲ Ἀβδηρα ἴδρυται πρὸς τοῦ Ἑλλησπόντου μᾶλλον ἢ τοῦ Στρυμόνος καὶ τῆς Ἠϊόνος, ὅθεν δὴ μιν φασὶ ἐπιβῆναι ἐπὶ τὴν νέα. Hrd. 8.120.

²⁷⁹ I.e., “como de fato diz Heródoto”.

²⁸⁰ I.e., “depois de ter feito amizade hospitaleira com ele”.

²⁸¹ I.e., “fez amizade hospitaleira com eles”.

²⁸² UNTERSTEINER, 2012, p. 27.

²⁸³ “Dinon wird von A. citirt worden sein, er hat in seinen Jltgaixd wohl die fabel berichtet, dass des Sophisten vater das heer des Xerxes bewirtet habe, worauf ihm der könig zum danke magier zur erziehung seines sohnes

após o que o rei deixou a ele magos para educar seu filho como agradecimento. O interesse de Dinon pelos magos é bem conhecido. Concordam com A.<polodoro, sobre a filiação de Protágoras a Meandro>: Philostr. *Vit. Soph.* 1.10 (Μαιάνδρου); Epiphan. *adv. haer.* 3.16 doxogr. p. 591, 1 (Μαιάνδρου); e Suda s. v. Πρωταγόρας (Μαιανδρίδου Νεανδρίδου Νεανδρίου).

Creio que é visível que são muitas induções para chegar à conclusão de Jacoby. Além disso, a posição de Jacoby não desconstitui ou contradita o argumento inicial.

Seja Dino a fonte de Filostrato ou não, fato é que, caso tenha sido propagada a tradição mencionada por Heródoto de que abderitas valorizavam narrativas sobre o recebimento em Abdera do exército de Xerxes, é possível cogitar que podem ter ficado alguns magos persas em Abdera, em decorrência da passagem do exército de Xerxes por lá e das boas relações de amizade hospitaleira que o basileu pode ter desenvolvido, politicamente, com a cidade de Abdera.

Por sua vez, algo assim sendo verdadeiro, pode ser que tais relações políticas tenham criado uma cultura de educação para alguns abderitas, que, enfim, repercutiria a tradição narrativa que Filostrato reproduz. É o que Untersteiner sugere ser possível.

Contudo, destacamos que a hipótese acima encontra a dificuldade de que o relato de Filostrato sobre Protágoras, especificamente, é isolado. Além disso, é preciso rememorar que a menção de Filostrato ocorre exatamente para justificar sua interpretação sobre a proposição atribuída a Protágoras em *Sobre os Deuses*. O isolamento da menção a Xerxes em Filostrato torna qualquer especulação da relação de Protágoras com ensinamentos persas uma questão, no mínimo, aberta.

Em conclusão, ficamos provisoriamente, em essência, com a afirmação de Engler de que a tese *Sobre os Deuses* atribuída a Protágoras, se entendida mais ou menos como agnosticismo moderno, guarda coerência com outras proposições que são a ele atribuídas.

Isso não significa ser categórico em negar que o Peh possa ter recebido uma educação persa, afastando de todo a menção de Filostrato, mas significa apenas tomar a posição de que tal hipotética educação na infância não serviria para explicar mais a proposição *Sobre os Deuses* do que o conjunto de outras proposições que lhe são atribuídas.

Desse modo, uma especulação como a de Filostrato, que viabilize a relação da infância de Protágoras com a passagem de Xerxes por Abdera, parece ter apenas pequenos efeitos sobre a interpretação da figura histórica de Protágoras e, portanto, sobre a interpretação da função que teria usar a imagem de Protágoras no *corpus platonicum*.

zurückliess. Dinons interesse für die magier ist ja bekannt, zu A. stimmen Philostr. vit. soph. I 10 (Μαιάνδρου), Epiphan. adv. haer. III 16 doxogr. p. 591, 1 (Μαιάνδρου), Suidas s. v. Πρωταγόρας (Μαιανδρίδου Νεανδρίδου Νεανδρίου)” (JACOBY, 1902. p. 266-267).

À exceção de uma questão. Ao menos uma especulação pertinente é possível sobre essa hipotética educação persa mencionada por Filostrato.

Se a alegação de Filostrato reflete algo de verdadeiro politicamente acerca de Abdera, como mencionado por Heródoto, então ela pode ser encarada como um meio para ver a tese de Protágoras *Sobre os Deuses* emanando de um homem que viveu a infância em um contexto cultural plural e conflituoso, dada a realidade política de Abdera no início do século V AEC, que permitiria uma vivência que observe a multiplicidade e o choque de poderes e visões. Algo assim tomado como verdadeiro pode ajudar a explicar a imagem de Protágoras no *corpus platonium*.

Tratemos a seguir mais diretamente a hipotética relação de Protágoras com outro homem presumidamente abderita, Demócrito.

2.3.2 O Peh e Demócrito: contato com o atomismo

Protágoras é relacionado a Demócrito em diversas fontes primárias.

Além de Filostrato, vemos a menção desse contato em Diógenes Laércio; no escólio de Hesíquio à página 600c *República*; na *Suda*; em Apuleio; e em Eusébio de Cesareia.

As representações das relações que Protágoras teria com Demócrito, entretanto, são descritas com verbos diferentes, o que não deve ser ignorado.

Ora Protágoras é retratado como sendo um ouvinte²⁸⁴, ora como alguém que encontrou Demócrito enquanto Protágoras era carregador²⁸⁵; ora é dito como esse carregador, Protágoras, caiu de amores pelos discursos e se tornou filósofo e rétor no momento em que conheceu Demócrito²⁸⁶, ora Protágoras é apresentado como companheiro de Demócrito²⁸⁷, ora Demócrito é apresentado um contemporâneo do qual Protágoras retirou sua doutrina, inclusive interesse por física²⁸⁸. As imagens são muitas, mas entre elas pode-se observar um fio comum que aponta para uma dependência do pensamento de Protágoras daquilo elaborado por Demócrito.

Vamos separar algumas dessas imagens, começando pela de Protágoras carregador.

²⁸⁴ Πρωταγόρας Δημοκρίτου μὲν ἀκροατῆς οἴκοι ἐγένετο Philostr. *V. S.* 1.10.1 (DK80 A2; LM31 P7); διήκουσε δ' ὁ Πρωταγόρας Δημοκρίτου. Diog. Laert. 9.50 (DK80 A1; LM31 P5).

²⁸⁵ Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος Ἀβδηρίτης, οὗτος φορτοβαστάκτης ἦν, ἐντυχῶν δὲ Δημοκρίτῳ ἐφιλοσόφησε καὶ ἐπὶ ῥητορείαν ἔσχε. Hsch. *Resp.* 600c (DK80 A3; LM31 P6b).

²⁸⁶ Πρωταγόρας, Ἀβδηρίτης, υἱὸς Ἀρτέμωνος ἢ καὶ Μαιανδρίδου ἢ Νεανδρίου. τινὲς δὲ αὐτὸν καὶ Τήϊον ἔγραψαν. οὗτος πρότερον ἦν φορτοβαστάκτης, ἐντυχῶν δὲ Δημοκρίτῳ ἠράσθη λόγων καὶ φιλοσοφήσας ἐπὶ ῥητορείαν ἐτρέπη. *Suda*. Π. n° 2958.

²⁸⁷ ὁ μὲν γὰρ Δημοκρίτου γεγωνὸς ἐταῖρος ὁ Πρωταγόρας ἄθεον ἐκτήσατο δόξαν' Euseb. *Praep. evang.* 14.3.7 (DK80 B4; LM31 R29).

²⁸⁸ Protagora qui sophista fuit longe multiscius et cum primis rhetoricae repertoribus perfacundus, Democriti physici civis aequaevus – inde ei suppeditata doctrina est – [...]. Apul. *Flor. frag.* 18.19-20.

Diógenes Laércio – tendo atribuído as menções ao tema a Aristóteles e a Epicuro –, o escólio de Hesíquio, a *Suda* e Ateneu²⁸⁹ – citando Epicuro – dizem que Protágoras teria sido um carregador. Mas apenas os relatos de Diógenes, da *Suda* e de Ateneu ligam mais claramente Demócrito a uma virada de Protágoras à filosofia.

Por hora, interessa-nos destacar Epicuro como uma hipotética fonte dessas narrativas. Diógenes Laércio põe da seguinte forma:

E também <Protágoras> foi o primeiro a descobrir a <almofada para carregar peso> chamada *tule*, usada para levarem a carga, como diz Aristóteles em seu *Sobre Educação*. Pois era carregador, como de fato Epicuro diz em algum lugar. E tendo erguido aquele tipo de lenha amarrada foi visto por Demócrito.²⁹⁰

Já Ateneu, ao mencionar uma carta de Epicuro, é mais rico em detalhes:

Na mesma carta, Epicuro também diz que Protágoras, o sofista, de carregador de recipientes e carregador de recipientes tornou-se, primeiro, escriba de Demócrito. Maravilhado por uma forma única com que aquele organizava juntas as madeiras, <Demócrito> a princípio o recebeu <em sua casa> e o ensinou, numa vila, alguma coisa de gramática, depois do que o incitou àquilo que concerne à sabedoria.²⁹¹

Tem sido comum uma prática moderna de afirmar categoricamente que a narrativa da relação entre Protágoras e Demócrito é invenção epicurista. São exemplos disso von Fritz²⁹², J. A. Davison²⁹³ e Mario Bonazzi²⁹⁴.

Notamos que há um problema interessante caso se suponha que essas atribuições a Epicuro vêm efetivamente de verdadeiras afirmações diretas do próprio Epicuro. Isso porque, se Epicuro deixou, de fato, registros que não chegaram até nós, com essas afirmações, seria interessante imaginar se nos círculos de Epicuro havia perspectivas cronológicas próximas daquelas que nos chegam por via de Diógenes Laércio acerca de Demócrito e Protágoras e pensar nas consequências disso. Caso contrário, podemos pensar na existência de tradições diferentes e inconsistentes entre si sobre as datas que concernem às vidas de Demócrito e de Protágoras.

²⁸⁹ Sempre que citarmos Δειπνοσοφισταί (i.e., *Banquete dos eruditos*) de Ateneu, usaremos o sistema de referência de Isaac Casaubon e não o de Gerg Kaibel, seguindo LM. Para uma ferramenta de conversão dos dois sistemas, cf. <https://www.digitalathenaeus.org/tools/Casaubon-Kaibel_converter/index.php>.

²⁹⁰ καὶ πρῶτος τὴν καλουμένην τύλην, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσιν, εὗρεν, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ παιδείας· φορμοφόρος γὰρ ἦν, ὡς καὶ Ἐπίκουρός ποῦ φησι. καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἦρθη πρὸς Δημοκρίτου ξύλα δεδεκῶς ὀφθείς. Diog. Laert. 9.53 (DK80 A1; LM31 P6a).

²⁹¹ ἐν δὲ τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ ὁ Ἐπίκουρος καὶ Πρωταγόραν φησι τὸν σοφιστὴν ἐκ φορμοφόρου καὶ ξυλοφόρου πρῶτον μὲν γενέσθαι γραφέα Δημοκρίτου: θαυμασθέντα δ' ὑπ' ἐκείνου ἐπὶ ξύλων τινὶ ἰδίᾳ συνθέσει ἀπὸ ταύτης τῆς ἀρχῆς ἀναληφθῆναι ὑπ' αὐτοῦ καὶ διδάσκειν ἐν κόμῃ τινὶ γράμματα, ἀφ' ὧν ἐπὶ τὸ σοφιστεῦν ὀρμησαί. Ath. 5.218b.

²⁹² VON FRITZ, 1957, p. 911-912.

²⁹³ DAVISON, 1953, p. 38-39.

²⁹⁴ BONAZZI, Mauro. Protágoras. In: ZALTA, Edward N (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2020 Edition).

Então trabalhemos inicialmente com duas hipóteses: (a) ou a imagem histórica sobre as idades de Demócrito e Protágoras que circulava entre os epicureus era bem diferente daquela que outras fontes nos fazem crer; ou (b) os epicureus partilhavam de imagem histórica semelhante sobre as idades de Demócrito e Protágoras e, mesmo assim, faziam circular a noção de que Protágoras de algum modo devia algo de sua prática a Demócrito.

Mas, se (b) é verdade, ou seja, se as afirmações cronológicas que aparecem em Diógenes sobre Protágoras e Demócrito se aproximam daquelas que tinham no círculo de Epicuro – e sendo verdade que Epicuro registrou de fato a relação de Protágoras com Demócrito –, então o teor da afirmação de Epicuro, independente de ser inventada ou não, só poderia parecer plausível aos ouvintes do círculo epicureu se nesse círculo os ouvintes aceitassem possível que Protágoras começou o interesse por aquilo pelo que se tornou famoso em uma fase tardia de sua vida.

O interessante é que em *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum oxoniensium*, editada por John Anthony Cramer – especificamente na *Anedota Parisiense* –, há passagem apócrifa, que atribui a Epicuro um trecho de uma carta com exatamente essa visão de que Protágoras teria se iniciado tardiamente.

A referida passagem é compilada como obra de indeterminado *Rhetor Incertvs*, no trecho 173 da *Epicurea* editada por Hermann Karl Usener²⁹⁵.

É que, na obra escrita Grande Discurso, Protágoras diz: “o ensino depende necessariamente da natureza e do exercício” e <diz também> que é preciso aprender desde jovem. Mas não teria dito isso, se ele próprio fosse aprendiz tardio, como considerava e dizia Epicuro acerca de Protágoras.²⁹⁶

Veja o quanto isso é significativo.

Ao que as fontes revelam, o que se atribui a Epicuro não precisa pressupor que os círculos epicuristas tinham noções de cronologia sobre Demócrito e Protágoras tão diferentes daquela que nos chega por Diógenes Laércio. Basta que, nos círculos epicureus, se admitisse a hipótese de que Protágoras tenha começado a se especializar em questões intelectuais tardiamente.

Ou seja, desde que seja verdadeira a atribuição do *Rhetor Incertvs* a Epicuro, segundo a qual este afirmava que Protágoras, de fato, começou tarde, isso ajudaria a explicar por que

²⁹⁵ USENER, Hermann Karl (ed.). *Epicurea*. Leipzig: Teubner, 1887, p. 153.

²⁹⁶ Ὅτι ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Μεγάλῳ λόγῳ ὁ Πρωταγόρας εἶπε ‘φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται’ καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μαθάνειν’. οὐκ ἂν δὲ ἔλεγε τοῦτο, εἰ αὐτὸς ὀψιμαθὴς ἦν, ὡς ἐνόμιζε καὶ ἔλεγεν Ἐπικούρου περὶ Ἱπρωταγόρου. Fr. 173, Usener (DK80 B3; LM31 R23).

Diógenes Laércio reproduz as afirmações de Epicuro sobre Protágoras sem qualquer consideração crítica a Epicuro nesse tema.

Diógenes também não dá qualquer data fixa de nascimento para Protágoras. Então, caso a fala de Epicuro pressupuser Protágoras (mais velho) como um ἀκροατῆς²⁹⁷ de Demócrito, que tenha posteriormente conquistado a admiração de Demócrito pelo exercício de sua atividade laboral, pode ser que nada houvesse de absurdo, para Diógenes, em imaginar que um homem mais velho aprendesse algo com um homem mais novo.

Em síntese, se cogitamos um jovem adulto tendo sua atividade admirada por um intelectual um pouco mais jovem, que introduziria, então, o primeiro a outra prática, isso não precisa soar como uma interpretação implausível do dito atribuído a Epicuro, e talvez a leitura da fala epicurista, já na antiguidade, lidasse com essa possibilidade.

Com uma data de nascimento de Protágoras bem mais tardia do que 490 AEC, podemos cogitar que as representações, tanto epicurista quanto platônica, não soariam absurdas para ouvintes do século IV e III AEC, respectivamente. E, talvez, não soassem absurdas nem para Diógenes Laércio e fossem talvez conciliáveis, ou seja, seria possível que as duas representações fossem plausíveis ao público.

Observemos os efeitos cronológicos de tentar validar essa leitura.

Veja a apresentação de Diógenes Laércio sobre a vida produtiva intelectual de Demócrito, citando o próprio escrito atribuído a Demócrito como fonte:

Passando à cronologia, que ele mesmo afirma na *Pequena Cosmologia*, <diz-se> que ele era jovem quando Anaxágoras era velho e que era mais novo do que ele quarenta <anos>. Diz <ainda> que compôs a *Pequena Cosmologia* setecentos e trinta anos após a captura de Tróia.

De acordo com a *Crônica* teria nascido na octagésima Olimpíada, mas, segundo o escrito por Trasilio em *Introdução à Obra de Demócrito*, teria nascido no terceiro ano da septuagésima sétima Olimpíada, sendo então, diz <Trasilio>, um ano mais velho que Sócrates.²⁹⁸

Conforme os cálculos apresentados por John Ferguson²⁹⁹, se considerarmos a data de 1183 AEC como a data para a captura de Troia (conforme a visão de Ctésias, canonizada por Eratóstenes), então a afirmação descrita por Diógenes é de que Demócrito teria composto a obra *Pequena Cosmologia* em 453 AEC (evidentemente incompatível para a hipótese de nascimento em 460 AEC); se considerarmos a data de Sosibiu de 1171 AEC para a queda de Tróia, a data

²⁹⁷ I.e., “ouvinte”.

²⁹⁸ γέγονε δὲ τοῖς χρόνοις, ὡς αὐτὸς φησιν ἐν τῷ Μικρῷ διακόσμῳ, νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν, ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα. συντετάχθαι δὲ φησι τὸν Μικρὸν διάκοσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἀλώσεως τριάκοντα καὶ ἑπτακοσίοις. γεγονότι δ’ ἄν, ὡς μὲν Ἀπολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς, κατὰ τὴν ὀγδοηκοστὴν Ὀλυμπιάδα· ὡς δὲ Θράσυλλος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Τὰ πρὸ τῆς ἀναγνώσεως τῶν Δημοκρίτου βιβλίων, κατὰ τὸ τρίτον ἔτος τῆς ἑβδόμης καὶ ἑβδομηκοστῆς Ὀλυμπιάδος, ἐνιαυτῷ, φησί, πρεσβύτερος ὢν Σωκράτους. Diog. Laert. 9.41.

²⁹⁹ FERGUSON, John. On the date of democritus. *Symbolae Osloenses*, v. 40, n. 1, 1965, p. 26.

avança para 441 AEC; e se considerarmos a data de Éforo de 1135 AEC, a data avança para 405 AEC.

Consideremos como válidas as afirmações de Ferguson.

Em síntese, se supusermos que Diógenes visualizava uma atividade intelectual jovem de Demócrito e um nascimento em aproximadamente 470 AEC (terceiro ano da 77^a Olimpíada – conforme Trasilo), poderia não soar digno de nota crítica a ideia de que Protágoras tomou alguma lição introdutória de Demócrito, ainda que fosse um pouco mais velho do que Demócrito.

Ao que me consta, nada nos fragmentos epicuristas exige concluir que, necessariamente, os epicureus imaginavam um Protágoras mais novo que Demócrito ao dizerem que ele aprendeu algo de Demócrito. Ao contrário, temos a menção do *Rhetor Incertvs*, que aponta justamente para o contrário: a existência de uma afirmação de que Epicuro dizia que Protágoras começou a se educar tarde.

Desse modo, as duas representações (platonista e epicurista) podem até mesmo guardar alguma coerência entre si.

A afirmação de Sócrates no *Mênon* – de achar que Protágoras só começou sua atividade com trinta anos de idade – é coerente com a ideia de um Protágoras aprendiz tardio, caso imaginemos que o início de sua prática sofística coincide com o início de sua educação nesse tema. Afinal, não é preciso supor que aquilo que era conhecido como prática da sofística exigiria uma graduação prévia de anos de especialização anterior à prática.

Além disso, se tanto a Demócrito quanto a Sócrates se atribui um nascimento por volta de 470 AEC³⁰⁰ e se Protágoras fosse ao menos um pouco mais velho, tendo nascido pouco mais de uma década antes de 470 AEC, isso já seria o suficiente para tornar a vida do Peh compatível com aquela afirmação, do próprio PPI, no *Protágoras*, diante de Sócrates, de que sua idade o permitiria ser pai de Sócrates³⁰¹.

Não estamos tomando a fala de PPI no *corpus platonicum* como dado histórico, mas apenas afirmando que se o Peh tivesse nascido por volta de 485 AEC³⁰², com um Sócrates nascido em 470/69 AEC, já seria suficiente para que o autor do *Protágoras* representasse o Peh

³⁰⁰ Quanto a Sócrates, isso dependeria de aceitar os setenta anos das afirmações atribuídas a Apolodoro e Demétrio de Falero. Cite-se: ἐγεννήθη δέ, καθά φησιν Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς, ἐπὶ Ἀψεφίωνος τῷ τετάρτῳ ἔτει τῆς ἑβδομηκοστῆς ἑβδόμης Ὀλυμπιάδος, Θαρρηλιῶνος ἕκτη, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι καὶ τὴν Ἄρτεμιν γενέσθαι Δῆλιοι φασίν. ἐτελεύτησε δὲ τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς ἐνενηκοστῆς πέμπτης Ὀλυμπιάδος, γεγονῶς ἐτῶν ἑβδομήκοντα. ἔνιοι γὰρ ἐξήκοντα ἐτῶν τελευτήσαι φασιν αὐτόν. Diog. Laert. 2.44-45.

³⁰¹ Pl. *Prt.* 318b-c.

³⁰² A tese de início de vida de Protágoras em 485 AEC já era defendida categoricamente, por exemplo, por NESTLE, 1975, p. 264. Cf. nota 271 da presente tese.

convincentemente, como PPI, dizendo o que disse no diálogo, e para Epicuro representar Protágoras como um aprendiz adulto de Demócrito, após largar o labor do carregamento.

Falaremos mais da relação de Protágoras com Sócrates no subitem sobre a relação entre *o Peh e Sócrates*.

Retomemos o Demócrito.

É evidente que, como Platão nunca menciona Demócrito, a relação pessoal de Protágoras com Demócrito não aparece no *corpus platonicum*, mas isso não torna inútil a especulação sobre essa relação para a interpretação do *corpus*. Isso porque é plenamente possível tentar especular sobre se algumas teses atribuídas a Protágoras nos diálogos apresentam ou não alguma relação com teses atribuídas aos atomistas. Como exemplo, tomemos a caça ao sofista, no *Sofista*³⁰³, na passagem em que o autor do diálogo, para resolver o problema do não-ser, volta-se à “gigantomaquia” filosófica e, a partir daí, performa uma crítica aos dois lados dessa batalha.

Um dos lados da dicotomia, que será alvo da segunda das duas críticas, é nomeado no próprio diálogo como “amigos das formas”³⁰⁴. A interpretação moderna, com frequência, sugere que a outra parte da dicotomia – a que é criticada primeiro – é associável ao materialismo de Demócrito³⁰⁵.

Se essa associação procede, seria de se questionar se o *Sofista*, de alguma forma, associa a solução dos problemas do não-ser e da proposição falsa às insuficiências ontológicas presentes, de um lado, na radicalização de não permitir a relação entre as formas e, de outro, na tese de Demócrito.

Se sim, não se pode ler que o estrangeiro eleata do *Sofista* ataca uma tese de Demócrito por causa de alguma relação entre as teses de Demócrito e a sofística, especialmente a de Protágoras?

Qualquer avaliação sobre isso no momento exigiria sem dúvida um nível bem maior de análise e fundamentação, mas aqui só queremos apontar que é pertinente para a interpretação do *corpus platonicum* especular sobre relações entre Protágoras e Demócrito. E isso tem sido feito, ainda que de forma pressuposta.

No caso da análise do *Teeteto*, Sophie Grace Chappell chegou a declarar não só que Demócrito poderia ser o algo oculto da obra ao lado de Protágoras³⁰⁶, mas que Demócrito seria

³⁰³ Pl. *Soph.* 246a-250d.

³⁰⁴ πρὸς δὴ τοὺς ἐτέρους ἴωμεν, τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους Pl. *Soph.* 248a.

³⁰⁵ Nesse sentido, cf. nota 4 da página 122 de Plato (1867) e nota 73 na página 80 de Platão (2011).

³⁰⁶ Como havia feito em CHAPPELL. T. **Reading Plato's Theaetetus**. Indianapolis: Hackett, 2005.

o alvo principal no trecho do diálogo entre 201-210³⁰⁷. Tal leitura pressupõe que o *corpus* usa a figura Protágoras para atacar o pensamento de Demócrito.

Por evidente que esse tipo de leitura pode ser reforçado caso se possa afirmar que a ideia de relação pessoal entre Demócrito e Protágoras não é exclusividade tardia e de círculos epicuristas. Porém, analisar a validade de uma especulação tão complexa ampliaria demasiadamente o escopo dessa abordagem sobre a temporalidade de vida do Peh e, portanto, nos limitamos aqui a apontar a pertinência do tema para a leitura do *corpus*.

Ao final desta subseção 2.3.2, concluímos apenas algo bem restrito sobre a cronologia de vida de Protágoras: avançar demais uma hipotética data de nascimento de Protágoras para possibilitá-lo ser um velho aluno de Demócrito poderia ter o inconveniente de fazê-lo muito novo quando da data da fundação de Turii. Ademais, caso exagerado demais esse avançar, poderia ser comprometida a inteligibilidade da alegada relação entre Protágoras e Péricles.

Concluímos, portanto, afirmando que a imagem de uma relação histórica entre Protágoras e Demócrito pode soar compatível com as outras dadas se, dando crédito ao *Rhetor Incertvs*, imaginarmos que entre os epicureus corria a noção de que Protágoras teria começado a estudar em etapa tardia da vida. Isso ajudaria a explicar por que as fontes antigas repetem a narrativa sem qualquer consideração crítica, pois bastaria acharem plausível a hipótese de um aprendizado tardio.

Essa conclusão diz pouco sobre a veracidade dessa afirmação, mas diz algo para que não se descarte de imediato a narrativa sobre essa relação como mera invenção epicureia sem verossimilhança.

O fim dessa discussão sobre influências teóricas de Protágoras nos leva à terceira relação de Protágoras que decidimos abordar, mais claramente relacionada à dimensão política.

2.3.3 O Peh e Péricles: Império Ateniense e Democracia de Atenas

As relações de Protágoras com Péricles são inferidas a partir de dois pontos.

Primeiramente, de forma indireta, Protágoras se liga a Péricles e o seu regime por narrativas sobre a participação do primeiro na elaboração das normas de Turii, já mencionadas acima. A ligação é indireta porque, presumivelmente, Turii seria fundada no período sob a hegemonia política de Péricles em Atenas.

³⁰⁷ CHAPPELL. S. G. The “theaetetus”. *The Classical Review*, v. 66, n. 2, p. 353-355, 2016.

A narrativa de Plutarco diz expressamente que Turii teria sido fundada sob iniciativa do próprio Péricles, como ato político dentro de um pacote de medidas que favoreciam a fração popular na política interna de Atenas. Ainda segundo Plutarco; isso teria ocorrido no contexto de uma disputa política pessoal entre Péricles³⁰⁸ e Tucídides, filho de Melésias e do deme de Alopecia, após a morte de Címon, enquanto Péricles mantinha o controle externo da hegemonia ateniense intra-polis. O longo quadro exposto por Plutarco merece menção direta:

Pois, enquanto, por ou lado, havia <em Atenas>, desde o princípio, uma área de divisão (διπλή) subjacente, como nas coisas feitas de ferro, indicando a diferença da facção política democrática e da aristocrática, por outro, o conflito e a ambição destes homens <Tucídides de Alopécia e Péricles> cortou um corte profundo na cidade, fazendo-se chamar “*demo*”, de um lado, “*oligo*” de outro.

Tendo isso em conta que, naquele momento – afrouxando mais que nunca as rédeas do povo –, Péricles fez política pela graça <ou favorecimento do povo>, sempre preparando espetáculo panegírico ou festival, ou procissão solene na *astu* e buscando entreter a *polis* com prazeres nada deselegantes; enviando, além disso, sessenta trirremes a cada ano, nos quais muitos dos cidadãos – assalariados para tanto –, navegavam por oito meses, ao mesmo tempo que treinavam e aprendiam a prática náutica.

Além disso, em favor deles, <Péricles> despachou mil *clerucos* para o Quersoneso; quinhentos para Naxos; metade deste número para Andros; mil para a Trácia; para habitarem junto aos bisaltas; outros para a Itália, quando da colonização de Síbaris, chamada Túrii.

E tomou essa prática, aliviando a polis da parte inativa, de fato em razão da ociosidade do intrometimento da multidão; atenuando o desconforto da população; e instalando, para as cidades em *simarquia* <com Atenas>, o medo e a vigilância de não pretender algo novo.³⁰⁹

Como se nota, aqui se retrata que Péricles teria enviado para Turii clerucos com um objetivo triplo na política de Atenas: (1) desafogar a superlotação, evitando intrometimento político de um contingente elevado de pessoas sem afazeres; (2) atenuar o desconforto popular; e (3) produzir a vigília de Atenas sobre as *poleis* submetidos à hegemonia de Atenas.

Em *Preceitos do estadista*, parte do *Moralia* de Plutarco³¹⁰, a menção de que a fundação de Turii é obra da atividade política de Péricles se repete:

³⁰⁸ A *Constituição dos Atenienses*, atribuída a Aristóteles, também caracteriza Péricles como dirigente do povo que fortalece a *politeia* democrática: μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τὸ δημαγωγεῖν ἐλθόντος Περικλέους, καὶ πρῶτον εὐδοκμήσαντος, ὅτε κατηγορήσε τὰς εὐθύνas Κίμωνος στρατηγοῦντος νέος ὢν, δημοτικωτέραν ἔτι συνέβη γενέσθαι τὴν πολιτείαν. Arist. [*Ath. Pol.*] 27.

³⁰⁹ ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς διπλὴ τις ὕπουλος, ὥσπερ ἐν σιδήρῳ, διαφορὰν ὑποσημαίνουσα δημοτικῆς καὶ ἀριστοκρατικῆς προαιρέσεως, ἢ δ' ἐκείνων ἄμιλλα καὶ φιλοτιμία τῶν ἀνδρῶν βαθυτάτην τομὴν τεμοῦσα τῆς πόλεως τὸ μὲν δῆμον, τὸ δ' ὀλίγους ἐποίησε καλεῖσθαι. διὸ καὶ τότε μάλιστα τῷ δήμῳ τὰς ἡνίας ἀνεῖς ὁ Περικλῆς ἐπολιτεύετο πρὸς χάριν, αἰεὶ μὲν τινα θεὰν πανηγυρικὴν ἢ ἐστίασιν ἢ πομπῆν εἶναι μηχανώμενος ἐν ᾧ καὶ ‘διαπαιδαγωγῶν οὐκ ἀμούσοις ἡδοναῖς’ τὴν πόλιν, ἐξήκοντα δὲ τριῆρεις καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐκπέμπων, ἐν αἷς πολλοὶ τῶν πολιτῶν ἔπλεον ὀκτὼ μῆνας ἔμμισθοι, μελετῶντες ἅμα καὶ μαθάνοντες τὴν ναυτικὴν ἐμπειρίαν. πρὸς δὲ τούτοις χιλίους μὲν ἔστειλεν εἰς Χερρόνησον κληρούχους, εἰς δὲ Νάξον πεντακοσίους, εἰς δὲ Ἄνδρον τοὺς ἡμίσεις τούτων, εἰς δὲ Θράκην χιλίους Βισάλταις συνοικήσοντας, ἄλλους δ' εἰς Ἰταλίαν οἰκίζομένης Συβάρειος, ἦν Θουρίους προσηγόρευσαν. καὶ ταῦτ' ἔπραττεν ἀποκουφίζων μὲν ἀργοῦ καὶ διὰ σχολῆν πολυπράγμονος ὄχλου τὴν πόλιν, ἐπανορθούμενος δὲ τὰς ἀπορίας τοῦ δήμου, φόβον δὲ καὶ φρουρὰν τοῦ μὴ νεωτερίζειν τι παρακατοικίζων τοῖς συμμάχοις. Plut. *Per.* 11.3-5.

³¹⁰ *Preceitos do estadista* (Πολιτικά παραγγέλματα ou *Praecepta gerendae reipublicae*) está nas páginas 798-825 do *Moralia* na edição Stephanus.

[...] Como Péricles, que proclamou Menipo para general; através de Efiates rebaixou o Conselho do Areópago; através de Carino ratificou o *psefisma* contra Mégara; e enviou Lampão³¹¹ para ser o fundador de Túrio.³¹²

Nesse caso, ao se dar crédito aos relatos sobre Péricles e Protágoras sobre Turii³¹³, a cidade passa a ser um elo entre a figura desses dois homens, mas um elo que, isoladamente, não autoriza conclusões mais profundas sobre o teor dessa relação.

Mas existem também narrativas que ligam diretamente os nomes de Péricles e Protágoras e que precisam ser examinadas.

Duas obras que foram atribuídas a Plutarco – *Vida de Péricles* e *Consolação a Apolônio*³¹⁴ – colocam a figura de Protágoras em direta relação com a figura de Péricles.

Voltaremos a abordar a elaboração das normas de Turii abaixo.

Por agora, vamos tecer alguns comentários sobre duas menções que ligam o nome de Protágoras e o de Péricles diretamente.

Vida de Péricles retrata uma conversa casual e extensa entre Péricles e Protágoras acerca da possibilidade de penalizar um atleta que cometeu homicídio culposo³¹⁵:

Quando, com uma lança, um competidor de pentatlo atingiu Epimão, o fasálio, de modo não intencional, o que o matou, <Péricles> passou um dia inteiro na companhia de Protágoras pondo o ocorrido em questão, a elucubrar se a lança, ou mais o arremessador, ou aqueles que presidiam os jogos, de acordo com o mais correto discurso, deveriam ser o responsável da fatalidade.³¹⁶

O autor de *Consolação a Apolônio* retrata Protágoras enaltecendo a hombridade que manteve Péricles, quando Péricles tomou conhecimento da morte de seus filhos, Xantipo e Páralo:

Péricles, que é chamado o Olímpico, em razão de seu discurso e da sua poderosa sagacidade sem precedente, ao tomar conhecimento do término da vida de ambos os

³¹¹ Lampão é mencionado (sem menção a Péricles) como participante na colonização ateniente de Turii na *Suda*. Θ n° 418. Lapon também é mencionado na mesma circunstância em Diod. Sic. 12.10.2-6, como vimos acima.

³¹² ὡς Περικλῆς Μενίπῳ μὲν ἐχρήτο πρὸς τὰς στρατηγίας, δι' Ἐφιάλτου δὲ τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλήν ἐταπείνωσε, διὰ δὲ Χαρίνου τὸ κατὰ Μεγαρέων ἐκύρωσε ψήφισμα, Λάμπωνα δὲ Θουρίων οἰκιστὴν ἐξέπεμψεν. Plut. Prae. ger. reip. 812c-d.

³¹³ Em sentido contrário, crendo que a colonização de Turii é um projeto de Tucídides, por causa de um hipotético caráter multipolar do projeto da fundação que o autor associa a este político, cf. WADE-GERY. Thucydides the Son of Melesias: A Study of Perikleian Policy. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 52, n. 2, p. 205-227, 1932.

³¹⁴ *Consolação a Apolônio* (Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον ou *Consolatio ad Apollonium*) está nas páginas 101f-122a do *Moralia* na edição *Stephanus*. Conforme introdução de Frank Cole Babbitt, a carta *Consolação a Apolônio* é apresentada como tendo sido alvo de suspeitas em razão da inusual extensão das citações e certas incongruências de estilo. BABBITT, Frank Cole. Introduction. In: PLUTARCH. *Moralia*. Tr. de BABBITT, Frank Cole. London: Harvard University Press, 1928, p. 105. Em *LM*, a *Consolação a Apolônio* já é atribuída a Pseudo-Plutarco.

³¹⁵ I.e., matar sem intenção de matar, uma ação humana que deu causa à morte de outra pessoa, praticada por um autor que não tinha intenção de alcançar o resultado morte.

³¹⁶ πεντάθλου γάρ τινας ἀκοντίῳ πατάξαντος Ἐπίτιμον τὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κτείναντος, ἡμέραν ὄλην ἀναλώσει μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα, πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βάλοντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρῆ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι. Plut. *Vit. Per.* 36.5 (DK80 A10; LM31 D30).

filhos dele, Páralo e Xantipo, agiu da forma como Protágoras descreve. Este disse o seguinte: “Os filhos, que eram novos e belos, em <apenas> oito dias morreram, <tendo Péricles> suportado sem lamentar. Mantendo a serenidade, <Péricles> dela muito se beneficiou, por cada dia destes todos, para sua boa ventura. <Se beneficiou> pela liberdade da dor e pela reputação entre os muitos, já que todos que viam-no suportando os pesares vigorosamente julgaram que ele se manifestava como nobre e corajoso e também mais forte <que eles>, estando eles próprios bastante conscientes da própria impotência em situação como essa”.³¹⁷

Em relação à citação em *Consolação a Apolônio*, Laks e Most³¹⁸ afirmam que é improvável que ela seja reprodução de fala autêntica de Protágoras. Além disso, é relevante destacar que a fala não faz deduzir sequer uma relação pessoal entre Protágoras e Péricles, de modo que, mesmo sendo verdadeira a atribuição da frase a Protágoras, ela não implica necessariamente em uma relação pessoal de Protágoras com Péricles.

Dito tudo isso, o isolamento da narrativa nas obras que sobreviveram pode conduzir a um ceticismo, ao menos no que toca à profundidade dessa relação entre Protágoras e Péricles. Na exegese moderna, entretanto, há posições consideravelmente especulativas a esse respeito.

J. S. Morrison³¹⁹, por exemplo, constituiu, em seu artigo, longo argumento que liga Protágoras não apenas à habilidade política de Péricles, como também ao discurso a favor da democracia de Otanes em Heródoto³²⁰ e à lição de *Antígona*, que seria aquela de que os governantes teriam de aprender lições de Protágoras, além de narrar com desenvoltura toda uma história de vida de Protágoras no cenário político de Atenas.

Mas, dada a quantidade ínfima de informações que nos chegou sobre esses temas todos, parece plausível a crítica de Neil O’Sullivan³²¹ à ambição de Morrison³²², quando O’Sullivan compara a pretensão de Morrison à do ousado e interessante *Sophocles und Pericles*, um livro inteiro, publicado por Victor Ehrenberg, que visa reconstruir relações entre Péricles e Sófocles e suas obras (uma na prática política e outra na arte política, que é o teatro), em que pese a falta de informação das fontes sobre essa relação³²³.

³¹⁷ Περικλέα δὲ τὸν Ὀλύμπιον προσαγορευθέντα διὰ τὴν περὶ τὸν λόγον καὶ τὴν σύνεσιν ὑπερβεβλημένην δύναμιν, πυθόμενον ἀμφοτέρους αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς μετηλλαχέναι τὸν βίον, Πάραλόν τε καὶ Ξάνθιππον, ὡς φησι Πρωταγόρας εἰπὼν οὕτως: ἑτῶν γὰρ υἱέων νενηπιῶν ὄντων καὶ καλῶν, ἐν ὀκτῶ δὲ ταῖς πάσῃσιν ἡμέρησιν ἀποθανόντων νηπενθέως ἀνέτλη· εὐδίας γὰρ εἶχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὄνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς εὐποτιμὴν καὶ ἀνωδυνίην καὶ τὴν ἐν τοῖς πολλοῖσι δόξαν· πᾶς γὰρ τίς μιν ὀρῶν τὰ ἑαυτοῦ πένθηα ἐρρωμένως φέροντα, μεγαλόφρονά τε καὶ ἀνδρεῖον ἐδόκει εἶναι καὶ ἑαυτοῦ κρείσσω, κάρτα εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοιοῖσδε πράγμασιν ἀμχανίην’. [Plut.] *Cons. ad Apoll.* 118e-f (DK80 B9; LM 31 P11).

³¹⁸ Cf. a nota em LM31 P11.

³¹⁹ MORRISON, 1941, p. 1-16.

³²⁰ Hdt. 6.43.

³²¹ O’SULLIVAN, Neil. Pericles and Protagoras. *Greece & Rome*, v. 42, n. 1, 1995, p. 15-23.

³²² MORRISON, 1941.

³²³ Cf. crítica semelhante diretamente a Ehrenberg em Brunt (1955. p. 15).

Em linha teórica similar à de O’Sullivan³²⁴, é possível, partindo de algumas premissas, tirar conclusões bastante plausíveis sobre a relação de Protágoras com Péricles.

Retomemos o tema de Turii.

Se aumentarmos muito o teor do ceticismo acerca da relação de Protágoras com Péricles, começam a aparecer problemas em admitir que Protágoras tenha tido uma participação relevante em um importante empreendimento político de Atenas.

O primeiro problema deriva do fato de que Protágoras nunca é tratado como ateniense, de modo que, sendo Atenas uma potência política, é de se discutir porque um privilégio tão grande seria dado a uma pessoa oriunda de outra *polis*.

Dito de outro modo, uma tal honra como escrever as normas de Turii, hipoteticamente, dada a um não ateniense, chama atenção.

O segundo problema, derivado daí, é analisar se há, nas fontes, à exceção das atribuições diretas das normas de Turii a Protágoras, algo que justifique acreditar que Protágoras poderia ter sido seu redator. Se na literatura que não atribui diretamente as normas a Turii não houver qualquer sinal de que uma atribuição tão estranha fosse plausível, se enfraquece a possibilidade de tal atribuição ter lastro na realidade.

Começemos pelo problema da origem.

Todas as fontes que falam sobre a origem geográfica de Protágoras o chamam de abderita, à única exceção da menção de Diógenes Laércio a Eupolis, que, em *Aduladores*, dá a Protágoras o adjetivo pátrio de “teio”, um cidadão de Teos. Retomemos a citação com essa parte:

Protágoras, filho de Artemon, ou, como diz Apolodoro – e também Dinon, em sua *Pérsica*, livro Épsilon – filho de Meandro, é Abderita. É o que é dito por Heracleides, o Pontio, em sua obra *Sobre as leis*; que também diz que as normas de Turii foram escritas por ele <Protágoras>. Conforme Eupolis, no *Aduladores*, é de Teos, pois ele diz:

Lá dentro está Protágoras, o teio.³²⁵

Nestle³²⁶ conclui, certamente a partir daí, que Protágoras era de uma família de Teos.

Mas há elementos históricos para sustentar, contra Nestle, que essa caracterização isolada de Eupolis não signifique alguma configuração familiar diferenciada entre a família de Protágoras e as dos demais abderitas.

³²⁴ O’SULLIVAN, 1995.

³²⁵ Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος ἢ, ὡς Ἀπολλόδωρος καὶ Δίνων ἐν Περσικοῖς {ἐν}, Μαιανδρίου, Ἀβδηρίτης, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τοῖς Περί νόμων, ὃς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν αὐτόν· ὡς δ’ Εὐπολις ἐν Κόλαξιν,

Τήιος· φησὶ γάρ, ἔνδον μὲν ἐστὶ Πρωταγόρας ὁ Τήιος. Diog. Laert. 9.50 (DK80 A1; LM31 P1).

³²⁶ NESTLE, 1975, p. 264. Cf. notas 271 e 302 da presente tese.

Falemos um pouco sobre Abdera e Teos para justificar a divergência e só então retornarmos para a questão de Atenas ter designado um possível abderita para escrever normas de Turii.

Conforme Katerina Chryssanthaki³²⁷, embora pesquisas arqueológicas não tenham, até 2020, apresentado indícios de hipotética colonização fenícia, as origens remotas da cidade histórica de Abdera são consideradas por muitos como possivelmente atreladas a um hipotético empório ou uma hipotética colônia fenícia. Essa suspeita de origem fenícia de Abdera, sem prova arqueológica, diz Chryssanthaki³²⁸, é dada por dois motivos: há duas cidades com esse nome – uma delas com registros em fenício do nome – e há uma menção de Heródoto³²⁹ de presença fenícia na ilha de Tasos (na Trácia, próximo a Abdera). Mas atestadas por fonte literária e aferidas por indícios arqueológicos³³⁰ são a colonização de Abdera por Clazômenas, na década de 650 AEC³³¹, e, cerca de um século depois, por Teos.

É bem conhecida passagem de Heródoto que narra as fundações de Abdera relacionadas à invasão por campanha de Harpago, sob Ciro II, o grande, a Teos, na Ásia menor, no contexto da narrativa de Heródoto sobre a conquista persa da iônia na década de 540 AEC:

Parecido foi feito também para com os teios. Assim que Harpago tomou o muro <da cidade> através <da construção artificial> de um monte, embarcaram todos <os teios> nos barcos, indo navegando para a Trácia e lá colonizaram a *polis* Abdera, a qual <havia sido colonizada> primeiro por Timésio, de Clazômenas, que não teve proveito <no empreendimento>, pois, ao contrário, foi expulso pelos trácios. <Timésio> hoje tem, daqueles teios em Abdera, honraria como herói.³³²

³²⁷ “Le nom Ἀβδηρα a été interprété comme un témoignage des origines phéniciennes de la colonie ionienne” (CHRYSSANTHAKI, 2001, p. 386-389).

³²⁸ “Dans l’Antiquité, deux autres villes portent le même nome: l’une Nord, près de Carthage et l’autre sur le litt l’Espagne. Cette dernière était une colonie phénicienne dont le monnayage porte le nom de la ville écrit en alphabet phénicien. On a donc considéré que le nom Ἀβδηρα phénicienne et qu’ Abdère en Thrace fut une colonie emporion des Phéniciens, établi sur le littoral thrace, avant la colonisation des Ioniens au milieu du VII^e siècle. La Phéniciens a été attestée par Hérodote sur l’île voisine de Thasos. Mais la recherche archéologique n’a pas donné jusqu’à présent d’indice qui pourrait soutenir la conjecture d’une fondation phénicienn”. [...] “La première fondation d’Abdère attestée par les sources littéraires a été celle réalisée par les habitants de la cité ionienne de Clazomènes aux alentours de 654 av. J.-C.” [...] “Un siècle après les Clazoméniens, les Tégiens s’installent point du littoral et y fondent une nouvelle colonie portant le même nome” (CHRYSSANTHAKI, 2001, p. 386-389).

³²⁹ Hdt. 2.44 e 6.47.

³³⁰ Adak e Thonemann (2022, p. 84) afirmam que a evidência arqueológica ao menos atesta uma nova onda de assentamento na metade do século VI AEC: uma reconstrução da parte norte em estilo diferente, um novo santuário a uma deusa feminina na parte exterior, a nordeste da muralha; e uma prática de enterro com túmulos (contrastante com o período anterior) que durará por todo período clássico, sem uma presença volumosa (também contrastando com o período anterior) de recém-nascidos e crianças.

³³¹ 654 AEC é a data dada para fundação de Lâmpsaco e Abdera (Lampsacus condita, et Abdera) na tabela de Euseb. *Chron.* p. 167. Adak e Thonemann comentam que a afirmação da *Crônica* se adequa à datação das cerâmicas mais antigas encontrada até hoje nos arcaicos cemitérios de Abdera, as primeiras delas datando de cerca de 650 AEC. *Ibid.*, p. 81.

³³² [...] παραπλήσια δὲ τούτοισι καὶ Τήιοι ἐποίησαν. ἐπεὶ γὰρ σφέων εἶλε χῶματι τὸ τεῖχος Ἄρπαγος, ἐσβάντες πάντες ἐς τὰ πλοῖα οἴχοντο πλέοντες ἐπὶ τῆς Θρηκήκης, καὶ ἐνθαῦτα ἔκτισαν πόλιν Ἀβδηρα, τὴν πρότερος τούτων Κλαζομένιος Τιμήσιος κτίσας οὐκ ἀπόνητο, ἀλλ’ ὑπὸ Θρηκίων ἐξελασθεὶς τιμᾶς νῦν ὑπὸ Τηίων τῶν ἐν Ἀβδήροισι ὡς ἥρως ἔχει. Hdt. 1.168.

O trecho mencionado deixa entrever a possibilidade de que um autor do século V AEC (Heródoto) talvez identificasse os abderitas como “teios em Abdera”, em razão do que era presumido sobre a origem de Abdera e das relações posteriores entre as duas cidades. E esse tema foi debatido pela bibliografia contemporânea.

Por sua vez, é conhecido que a iconografia numismática de Abdera e Teos também aponta uma relação. A cunhagem de Abdera, que, conforme dito por Adak e Thonemann³³³, deve ter começado aproximadamente em 530-520 AEC, tem, na tipografia da moeda, algo comum com o Teos: a constante presença do grifo, com a diferença de que o grifo de Abdera é virado para a esquerda e o de Teos para a direita.

Há de se considerar também aquela que é, provavelmente, a mais antiga menção que nos chegou da literatura antiga sobre a estreiteza da relação entre Teos e Abdera: a fragmentária *Segunda Peã* de Píndaro³³⁴ (o fr. 52b, na classificação de Snell-Maehler, que aparece como “D2” em Rutherford)³³⁵.

A *Segunda Peã* está contida no papiro em P.Oxy n° 841, publicado em 1908 e tem se entendido que esse texto, dedicado aos abderitas, aponta para uma refundação de Teos por habitantes de Abdera. Vejamos o trecho da *Segunda Peã*:

Para os abderitas
[...]
Nova cidade sou. Mãe
de minha mãe, trazida à vida quando
foi atingida pelo fogo inimigo.³³⁶

E esse documento não é isolado.

Há apenas algumas décadas, os estudiosos de inscrições observaram uma confirmação cada vez maior da estreiteza das relações entre Teos e Abdera. Em 1981, após a publicação de um novo fragmento de inscrição de Teos e o comentário de P. Herrmann³³⁷ que seguiu à

³³³ ADAK; THONEMANN, 2022. p. 85.

³³⁴ Faltam as linhas 6-22 e as linhas 81-94 no papiro. Há ainda alguns trechos ilegíveis nas demais. São 108 linhas sobreviventes na *Segunda Peã*.

³³⁵ Cf. PINDARI. *Carmina cvm fragmentis*. Hervicus Maehler (ed.) v. 2. Leipzig: Verlagsgesellschaft, 1975; PINDAR. *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*. Tr. William H. Race. London: Harvard University Press, 1997; RUTHERFORD, Ian. *Pindar's Paean: a reading of the fragments with a survey of the genre*. Oxford: Oxford University Press, 2001; . Para uma tradução completa para o português da segunda peã de Píndaro, *vide* PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Tr. de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kottter Editorial. 2018. p. 364-367.

³³⁶ ABΔHPITAIΣ

[...]

νεόπολις ε_μι. ματρός

δ_ματέρ' _μάς_τεκον_μπαν

πολεμί_πυρ_πλαγείσαν. Título e linhas 28-30 de Pind. *Pae.* 2.

³³⁷ HERMANN, P. Teos und Abdera im 5. Jahrhundert v. Chr.: Ein neues Fragment der Teiorum Dirae. *Chiron*, v. 11, p. 1-30, 1981.

descoberta, avançaram-se questões, dada a leitura de que as inscrições confirmavam que persistiu intensa relação entre Teos e Abdera nos próximos séculos³³⁸.

Herrmann³³⁹ chegou a utilizar a passagem que acima mencionamos de Heródoto como um indício de uma unidade política entre Teos e Abdera ao tempo da redação do texto.

Isso, porém, foi visto com algum ceticismo por A. J. Graham:

Não podemos fugir dos fatos de que Teos legisla para Abdera em geral e que a legislação concerne a alguns dos mais importantes aspectos da vida pública de uma cidade grega.

Essa evidência parece, portanto, apontar inquestionavelmente para alguma mistura das identidades políticas de Abdera e Teos. Herrmann também citou a descrição de Heródoto dos abderitas – referindo em seus próprios dias – como “Τηίων τῶν ἐν Ἀβδήροις” e perguntou se Heródoto tinha uma situação política em mente, quando ele chamou os abderitas de “teios em Abdera”. Aproximadamente na mesma época, Protágoras de Abdera foi chamado de um teio por Eupolis, um poeta cômico contemporâneo. Mas essa evidência dificilmente pode ser espremida até gerar conclusões legais e políticas. Há muitos exemplos os quais mostram que gregos podem usar etnicidades sem se preocuparem com precisão legal. Além disso, em Htd. 1.168, o Heródoto tem um motivo para enfatizar a origem teia dos colonizadores: ele está contrastando-os com seus predecessores de Clazômenas e a origem clazomeniana da *oikistes* a qual eles honraram. Onde ele não tem essas ideias em mente, ele é bem capaz de usar a etnicidade Ἀβδηρίτης (Htd. 7.120; 8.120). Então, evidências do uso de etnicidade não podem ser confiavelmente adicionadas às indicações <como prova> de alguma mistura de identidade política entre Abdera e Teos.³⁴⁰

Como se vê, Graham aponta para um uso contextual em Heródoto da expressão “teios em Abdera”. Se tomada por certa a leitura de Graham, Heródoto não serve como fonte para justificar a atribuição de Eupolis.

Mas não existe só essa hipótese de leitura sobre a atribuição de Eupolis.

³³⁸ Para uma abordagem atualizada que considere as recentes descobertas epigráficas enriquecidas pelas escavações conduzidas, desde 2010, pela Universidade de Ancara no sítio arqueológico de Teos, na província de Esmirna da Turquia, cf. ADAK, Mustafa; THONEMANN, Thonemann. *Teos and Abdera: Two Cities in Peace and War*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

³³⁹ HERMANN, 1981, p. 27.

³⁴⁰ “We cannot evade the facts that Teos legislates for Abdera in general and the legislation concerns some of the most important aspects of the public life of a Greek city.

This evidence seems, therefore, to point unquestionably to some merging of the political identities of Abdera and Teos. Herrmann (28) also adduced Herodotus' description of the Abderites – referring to his own day – as Τηίων τῶν ἐν Ἀβδήροις (i 168), and asked if Herodotus had a political situation in mind, when he called the Abderites 'Teians in Abdera'.

At about the same time Protagoras of Abdera was called a Teian by Eupolis, a contemporary comic poet. But this evidence can hardly be pressed for political and legal conclusions. There are many examples which show that Greeks could use ethnics without caring about legal precision.⁷⁸ Moreover, at i 168 Herodotus has a reason for stressing the Teian origin of the colonists: he is contrasting them with their Clazomenian predecessors and the Clazomenian origin of the *oikistes* whom they honoured. Where he has no such ideas in mind, he is quite able to use the ethnic Ἀβδηρίτης (vii 120; viii 120).

So the evidence from the use of ethnics cannot be confidently added to the indications of some merging of political identity by Abdera and Teos” (GRAHAM, 1992, p. 44-73).

Guthrie³⁴¹ destacou outra hipótese, bem mais simples. Para ele, há a possibilidade de que a razão de Eupolis chamar Protágoras de teio seja dada por motivo de métrica poética, eis que “teio” se encaixaria melhor à métrica do verso do que “abderita”.

Ora, dadas as reconhecidas proximidades de Teos e Abdera, o uso poético de “teio” para designar alguém que o próprio poeta considerasse um abderita é uma hipótese bem plausível.

Portanto, isso tudo considerado; dado que a quase absoluta unanimidade das fontes antigas indicam que Protágoras é de Abdera; e dado que, na única exceção – a menção a Eupolis de Diógenes Laércio –, há bons indícios para supor que mesmo tal citação não implique necessariamente em uma suposição diferente sobre a origem abderita de Protágoras, então se conclui que é bem verossímil aduzir que é praticamente indiscutível que Protágoras seria de Abdera, sem que precisemos, com Nestle, supor alguma relação familiar que pudesse diminuir seu status político na *polis* de Abdera.

Dada essa conclusão, se faz necessário um comentário breve sobre Abdera no âmbito de influência da hegemonia ateniense para retomarmos a questão da possibilidade de Protágoras ter escrito as normas de Turii.

Quanto ao tema da relevância de Abdera, é digno de nota que há registro literário, epigráfico e numismático da importância de Abdera no tempo da hegemonia de Atenas no Egeu.

Sobre a questão numismática, Lisa Kallet e John H. Kroll apontam a ínfima quantidade de aliados de Atenas na *Simaquia de Delos*³⁴² do século V AEC que tinham capacidade de cunhar moedas:

Quando deixamos Atenas e nos voltamos para a moedas cunhadas pelas cidades-membro da *arche*, nós entramos no vasto, diverso e altamente particularizado mundo das cidades-estado gregas, cada qual com suas separadas tradições, suas próprias economias e interesses políticos e, para aquelas que tinham meios e incentivos de cunhar uma moeda, seu próprio dinheiro. De aproximadamente duzentas comunidades que se sabe terem sido sujeitas ou aliadas a Atenas (em contraste com muitas mais que foram, às vezes, reivindicadas por Atenas), apenas sessenta e oito, até onde se sabe, cunharam moedas entre 478 e 404 AEC, isto é, aproximadamente um terço.³⁴³

³⁴¹ Nota 1 em Guthrie (2007, p. 244).

³⁴² Optamos por manter próximo do original o uso de “*Simaquia*” de *Delos* da aliança que estabeleceu a hegemonia ateniense, seguindo o termo usado em Thuc. 1.95-97, porque em Tucídides há uma importante diferença entre dois tipos de aliança, a *συμμαχία* (i.e. aliança ofensiva e defensiva) e a *ἐπιμαχία* (i.e. uma aliança que só pressupõe defesa de agressões), dado que Tucídides (*vide* 1.44) narra ter sido o tipo de aliança que Atenas fez com Cócira na tentativa (infrutífera) de evitar o escalar do conflito com os peloponésios.

³⁴³ “When we leave Athens and turn to the coinages minted by the member cities of the *arche*, we enter the vast, diverse, and highly particularized world of the Greek city-states, each with its separate traditions, its own economic and political interests, and, for those that had the means and incentives to mint a coinage, their own money. Of the approximately two hundred communities known to have been subject to or allied with Athens (in contrast to the many more that were sometimes claimed by Athens), only sixty-eight are known to have minted coins between 478 and 404 BC, that is, roughly one-third” (KALLET; KROLL, 2002, p. 101).

Além disso, conforme os mesmos autores, se considerada a taxa de quebra e necessidade de troca da ferramenta de cunho fêmea (*obverse die*)³⁴⁴, Abdera, ao lado de Maroneia, outra cidade Trácia, apesar de bastante ínfima se comparada com Atenas, tem uma rotatividade do instrumento de cunho equiparável às mais ricas cidades gregas dentro (à exceção de Atenas) e fora da *Simaquia de Delos*:

Uma estimativa de 500/600 cunhos em um período de 20 anos dá uma média anual de 25/30 cunhos por ano, o que parece modesto até serem comparados com o número de cunhos empregado por várias das mais produtivas cidades entre as cidades aliadas da *arche* ateniense: durante o fim do quinto século AEC, as bem estudadas cunhagens de Abdera, Maroneia e Samos, cada, empregavam uma média de não mais que dois cunhos fêmea de tetradracma por ano. E enquanto essa média permaneceu sem mudança, a média de emissão de cunho fêmea em Atenas continuou a expandir até que, no terceiro quarto do século quinto, Atenas estava cunhando prata a uma taxa de aproximadamente cem cunhos fêmea por ano, o que significa que nesse tempo e, provavelmente em décadas antes, muito mais moeda de prata foi cunhada em Atenas do que em todas as cidades aliadas da *arche* ateniense que cunham, se colocadas juntas. Mesmo as mais ricas cidades gregas fora da *arche*, como Siracusa e Corinto, cunharam suas notáveis moedas de prata do século quinto com uma média de dois cunhos fêmea de tetradracma ou estáter anualmente.³⁴⁵

Desse modo, há bons dados numismáticos para inferir a importância de Abdera no período de hegemonia de Atenas.

Quanto às inscrições, a informação pertinente ao tema é a discussão sobre o *quantum* de contribuição tributária que Abdera pagava, quando saiu da hegemonia persa³⁴⁶ e foi incluída sob a hegemonia ateniense na *Simaquia de Delos*.

Antes de falar das inscrições, cabe um comentário sobre a entrada de Abdera na *Simaquia de Delos* e o processo tributário, para situarmos a fonte da inscrição no tempo.

Não há registros de quando Abdera teria saído da zona de influência persa para entrar na zona da hegemonia de Atenas. Mas há relativo consenso³⁴⁷ sobre a plausibilidade da hipótese de que Abdera teria entrado sob hegemonia de Atenas não antes da, narrada por Heródoto³⁴⁸ e

³⁴⁴ Tal quebra e substituição sugere o teor da produtividade, conforme os autores.

³⁴⁵ “An estimated 500–600 dies in a span of twenty years give an annual average of 25–30 dies per year, which might seem modest until they are compared with the number of dies employed by several of the most productive minting cities among the allied cities of the Athenian *arche*: during the later fifth century BC, the well-studied, annually struck coinages of Abdera, Maroneia, and Samos each employed on average no more than two obverse tetradrachm dies per year. And while these averages remained unchanged, the average obverse die expenditure at Athens continued to increase until in the third quarter of the fifth century Athens was minting silver at a rate approaching a hundred obverse dies per annum (p. 20), meaning that by this time and probably for decades before, far more silver coinage was being minted at Athens than in all of the minting allied cities of the Athenian *arche* put together. Even the wealthiest Greek cities outside of the *arche*, like Syracuse and Corinth, minted their notable fifth-century silver coinages from an average of only two tetradrachm or stater obverse dies annually”. KALLET; KROLL, 2020, p. 60.

³⁴⁶ Hegemonia persa sobre Abdera que é mencionada em Hdt. 7.120 e 8.120, como já visto.

³⁴⁷ Nesse sentido, cf. Rutherford (2001, p. 263), Chrissyanthaki (2001, p. 391) e Adak e Thonemann (2022, p. 91).

³⁴⁸ Hdt. 7.107.

Tucídides³⁴⁹, vitória de Cimon II, filho de Milcíades, sobre os persas em 476/5 AEC, na cidade de Eion, às margens rio Estrimão, a oeste de Abdera.

Seja como for, segundo a *Constituição de Atenas*, atribuída a Aristóteles, a primeira tributação da *Simaquia de Delos* ocorreu três anos após a batalha de Salamina, ou seja, em 478/7 AEC, por iniciativa de Aristides, considerado no texto uma liderança da facção que se apoia no *demos* em Atenas:

Eram da facção do povo, durante esse tempo, Aristides, filho de Lisímaco, e Temístocles, filho de Néocles, o último sendo reputado nas questões relativas à guerra, enquanto o outro era formidável nas questões políticas e também por diferir-se dos demais em justiça. Por isso, de fato, um era aproveitado como estrategista, o outro, como conselheiro. Administraram juntos a construção da muralha, apesar das diferenças que tinham entre si, sendo que Aristides foi o instigador da revolta dos iônicos contra a *Simaquia dos Lacedemônios*, ao observar as críticas que sofriam os Lacônios em razão de Pausânias.

Por meio dele <Aristides>, também, que a taxação do *foros* para as cidades <aliadas de Atenas> existiu pela primeira vez, <sendo implementada> no terceiro ano após a batalha naval de Salamina e sob o arcontado de Timóstenes. Ele <Aristides> ainda fez os iônicos se comprometerem por juramento que <todos da *Simaquia*> devem ter por idênticos tanto os amigos quanto os inimigos e <então, como ritual cerimonial de validação do acordo> estabeleceram o arremesso de massas de metal quente ao mar.³⁵⁰

Embora Tucídides não dê data precisa para a instituição do *foros* tributário, ele dá o que parece ser o que foi determinado como montante total da primeira contribuição:

Tendo os atenienses recebido dessa forma a hegemonia da *Simaquia*, em razão do ódio a Pausânias, fixaram então como necessária a contribuição contra os bárbaros, quer em dinheiro, quer em navios. O pretexto, pois, era que, uma vez que estavam sendo devastados, iriam se vingar lutando contra o território do Rei <persa>. E, naquele momento, os atenienses estabeleceram pela primeira vez os *helenotamias*, aqueles que recolhem o *foros*. Eis que a forma que se chamava a contribuição em dinheiro espécie era a *fora*. Foi estabelecido o primeiro *foros* em quatrocentos e sessenta talentos. O tesouro ficava disponível em Delos e as reuniões ocorriam dentro do templo.³⁵¹

Entende-se que o registro epigráfico que abordaremos, o que foi convencionado chamar de *Lista tributária*, compilada dentre outras *Tabulae magistratum*, na *Inscriptiones*

³⁴⁹ Thuc. 1.98.

³⁵⁰ ἦσαν δὲ προστάται τοῦ δήμου κατὰ τούτους τοὺς καιροὺς Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου καὶ Θεμιστοκλῆς ὁ Νεοκλέους, ὁ μὲν τὰ πολέμια δοκῶν, ὁ δὲ τὰ πολιτικὰ δεινὸς εἶναι καὶ δικαιοσύνη τῶν καθ' ἑαυτὸν διαφέρειν: διὸ καὶ ἐχρῶντο τῷ μὲν στρατηγῷ, τῷ δὲ συμβούλῳ. τὴν μὲν οὖν τῶν τειχῶν ἀνοικοδόμησιν κοινῇ διόκησαν, καίπερ διαφερόμενοι πρὸς ἀλλήλους, ἐπὶ δὲ τὴν ἀπόστασιν τὴν τῶν Ἴωνων ἀπὸ τῆς τῶν Λακεδαιμονίων συμμαχίας Ἀριστείδης ἦν ὁ προτρέψας, τηρήσας τοὺς Λάκωνας διαβεβλημένους διὰ Πausανίαν. διὸ καὶ τοὺς φόρους οὗτος ἦν ὁ τάξας ταῖς πόλεσιν τοὺς πρώτους, ἔπει τρίτῳ μετὰ τὴν ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίαν, ἐπὶ Τιμοσθένους ἄρχοντος, καὶ τοὺς ὄρκους ὤμοσεν τοῖς Ἴωσιν, ὥστε τὸν αὐτὸν ἐχθρὸν εἶναι καὶ φίλον, ἐφ' οἷς καὶ τοὺς μύδρους ἐν τῷ πελάγει καθεῖσαν. Arist. [Ath. Pol.]. 23.3-5.

³⁵¹ παραλαβόντες δὲ οἱ Ἀθηναῖοι τὴν ἡγεμονίαν τούτῳ τῷ τρόπῳ ἐκόντων τῶν ζυμμάχων διὰ τὸ Πausανίου μῖσος, ἔταξαν ἅς τε ἔδει παρέχειν τῶν πόλεων χρήματα πρὸς τὸν βάρβαρον καὶ ἅς ναῦς: πρόσχημα γὰρ ἦν ἀμύνεσθαι ὧν ἔπαθον δηρῶντας τὴν βασιλέως χώραν. καὶ Ἑλληνοταμίαι τότε πρῶτον Ἀθηναίοις κατέστη ἀρχή, οἱ ἐδέχοντο τὸν φόρον: οὗτω γὰρ ὠνομάσθη τῶν χρημάτων ἡ φορά. ἦν δ' ὁ πρῶτος φόρος ταχθεὶς τετρακόσια τάλαντα καὶ ἐξήκοντα. ταμιεῖον τε Δηλὸς ἦν αὐτοῖς, καὶ αἱ ξύνοδοι ἐς τὸ ἱερὸν ἐγίνοντο. Thuc. 1.96.

Atticae: Euclidis anno anteriore, sob a nomenclatura de *Tabulae hellenotamiarum*, na edição de David Lewis (1981)³⁵², guarda alguma relação com essas menções da literatura.

A *Lista Tributária* resistiu ao passar do tempo, sendo um conjunto de registros que contém o que se pensa ser parte da contribuição dos membros da *simaquia* desde 453 AEC – presumidamente elaborada pouco depois do tesouro de Delos ser transferido para Atenas³⁵³.

Sem precisar pesquisar por questões mais técnicas da pesquisa epigráfica, é possível compreender em linhas gerais do que trata a *Lista Tributária* a partir do verbete de McGregor e Rhodes, na 4ª ed. do *Oxford Classical Dictionary*:

Lista Tributária (ateniense), registros da *aparchai* (i.e., os primeiros-frutos; pl. de **aparchē*) de um sexagésimo dado como oferta a Atenas do tributo pago pelos membros da Liga de Delos após o tesouro ter sido movido de Delos para Atenas, muito provavelmente em 454/3 AEC (é bem possível que, previamente, tenha sido uma oferta dada ao Apolo Délio). A partir de 453, a oferta era calculada não apenas pelo total, mas, separadamente, considerando o tributo de cada membro e listas numeradas de cada oferta foram inscritas em Atenas. Os primeiros quinze anos (453-439) foram registrados em um único bloco de mármore; os próximos oito (438-431) em outro bloco grande; e, a partir de então, em uma estela separada por ano. É possível que nenhum tributo tenha sido coletado em 448, quando a guerra contra a Pérsia chegou ao fim e o futuro da Liga era incerto (se falta ou não a representação de um ano na sequência do primeiro bloco ainda está em discussão). Em 413, uma dívida de 5% sobre todos os bens transportados por mar foi substituída por um outro tributo (Thuc. 7.28.3-4), mas o tributo provavelmente foi reintroduzido em 410/409. Desde o início havia uma tendência a listar os estados vizinhos juntos; em 442 começou a prática de organizar a lista em cinco painéis regionais (Íonia, Helesponto, Trácia, Cária e Ilhas); em 437 alguns estados do interior da Cária foram abandonados e o que restou do painel da Cária foi combinado com a Iônia. As imposições do tributo (variando de 300 dracmas a 30 talentos, de Égina e Tasos, respectivamente) eram normalmente revisadas a cada quatro anos: o nível geral permaneceu constante antes da Guerra do Peloponeso e em 430. Contudo, aumentos severos foram necessários em 428 (provavelmente) e 425. Além dessa lista de *aparchai*, nós temos parte substancial da lista de imposições de 425 e um pequeno fragmento de lista de imposições de 422 e, talvez, de 410. À medida em que elas são preservadas ou podem ser reconstruídas, as listas nos dão uma boa indicação de quais estados pagaram tributos e do quanto pagaram, em relação uma à outra.³⁵⁴

³⁵² Itens 259-290 do IG I³. Cf. LEWIS, David (ed.). *Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Anteriores*. 3ª ed. v.

1: Decretae et tabulae magistratum. Berlin: Gualterus de Gruyter et Socii, 1981, p. 233-290.

³⁵³ Cf. Plut. *Vit. Per.* 12.1-2, em que se narra sobre os motivos de Péricles e as consequências negativas para sua imagem da transferência, e Pl. *Vit. Arist.* 25.2-3, em que se aduz que Arístides teria dito que tal proposta, feita pelos sâmios, uma vez que *contra legem*, não era justa, mas apenas conveniente.

³⁵⁴ “Tribute lists (Athenian), records of the *aparchai* (first-fruits; pl. of **aparchē*) of one-sixtieth given as an offering to **Athena* from the tribute paid by the members of the **Delian League* after the treasury was moved from **Delos* to Athens, very probably in 454/3 BCE. (It is likely that previously an offering had been given to Delian **Apollo*.) From 453 the offerings were calculated not simply on the total but separately on each member's tribute, and numbered lists of these offerings were inscribed in Athens: for the first fifteen years (453–439) on a single large block of marble, for the next eight (438–431) on another large block, and thereafter on a separate stele for each year. It is possible that no tribute was collected in 448, when war against Persia had come to an end and the future of the League was uncertain (whether one year is unrepresented in the sequence on the first block continues to be disputed); in 413 a 5% duty on all goods transported by sea was substituted for the tribute (Thuc. 7. 28. 3–4), but the tribute was probably reintroduced in 410/409. From the beginning there was a tendency to list neighboring states together; in 442 the practice began of organizing the lists in five regional panels (Ionian, Hellespontine, Thracian, Carian, Island); in 437 some inland Carian states were abandoned and what remained of the Carian panel was combined with the Ionian. Assessments of tribute (ranging from 300 drachmas to the 30 talents of **Aegina* and **Thasos*) were normally revised every four years: the general level remained constant

Há uma série de questões complexas envolvendo a interpretação da *Lista tributária*, inclusive saber que relação ela guarda (se guarda alguma) com a mencionada referência de Tucídides sobre o *foros* estabelecido por Atenas no século V AEC.

Mas, não sendo esse o escopo dessa pequena consideração, mesmo se ignorarmos alguns detalhes mais complexos, prevalecem as listas úteis para uma comparação relativa entre as próprias cidades listadas, como enunciado no final do verbete da OCD acima.

Se sabemos que a contribuição anual mais alta era a de Tasos, com ápice de trinta talentos, basta olhar para a grandeza presente no que concerne Abdera a partir de uma compilação de Ron K. Unz, para notar a importância econômica da cidade na geopolítica da segunda metade do século V AEC:

ABDERA: 12 Ta. e 5.120 drac. em 454/3; 15 Ta em 542/1 e 450/49; 14 Ta em 448/7; 1 Ta + 15 Ta* em 447/6 (1 Ta é presumivelmente o pagamento atrasado do ano anterior); 15 Ta em 445/4; **abstenção em 443/2**; 15 Ta em 442/1; 15 Ta* em 436/5; 15 Ta em 436/5; 15 Ta em 435/4 e 433/2; 10 Ta em 432/1 e 430/29; 10 Ta* em 429/8; tributado em 75 Ta em 425/4 (essa tributação incluía as cidades ao redor de Abdera, que usualmente pagava 3.000 drac.³⁵⁵ (grifo nosso)

Na observação desses dados, não só se faz notória a importância de Abdera por sua contribuição regular de quinze talentos (tendo a menor se reduzido a apenas dez talentos), mas me chamou atenção a abstenção de contribuição exatamente no ano de 443/2 AEC, que seria um ano antes da fundação de Turii³⁵⁶.

Portanto, o indicativo epigráfico não só aponta para uma importância econômica de Abdera no contexto da *Simaquia de Delos*, mas me permite levantar uma hipótese, ainda que baseada apenas nessa observação, de que Abdera talvez tenha participado em peso do empreendimento de Turii, de modo a ser poupada na tributação de 443/2 AEC.

De qualquer sorte, mesmo sendo essa hipótese mero devaneio, a *Lista tributária* deixa clara a relevância econômica relativa de Abdera no século V AEC, se comparada a outras cidades sob a hegemonia de Atenas.

Isso tem a contribuir com nossa superficial análise epigráfica no que toca ao tema.

before the *Peloponnesian War, and in 430, but serious increases were needed in 428 (probably) and 425. In addition to the lists of aparchai, we have substantial parts of the assessment list of 425 and smaller fragments of the assessment lists of 422 and perhaps 410. In so far as they are preserved or can be reconstructed, the lists give us a valuable indication of which states paid tribute, and how much they paid, from one year to another". MCGREGOR, Malcolm RHODES, P. J. Tribute list (Athenian). In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony EIDINOW, Esther. **The Oxford Classical Dictionary**. 4ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

³⁵⁵ "ABDERA: 12T 5,120 dr. in 454/3; 15T in 452/1 and 450/49; 14T in 448/7; 1T + 15T *? in 447/6 (the 1 T is presumably an arrears payment from the previous year); 15T in 445/4; absent in 443/2; 15T* in 442/1; 15T* in 436/5; 15T in 435/4 and 433/2; 10T in 432/1 and 430/29; 10T* in 429/8; assessed at 75T? in 425/4 (this assessment included the towns around Abdera, which usually paid 3,000 dr.)" (UNZ, 1985).

³⁵⁶ Como já visto, presumidamente em 444/3 AEC, na 84ª Olimpíada.

Enfim, ainda se deve considerar que a importância de Abera também é atestada em ao menos uma obra da tradição literária.

Diodoro Sículo – narrando a etapa deceleia da Guerra do Peloponeso, em que o general espartano Agis teria conseguido se fixar no *demo* ático de Deceleia (413-404 AEC) – narra uma campanha trácia de Trasíbulo, às vésperas de retornar a Atenas. Nessa narrativa, Diodoro diz que Abdera é uma das cidades mais poderosas da Trácia naquele tempo:

No decorrer desses eventos, Trasíbulo, o general de Atenas, navegou com quinze navios contra Tasos [...]. Após essas ocorrências, navegou para Abdera, trazendo <para o lado de Atenas> a *polis* que é uma dentre as mais poderosas naquele tempo. Os generais de Atenas, então, fizeram essas façanhas e depois navegaram para casa.³⁵⁷

A soma de evidências de três tipos diferentes (numismática, epigráfica e literária) permite supor, com alguma segurança, que Abdera tinha capacidade política considerável em boa parte do século V AEC.

Dada essa suposição e considerando que as narrativas sobre a colônia ateniense em Turii tinham caráter pan-helênico, é possível cogitar que conceder a honraria da redação das normas de Turii a um renomado abderita fosse não apenas aceito de bom grado por atenienses, mas também considerado um ato que fortalece importante laço político.

Desta feita, sendo a relevância de Abdera importante como tentamos evidenciar, não seria necessário que Protágoras fosse conhecido em Atenas antes de Turii, como um grande amigo de Péricles, mas bastaria a ele ser um representante político de Abdera, que teria se tornado famoso em Atenas exatamente em razão de tal incumbência.

Essa interpretação que agora avançamos sugere que a escolha de Protágoras para redator das normas de Turii independe de uma relação pessoal prévia dele com Péricles (nada impedindo que uma relação assim se desenvolvesse depois) e permite também dar coerência às duas menções à 84ª Olimpíada como ponto marcante na vida de Protágoras.

Note o efeito disso sobre a leitura das menções de Eusébio e de Apolodoro.

Por um lado, reconstruir os fatos históricos assim faz com que a razão da descrição de Apolodoro – que coloca a 84ª Olimpíada como auge de Protágoras – parecer mais justificada.

Ora, se o verbo ἀκμάζω no trecho não estiver relacionado apenas à maturidade, mas sim a um pico de atividade, a data em que Protágoras teria sido selecionado para ser um pivô em um importante empreendimento pan-helênico dirigido pela hegemonia do Egeu, que era Atenas, naturalmente seria o empreendimento de maior relevância política da vida de

³⁵⁷ τούτων δὲ πραττομένων Θρασύβουλος ὁ τῶν Ἀθηναίων στρατηγὸς μετὰ νεῶν πεντεκαίδεκα πλεύσας ἐπὶ Θάσον [...] μετὰ δὲ ταῦτα πλεύσας εἰς Ἄβδηρα προσηγάγετο πόλιν ἐν ταῖς δυνατωτάταις οὖσαν τότε τῶν ἐπὶ Θράκης. οἱ μὲν οὖν στρατηγοὶ τῶν Ἀθηναίων ταῦτα ἐπραξαν μετὰ τὸν οἰκοθεν ἔκπλου. Diod. Sic. 13.72.1-2.

Protágoras. Ou seja, seria sua ἀκμή. Por outro, a expressão latina na versão da *Crônica* de Jerônimo Eusébio, *clarus habetur*, i.e., “é considerado famoso”, guardaria ainda mais clareza, pois tal participação política não presumiria que Protágoras fosse famoso em Atenas antes. Dessa forma, faz todo sentido que, a partir da fundação de Turii, ele passe a ser “considerado famoso”.

Essa é a hipótese que queremos levantar: a relação do Peh com o governo sob hegemonia de Péricles era, antes de tudo, uma relação política. E, se isso é tomado por plausível, pode ter algum efeito na exegese do *corpus platonicum*.

Essa interpretação histórica sobre o Peh tem o benefício de dar plausibilidade para a representação, contida no *Protágoras*³⁵⁸, da excitação de Hipócrates, que, no contexto cênico, estando claramente animado, diz que jamais viu ou ouviu Protágoras falar, em razão da primeira visita dele a Atenas ter ocorrido quando ele ainda era muito novo.

Se, conforme a interpretação que defendi, o Peh fosse famoso em razão de um ato político importante no contexto das relações inter *polis* de Atenas, aparecendo como professor de excelência política, mas sem sequer ter uma presença muito grande na cidade, faria todo sentido que o autor do *Protágoras* representasse a euforia de um jovem com a possibilidade de conhecer um certo Protágoras, oportunidade talvez única, mesmo sem conhecer direito o que ele ensina.

Restaria, então, questionar por que, nos diálogos platônicos, PPI jamais é representado como redator das leis de Turii. Uma hipótese plausível advém de observar o contexto geral dos diálogos e, particularmente, o contexto do *Protágoras* e do *Teeteto*.

Os diálogos platônicos em geral são bastante permeados pelas questões entrelaçadas do saber, do ensinar e da excelência humana (política).

A questão em debate no *Protágoras* não parece ser voltada a um interesse histórico pelos feitos de Peh, ou seja, voltada à função de tentar reconstituir o passo a passo da vida de um Protágoras histórico.

PPI, representação do Peh no diálogo, parece ter duas funções complementares: por um lado, a remissão da fama (aparência frente ao público), sem precisar mencionar explicitamente a causa dessa fama; por outro, evocar o limite teórico que o *corpus* sempre destacar naqueles que dizem deter conhecimento, mas não evoluem da pergunta sobre a definição para questões que chamamos hoje de “ontológicas”.

³⁵⁸ Pl. *Prot.* 310d-e.

No nível cênico, PPI parece projetar a fama de uma importante pessoa com capacidade política (possivelmente remetendo à consciência e memória dos leitores sobre grandes feitos políticos do Peh, a exemplo de Turii, de modo que não é necessário citar tais feitos); para, em seguida, demonstrar que aparência de excelência não implica, necessariamente, em objetivo e absoluto domínio da arte moral e política, eis que boa parte dos textos platônicos parece pressupor necessário avançar para questões ontológicas antes de sair por aí se dizendo professor de excelência política.

Tal interpretação da função do PPI mantém coerência interna entre a imagem do PPI no *Protágoras* e no *Hípias Maior*.

Falemos um pouco do *Hípias Maior*, onde a generalização da sofística faz com que se veja o problema prático mais próximo de uma elaboração mais abstrata.

O Sócrates do *Hípias Maior*³⁵⁹ apresenta uma divisão entre sábios antigos e novos.

Primeiro, ele coloca entre os antigos homens sábios Pítaco, Bias, os que cercavam Tales de Mileto e Anaxágoras (todos os quais a tradição legou com importantes atividades políticas), mas Sócrates afirma que essas pessoas se afastaram da política (se não todos, a maioria, diz o Sócrates do diálogo).

Em seguida, Sócrates coloca que Górgias e Pródico são retratados como representantes de suas respectivas *polis*, de modo que, itinerantes nessa atividade, ganhavam dinheiro educando jovens. Por fim, Sócrates diz, em frase reduzida, que antes deles veio Protágoras na atividade de auferir ganhos.

Hípias, que acabara de dizer, no início da conversa, que não comparece a Atenas por causa da representação que exercia de sua *polis* junto à *polis* de Esparta, começa a argumentar³⁶⁰, falando de sua capacidade de ganhar dinheiro na Sicília e relacionando isso à capacidade de Protágoras na mesma região.

Ora, é bem plausível, portanto, que, mesmo sem mencionar isso especificamente, o Sócrates do *Hípias Maior* esteja agrupando todas essas pessoas (inclusive Hípias) como representantes *inter-polis*, que têm grande fama exatamente por causa dessa atividade e que fazem dinheiro prometendo ensinar os jovens sobre excelência política, com base exatamente na fama (i.e., aparência pública) de excelência política oriunda da prática de representar sua *polis*.

Mas resta uma dificuldade a ser enfrentada por essa interpretação.

³⁵⁹ Pl. *Hp. mai.* 281a-282b (DK86 A6; A7; LM36 P3; P4).

³⁶⁰ Pl. *Hp. Mai.* 282d-e (DK80 A9).

De todo o exposto, mesmo se quisermos avançar a hipótese de que o Peh (que inspira os atributos de PPI) não tinha relações com Péricles antes de Turii; e, uma vez que a ausência dessa relação pessoal exigiria que o encargo tenha se dado ao Peh por uma atribuição política de Abdera (fato se refletindo nos atributos do PPI no *Hípias Maior*), ainda assim é preciso superar uma lacuna.

Como, na obra platônica, não há conexão entre Turii e Protágoras, havemos de nos questionar se essa conexão aparece em uma passagem de alguma obra do período clássico que não esteja comprometida com a afirmação.

O que quero dizer é que seria favorável a essa hipótese historiográfica que alguma obra clássica ao menos insinuasse a tarefa intra-polis de Protágoras (como no *Hípias Maior*), especificamente no que toca a Turii, em um contexto em que essa obra não estivesse comprometida com a função de propagar essa informação como um grande feito de Protágoras.

A leitura de O'Sullivan de *Nuven*s de Aristófanes defende que essa menção existe.

A partir disso, nessa última etapa de nossa leitura sobre a relação de Protágoras com Péricles, nos concentraremos um pouco sobre sobre a peça do comediógrafo.

O'Sullivan apresenta uma hipótese exegética contra uma leitura dos versos 331-332 da peça *Nuven*s.

No referido trecho, Sócrates, argumentando contra o “ceticismo”, por assim dizer, de Estrepsíades, enumera aquilo que as deusas Nuven sustentam. Cite-se o trecho somado a versos anteriores quando da entrada das Nuven em cena, para dar uma maior visão de contexto:

Sócrates

Ao menos agora as vê, caso não tenha remelas do tamanho de abóboras.

Estrepsíades

Por Zeus, de fato vejo, oh honoríficas. Pois agora ocupam o espaço todo.

Sócrates

É, mas você não sabia que elas são deusas nem mesmo as adorava.

Estrepsíades

Não, por Zeus! Ao contrário, acreditava que eram névoa e sereno... e fumaça

Sócrates

Pois que não, por Zeus! É que você não sabia que elas é que dão sustentáculo à maioria dos sofistas, *turiomantes*, praticantes de medicina, preguiçosos cabeludos deaneiseunhabemcuidados³⁶¹, os entortadores dos coros cíclicos, impostores-celestiais, nada efetuando sustentar esses desocupados que costumam musicá-las.³⁶²

³⁶¹ Julgo que verter *σφραγιδονχαργοκομήτας* para uma palavra ou mais palavras pretensamente equivalentes em português, como regularmente é feito, tem a desvantagem de ocultar o chiste elaborado pelo autor de *Nuven*s ao compactar um conjunto de adjetivos sobre preocupação estética com o insulto da adjetivação relacionada à preguiça em uma palavra só.

³⁶² Σωκράτης

νῦν γέ τοι ἤδη καθορᾶς αὐτάς, εἰ μὴ λημᾶς κολοκύνταις.

Στρεψιάδης

νῆ Δί' ἔγωγ', ὃ πολυτίμητοι: πάντα γὰρ ἤδη κατέχουσιν.

Σωκράτης

O'Sullivan³⁶³ sustenta, contra o que ele apresenta como leitura comum, que *turiomantes* não tem por referência Lampão, mas sim Protágoras. A chamada leitura comum advém de que, além de ser atribuída a Lampão participação na fundação de Turii, como aqui já mencionado, Lampão também é descrito como μάντις³⁶⁴ na *Suda*³⁶⁵ e em um escólio de Hesíquio de Mileto exatamente desse trecho.

Mas na mesma *Suda*³⁶⁶, o termo Θουριομάντις é definido dizendo-se, expressamente, que ele não significa “μάντις de Turii”, mas “fundadores de Turii”.

Só esse sentido expresso na *Suda* já seria o suficiente para levantar a hipótese de que o trecho pretende referir Protágoras (se imaginarmos que, de fato, Protágoras escreveu as leis de Turii), mas o argumento de O'Sullivan sequer se detém nesse ponto.

O'Sullivan³⁶⁷ avança uma hipótese mais forte de que os “escritos” de muitos dos assim chamados “filósofos pré-socráticos” podiam ser coleções de máximas³⁶⁸. Assim, segundo sua hipótese, no *Teeteto*, ao citar a tese do *Homo Mensura*, Platão não estaria extraindo o trecho de um contexto explicativo, pois a fonte seria um livro de máximas, próximas a máximas

ταύτας μέντοι σὺ θεὰς οὔσας οὐκ ἤδησθ' οὐδ' ἐνόμιζες;
 Στρεψιάδης
 330μὰ Δί' ἀλλ' ὀμίχλην καὶ δρόσον αὐτὰς ἠγούμην καὶ καπνὸν εἶναι.
 Σωκράτης
 οὐ γὰρ μὰ Δί' οἶσθ' ὅτι πλείστους αὐτὰι βόσκουσι σοφιστάς,
 Θουριομάντις ἰατροτέχνας σφραγιδονυχαργοκομῆτας,
 κυκλίων τε χορῶν ἄσματοκάμπτας ἄνδρας μετεωροφένακας,
 οὐδὲν δρῶντας βόσκουσ' ἀργούς, ὅτι ταύτας μουσοποιοῦσιν. Ar. *Nub.* 327-334.

³⁶³ O'SULLIVAN, p. 16-18.

³⁶⁴ I.e. “vidente”, em um sentido religioso, que faz presságios. Nas traduções para português de Gilda Reale, Junito de Souza, Mário da Gama Kury, Magueijo e Baracat *et al.* traduzir o termo Θουριομάντις para “adivinhos de Turii”, conforme Matos Júnior (2020).

Sugiro que a opção de traduzir para “vidente de Turii” manteria a conotação religiosa de usar “adivinhos”, com o benefício de não descaracterizar o que parece ser uma noção mais secular também evocada no verso. Se estivermos corretos na interpretação, há uma pilhéria no trecho que é diretamente relacionada, na dimensão histórica, à empreitada da fundação de Turii, feita por um conjunto de “novos sábios” (novidade essa que parece ser alvo do chiste em todos os exemplos da fala acima mencionada da personagem Sócrates).

Assumo que essa leitura deve ser feita, sobretudo, com o auxílio de um paradigma de unidade literária, aplicado também às *Nuvens*. Isso feito, ou seja, se pressupusermos a unidade da peça, o pedido do Coro, em Ar. *Nub.* v. 934-936, para que o Ἄδικος Λόγος (i.e., o discurso injusto) demonstre o que é a sua καινή παιδείσις (i.e. nova educação) a fim de que Fidípides escolha entre discurso justo e injustos, deve ser considerada como continuidade de uma mesma e grande chacota na unidade de *Nuvens*.

Então postulamos: essa unidade alvo da pilhéria geral das *Nuvens* é a imagem genérica dos “novos sábios”, bem representados, em específico, no empreendimento pan-helênico da fundação de Turii. Trataremos melhor do tema na seção seguinte.

³⁶⁵ *Suda.* s. v. λα n° 93.

³⁶⁶ *Suda.* s.v. Θ n° 418.

³⁶⁷ O'SULLIVAN, 1995, p. 18.

³⁶⁸ E isso, o próprio O'Sullivan diz, colocaria em xeque a visão consagrada desde pelo menos a edição de Diels de que haveria de se falar em “fragmentos”. O exemplo modelo de O'Sullivan de um caso em que provavelmente estaríamos diante de máximas independentes, sem qualquer contexto suprimido, é Heráclito.

oraculares como a de Delfos. Assim, o humor da ambiguidade nesse trecho das *Nuvens* se reforça, porque Protágoras poderia ser visto como um profeta que escreve em máximas.

Parece-me plausível a hipótese de O’Sullivan, embora não seja necessária para nossa leitura. Aceitar a hipótese de O’Sullivan como descritiva de um fato implica em admitir que uma fonte no período clássico, *Nuvens*, faz declaração implícita com referência direta e específica ao Peh, conectando-o às normas de Turii.

Em nosso comprometimento exegético mais fraco, não é necessário que no trecho de *Nuvens* mencionado o uso do termo *turiomantes* pretenda evocar exclusivamente a imagem de Protágoras na memória do espectador da peça. Basta que *turiomantes*, termo no plural, pretenda evocar a imagem de vários “novos sábios” envolvidos no projeto de fundação de Turii, inclusive (e talvez principalmente) Protágoras.

E, caso consideremos que a menção aos *turiomantes* inclui uma pretensão de referir (ao menos também) o Peh, teremos um reforço para a hipótese de que o Peh, mesmo sem ter uma relação pessoal com Péricles até 444 AEC, ainda assim poderia ser o redator das normas de Turii.

Enfim, para tornar isso plausível, deve-se cogitar que a função do Peh como redator de normas de Turii advém de uma relação política de Abdera com Atenas, em que Protágoras seria um representante de Abdera, que se tornara famoso em Atenas (e talvez tenha posteriormente desenvolvido relação pessoal com Péricles) exatamente em razão do exercício desse tipo de representação.

Conforme já dito, essa interpretação sobre a vida de Peh pode ser muito significativa, pois pode ajudar a ver a função do discurso de Sócrates contra a sofística não visando especificamente a pessoa de Protágoras, mas, mais genericamente, uma imagem geral, que o Peh instância.

Essa imagem seria a de homens influentes na representação de suas cidades (junto a Atenas e outras cidades) que gozariam, aos olhos de parte do público, de uma deferência, o que proporciona para eles a capacidade de se venderem como professores de excelência humana (política).

Por fim, a abordagem da relação entre o Protágoras com hipotética existência histórica (i.e., Peh) e o Sócrates com hipotética existência histórica (i.e., Seh), que se dará na seção abaixo a partir de algumas considerações exatamente sobre *Nuvens*, de Aristófanes, é a derradeira para constituirmos a unidade mínima de uma hipótese sobre o que sabemos sobre o Peh, que muito provavelmente serviu de influência para a construção de PPI no *corpus platonium*.

2.3.4 O Peh e o Seh: erística, antilogias, dialética e a chamada *καινή παιδεία*

De que tenho conhecimento, não existem, fora do *corpus platonicum*, representações de relações pessoais ou mesmo do mero contato pessoal entre as figuras de Protágoras e Sócrates.

Ao contrário, o diálogo inserido em Ateneu destaca uma grande série de problemas em considerar as cenas dos diálogos platônicos como uma representação histórica de um evento real. E Ateneu dá especial atenção ao diálogo *Protágoras*.

É conhecida e bem comentada³⁶⁹ a crítica “cética” de Ateneu que, em duas partes diferentes, envolve menção ao diálogo *Protágoras*, sobre a historicidade das cenas do *corpus platonicum*.

Tal crítica cria problemas cronológicos para quem quiser cogitar que a encenação do diálogo *Protágoras* pode ter a inclinação a estabelecer um retrato de um acontecimento histórico:

Essa batalha naval <de Arginusas³⁷⁰> ocorreu no arcontado de Cálías, vinte e quatro anos após a morte de Péricles.

Por sua vez, é certo que o diálogo contido no *Protágoras* <de Platão> – <cuja cena se dá> após a morte de Hipônico³⁷¹, tendo Cálías já recebido a propriedade dele <seu pai, Hipônico> – menciona sobre Protágoras que ele está <junto dos atenienses> desde não muitos dias atrás, – sendo esta a segunda vez <que ele está em Atenas>.

Hipônico, nomeado estratega no arcontado de Eutidemo³⁷², travou combate ao lado de Nícias contra os tanagrios e contra os da Beócia que vieram em auxílio e <Hipônico> na batalha prevaleceu vencedor.

Acontece que ele <Hipônico> morreu antes da apresentação da *Aduladores* de Êupolis, que ocorreu sob <o arcontado> de Alceu³⁷³. É verossímil <que ele tenha morrido> não muito tempo antes, pois o *drama* <*Aduladores* de Êupolis> apresenta uma <cena> de Cálías como recente herdeiro da propriedade. Eupolis, nesta dramatização, então, leva a palco Protágoras como quem está se mantendo na cidade. Por outro lado, Amípsias, na peça *Cono*, apresentada dois anos antes³⁷⁴, não o enumera <Protágoras> no Coro dos *Pensadores*. Portanto, está claro que ele <Protágoras> esteve presente <em Atenas> em um ponto entre esses dois momentos.³⁷⁵

³⁶⁹ Nesse sentido, cf., por exemplo, Davison (1953), Morrison (1941), O’Sullivan (1995) e Untersteiner (2012).

³⁷⁰ A batalha de Arginusas é aquela que desconcertou a estrutura política de Atenas e promove o último estágio da Guerra do Peloponeso, conforme Xenofonte. Para um comentário nosso sobre a descrição de Xenofonte sobre a batalha e suas consequências para a guerra, cf. Alcântara (2022).

³⁷¹ O texto pressupõe que se infere do *Protágoras* que o pai de Cálías está morto e, por isso, ele aparece como dono da casa.

³⁷² I.e., Hipônico estava vivo em 431/0 AEC, data do arcontado de Eutidemo.

³⁷³ I.e., Hipônico teria morrido antes de 422/1 AEC, data da peça de Eupolis (arcontado de Alceu).

³⁷⁴ I.e., Protágoras não estaria em Atenas em 424/3 AEC, data da peça de Amípsias (arcontado de Isarco).

³⁷⁵ O autor parece admitir, (1) sobre a Comédia Ática, que, (1.1.) da peça de Amípsias, apresentada em 424/3 AEC, pode-se inferir (1.1.1) que Protágoras ainda não estava em 424/3 AEC que, (1.2.) da peça de Eupolis, apresentada em 422/1 AEC, pode-se inferir tanto (1.2.1.) a presença real do Protágoras, tendo chegado em Atenas em algum tempo antes de 422 AEC (mas depois de 424 AEC) quanto (1.2.2) a morte de Hipônico antes de 422 AEC. O autor também parece inferir que, (2) no *Protágoras* de Platão, (2.1) Protágoras é apresentado como tendo acabado de chegar para sua segunda visita em Atenas e (2.2) Hipônico é apresentado morto. Daí o autor conclui que a

E Platão também faz Hípias de Elis estar junto no diálogo Protágoras, junto de outros indivíduos concidadãos, o que não, <Hípias não poderia fazer> em Atenas, de modo seguro, verossimilmente, antes do ano do tratado, que ocorreu no mês Elaphebolion do arcontado de Isarco³⁷⁶.

[...]

De fato <Platão inventa coisas>, pois fazer Parmênides, em uma discussão, ficar junto do Sócrates de Platão, com <Sócrates tendo> tão pouca idade, não <tornaria plausível a representação de Sócrates> daquela forma, falando e ouvindo o discurso. O que, de tudo, mais causa resistência é ele <Platão> de fato dizer – sem nenhuma necessidade o pressionando! – que teria se tornado menininho <amante> de Parmênides, o Zenão, seu concidadão. Impossível também Fédon ser contemporâneo, em algum lugar se tornando amante <de Sócrates>. Mas o que verdadeiramente não poderia acontecer é que nem Páralo nem Xântipo – filhos de Péricles, que já havia morrido – viessem a dialogar com Protágoras. Quando da segunda vez que ele <Protágoras> foi para Atenas visitá-la, eles já tinham morrido pela epidemia, o que aconteceu primeiro <antes mesmo da morte de Péricles>. Muitas outras coisas podem também ser ditas e se demonstrar quão fabricados são os diálogos.³⁷⁷

É certo que algumas inferências do texto de Ateneu acima são plausivelmente questionáveis. Por exemplo, Burnet³⁷⁸ negou a inferência da morte de Hipônico no *Protágoras*; e Morrison³⁷⁹, apoiado nessa primeira negação, sustentou que não haveria nada de errado em levantar a hipótese de que a segunda visita de Protágoras pudesse ser verdadeiramente representada por Platão, bastando imaginar uma visita anterior. Morrison³⁸⁰ sugere a data dramática de 433 AEC e deriva daí que o próprio Peh deve ter feito sua segunda visita a Atenas nesta data.

representação de Platão é falsa, porque, Protágoras – em sua segunda visita a Atenas – teria chegado entre 424 e 422 AEC, não podendo ser representado, verdadeiramente, como recém-chegado, com Hipônico já morto.

³⁷⁶ Ocorrido em 423 AEC, Thuc. 4.117-118.

³⁷⁷ ἐγένετο δὲ ἡ ναυμαχία ἐπὶ ἄρχοντος Καλλίου, τῆς Περικλέους τελευτῆς ὕστερον ἔτεσιν εἴκοσι καὶ τέτταρσιν. ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ ἐν τῷ Πρωταγόρα διάλογος, μετὰ τὴν Ἰππονίκου τελευτὴν γενόμενος παρειληφότος ἤδη τὴν οὐσίαν Καλλίου, τοῦ Πρωταγόρου μέμνηται παραγεγονότος τὸ δεύτερον οὐ πολλαῖς πρότερον ἡμέραις. ὁ δ' Ἰππόνικος ἐπὶ μὲν Εὐθυδήμου ἄρχοντος στρατηγῶν παρατέτακται μετὰ Νικίου πρὸς Ταναγραίους καὶ τοὺς παραβοηθοῦντας Βοιωτῶν καὶ τῇ μάχῃ νενίκηκε. τέθνηκε δὲ πρὸ τῆς ἐπ' Ἀλκαίου διδασκαλίας τῶν Εὐπόλιδος Κολάκων οὐ πολλῶ χρόνῳ κατὰ τὸ εἰκὸς, πρόσφατον γάρ τινα τοῦ Καλλίου τὴν παράληψιν τῆς οὐσίας ἐμφαίνει τὸ δράμα. ἐν οὖν τούτῳ τῷ δράματι Εὐπόλις τὸν Πρωταγόραν ὡς ἐπιδημοῦντα εἰσάγει Ἀμειβίας δ' ἐν τῷ Κόνῳ δύο πρότερον ἔτεσιν διδαχθέντι οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῷ τῶν φροντιστῶν χορῷ. δῆλον οὖν ὡς μεταξὺ τούτων τῶν χρόνων παραγέγονεν. ὁ δὲ Πλάτων καὶ τὸν Ἥλειον Ἰππίαν συμπαρόντα ποιεῖ ἐν τῷ Πρωταγόρα μετὰ τινῶν ἰδίων πολιτῶν, οὓς οὐκ εἰκὸς ἐν Αθήναις ἀσφαλῶς διατρίβειν πρὸ τοῦ τὰς ἐνιαυσίας ἐπὶ Ἰσάρχου τοῦ Ἐλαφηβολιῶνος συντελεσθῆναι σπονδάς. Ath. 218a-b (DK80 A11; LM31 P11).

[...]

Παρμενίδη μὲν γὰρ καὶ ἐλθεῖν εἰς λόγους τὸν τοῦ Πλάτωνος Σωκράτην μόλις ἢ ἡλικία συγχωρεῖ, οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτους εἰπεῖν ἢ ἀκοῦσαι λόγους. τὸ δὲ πάντων σχετλιώτατον καὶ τὸ εἰπεῖν οὐδεμιᾶς κατεπειγουσῆς χρείας ὅτι παιδικὰ γεγονότι τοῦ Παρμενίδου Ζήνων ὁ πολίτης αὐτοῦ. ἀδύνατον δὲ καὶ Φαῖδρον οὐ μόνον κατὰ Σωκράτην εἶναι, ἢ πού γε καὶ ἐρώμενον αὐτοῦ γεγονέναι. ἀλλὰ μὴν οὐ δύναται οὐδὲ Πάραλος καὶ Ξάνθιππος οἱ Περικλέους υἱοὶ τελευτήσαντος τῷ λοιμῷ Πρωταγόρα διαλέγεσθαι ὅτε δεύτερον ἐπεδήμησε ταῖς Αθήναις, οἱ ἔτι πρότερον τελευτήσαντες. πολλὰ δ' ἔστι καὶ ἄλλα λέγειν περὶ αὐτοῦ καὶ δεικνύει ὡς ἔπλαττε τοὺς διαλόγους. Ath. 505f-506a (DK80 A15a; LM31 P24).

³⁷⁸ BURNET, 1928, p. 111-112.

³⁷⁹ MORRISON, 1941, p. 3.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 7.

Embora achemos a hipótese de Morrison muito especulativa, aqui não é necessário se opor frontalmente a ela, apenas cabendo afirmar, junto de O’Sullivan³⁸¹, que deve ser tomada a data dramática do diálogo *Protágoras* com um mínimo ceticismo, sobretudo, se quisermos usar tal data dramática para supor uma reconstrução de um evento histórico, a partir do diálogo, que é ficcional. Para os objetivos manifestos em toda a seção dois, basta destacarmos que há um isolamento da representação desse encontro entre Protágoras e Sócrates no *corpus platonicum*.

Isso parece obstruir nossa capacidade de, baseado nas fontes fora desse *corpus*, estabelecer qualquer relação pessoal, seja de confronto, seja de aproximação, seja de qualquer tipo, entre o Protágoras com presumida existência histórica (Peh) e o Sócrates com presumida existência histórica (Seh).

Dessa forma, ainda que tenha uma fonte antiga, o diálogo *Protágoras*, apresentando um contato pessoal entre Sócrates e Protágoras, não temos evidências externas para comparar e tentar inferir o que dessa relação pessoal hipotética o *corpus platonicum* queria representar.

Mas há uma abordagem alternativa para o problema, que é a que adotaremos nesta subseção da tese.

Diferente de todas as subseções acima, não trataremos de relações pessoais entre o Peh e o Seh, porque a forma como esses nomes aparecem relacionados fora do *corpus* é de outra natureza.

O nome de Protágoras aparece, sim, associado a Sócrates nas fontes antigas, seja explícita ou implicitamente. E aqui destacamos duas formas em que essa associação aparece.

A primeira forma é a associação explícita feita por Diógenes Laércio, que analisaremos a partir de uma análise historiográfica de certos conceitos executada por Kerferd³⁸², em *The Sophistic Movement*, o que nos porá mais uma vez contra a tese vlastosiana.

A segunda forma de associação é a conhecida associação implícita que é feita nas *Nuvens*, de Aristófanes, entre a figura de Protágoras e a figura de Sócrates.

Conforme se verá abaixo, toda a exegese proposta na seção três da presente tese depende fortemente de que exista pertinência em ao menos uma dessas formas de associação entre a figura de Protágoras e Sócrates. Depende ainda de que ao uma delas tenha soado, para muitos, verossímil ainda na segunda metade do século V AEC, com ecos significativos até, pelo menos, o século seguinte.

³⁸¹ O’SULLIVAN, 1995, p. 19.

³⁸² A análise está no Capítulo 6, de título “*Dialectic, antilogic and eristic*”, do livro mencionado. Cf. Kerferd (2003, p. 103-118).

Por agora, vamos começar a tratar dessa relação entre Protágoras e Sócrates com algumas considerações prévias sobre pontos específicos da abordagem contemporânea de tentar diferenciar Sócrates da sofística.

Conforme artigo bem citado de Alexander Nehamas³⁸³, há uma tendência interpretativa que remete a, pelo menos, ideias de Henry Sidgwick e George Grote, que implica em tentar operar a diferenciação entre o Seh e a sofística a partir do “método”. E é conhecido que é nessa linha que está a tese vlastosiana.

Nos concentramos na abordagem de Sidgwick.

Para Sidgwick, o método exclusivo do Seh é o de perguntas e respostas, que se diferencia do método da longa ἐπίδειξις³⁸⁴ sofista. Sócrates seria o criador de um segundo tipo de sofística, aquela arte de disputa atribuída aos sofistas nos diálogos *Eutidemo*, *Sofista* e no *Sobre os Elencos Sofísticos* de Aristóteles. Diz Sidgwick:

Eu estou disposto a pensar que a Arte de Disputa <erística>, a qual é creditada aos sofistas no *Eutidemo* e no *Sofista* (e exaustivamente analisada no περί τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων, de Aristóteles), se originou totalmente com Sócrates e ele é totalmente responsável por, ao menos, essa segunda espécie de sofística

Assim, virar o jogo contra o arqui-antagonista da sofística e acusá-lo de semear o joio sofístico o qual seu grande pupilo é tão zeloso em separar do trigo dialético parecerá um paradoxo <de minha parte>. E eu não posso prová-lo: mas eu acho que posso mostrar que essa é a hipótese mais plausível.³⁸⁵

Tomarei a afirmação de Sidgwick, de que ele não se pode provar a afirmação em relação ao Seh, por seu valor de face. Creio que seria em demasia simplista imaginar que um “método” de pequenas perguntas e respostas possa ser creditado, tão tardiamente, a uma só pessoa do século V AEC. Certamente tal tática pode ser tratada como uma “prática” preferida de alguém, mas concordo com a crítica de Nehamas³⁸⁶, pois não sei até que ponto caberia chamar uma prática discursiva de pequenas perguntas e resposta de “método” que caracteriza a sofística.

³⁸³ NEHAMAS, Alexander. Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s demarcation of philosophy from sophistry. *History of Philosophy Quarterly*, v. 7, n. 1, 1990, p. 5.

³⁸⁴ I.e. apresentação.

³⁸⁵ “I am disposed to think that the Art of Disputation which is ascribed to Sophists in the *Euthydemus* and the *Sophistes* (and exhaustively analysed by Aristotle in the περί τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων) originated entirely with Socrates, and that he is altogether responsible for the form at least of this second species of Sophistic. Thus to turn the tables on the arch-antagonist of Sophistry, and charge him with sowing the sophistical tares which his great pupil is so earnest to separate from his dialectical wheat, will seem a paradox. And I cannot prove it: but I think I can show that it is the most probable hypothesis.

Thus to turn the tables on the arch-antagonist of Sophistry, and charge him with sowing the sophistical tares which his great pupil is so earnest to separate from his dialectical wheat, will seem a paradox. And I cannot prove it: but I think I can show that it is the most probable hypothesis” (SIDGWICK, 1872, p. 298-299).

³⁸⁶ Para a crítica aqui replicada aos usos da palavra “método” na interpretação do problema, cf. Nehamas (1990, p. 5).

Quanto ao SPI, i.e., a representação platônica de Sócrates, os comentários de Daniel Lopes³⁸⁷ em suas traduções do *Górgias* e do *Protágoras* sobre o tema da ἐπίδειξις e da dicotomia μακρολογία/βραχυλογία³⁸⁸ são bastante abundantes na demonstração de que, ao menos na representação platônica, uma divisão tão estanque, em que Sócrates faria apenas pequenos discursos em diálogos e os sofistas, por outro lado, grandes apresentações, sequer é uma imagem que existe no *corpus*.

Nesse sentido, cabe também citação da síntese de Altman:

Então, quando Sócrates, após ter expressado sua insatisfação com a extensão dos discursos no *Protágoras*, prontamente lançando um prolixo discurso ele próprio *em defesa da brevidade espartana*, nós estamos sendo informados da característica piada platônica duas vezes, sem falar do fato de que o *Protágoras* ele próprio é em sua maior parte um longo discurso de Sócrates.³⁸⁹

Contudo, Sidgwick, lendo Platão sob o paradigma desenvolvimentista, gera uma conclusão curiosa, que queremos destacar.

Para ele, Platão “passou do mercado à escola” ao se afastar da abordagem ética (traço que ele presume socrático), passando um período (*Mênnon*) em que até “quase-defende” a sofística contra a acusação de Ânito, para, enfim, aproximando-se da teoria do conhecimento, entrar em um contexto que passa a negar explicitamente a erística (uma dialética pervertida), mas já sob o nome sofística. Citamos o desfecho desse raciocínio de Sidgwick:

Essa última posição é examinada detalhadamente no *Teeteto*, o qual considero pertencer ao grupo de diálogos posteriores a qualquer outro mencionado. [...] Agora, no *Teeteto*, a dialética perversa é percebida, embora não pelo nome de Erística, mas pelo de Sofística, que aqui carrega seu significado posterior.³⁹⁰

A leitura de Sidgwick é de que o Seh teria aprofundado ou criado uma segunda forma de sofística, na qual Platão estava contido e reproduzia como prática de SPI antes de se desvencilhar dela numa fase futura. Assim, seguindo essa leitura de Sidgwick, seria observável, pela ordenação cronológica dos diálogos, a transformação de SPI no amadurecimento do autor do *corpus platonicum*, que seria espelho de mente de Platão.

³⁸⁷ LOPES, Daniel. A Incursão de Sócrates na Makrologia. In: PLATÃO. **Protágoras**. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, p. 191-252, 2017; LOPES, Daniel. A comédia no diálogo: o caso de Polo. In: PLATÃO. **Górgias**. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, p. 41-93, 2014.

³⁸⁸ I.e. discurso longo/discurso curto.

³⁸⁹ “So when Socrates, after having expressed his dissatisfaction with lengthy speeches in *Protagoras*, promptly launches into a long-winded speech of his own in defense of Spartan brevity, we are being told Plato’s characteristic joke twice, quite apart from the fact that *Protagoras* itself is for the most part a long speech of Socrates” (ALTMAN, 2010, p. xi-xii).

³⁹⁰ “This latter position is examined at length in the *Theaetetus*, which I consider to belong to a group of dialogues later than any yet mentioned. [...]

Now in the *Theaetetus* perverse dialectic is noticed, though not by the name of Eristic, but by that of Sophistic, which here bears its later meaning” (SIDGWICK, 1872, p. 305-306).

Embora, por questões de método já abordadas na secção um da presente tese, não devamos aqui tecer considerações sobre hipóteses de ordem de escrita, precisamos chamar atenção para o fato de que, para a leitura de Sidgwick fazer sentido, ele precisou verificar um SPI com práticas muito similares àquelas atribuídas à sofística. Um SPI que, em suas palavras³⁹¹, “quase-defende” a sofística e que aos poucos vai abandonando a erística.

Guardemos essa informação e adentremos em outra interpretação que difere Sócrates pelo “método”, a de Vlastos.

Conforme Nehamas³⁹², a visão desenvolvida por Vlastos é dependente, ao menos parcialmente, da distinção que Kerferd fez dos usos de Platão dos termos “erística”, “antilogia” e “dialética”.

Dessa forma, cabe uma pequena síntese da leitura de Kerferd a partir de algumas citações diretas.

Para Kerferd, embora “dialética” seja um termo ambíguo ou plurissignificativo, na obra platônica há um esforço considerável para dividir e distinguir a referência dessa palavra da referência da palavra “erística” e da palavra “antilogia”.

Primeiro a distinção de Kerferd entre “erística” e “antilogia”:

Há uma longa tradição, nos estudos platônicos, de tratar as duas palavras como simplesmente intercambiáveis. Mas isso é certamente um engano. O que precisa ser dito é o seguinte: Platão frequentemente usa os dois termos para se referir ao mesmo procedimento e, da mesma forma, ocasionalmente usa os adjetivos derivados *eristikos* e *antilogikos* para se referir às mesmas pessoas. Mas da mesma forma, ocasionalmente, aplica um só termo, sem o outro. Às vezes, o segundo termo que falta é simplesmente omitido, mas em outros casos o contexto sugere que teria sido inapropriado usar o segundo termo. Mas quer use um termo ou os dois, referindo-se à mesma coisa ou à mesma pessoa, eles *nunca* têm, para Platão, o mesmo significado. A confusão e o mal-entendido surgiram por falta de se fazer a distinção necessária entre significado e referência.

Dos dois termos, o mais direto é erística. É derivado do substantivo *eris*, que significa luta, disputa, controvérsia; quando Platão usa o termo significa “buscar vitória na argumentação”. Segue-se daí que erística, como tal, estritamente falando, não é uma técnica de argumentação. Ela pode usar uma ou mais técnicas a fim de alcançar seu objetivo, que é o sucesso no debate ou, pelo menos, a aparência de sucesso (cf. *Teeteto* 167e3-6).³⁹³

Antilógica, usada por Platão em sentido técnico, difere de erística em dois aspectos importantes. Primeiro, seu significado é diferente e, segundo, a atitude de Platão a seu respeito difere da sua atitude em relação à erística. **Antilógica consiste em opor um *logos* a outro *logos*, ou em descobrir ou chamar atenção para a presença de uma oposição em um argumento**, ou em uma coisa ou situação. A característica essencial é a oposição de um *logos* a outro, por contrariedade ou contradição.³⁹⁴ (grifo nosso)

³⁹¹ *Ibid.*, p. 305.

³⁹² NEHAMAS, 1990, p. 6.

³⁹³ KAHN, 2003, p. 108-109.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 110.

Tratando erística como qualquer tipo de discussão que visa vitória e antilogia como um método específico de buscar oposições em discurso (sem que isso tenha qualquer objetivo específico), é possível imaginar uma prática antilógica com finalidades erísticas ou com outras finalidades. Uma antilogia sem objetivos outros para além de uma vitória seria mera contradição verbal, nada além de uma antilogia com finalidade erística.

Então, Kerferd alega que, em Platão, isolada, a prática antilógica teria valor pouco, constituindo prática frívola. Mas a antilogia pode ser considerada até boa, caso ela esteja acompanhada de um “método” “dialético”. Citemos longa parte do argumento de Kerferd, destacando os trechos em que o destaque ajuda a compreender o que Kerferd quer dizer:

Qual é, então, a atitude de Platão em relação a esse método de antilógica? É muito claro que ele não o aprecia muito como método de debate filosófico. A sua primeira objeção é a de inadequação – é do método de dialética que precisamos. Embora seja possível que as pessoas, sem o saber, confundam antilógica com dialética (*Rep.* 454a4-5), falta-lhe uma característica essencial da dialética, a saber, a capacidade de discutir com base na divisão das coisas em espécies. **A antilógica, ao invés, procede com base em contradições (meramente) verbais.** Observação semelhante é feita no *Teeteto* 164c2-d8, onde Sócrates expressa sua insatisfação com sua própria réplica anterior a Protágoras, alegando que estava inconscientemente agindo de maneira antilógica, recorrendo a coincidências verbais (isto é, para estabelecer as conseqüências contraditórias da posição de Protágoras e, da mesma forma, para as de *Teeteto* – 164d5-10). De novo, como na passagem da *República*, **o lapso de Sócrates na antilógica é involuntário e inicialmente inconsciente** e isso deixa claro que sua ação não é desonesta – ele não está tentando “pingir um argumento capcioso ao seu interlocutor”, e não está agindo eristicamente. Ele simplesmente ficou aquém do que é devido e falhou porque seu método, embora bem-intencionado, é inadequado para a tarefa em mãos.

O segundo ponto de Platão contra a antilógica não é tanto uma objeção quanto um receio constante do perigo de seu abuso, especialmente nas mãos dos jovens. Esse seu receio, na verdade, não se confina à antilógica, mas realmente se estende à própria dialética, que, se estudada pelos muitos jovens (antes dos 30 anos), pode destruir o respeito pela autoridade tradicional, mediante a indagação de questões tais como “o que é certo” (*to kalon*) quando o questionamento é incapaz de enfrentar essas investigações de maneira adequada e descobrir a verdade (*Rep.* 537e1-539a4)³⁹⁵. [...]

O resultado de repetidas refutações mútuas, ou *elenchi*, conduzidas dessa maneira, diz Platão, é “desacreditar tanto os interessados como a atividade toda da filosofia aos olhos do mundo. Uma **pessoa mais velha** não estaria disposta a participar desse tipo de loucura, mas **imitará o homem que quer proceder dialeticamente (*dialegesthai*) e que quer ver a verdade**, ao contrário do homem que fica brincando e procedendo antilógicamente por diversão. Ele será mais comedido em sua abordagem e fará o empreendimento mais digno de respeito do que menos digno dele (539b9-d1). Em outras palavras, **sem dialética, a prática da antilógica é muito perigosa, pois pode ser facilmente usada para propósitos meramente frívolos.** Mas uma leitura atenta dessa passagem mostra, acho eu, que Platão não está condenando a antilógica como tal. **O processo do *elenchus* (refutação lógica) é, para Platão, uma parte normalmente necessária do processo de dialética** (Cf. *Fédon* 85c-d, *Rep.* 534b-c). Na presente passagem **Platão está condenando o abuso do *elenchus* quando usado**

³⁹⁵ KERFERD, 2003, p. 110-112.

para propósitos frívolos, mas, por implicação, ele **o aprova quando usado para o propósito da dialética**³⁹⁶.

[...]

Já se disse, muito apropriadamente, que a palavra “**dialética**”, em Platão, tende fortemente a significar “o método ideal, seja qual for”. Mas **envolve, regularmente, uma aproximação das Formas platônicas e é isso, mais do que qualquer coisa, que a distingue da antilógica**. Assim, em *Fédon*, ela é usada para se referir ao método da hipótese; na *República*, ela é o caminho “para cima”; e no *Fílebo*, consiste no processo de Síntese e Divisão.³⁹⁷ (grifos nossos)

Portanto, fortemente baseado na *República*, Kerferd chega a uma conclusão sobre esses três termos no *corpus platonicum*.

Eu vou sugerir uma apresentação esquemática reduzida da leitura de Kerferd: haveria uma (1) forma de discursar com teleologia erística, i.e., uma forma de discurso que pretende “buscar vitória na argumentação”; uma (2) tática de, metodicamente, opor discursos por contrariedade ou contradição, a antilógica, que muitas vezes gera refutação (*elenchus*); e (3) uma estratégia que, seja qual for o método, deve, regularmente, conduzir às Formas platônicas, a dialética.

Dito isso, creio que Nehamas acerta ao apontar afinidade entre a leitura de Kerferd e a leitura de Vlastos.

A leitura de “método” de Vlastos é totalmente inversa a de Sidgwick, mas afim à noção específica em Kerferd de que o *elenchus* (processo de refutação) é um “método”. Para Vlastos há ainda um adicional, pois, para ele, esse “método” ganha contornos especiais relacionados à sinceridade.

É conhecida a tese vlastosiana do *elenchos* do Seh (sendo que Vlastos vê SPI dos hipotéticos primeiros diálogos como quase foto do Seh) preso à noção de busca sincera pela verdade, que pode ser sintetizada por essa afirmação de Vlastos:

Nenhum dos estudiosos que acreditou seriamente que Sócrates empregou crenças insinceras ou inferências conscientemente falaciosas nestes e outros argumentos jamais tentou explicar como tal infidelidade à busca pela verdade poderia ser reconciliada com a concepção de Platão do filosofar socrático³⁹⁸.

A tese de Vlastos sobre um Sócrates diferenciado da sofística no *corpus platonicum* em razão da busca sincera da verdade chama atenção.

Nehamas questionou apenas lateralmente a afirmação de Vlastos, confirmando o recorte, mas levantando dúvida sobre a definição de verdade pressuposta por Vlastos:

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 112.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 113.

³⁹⁸ “None of the scholars who have seriously believed that Socrates employed insincere beliefs or consciously fallacious inferences in these and other arguments has ever tried to explain how such infidelity to the quest for truth could be reconciled with Plato's conception of Socratic philosophizing”. VLASTOS, 1991, p. 155.

Ora, penso que é absolutamente correto dizer que Sócrates sempre persegue o *elenchus* para descobrir a verdade. Mas, devemos perguntar: que critério de verdade o *elenchus* oferece? O que mais senão o critério sempre falível fornecido pela vitória dialética, pela capacidade de defender sua posição contra o ataque dialético?³⁹⁹

Não vamos, aqui, aprofundar nos rumos da argumentação de Nehamas⁴⁰⁰, que apresenta, como alternativa, a ideia de que Sócrates tem uma diferença de propósito e não de método com os ditos sofistas, o que Nehamas deriva da afirmação de Sócrates de que realmente não sabe e quer aprender.

Queremos mais diretamente contrastar com a afirmação de Vlastos de que ninguém conseguiu conciliar uma hipotética infidelidade de Sócrates na busca pela verdade com a concepção de Platão do filosofar socrático.

Sustento que o pedido de Vlastos se baseia claramente em uma *petitio principii*⁴⁰¹. Ou seja, é óbvio que ninguém será capaz de demonstrar que o Sócrates de Platão empregou crenças insinceras ou inferências conscientemente falaciosas, se supusermos, de largada, que a concepção de Platão do filosofar socrático não admite crenças insinceras ou inferências conscientemente falaciosas.

Como a “concepção de Platão” e a “insinceridade” da personagem não são empiricamente aferíveis, então, caso alguém encontre, no texto platônico, exemplo de interpretável insinceridade de Sócrates – o que implicaria imediatamente dizer que a concepção de Platão do filosofar socrático admite sim eventuais insinceridades –, Vlastos poderia afastar essa leitura como inválida com o pressuposto mesmo que ele deveria demonstrar.

Repita-se: vejo como baseada em *petitio principii* por parte de Vlastos tal provocação que citamos.

É de se evidenciar ainda que a literatura antiga não destaca Sócrates tanto pelo critério que Vlastos destaca, de modo que se o *corpus platonicum* tivesse por função apresentar esse tipo de destaque, poderíamos considerar o autor antigo talvez fosse um mau comunicador.

Sugerimos, portanto, que muito mais relevante para caracterização de Sócrates nos diálogos do que o tema da sinceridade é aquilo que podemos chamar, a partir do trecho citado acima de Kerferd, de “função dialética” da representação de Sócrates.

Eventual antilógica ou *elenchus* de Sócrates nos diálogos está sempre, sustento, conduzindo, mais ou menos, a uma discussão sobre o âmbito do inteligível ou, na pior das

³⁹⁹ “Now I think that it is absolutely correct to say that Socrates always pursues the elenchus in order to discover the truth. But, we must ask, what criterion of truth does the elenchus afford? What else but the always fallible criterion supplied by dialectical victory, by the ability to defend your position against dialectical attack?” (Nehamas, 1990, p. 7).

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁰¹ I.e., “petição de princípio”, que consiste em afirmar a tese que se pretende demonstrar implícita ou explicitamente dentro das premissas avançadas.

hipóteses, demonstrando como a carência da abordagem do tema deságua em insuficiência para solução de uma determinada investigação.

A defesa de que isso é verdadeiro, pelo menos no *Protágoras*, será feita na seção três abaixo.

Agora, quero defender que, se olharmos a própria literatura antiga, podemos colher leituras que, sustento, ecoam essa apresentação de Sócrates feita no *corpus platonicum*.

Quer isso dizer que a imagem de Sócrates – sendo objeto de assimilação e diferenciação da sofística, presente também fora do *corpus* –, deve ser considerada elemento de disputa cultural em um mundo simbólico no qual o *corpus platonicum* foi redigido e o texto platônico constitui um dos horizontes de sentido dessa disputa.

Sugerimos, portanto, que é factível extrapolar a leitura de Kerferd sobre os conceitos de “erística”, “antilógica” e “dialética” em Platão, dado o peso cultural da obra de Platão no período helenístico e posterior, para fora do *corpus platonicum*, a fim de significar a associação que Diógenes Laércio apresenta entre o Protágoras e o chamado “discurso socrático”.

Isso terá a finalidade de demonstrar que, já no contexto antigo, uma lente platônica sobre uma menção a Sócrates poderia alterar o sentido de uma fala, o que deve corroborar a afirmação de Kerferd sobre como Platão caracteriza “o dialético” na imagem de SPI representada no *corpus*.

Começemos observando a relação direta apresentada por Diógenes Laércio entre Protágoras e um chamado discurso socrático:

Ele <Protágoras>, descartando a *dianoia*, dialogava em relação a *palavra* e fomentava o, hoje comum, gênero dos *erísticos*. Em um lugar, Timon disse sobre ele:
 Protágoras, misturado <à multidão>, bem sabe *eristicamente-disputar*.
 Ele <Protágoras> é, além do mais, o primeiro a mover a forma *socrática de discursos*. E ele postulou o discurso de Antístenes de que não existe tal coisa como “*antilogiar*” <ou contradizer>, como diz Platão no *Eutidemo*.⁴⁰²

Veja-se que, nesse trecho, Protágoras é apresentado, seguidamente, como:

1. γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν; e alguém que
2. καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε.

Sendo καί, no contexto, uma simples conjunção coordenativa copulativa, sugere-se aqui que o autor atribui a Protágoras duas coisas diferentes, não contraditórias entre si: que

⁴⁰² καὶ τὴν διάνοιαν ἀφείς πρὸς τοῦνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν· ἵνα καὶ Τίμων φησὶ περὶ αὐτοῦ, Πρωταγόρης τ’ ἐπίμεικτος ἐριζέμεναι εὖ εἰδώς. οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε. καὶ τὸν Ἀντισθένους λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν οὗτος πρῶτος διεύλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ. Diog. Laert. 9.53.

Protágoras (1) fomentava um gênero (de prática discursiva), o gênero dos erísticos, e que (2) avançava uma forma de discurso, a socrática.

O que quero apontar com essa citação é que o contexto dá elementos suficientes para supor que “gênero dos erísticos” e “forma socrática de discurso” são ali tratados como espécimes de categorias diferentes, de um ponto de vista conceitual.

Se admitirmos que “erístico”, nessa passagem, tem o mesmo sentido (ou similar) do que Kerferd deu à palavra quando utilizada no *corpus platonicum*, concluímos que Diógenes está atribuindo a Protágoras o fomento dos discursos com intenção de vencer e um tipo de discurso nomeado socrático ao mesmo tempo.

E, conforme se vê, embora no trecho de Diógenes não haja uma descrição para o que significa exatamente “forma socrática de discurso”, há sim descrição para o que é o “gênero dos erísticos”, ainda que por coordenação. A frase que compõe a coordenação é: τὴν διάνοιαν ἀφείς πρὸς τοῦνομα διελέχθη.

O que vou agora sustentar é que o trecho de Diógenes Laércio atribui a Protágoras uma “forma de discurso”, a socrática, que provavelmente é algo relacionado ao jeito de manter a conversa, enquanto em paralelo atribui um “gênero”, o erístico, relacionado à finalidade do discurso. Direi que isso é um eco exatamente do que Kerferd identificou na própria literatura platônica.

Vamos à análise.

A tradução moderna daquele trecho coordenado à atividade de insuflar o “gênero dos erísticos” tem alguma padronização, que dividirei em dois grupos.

As traduções de tipo 1 tomam “τὴν διάνοιαν ἀφείς” com sentido próximo a “descartar produção de sentido” que complementa o sentido da erística, caracterizada como usar as palavra em meras brigas (de palavras). Abaixo, exemplos de traduções de tipo 1.

Robert Drew Hicks⁴⁰³ (1925): “**in his dialectic he neglected the meaning** in favour of verbal quibbling and he was the father of the whole tribe of eristical disputants now so much in evidence” (grifo nosso).

Mário da Gama Kury⁴⁰⁴ (2014): “**em sua dialética ele relegou a plano secundário a significação dos termos** e se ateu somente a jogos de palavras, e foi o criador das discussões erísticas, atualmente muito em moda” (grifo nosso).

⁴⁰³ LAERTIUS, Diogenes. Lives of eminent philosophers. v. 2. Tr. de Robert Drew Hicks. Cambridge: Havard University Press, 1972, p. 465.

⁴⁰⁴ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Tr. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2008, p. 265.

Otto Apelt⁴⁰⁵ (2015) “**Unbekümmert um den Sinn hielt er sich im Wortgefecht nur an die Worte** und wurde so der Schöpfer der jetzt zur allgemeinen Mode gewordenen Eristik” (grifo nosso).

Pamela Mensch⁴⁰⁶ (2020): “In argument he **neglected meaning in favor of verbal jousting** and he gave rise to today’s throng of shallow debaters” (grifo nosso).

As traduções de tipo 2 tomam “τὴν διάνοιαν ἀφείξ” como puramente “abandonar a razão”, carregando um sentido até ofensivo.

Charles Duke Yonge⁴⁰⁷ (1915): “He it was too who first **left facts out of consideration, and fastened his arguments on words**” (grifo nosso).

Carlos García Gaul⁴⁰⁸ (2007): “Y, **prescindiendo de la razón de fondo, redujo la discusión a las palabras** y engendró la raza de los disputadores erísticos, ahora tan en boga” (grifo nosso).

Stephen White⁴⁰⁹ (2021): “He **disregarded the thought and argued over the words** and he initiated the kind of disputatious arguments prevalent today” (grifo nosso).

Os dois grupos de tradução, embora diferentes, mantêm, contudo, uma noção muito próxima de que a desvalorização da *dianoia* está relacionada à erística.

Note-se que, se preservamos *dianoia* sem tradução, preservamos uma (possível) ambiguidade na descrição de Diógenes, quando ele sugere, por coordenação, que a “forma dos erísticos” desconsiderava (White); prescindia (Gaul); deixava fora de consideração (Younge); negligenciava (Mensch e Hicks); despreocupava-se (Apelt); ou relegava a plano secundário (Kury) a *dianoia*.

Agora, vejamos a síntese final da leitura de Kerferd sobre a diferença dos conceitos de “erística”, “antilogia” e “dialética” em Platão, pois estou convencido de que Diógenes também está escrevendo a partir de noções de linguagem semelhantes.

Diz Kerferd sobre a obra platônica:

Uma vez que se distingam claramente os três termos, erística, antilógica e dialética, várias coisas entram nos seus lugares. Platão se opõe totalmente à erística e está completamente empenhado na dialética. A antilógica, para ele, fica entre a erística e a dialética. Pode ser usada simplesmente para finalidades erísticas. Por outro lado, se

⁴⁰⁵ LAERTIUS, Diogenes. **Leben und Meinungen berühmter Philosophen**. Tr. de Otto Apelt. p. 506-507. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 506-507.

⁴⁰⁶ LAERTIUS, Diogenes. **Lives of the eminent philosophers**. Ed. James Miller. Tr. de Pamela Mensch. Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 335.

⁴⁰⁷ LAERTIUS, Diogenes. **The lives and opinions of eminent philosophers**. Tr. de Charles Duke Yonge. London: G. Bell and Sons, 1915, p. 398.

⁴⁰⁸ LAERCIO, Diógenes. **Vidas de los filósofos ilustres**. Tr. de Carlos García Gaul. Madri: Alianza Editorial, 2007, p. 481-482.

⁴⁰⁹ LAERTIUS. Diogenes. **Lives of eminent philosophers**. Tr. de Stephen White. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 384.

for reivindicada como um caminho suficiente para a verdade, também sofre a condenação de Platão. Mas, em si mesma, ela é, para Platão, simplesmente uma técnica, nem boa nem má. Especialmente nos primeiros diálogos, subjacente à dialética e conduzindo a ela, há a notável técnica de argumento conhecida como *elenchus*, que constitui talvez o mais impressionante aspecto do comportamento de Sócrates. Ela consiste tipicamente em obter uma resposta a uma questão, tal como “o que é Coragem” e, aí, assegurar aceitação para outras afirmações visivelmente inconsistentes com a resposta dada à primeira questão.⁴¹⁰

Se Kerferd está ao menos aproximadamente certo e se o texto de Diógenes ecoa sentidos marcadamente influenciados por um horizonte de sentido como o platônico, podemos postular que a atribuição que Diógenes faz da origem da *erística* a Protágoras se relaciona com uma negação da *dianoia*, provavelmente porque já havia uma tendência cultural de oposição entre esses dois termos, como antagônicos. Essa dicotomia possivelmente tem influência platônica.

Já o “gênero socrático” de discurso pode ser visto, especificamente no texto de Diógenes, como algo próximo à antilogia feita com pequenas perguntas e respostas, que Sidgwick atribuiu ao Sócrates histórico.

É de se lembrar que no *Sofista*⁴¹¹, o estrangeiro eleta diz que ἔλεγχος⁴¹² – termo tão valorado por Vlastos para caracterizar Sócrates –, também serve à definição do sofista.

O que quero dizer é que não é preciso achar que Diógenes Laércio, quando atribui a Protágoras a paternidade da forma socrática de discurso e o estímulo ao gênero erístico, estaria compilando atribuições inconsistentes entre si para Protágoras. Basta imaginarmos que, para Diógenes, o “discurso socrático” não era mais que uma forma de diálogo, nada tendo essa forma a ver com as suas finalidades, a que se vincula a noção de erística.

Se o *elenchus*, referido por Kerferd como “talvez o mais impressionante aspecto do comportamento de Sócrates” (de Platão), derivar do aprimoramento de meras táticas antilógicas aplicadas por homens reais do século V AEC, faz todo sentido que tenha chegado à escrita de Diógenes Laércio, tempos depois, que Protágoras foi quem “introduziu a forma de discurso socrática”.

Bastaria que Diógenes, como é comum de sua *práxis*, estivesse tentando reconstituir mais uma linha de desenvolvimento de práticas e teses de pensadores anteriores e que fosse pensamento comum, ainda em sua época, que Sócrates não surgiu do nada, mas existiu em função de seu tempo, inclusive da sofística.

⁴¹⁰ KERFERD, 2003, 114.

⁴¹¹ Pl. *Soph.* 229e-231b.

⁴¹² I.e., o mesmo termo transliterado por “*elenchus*” em Kerferd. Significa “refutação” e desse jeito é descrita no texto do *Sofista*, como forma possível de realizar grande purificação, a única parte possivelmente positiva da definição de sofista no diálogo.

Isso tudo indica que o *corpus platonicum* pode ter feito um esforço grande para tentar separar a imagem de Sócrates do resto da sofística, com impactos linguísticos que parecem ecoar na exposição de Diógenes Laércio sobre um Protágoras que inventa a erística, opondo-se à *dianoia*, ao mesmo tempo em que Protágoras é considerado o primeiro a produzir discursos socráticos, antilogias em pequenas perguntas e respostas.

Se esse eco é plausível, então não se deveria ignorar, para fins da leitura da obra platônica, que um autor tão posterior, Diógenes, tenha relacionado o nome de Protágoras a uma chamada “forma de discurso socrática”. Esse tipo de informação certamente pode complementar o entendimento da distinção clara que o *corpus platonicum* tenta operar entre Sócrates e a sofística.

Mas a falta de predicação no trecho de Diógenes Laércio inviabiliza maiores fundamentações para se especular acerca do que exatamente é τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων, que faz Diógenes aproximar o Peh do nome de Sócrates nessa descrição.

Mas essa é apenas uma forma de associação entre os dois nomes.

Por fim, abordaremos rapidamente *Nuvenis* de Aristófanes, que, no nosso sentir, é o vestígio mais informativo acerca da motivação do discurso do *corpus platonicum* para insistir em oferecer ferramentas para discernir a figura de Sócrates da imagem da sofística.

Vamos a essa abordagem.

É amplamente reconhecido que há uma associação implícita entre o Peh e o Seh em parte importante do conteúdo de *Nuvenis* de Aristófanes que nos chegou.

Michele Corradi apresenta uma leitura sobre as hipotéticas intenções do autor do *corpus platonicum* que me parece bastante ilustrativa da questão:

Segundo Platão, o desprezo popular em torno da trágica morte de Sócrates pode ser principalmente atribuído a uma confusão da *paideia* socrática com a de outros contemporâneos, figuras consideradas responsáveis pela profunda crise de Atenas no final do séc. século V. Em particular, Platão afirma que essa confusão se deve em grande parte ao retrato de Sócrates nas *Nuvenis* de Aristófanes.⁴¹³

Talvez o ponto mais marcante, hoje, dessa associação, seja aquele que se consagrou como chiste a Protágoras-Sócrates, quando Estrepsíades diz das habilidades daqueles homens do *pensatório*. Isso porque no DK se reproduziu o trecho de Aristófanes como “imitação” do Protágoras histórico:

Estrepsíades

É dito que eles têm ambos os discursos.

⁴¹³ “According to Plato, the popular contempt surrounding Socrates’ tragic death may be mostly ascribed to a confusion of the Socratic *paideia* with that of other contemporary figures considered responsible for the profound crisis of Athens at the end of the fifth century. In particular, Plato holds that this confusion is due largely to Socrates’ portrait in Aristophanes’ *Clouds*” (CORRADI, 2018).

o forte, que é <forte>, e o fraco.
 Desses dois distintos discursos, o fraco
 é dito <veja você> capaz de vencer as causas mais injustas.⁴¹⁴

Se Aristóteles, na *Retórica*⁴¹⁵, tem razão em atribuir ao Peh a capacidade, que irritava o povo, de fazer (ao menos em aparência) o discurso fraco um discurso forte – significando isso, para Aristóteles, algo como tornar um argumento objetivamente improvável em plausível para o público –, parece indiscutível a assimilação entre o dito de Aristóteles e o dito de Aristófanes, que parece ser a base para que em DK o trecho de Aristófanes em uma comédia contra Sócrates seja associado a Protágoras.

Até mesmo a biografia de Diógenes Laércio⁴¹⁶ já destacava que Aristófanes criticou Sócrates por fazer o pior discurso parecer melhor, então se a narrativa na *Retórica* tem valor histórico crível, então a assimilação de que Aristófanes aproximou a imagem de Sócrates da de Protágoras parece quase automática. E outros trechos de *Nuvens* passam a ser levantados como representações possíveis do que se atribui a Protágoras.

Seja como for, o *corpus platonicum* dá grande importância para *Nuvens* no contexto de discussão da condenação de Sócrates, na *Apologia de Sócrates*⁴¹⁷. Ali o SPI, defendendo-se, diz que sua denúncia remonta a uma acusação antiga, feita exatamente em *Nuvens*, de Aristófanes.

Mas a remissão ao *corpus* não seria suficiente para demonstrar nosso ponto.

Ao menos duas informações revelam que a necessidade de separação da figura de Sócrates da sofística era, ainda, pertinente para um autor do século IV AEC.

Primeiramente, é preciso lembrar que Ésquines, o orador, escreveu, em *Contra Timarco*, um insulto contra seu adversário que remete à condenação de Sócrates. Lá, Ésquines⁴¹⁸ chama Sócrates de sofista e diz que a condenação de Sócrates se devia à relação que Sócrates teve com Crítias. Como mencionado anteriormente, essa versão da acusação pareceu chegar ao conhecimento do autor de *Memoráveis*⁴¹⁹.

⁴¹⁴ Στρεψιάδης

εἶναι παρ' αὐτοῖς φασιν ἄμφω τὸ λόγῳ,
 τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα.

τούτοιον τὸν ἕτερον τοῖν λόγοι, τὸν ἥττονα,
 νικᾶν λέγοντά φασι τὰδικώτερα. Ar. *Nub.* v. 112-115. (DK80 C2)

⁴¹⁵ Arist. *Rh.* 2.1402a. (DK80 A21; B6b; LM31 R18) e Stefano de Bizâncio (LM31 D28; sem equivalente em DK).

⁴¹⁶ Cf. Diog. Laert. 3.20.

⁴¹⁷ Pl. *Ap.* 19a-d.

⁴¹⁸ Aeschin. *In Tim.* 173.

⁴¹⁹ Xen. *Mem.* 1.2.12-49.

Ou seja, temos elementos suficientes para supor que no século IV AEC o termo “sofista” era usado de maneira pejorativa e ainda podia remeter à atividade que Sócrates tinha exercido com os jovens.

Não bastasse a questão de que a imagem de Sócrates ainda, àquele ponto, poderia ser alvo de uma acusação de má educação da juventude, no *Contra Sofistas* atribuído a Isócrates⁴²⁰, faz-se a acusação às teses que aparecem no *corpus platonicum*, de defesa da obtenção da ἐπιστήμη⁴²¹. Note-se que Isócrates⁴²² menciona em *Helogio de Helena* expressamente que Protágoras seria defensor antigo da tese de que coragem, sabedoria e justiça são o mesmo, agregado por uma única forma de conhecimento.

Ambas as menções, nos textos de Isócrates e no texto de Ésquines, são acompanhadas da alcunha de “sofista”, como termo pejorativo.

Portanto, não só Aristófanes no século V AEC caracterizou Sócrates como sofista, com teor pejorativo. Ésquines lembra a condenação de Sócrates, chamando-o de sofista, com caráter reprobatório. E Isócrates usa o termo sofista relacionando, em caráter polêmico, com as teses que aparecem no *corpus platonicum* da defesa da ἐπιστήμη relacionada ao ensinamento moral (e político).

Dado isso tudo, pensamos ser incontornável a constatação de Guthrie na afirmação de que Platão não inventou o ódio pela sofística:

A palavra “sofista” tinha, pois, um sentido geral assim como também um especial do qual temos que falar ainda, e em nenhum destes sentidos era necessariamente termo de insulto. (Compare o juízo de Sócrates sobre o profissional Mícus). Se lembrarmos a vocação educacional dos poetas gregos, poderemos dizer que a palavra que se lhe aproxima mais em português⁴²³ é mestre ou professor. Desde o começo do séc. V podia-se pronunciar com uma inflexão depreciativa, como podem as palavras cobra e intelectual hoje. Nas mãos do conservador Aristófanes tornou-se definitivamente termo de insulto implicando charlatanismo e velhacaria, embora de uma maneira restrita à classe de sofistas profissionais. Não podemos, pois, concordar com Grote em culpar somente Platão como responsável por lançar descrédito na palavra.⁴²⁴

Espero, com essas leituras, ter demonstrado que há suficientes fontes para justificar os nossos pressupostos históricos de leitura do texto platônico.

Todos os pressupostos a serem tomados e elencados a seguir se pretendem exteriores ao *corpus platonicum*, ainda que, possivelmente, influenciados exatamente pela leitura da tradição do referido *corpus*.

⁴²⁰ Isoc. *C. soph.* 8.

⁴²¹ I.e., “conhecimento”.

⁴²² Isoc. *Helen.* 1-2. Para uma leitura de que o alvo de Isócrates nesse trecho é exatamente Platão e a Academia, cf. Kennedy (1958, p. 77-78).

⁴²³ O tradutor João Resende da Costa adaptou.

⁴²⁴ GUTHRIE, 2007, p. 32-33.

Esses pressupostos são:

(1) Peh é um homem nascido na primeira metade do século V AEC; (2) quase certamente de Abdera. Portanto, possivelmente (3) Peh teve encontros com o filósofo Demócrito, ainda que seja incerta a influência do pensamento de um sobre o outro. (4) Peh tornou-se famoso em Atenas, (5) provavelmente em 444/3 AEC, em virtude da sua influência política, talvez tendo sido elevado à atribuição de elaborar as normas de Turii. Também (5) é provável que Peh tenha tido alguma relação, até mesmo pessoal, com Péricles, após 444/3 AEC.

Além disso, (6) não há elementos para sustentar que o Peh conheceu ou se relacionou pessoalmente com o Seh, mas, levando em conta a peça *Nuvens*, em conjunção com *Retórica*, é de se supor que (7) é bem plausível que (parte da população de Atenas) entendesse que o Peh e Seh faziam como parte de uma única e genérica “nova educação”, que causava prejuízo a Atenas.

E, enfim, (8) temos notícia de que a caracterização do termo “sofista” no século IV AEC podia ser usada, com carga pejorativa previamente existente, para atacar não só a imagem de Seh, mas também as teses contidas no *corpus platonicum*, como dá sinais as menções de Iságoras e Ésquines.

O meu ponto de partida é que, as oito impressões acima são nossos pressupostos históricos. Se forem verdadeiros, fica claro que um autor que pretende se descolar de um termo como “sofística” pode fazê-lo talvez mais para se proteger da carga pejorativa em volta do termo do que por qualquer outra causa.

A análise é sobre a conjuntura cultural na qual presumidamente foi elaborado o *corpus*. Se o que se afirma acima tem base histórica é bem provável que a análise do *corpus platonicum* revele alguma inclinação defensiva quando da crítica a Protágoras. E é isso que vamos tentar verificar na leitura do *Protágoras*.

Portanto, considerando o aspecto histórico, cremos estarmos justificados em não pressupor na presente leitura que o autor de *Protágoras* tenha uma verve anti-sofística pessoal, mas, dado que certamente um ataque à sofística no período tem, ao menos também, uma função defensiva, sustento que não há motivos para pressupor – ao menos não de partida – um ímpeto difamatório nos escritos do *corpus platonicum* contra Protágoras.

Mais uma questão deriva dessa leitura.

Dado que hoje quase ninguém que não seja especialista reconhece Ésquines, o cínico associado a Protágoras por Diógenes Laércio e Aristóteles, ou Arístipo, o hedonista, ou Euclídes, pai dos “erísticos” de Megara, como grandes “Socráticos”, tendo a supor que essa função de SPI no *corpus* foi executada com sucesso.

Ou seja, o *corpus platonicum* transcreveu e consolidou na história do pensamento a noção de que Platão seria “o mais verdadeiro socrático”, ao mesmo tempo em que fez sua imagem escapar (durante um tempo) da secular acusação pública aristofânica “contra a nova *intelligentsia*”, por assim dizer.

Tenho elementos para afirmar, por tudo isso e pela distinção que o próprio Isócrates opera quando parece atacar a escola platônica, que a “*diairesis*” que se operará entre Protágoras e Sócrates no decorrer do *corpus platonicum* deve servir à justificação de sua própria “nova educação”, não como forma mais direta de pura difamação gratuita, inclusive partindo do que ele próprio atribui a Protágoras, para a elaboração de sua própria proposição de *paideia* pela via da *ἐπιστήμη*.

A importância da figura de Protágoras, como um todo, para o *corpus platonicum* é visível inclusive em termos meramente quantitativos. Corradi sintetiza o quadro:

Entre os antagonistas de Sócrates nos diálogos de Platão, Protágoras é um dos mais importantes. No diálogo homônimo, o discurso de Protágoras ocupa quase nove páginas de Stephanus, singularmente longo nos diálogos platônicos (Pl. *Prt.* 320c8-328d2 = DK80 C1). Toda a primeira parte do *Teeteto* (151d7-187a6) é dedicada à discussão da doutrina da medida do homem (DK80 B1). Encontramos referências explícitas a Protágoras em outras obras, incluindo *Crátilo* (385e4–386e5 = DK80 A13; 391b9–c9 = DK80 A24), *Eutidemo* (286b8–c4 = DK80 A19), *Hípias Maior* (282d3–e6 = DK80 A9), *Mênnon* (91d2–92a2 = DK80 A8), *Fedro* (267b10–c7 = DK80 A26), *República* (10.600c3–e2) e *Sofista* (232b1–233a7 = DK80 b8). Em suas páginas, Platão sublinha as diferenças marcantes entre Protágoras e Sócrates, como muitos estudiosos notaram com frequência. Pense-se apenas na oposição entre os longos discursos de Protágoras (*μακρολογία*) e a dialética de Sócrates no Protágoras, ou na incapacidade de Sócrates de aceitar a relatividade dos valores decorrente do princípio da medida do homem no *Teeteto*, ou na compensação das doutrinas dos sofistas (*μαθήματα*) (*Crátilo*, *Hípias Maior*, *Mênnon*, *Protágoras*, *República*, *Teeteto*). **Apesar dessas oposições, Platão lança mão de estratégias narrativas refinadas que visam revelar pontos inesperados de convergência entre as duas figuras.**⁴²⁵ (grifo nosso)

Diante da citação acima, consideremos como um ponto de partida de reflexão a crítica de Isócrates àqueles que buscam a *ἐπιστήμη* unificada que prometem a seus alunos.

⁴²⁵ “Among Socrates’ antagonists in Plato’s dialogues, Protagoras is one of the most important indeed. In the eponymous dialogue, Protagoras’ speech occupies almost nine Stephanus pages, singularly long in the Platonic dialogues (320c8–328d2 = 80 c1 DK). The whole first part of the Theaetetus (151d7–187a6) is dedicated to the discussion of the man-measure doctrine (80 b 1 DK). We find explicit references to Protagoras in yet other works, including Cratylus (385e4–386e5 = 80 a 13 DK; 391b9–c9 = 80 a 24 DK), Euthydemus (286b8–c4 = 80 a 19 DK), Hippias Major (282d3–e6 = 80 a 9 DK), Meno (91d2–92a2 = 80 a 8 DK), Phaedrus (267b10–c7 = 80 a 26 DK), Republic (10.600c3–e2), and Sophist (232b1–233a7 = 80 b 8 DK). In his pages, Plato underlines the striking differences between Protagoras and Socrates, as many scholars have often noticed. Think alone of the opposition between Protagoras’ long speeches (*μακρολογία*) and Socrates’ dialectic in the Protagoras, or of Socrates’ inability to accept the relativity of values consequent to the man-measure principle in the Theaetetus, or of compensation for the sophist’s doctrines (*μαθήματα*) (Cratylus, Hippias Major, Meno, Protagoras, Republic, Theaetetus). **Despite these oppositions, Plato makes use of refined narrative strategies that aim at revealing unexpected points of convergence between the two figures**” (CORRADI, 2018, p. 85).

Na seção a seguir, faremos uma interpretação literário-filosófica do diálogo *Protágoras*, focando-se nas partes da apresentação da *paideía* de Protágoras e da discussão sobre a unidade das excelências, considerando, por base, tudo o que se mencionou sobre Protágoras enquanto figura de referência, exatamente na busca de pontos de antagonismo e de convergência entre Sócrates e Protágoras, com efeitos sobre a leitura da relação entre coragem e sabedoria em *República IV*.

3 PROTÁGORAS NO DIÁLOGO HOMÔNIMO

Há muito tempo, muitos intérpretes têm visto o diálogo *Protágoras* como uma obra prima de literatura. Por exemplo, Schleiermacher⁴²⁶ sugeriu que o diálogo principal do *Protágoras* pode ter sido imaginado ocorrendo na casa de Cálías à inspiração de *Bajuladores* de Eupolis – e, portanto, aos moldes de uma peça de teatro.

Por sua vez, o vocabulário usado na introdução de Benjamin Jowett ao *Protágoras* ilustra bem como, desde muito, vê-se o *Protágoras* com aspectos de drama:

Na cena introdutória, Platão levanta a expectativa de que um “grande personagem” está prestes a entrar no palco; talvez com o objetivo de mostrar que ele está destinado a ser derrubado por um ainda maior, que é desprezível. Antes de apresentar Hipócrates a ele, Sócrates acha apropriado alertar os jovens contra os perigos da “influência”, cuja natureza odiosa é reconhecida pelo próprio Protágoras. Hipócrates prontamente adota a sugestão de Sócrates de que ele deve aprender de Protágoras apenas as realizações que cabem a um cavalheiro ateniense, e deixar de lado seu “sofisma”. Não há nada, entretanto, na introdução que leve à inferência de que Platão pretendia denegrir o caráter dos sofistas; ele apenas se diverte um pouco às custas deles.

O “grande personagem” <Protágoras> é em alguma medida ostentador, mas franco e honesto. Ele é apresentado em um palco que é digno dele – na casa do rico Cálías, onde estão congregados os mais nobres e sábios dos atenienses.⁴²⁷

Já Enno Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff⁴²⁸ disse que o *Protágoras* era uma obra-prima de juventude, cujo nível literário demoraria a ser recuperado pelo autor, enquanto, como dito acima, Paul Shorey usa as qualidades do *Protágoras* exatamente para desacreditar a leitura de que foi um diálogo composto por um autor imaturo.

Entretanto, nas últimas décadas, algo foi adicionado a essa compreensão geral.

Ocorrida uma proliferação de leituras que valorizam o aspecto dramático da obra platônica, muitos comentadores passaram a associar a produção artística de Platão às estruturas da Comédia Antiga. Recentemente, *Protágoras* recebeu especial atenção nesse sentido, com as publicações de *Ἀγὼν λόγων: il 'Protagora' di Platone tra eristica e commedia*, de Andréa

⁴²⁶ SCHLEIERMACHER, 1836, p. 84.

⁴²⁷ “In the introductory scene Plato raises the expectation that a ‘great personage’ is about to appear on the stage; perhaps with a further view of showing that he is destined to be overthrown by a greater still, who makes no pretensions. Before introducing Hippocrates to him, Socrates thinks proper to warn the youth against the dangers of ‘influence,’ of which the invidious nature is recognized by Protagoras himself. Hippocrates readily adopts the suggestion of Socrates that he shall learn of Protagoras only the accomplishments which befit an Athenian gentleman, and let alone his ‘sophistry.’ There is nothing however in the introduction which leads to the inference that Plato intended to blacken the character of the Sophists; he only makes a little merry at their expense. The ‘great personage’ is somewhat ostentatious, but frank and honest. He is introduced on a stage which is worthy of him—at the house of the rich Callias, in which are congregated the noblest and wisest of the Athenians” (JOWETT, 1871).

⁴²⁸ VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Enno Ulrich. **Plato**: Sein Leben und Werke.

Capra⁴²⁹, e o comentário introdutório de Arieti e Barrus⁴³⁰ em sua tradução do *Protágoras* de Platão para o inglês.

A presente leitura também valoriza o aspecto dramático do diálogo *Protágoras*, que, pode-se dizer, é uma obra que tem três cenários numa pequena fase exordial⁴³¹ e uma longa cena principal desenvolvida na casa de Cálías⁴³².

Se seguirmos Arieti e Barrus, podemos encaixar a estrutura do diálogo *Protágoras* nos mesmos termos de estrutura de Comédia Antiga, contendo partes análogas a um prólogo, um párodo, um agon, uma parábase e uma finalização em peripécia.

As três cenas de abertura seriam curtíssimas e complementares. Na primeira cena, Sócrates discursa para um companheiro anônimo sobre o encontro que ele próprio teve com Protágoras. Na segunda cena se daria o início do relato de Sócrates para esse companheiro anônimo acerca de seu encontro, pela madrugada, com o jovem Hipócrates, que estava entusiasmado para conhecer Protágoras. E a terceira cena seria o breve relato de Sócrates sobre o caminho que ele e o jovem Hipócrates fazem e da igualmente breve ocorrência à frente da casa de Cálías com o porteiro anônimo.

Esses três cenários curtos podem ser vistos como a ambientação de um prólogo, que narra os motivos da viagem que a dupla, Sócrates e Hipócrates, toma até os dois entrarem efetivamente na casa de Cálías.

No quarto cenário, que se dá na casa de Cálías, ocorrerá o cerne de toda a narrativa. Ali, a narrativa sobre a entrada de Sócrates e Hipócrates assemelha-se a um movimento do párodo – a entrada do coro no teatro –, e o próprio Sócrates chama os seguidores de Protágoras no pórtico de “coro” por duas vezes.

No nível dramático, podemos dizer que a primeira movimentação narrativa Sócrates fecha um círculo perfeito aí, quando Sócrates, na apresentação do quadro dos principais sofistas na casa de Cálías, cita Homero e menciona Alcibíades, fechando a apresentação inicial ao Companheiro Anônimo para quem está contando o que aconteceu.

É que o Companheiro Anônimo começa o texto perguntando acerca de Alcibíades. Sócrates, então, responde fazendo referência explícita a Homero. O fim do círculo, portanto, dá-se quando Sócrates compara a cena na casa de Cálías à cena de Odisseu perante o Hades, no trecho do Canto XI da *Odisseia*, quando finalmente narra quando de fato encontrou o belo

⁴²⁹ CAPRA, Andréa. *Ἀγὼν λόγων*: Il “Protagora” di Platone tra eristica e commedia. Milano: LED, 2001.

⁴³⁰ ARIETI, James A.; BARRUS, Roger M. Introduction. In: Plato. **Protagoras**. James A. Arieti e Roger M. Barrus (eds.). New York: Rowman and Littlefield, 2010.

⁴³¹ Pl. *Prt.* 309a-310b; 310b-314c; 314c-314e.

⁴³² Pl. *Prt.* 314e-362a.

Alcibíades. É nessa demarcação que consideramos fechar uma primeira fase do diálogo, uma fase de apresentação da cena, antes de abrir o primeiro contato verbal entre Protágoras e Sócrates, que guiará o resto do diálogo.

Em seguida, podemos entender que é análogo ao *agon*, sobretudo, o longo diálogo entre Protágoras e Sócrates a respeito da excelência, que é o fio condutor do diálogo, e, em termos de extensão de abordagem, é também a parte mais longa da narrativa.

Há ainda um trecho em que uma analogia à parábase pode ser considerada. Referimo-nos à interrupção da conversa devido à ameaça da saída de Sócrates, que faz a virada da discussão para o assunto da interpretação poética. A analogia é reforçada pelo fato de que, novamente, o próprio Sócrates chama os presentes na casa de Cálidas de “coro”.

Não abordaremos especificamente esse momento do diálogo, não por desconsiderarmos sua importância, mas exatamente porque o trecho é muito rico, fazendo com que uma abordagem sua destoasse do tema centrado na tese: a apresentação da *paideia* de Protágoras no início do diálogo e o tema do questionamento da tese da *Unidade da Excelência* alavancado por Sócrates.

Enfim, pode-se dizer que uma peripécia se dá ao final, quando Sócrates brinca, dizendo ter trocado de posição com Protágoras e que a própria *Excelência* riria deles face a essa situação.

Do ponto de vista expositivo, na esteira de Arieti e Barrus, adotaremos esses marcos narrativos que vimos próximos de conceitos estruturantes da Comédia Antiga como auxiliares na divisão das subseções da presente seção, destacando, contudo, que isso é apenas para fins expositivos, já que observamos uma unidade no diálogo.

3.1 PRÓLOGO: 1º ὈΜΗΡΙΖΩ, JOVENS ALCIBÍADES E HIPÓCRATES E “AH, SOFISTAS!” (309-314C)

Logo no início do diálogo, a menção a Alcibíades na fala de abertura feita pelo Companheiro Anônimo de Sócrates não pode ser menosprezada, tampouco devendo ser ignorada a homerização⁴³³ de Sócrates na primeira resposta:

Companheiro

Vem de onde, Sócrates? É claro que da caça à beleza primaveril de Alcibíades, não é? De fato, quando o vi anteriormente a mim me pareceu um belo homem, embora já homem, Sócrates, pois, como nos dizem, já nele nasce a barba.

Sócrates

É isso então? Você não é um admirador de Homero, o qual diz que a beleza juvenil vem da primeira barba, sendo que agora Alcibíades a tem?⁴³⁴

⁴³³ O verbo “Ὀμηρίζω” equivale a fazer isso que Sócrates faz, falar com passagens de Homero.

⁴³⁴ Ἐταῖρος

Tratemos, primeiramente, da figura de Alcibíades de modo separado do uso que Sócrates faz de Homero nessa passagem.

Temos evidência interna no *corpus platonicum*⁴³⁵ para ligar diretamente a figura de Alcibíades à questão da educação política proporcionada por Sócrates, em virtude, sobretudo, mas não somente, do texto *Alcibiades I*⁴³⁶.

Nesse diálogo, Sócrates caracteriza Alcibíades como um grande privilegiado, de corpo e alma, beneficiado por ter Péricles como seu tutor e por ser um rapaz rico e belo, soma de atributos que leva o próprio Alcibíades a se sentir como um grande homem, destinado a grandes realizações políticas. E Sócrates claramente age como quem pretende, acima de todos os outros, guiar de alguma forma o jovem Alcibíades, o qual confirma a Sócrates suas pretensões de futura ação política:

Para você <Alcibíades>, a realização de todas as intenções sem mim é impossível. Tamanho é o poder que eu penso ter sobre você e sobre seus assuntos, que, em razão disso, de fato, há muito tempo eu pressagiava que o divino não me permitia dialogar contigo e eu esperei o momento que permitiria. Portanto, assim como você tem esperanças de, na *polis*, exibir que é de todo valioso, ao mostrar que não há nada que você não seja capaz de fazer imediatamente; também dessa forma eu espero, mais que tudo, para você ser capaz de provar que eu sou de total valor para você e que nenhum tutor, nem familiar, nem um outro qualquer vem a oferecer a capacidade que você anseia plenamente como eu ofereço, ao lado do divino, é claro.⁴³⁷

Note que a intenção tutorial de Sócrates em relação a Alcibíades é clara no referido diálogo.

Por sua vez, na literatura clássica, é rica a quantidade de evidências externas sobre a importância de Alcibíades na vida política de Atenas no final do século V AEC. E, como sabido, a imagem de Alcibíades formada a partir desses registros, tanto internos quanto externos ao

πόθεν, ὃ Σώκρατες, φαίνῃ; ἢ δήλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὄραν; καὶ μὴν μοι καὶ πρόφῃν ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνήρ ἔτι, ἀνήρ μέντοι, ὃ Σώκρατες, ὡς γ' ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρησθαι, καὶ πώγωνος ἦδη ὑποπιπλάμενος.

Σωκράτης

εἶτα τί τοῦτο; οὐ σὺ μέντοι Ὀμήρου ἐπαινέτης εἶ, ὃς ἔφη χαριστάτην ἦβην εἶναι τοῦ πρώτου ὑπηνήτου, ἦν νῦν Ἀλκιβιάδης ἔχει; Pl. *Prt.* 309a.

⁴³⁵ Como dissemos, metodologicamente, ignoramos questões relacionadas à autoria nessa fase da leitura, tratando como *corpus platonicum* tudo aquilo contido nas edições da Oxford, cujos títulos estão presentes desde a organização atribuída a Trasiló, por Diógenes Laércio.

⁴³⁶ Para uma apresentação histórica e crítica da questão da autoria de *Alcibiades I* desde a contestação de Schleiermacher até 2009, cf. Jirsa (2009, p. 225-244). Para uma defesa, como a nossa, de que a intertextualidade do *Alcibiades I* é pertinente para a análise do *corpus platonicum*, independente dos desfechos modernos de investigação de autoria, cf. Renaud (2015, p. 4-6). Para uma defesa recente de autoria platônica do *Alcibiades I*, cf. Altman (2020, p. 1-25).

⁴³⁷ τούτων γάρ σοι ἀπάντων τῶν διανοημάτων τέλος ἐπιτεθῆναι ἄνευ ἐμοῦ ἀδύνατον: τοσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ, διὸ δὴ καὶ πάλαί οἶομαι με τὸν θεὸν οὐκ εἶναι διαλέγεσθαι σοι, ὃν ἐγὼ περιέμενον ὀπηνίκα εἶσαι. ὡσπερ γὰρ σὺ ἐλπίδας ἔχεις ἐν τῇ πόλει ἐνδείξασθαι ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιός εἶ, ἐνδείξάμενος δὲ ὅτι οὐδὲν ὅτι οὐ παραντίκα δυνήσεσθαι, οὕτω κἀγὼ παρὰ σοὶ ἐλπίζω μέγιστον δυνήσεσθαι ἐνδείξάμενος ὅτι παντὸς ἄξιός εἰμί σοι καὶ οὔτε ἐπίτροπος οὔτε συγγενῆς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς ἰκανὸς παραδοῦναι τὴν δύναμιν ἧς ἐπιθυμῆς πλὴν ἐμοῦ, μετὰ τοῦ θεοῦ μέντοι. Pl. *Alc.* 105d-e.

corpus platonicum, em regra, não beneficia particularmente a memória que temos sobre Alcibíades.

Em Tucídides – provavelmente a fonte mais próxima dos eventos que nos chegou sobre o assunto da Guerra do Peloponeso – Alcibíades é retratado, por exemplo, como (1) incentivador da (desastrosa) expedição à Sicília, por motivos pessoais⁴³⁸; (2) um desertor a caminho da Sicília, para escapar de uma condenação por impiedade⁴³⁹; (3) um traidor, que além de desertar foge e apoia Esparta, com motivação vingativa⁴⁴⁰; (4) um sedutor da esposa de rei espartano que o acolheu⁴⁴¹; e (5) um ludibriador em duas frentes, eis que engana seu segundo hospedeiro, o Sátrapa Tissafernes, ao mesmo tempo que ludibria o povo de Atenas, fazendo isso a fim de parecer para ambos mais influente do que é, com o objetivo de conseguir realizar seus interesses⁴⁴².

Esses são apenas alguns exemplos da imagem que nos foi legada sobre Alcibíades.

Tucídides⁴⁴³ chega a dizer que a primeira vez que Alcibíades fez algo de verdadeiramente útil para Atenas foi no momento em que ele, quando mais ninguém poderia fazê-lo, impediu os marinheiros atenienses em Samos de voltarem para Atenas com o objetivo de iniciarem uma Guerra Civil com os Quatrocentos, o que fatalmente adiantaria a perda da influência de Atenas na Iônia e no Helesponto, na última década do Século V AEC.

Dito assim, se tomarmos a valoração de Tucídides como verdadeira, isso significa que os atos de Alcibíades teriam rendido aproximadamente quarenta anos de prejuízo aos atenienses antes de uma realização positiva.

Essa imagem só seria parcialmente recuperada em Atenas, segundo Tucídides⁴⁴⁴, Xenofonte⁴⁴⁵ e Plutarco⁴⁴⁶, exatamente por questões pragmáticas, haja vista a possibilidade de Alcibíades fazer a Guerra do Peloponeso pender em favor dos Atenienses pela influência que Alcibíades tinha – ou simulava ter – sobre o Sátrapa de Sardes.

É necessário observar a relevância que Alcibíades teve para a história de Atenas para perceber que a simples evocação de seu nome no início do *Protágoras* não pode ser destituída de grande significado. A mera menção a seu nome poderia trazer ao leitor uma série de emoções e de memórias.

⁴³⁸ Thc. 6.15-18.

⁴³⁹ Thc. 6.27-29; 53; 60-61.

⁴⁴⁰ Thc. 6. 89-92.

⁴⁴¹ Thc. 8. 45-46.

⁴⁴² Thc. 8. 47.

⁴⁴³ Thc. 8. 85.

⁴⁴⁴ Thc. 8. 85.

⁴⁴⁵ Xen. *Hell.* 1.2.8-20. Para a fala de que Alcibíades seria o mais degradado de Atenas, Cf. Xen. *Mem.* 1.2.12.

⁴⁴⁶ Plut. *Vit. Alc.* 64-71.

Esse tipo de recurso cênico silencioso à imagem socialmente estabelecida de Alcibíades é plausível, eis que em *Rãs*, de Aristófanes, quando o deus Dionísio questiona os dramaturgos mortos, Eurípedes e Ésquilo, sobre o que pensam de Alcibíades, o trecho também é lacônico.

Veja-se:

Dionísio

[...]

Primeiro, então, quanto a Alcibíades, que pensa cada um de vocês? Pois a *polis* sofre as dores do parto <de ter dado Alcibíades à luz>.

Eurípedes

E o que ela <a *polis*> pensa a respeito dele?

Dionísio

Sente sua falta. O detesta. Quer tê-lo de volta. Mas o que vocês dois têm em mente e a dizer?

Eurípedes

Detesto cidadão que só muito devagar se mexe para trazer benefícios à sua terra natal, mas bem rapidinho a prejudica. De fato é inventivo, mas um dano irremediável para a *polis*.

Dionísio

Por Poseidon, muito bem. E você <Ésquilo>, que coisas tem em mente?

Ésquilo

Por um lado, que não se deve alimentar um filhote de leão na *polis*, acima de tudo não se alimenta um leão na *polis*, por outro, que, uma vez alimentado, se deve acomodar a seus modos.⁴⁴⁷

Portanto, não se deve negligenciar o fato de que a abertura dramática de um diálogo, que basicamente se inclinará sobre a discussão acerca da possibilidade de ensinar excelência

⁴⁴⁷ Διόνυσος

[...]

πρῶτον μὲν οὖν περὶ Ἀλκιβιάδου τίς ἔχεται
γνώμην ἐκάτερος; ἢ πόλις γὰρ δυστοκεῖ.

Εὐριπίδης

ἔχει δὲ περὶ αὐτοῦ τίνα γνώμην;

Διόνυσος

τίνα;

ποθεῖ μὲν, ἐχθαίρει δέ, βούλεται δ' ἔχειν.

ἀλλ' ὅ τι νοεῖτον εἶπατον τούτου πέρι.

Εὐριπίδης

μισῶ πολίτην, ὅστις ὠφελεῖν πάτραν
βραδὺς πέφυκε μεγάλα δὲ βλάπτειν ταχύς,
καὶ πόριμον αὐτῷ τῇ πόλει δ' ἀμήχανον.

Διόνυσος

εὖ γ' ὃ Πόσειδον: σὺ δὲ τίνα γνώμην ἔχεις;

Δις.

οὐ χρὴ λέοντος σκύμνον ἐν πόλει τρέφειν,

μάλιστα μὲν λέοντα μὴ ν' πόλει τρέφειν,

ἦν δ' ἐκτραφῆ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν.

Διόνυσος

νῆ τὸν Δία τὸν σωτήρα δυσκρίτως γ' ἔχω:

ὁ μὲν σοφῶς γὰρ εἶπεν, ὁ δ' ἕτερος σαφῶς.

ἀλλ' ἔτι μίαν γνώμην ἐκάτερος εἶπατον

περὶ τῆς πόλεως ἦντιν' ἔχεται σωτηρίαν. *Ar. Ran.* 1420-1436.

política, se dê com uma menção explícita à relação de Sócrates com Alcibíades. Essa cena dramática provavelmente tem função fulcral no enredo do texto.

Para um leitor moderno, tanto a menção em *Rês* quanto em *Protágoras* pode parecer trivial ou sem motivo aparente, mas, para um leitor ático do final do século V e início do século IV, tal nome certamente evocava uma carga de informações a respeito da vida pública, da política e da moral política em Atenas.

Ademais, é de se destacar que, no comentário de J. Adam e A. M. Adam⁴⁴⁸, foi notado que a conotação sexual do verbo caça em “κυνηγέσιον”⁴⁴⁹, no início de *Protágoras*, é equivalente ao sentido de caça evocado pelo verbo “θηράω”⁴⁵⁰, em *Sofista* 222d. Portanto, a relação inicialmente ressaltada em *Protágoras* é, pelo contexto, de mais do que apenas tutoria.

Mas quaisquer que tenham sido os termos da relação amorosa e educacional entre Sócrates e Alcibíades, é fato que o autor do *Protágoras* deliberadamente inicia a discussão enunciando, por boca anônima, que Sócrates estaria à caça do jovem Alcibíades. Leve-se em conta que, em *Sofista*, o Estrangeiro de Elea conduz a uma parte da definição de sofista como “caçador de jovens ricos e ilustres, dando-lhes presentes, assim como os amantes caçam”⁴⁵¹. Portanto, Sócrates está sendo representado no início do *Protágoras*, considerada a definição do próprio Estrangeiro de Elea no *Sofista*, com a imagem semelhante à de um sofista. Dessa forma, não se deve perder de vista, o quanto o próprio texto aproxima a imagem de Sócrates à de Alcibíades, por intenção do próprio narrador.

Há ainda um detalhe sobre o qual Capra⁴⁵² jogou luzes: a menção a Homero, feita no início, liga a imagem de Sócrates à de Odisseu logo após ele afirmar sua percepção de que Alcibíades havia se posicionado em público naquele dia como um defensor de Sócrates. Isso porque a menção que Sócrates faz – em concordância com Homero sobre o belo jovem com barba despontando – remete lexicalmente à imagem de Hermes, descrita em *Odisseia*⁴⁵³, quando o deus aparece para ajudar Odisseu contra Circe.

Nesse contexto do *Protágoras*, Sócrates afirma que, embora tenha visto Alcibíades, nem prestava atenção ao rapaz por estar encantado com a figura de Protágoras, que lhe parecia ser o mais sábio daquele tempo:

Companheiro

E aí, vem da companhia dele? Como o jovem tem se comportado com você?

⁴⁴⁸ ADAM, J.; ADAM, A. M. Notes. In: PLATO. **Protágoras**: with introduction, notes and appendices. J. Adam; A. M. Adam (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1893, p. 76.

⁴⁴⁹ I.e., “caça”, “caçada” ou “perseguição”.

⁴⁵⁰ I.e., também “caça”, “caçada”, com significado metafórico também de buscar avidamente algo.

⁴⁵¹ τῆ τῶν ἐρώτων θήρα τὸν νοῦν, ὡς ἔοικας, οὕτω προσέσχεες. Pl. Soph. 222d.

⁴⁵² CAPRA, 2001, p. 68.

⁴⁵³ Hom. *Od.* 10.279.

Sócrates

Bem, ao que me parece. Ao menos de fato não foi diferente no dia de hoje. Pois disse muitas coisas em meu favor, ajudando-me. Afinal, acabei de deixá-lo. No entanto eu quero te dizer algo excêntrico: ele estava lá, mas eu nem o notava, e esquecia, por vezes, dele.⁴⁵⁴

Tendo em vista o que notou Capra, se, de fato, Sócrates aproxima sua própria imagem da imagem de Odisseu, em referência ao Canto X da *Odisseia*, essa aproximação só é possível porque Alcibíades foi duplamente comparado ao Hermes da *Odisseia*. Primeiro, por causa da descrição de sua aparência de jovem barbado, segundo por exercer função narrativa de auxiliar, tal como quando Hermes, que aparece como esse belo jovem de barba desapontante, para ajudar Odisseu a não ser vencido por Circe.

No contexto da *Odisséia*, após bem se relacionar com Circe, Odisseu recebe o conselho de ir às portas do Hades e invocar a sombra de Tirésias⁴⁵⁵. É em razão desse conselho, então, que se desata, no Canto XI, a *véκνια*⁴⁵⁶ de Odisseu diante do mundo dos mortos.

É de se lembrar que o *Protágoras* é uma narração em primeira pessoa, feita por Sócrates a um Companheiro Anônimo identificado apenas como “Ομήρου ἐπαινέτης”⁴⁵⁷. E aí se compreende melhor porque a narrativa, na altura da entrada na casa de Cálías, ganha um apelo homérico nesse contexto narrativo.

É de se destacar, no entanto, que Heda Segvic, em importante artigo, defendeu uma leitura que complexifica o tema, deslocando, uma a uma, as assimilações entre personagens da *Odisseia* e do *Protágoras*. Esse destaque é importante para nós porque, na leitura de Segvic, nega-se a identificação de Alcibíades com Hermes. Veja-se:

Eles <Hermes e Sócrates> são simbolicamente uma unidade. Quando Hipócrates, no alvorecer, indica a Sócrates a necessidade de ir à casa de Cálías, isso corresponde a Circe dizendo a Odisseu, na escuridão de antes do amanhecer, a de sua necessidade de ir ao submundo. Mas Protágoras é a força que dirige Hipócrates e a força sedutora ativa. Ele <Protágoras> é o mais bem-associável a Circe. De forma similar, Sócrates é o mais bem alinhado com Hermes. Alcibíades irá, no resto do diálogo, lançar-se à tarefa de ficar ao lado de Sócrates. Mas não providenciará, ainda assim, direção e não desempenhará o papel de guia.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Ἐταῖρος

τί οὖν τὰ νῦν; ἢ παρ' ἐκείνου φαίνη; καὶ πῶς πρὸς σε ὁ νεανίας διάκειται;

Σωκράτης

εὖ, ἔμοιγε ἔδοξεν, οὐχ ἦκιστα δὲ καὶ τῇ νῦν ἡμέρᾳ: καὶ γὰρ πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε βοηθῶν ἐμοί, καὶ οὖν καὶ ἄρτι ἅπ' ἐκείνου ἔρχομαι. ἄτοπον μέντοι τί σοι ἐθέλω εἰπεῖν: παρόντος γὰρ ἐκείνου, οὔτε προσεῖχον τὸν νοῦν, ἐπελανθανόμην τε αὐτοῦ θαμά. Pl. *Prt.* 309b.

⁴⁵⁵ Hom. *Od.* 24.537.

⁴⁵⁶ I.e., o rito de invocar fantasmas de mortos e os questionar.

⁴⁵⁷ I.e., um “admirador de Homero”.

⁴⁵⁸ “They are symbolically a unit. When Hippocrates at dawn indicates to Socrates the need to go to Callias’ house, this corresponds to Circe telling Odysseus in predawn darkness of his need to descend to the underworld. But Protagoras is the force that drives Hippocrates, and the active bewitching force. He is the one more properly conjoined with Circe. Similarly, Socrates is the one properly aligned with Hermes. Alcibiades will, in the rest of the dialogue, throw himself into the task of standing by the side of Socrates. Yet he does not provide direction, and does not play the role of a guide” (SEGVIC, 2006, p. 262).

De fato, a construção simbólica feita por Segvic é bastante interessante, mas extrapola o conteúdo do texto do *Protágoras* ao dizer que Sócrates é mais assimilável a Hermes do que Alcibíades.

Defendemos que o personagem Sócrates brinca com a assimilação entre Alcibíades e Hermes da *Odisseia* porque Hermes opera, no Canto X, como um auxiliar de Odisseu e parece ser nesse sentido restrito que Sócrates faz essa assimilação. Tanto que a narrativa, mais à frente, persiste na assimilação de Sócrates a Odisseu (não a Hermes), quando evoca o Canto XI, como veremos.

Portanto, sugiro, contra Segvic, que não podemos abdicar da assimilação que Sócrates faz de si mesmo à figura de Odisseu – não só pelo que argumentamos acima, mas também porque manter Sócrates assimilado a Odisseu terá um papel importante quando o próprio Sócrates assimila, em contraponto, Protágoras a Orfeu, outro personagem que visita o Hades nas narrativas da cultura em que o texto foi produzido. Mas isso será um pouco melhor abordado mais à frente.

Enfim, Sócrates conclui o trecho de abertura fazendo o que parece ser um elogio a Protágoras:

Companheiro

E de que forma esse estrangeiro lhe parece ser belo, a ponto de ofuscar a beleza do filho de Clínias?

Sócrates

Como ele não está destinado a ser mais belo, meu caro, acaso se manifeste como o mais sábio?

Companheiro

Um sábio entre nós, Sócrates, e você aí parado?

Sócrates

Provavelmente o mais sábio de agora, se a você parece ser Protágoras o mais sábio.⁴⁵⁹

Não se pode perder de vista que o elogio de Sócrates tem um pequeno condicionante: “εἴ σοι δοκεῖ”⁴⁶⁰, dado pela conjunção “εἴ”. Como bem nota Segvic⁴⁶¹, o trecho não parece manifestar qualquer desdém cínico por parte de Sócrates, uma vez que ele parece genuinamente empolgado para contar como foi a conversa. Entretanto, claramente, o recurso condicional

⁴⁵⁹ Ἐταῖρος

καὶ οὕτω καλός τις ὁ ξένος ἔδοξέν σοι εἶναι, ὥστε τοῦ Κλεινίου υἱέος καλλίων σοι φανῆναι;

Σωκράτης

πῶς δ' οὐ μέλλει, ὦ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι;

Ἐταῖρος

ἀλλ' ἢ σοφῶ τινι ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, ἐντυχῶν πάρει;

Σωκράτης

σοφωτάτῳ μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν, εἴ σοι δοκεῖ σοφώτατος εἶναι Πρωταγόρας. Pl. *Prt.* 309c-d.

⁴⁶⁰ I.e., “se a você parece”.

⁴⁶¹ SEGVIC, 2006, p. 254.

permite que Sócrates não se comprometa com a afirmação de que Protágoras é, de fato, o mais sábio dos homens.

Dito tudo isso, sintetizemos a primeira parte da exposição do diálogo antes da entrada de Hipócrates em cena.

Como bem apontado por Nicholas Denyer⁴⁶², a colocação de que a sabedoria é bem mais bela do que a beleza corporal guarda coerência com a elaboração do *Banquete*⁴⁶³, sendo o trecho do *Banquete* inclusive bem mais incisivo contra a imagem de Alcibíades.

O pequeno trecho inicial do *Protágoras* é rico em referências e, em apenas duas páginas (*stephanus*), a personagem Sócrates situou importantes questões contextuais sobre o diálogo que teve com Protágoras, antes mesmo de adentrar a narrativa sobre essa conversa.

Sócrates e Protágoras haviam conversado sobre a ensinabilidade da excelência (política), e é isso que Sócrates expõe ao seu Companheiro Anônimo, com tal exposição compreendendo as próximas páginas do diálogo até o seu fim. Mas o autor do texto teve o cuidado de situar essa discussão mesclando a imagem de Sócrates à de Alcibíades, bem como o de apontar que a impressão sobre a sabedoria de Protágoras no tema talvez dependa de uma condicional aparência.

Insisto na afirmação de que a riqueza dramática do trecho faz antever o conteúdo do texto. É improvável que seja à toa que o autor esteja levantando a questão da ensinabilidade da excelência humana em um texto que se inicia aproximando a imagem de Sócrates do jovem Alcibíades, considerado, em parte, seu aluno.

Como dito anteriormente, Xenofonte, em *Memoráveis*⁴⁶⁴, afirma que a acusação contra Sócrates e os males que Alcibíades e Crítias trouxeram para Atenas se imbricavam como escopo do acusador. O autor de *Protágoras* parece produzir, em nível dramático, efeito discursivo semelhante ao da defesa de *Memoráveis*, mas por seus próprios modos. Ao ceder a existência da relação em cena, abre espaço para torná-la no *Banquete*, de alguma forma, minimizável.

Por sua vez, ao representar a relação de Sócrates com Alcibíades logo na abertura do diálogo, a questão fulcral (a ensinabilidade da excelência política) é antecipada em nível dramático, eis que, conforme constatado, o problema da possibilidade de ensinar a excelência pode saltar à consciência de um leitor que conheça a relação de Sócrates com Alcibíades, bem

⁴⁶² DENYER, Nicholas. Commentary. In: Plato. **Protágoras**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 67.

⁴⁶³ Pl. *Sym.* 204b-223a.

⁴⁶⁴ Xen. *Mem.* 1.2.12.

como a imagem não favorável de Alcibíades em Atenas. A introdução cede ao leitor: a relação existe. Mas o contexto aponta para a minimização de seus efeitos.

Afinal, se a excelência política é ensinável, é notório que haveria de se questionar por qual motivo Alcibíades agiu como agiu, mesmo após ter tanto convivido com Sócrates. Mas a antecipação temática não se limita à figura de Alcibíades, dando um contraponto, em cena, para se observar como um conviva de Sócrates pode, de fato, ser beneficiado por ele. Logo em seguida, na narrativa, Sócrates diz a seu Companheiro Anônimo as circunstâncias que o levaram ao encontro com Protágoras: a vontade de aprender de um jovem Hipócrates.

No relato da história, Sócrates menciona que Hipócrates, empolgado pela presença de Protágoras, queria com este aprender, porque o sofista seria considerado o mais sábio em raciocinar/discursar.

O interesse de Hipócrates pelos ensinamentos de Protágoras levanta, na narrativa, a questão sobre o que seria a *paideia* de Protágoras. Ou seja, Sócrates questiona o que, de fato, Protágoras pretendia ensinar. Sócrates, a fim de testar Hipócrates, indaga-o sobre o que queria aprender, considerando o fato de Protágoras ser um sofista.

É sua primeira resposta: “por suposto que eu sustento, – disse ele, – como diz o nome, que sofista é o conhecedor de coisas sábias”⁴⁶⁵. Pressionado a especificar que tipo de coisas sábias são essas, Hipócrates responde com uma pergunta retórica: “Que responderemos senão que isso é, oh Sócrates, o conhecimento da realização de **tremendo**⁴⁶⁶ raciocinar/ discursar?”⁴⁶⁷ (grifo nosso).

Questionado, em seguida, a respeito de quê o sofista torna alguém tremendamente hábil em discursar/raciocinar (ao exemplo do fato de que o citarista que torna hábil nos discursos/raciocínios sobre a cítara), Hipócrates não tem mais o que responder⁴⁶⁸.

No trecho final dessa discussão, Sócrates introduz o problema da possibilidade de enganar-se acerca de uma boa educação, o que faz com a metáfora mercantil (que, como sabemos, torna a aparecer como eixo do diálogo *Sofista*). A esse ponto, atenta Sócrates para o risco envolvido em submeter a alma ao sofista, uma vez que este age como “um mercador e um ambulante”⁴⁶⁹ ao elogiar o que vende, podendo o mercador sempre enganar acerca do que vende, a fim de efetivar sua venda. Caracterizado o sofista como “mercador ou ambulante de

⁴⁶⁵ ἐγὼ μὲν, ἢ δ' ὅς, ὥσπερ τοῦνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα Pl. *Prt.* 312c.

⁴⁶⁶ Optamos em traduzir δεινός por “tremendo”, mantendo emular a ambiguidade que há em grego de se usar um adjetivo com valoração positiva a partir de um termo que remete à noção de “terror”.

⁴⁶⁷ τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὃ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι **δεινὸν** λέγειν; Pl. *Prt.* 312e.

⁴⁶⁸ μὰ Δί', ἔφη, οὐκέτι ἔχω σοι λέγειν Pl. *Prt.* 312e.

⁴⁶⁹ ἔμπορός τε καὶ κάπηλος Pl. *Prt.* 313d.

coisas portáteis das quais a alma se nutre⁴⁷⁰, Sócrates finalmente define tais nutrientes como, “talvez, **ensinamentos**”⁴⁷¹ (grifo nosso). Finalizada a discussão com esse acautelamento, as duas personagens se dirigem ao portão da casa de Cálías.

É de se dar atenção ao fato de que Hipócrates vai até Sócrates com a esperança de que ele o leve até Protágoras, não pensando, portanto, que o próprio Sócrates seria a pessoa que lhe traria qualquer forma de conhecimento.

Sócrates também não diz ter qualquer forma de conhecimento, mas aplica questionamentos a Hipócrates que vão revelando lacunas em sua interpretação sobre as circunstâncias de sua própria decisão de entregar sua ψυχή⁴⁷² a alimentos que sequer sabe se são bons ou ruins. Antes de ser uma ofensa expressa a Protágoras, a dúvida que Sócrates levanta é claro um acautelamento saudável contra entregar a própria consciência a quem quer que seja.

Ao chegarem aos portões da casa de Cálías, as personagens são surpreendidas por um guardião, que solta uma interjeição – em aparente tom de indignação – pelo fato de que lhe parecem chegar ali mais sofistas, informando-lhes, então, que Cálías não estaria desocupado⁴⁷³.

Conforme Arieti e Barrus⁴⁷⁴, a cena da batida na porta seria um clássico da comédia grega e romana. Mas, para além da graça da cena, é de se dar destaque também como todo o diálogo até aqui faz uma representação de Sócrates que, insistentemente, remete-o à imagem da sofística.

Em retrospecto, Sócrates é, primeiramente, apresentado por um Companheiro Anônimo que o conhece como caçador do jovem Alcibíades; depois, Sócrates faz um aparente elogio a Protágoras (que mais a frente se apresentará como sofista); em seguida, Sócrates se mostra como um conselheiro do jovem Hipócrates e, enfim, chegando ao portão de Cálías, é rejeitado, junto desse jovem, pelo porteiro, que não quer mais saber de sofistas no recinto.

Prosseguindo na narrativa, as duas personagens que chegam, então, só conseguem adentrar o recinto após explicarem que não são sofistas e que não procuram Cálías. Portanto, mais do que um simples gracejo, a cena da porta parece fechar um conteúdo retórico da primeira parte do diálogo sobre a plausibilidade de que Sócrates fosse visto pelo público como mais um típico educador de jovens, mais um típico sofista.

⁴⁷⁰ ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ’ ὧν ψυχή τρέφεται; Pl. *Prt.* 313c.

⁴⁷¹ μαθήμασιν δῆπου, ἦν δ’ ἐγώ. Pl. *Prot.* 313c.

⁴⁷² I.e. “alma”, a *ánima* que dirige e toma as decisões que movem o corpo, também identificável como a própria pessoa, de modo que o cuidado de si mesmo se torna o cuidado da ψυχή em Pl. *Alc.* 130a-c.

⁴⁷³ ‘ἔα,’ ἔφη, ‘σοφισταί τινες; οὐ σχολή αὐτῷ;’ Pl. *Prt.* 314d.

⁴⁷⁴ ARIETI, James A.; BARRUS, Roger M. Introduction. In: Plato. **Protagoras**. James A. Arieti e Roger M. Barrus (eds.). New York: Rowman and Littlefield, 2010.

Não é só no *Protágoras* que isso ocorre. O exemplo mais evidente em que uma obra do *corpus platonicum* parece fazer essa aproximação é o *Mênnon*, exatamente quando, debatendo a figura de Protágoras com Ânito, Sócrates faz Ânito perder a paciência com ele – não devendo ser perdido de vista que, na *Apologia*, Ânito figura como um dos acusadores de Sócrates.

Já no *Protágoras*, quando Sócrates narra a entrada da dupla na casa de Cálias, um lugar notadamente frequentado por famosos sofistas, como provavelmente já tinha sido amplamente representado na cultura ateniense, dados os atestos que temos de *Aduladores* de Eupolis e do *Banquete* de Xenofonte, mais uma vez Sócrates pode ser visto como parecendo para o público como sofista, já que está entre eles. Nota-se que há, portanto, mais um elemento de aproximação da imagem de Sócrates da sofística.

É bastante intuitivo, pelo que se sabe do *corpus platonicum*, suspeitar que essa série de aproximações serve ao objetivo de mostrar exatamente que Sócrates é diferente dos assim chamados sofistas, embora destaque que seria plausível, ao público, a assimilação.

Nossa leitura precisa se afastar daquela de Segvic, que vê Sócrates mais como Hermes do que como Odisseu, por um motivo interpretativo que julgamos importante na metáfora criada pela aproximação criada pelo próprio Sócrates com a figura de Odisseu.

Na brincadeira com o Companheiro Anônimo, Sócrates evoca a *Odisseia* não só para descrever Alcibíades, mas também o cenário da sofística na casa de Cálias, em que Sócrates não estará jamais se comparando a um Deus guia, mas a Odisseu, que entra em contato com as sombras do Hades sem ele mesmo se tornar uma delas.

Se mantivermos a cômica comparação nos termos da própria personagem, revela-se a sutileza literária e retórica do autor do *Protágoras*. Sócrates está entre os sofistas, em cena, como Odisseu está entre os mortos na *vékvia* da *Odisseia*. Ou seja, sem ser um deles (sofista), Sócrates caminha entre aqueles que agem como se tivessem adquirido “a Verdade”⁴⁷⁵.

Daí que, quando o porteiro anônimo faz a interjeição “ἔα, [...] σοφισταί τινες”⁴⁷⁶, a assimilação de Sócrates e Hipócrates aos sofistas tem conexão direta com a representação que Sócrates faz de si mesmo, apresentando-se como um homem ἄτοπος⁴⁷⁷ na casa de Cálias, assim como Odisseu o era entre os mortos.

⁴⁷⁵ Para a descrição de Sócrates, quando do dia de sua morte, de que a filosofia é própria do homem, é buscar sempre se aproximar da verdade, que apenas pode ser perfeitamente adquirida após a morte, cf. Pl. *Phd.* 66b-67b. O que sugiro é que talvez haja uma conexão entre a metáfora homérica da *vékvia* no passo seguinte do *Protágoras* e a modéstia epistêmica de Sócrates no trecho mencionado do início do *Fédon*.

⁴⁷⁶ I.e. “ah, uns sofistas!” Pl. *Prt.* 314d.

⁴⁷⁷ I.e. “fora de lugar”.

3.2 CORO DE ORFEU, 2º ὈΜΗΡΙΖΩ (ΝΕΚΥΙΑ) E A ΠΑΙΔΕΙΑ DE PROTÁGORAS (314E-319A)

Na entrada dos dois personagens na casa de Cálías, a cena de apresentação dos demais personagens por Sócrates acontece em três etapas. Dá-se (1) a comparação de Protágoras a Orfeu, regendo um coro órfico; depois, como já dito, Sócrates faz (2) uma bela remissão metafórica à νέκυια da *Odisseia* para a apresentação dos demais sofistas; e, enfim, Sócrates termina em uma conclusão na qual (3) justamente Alcibíades e Crítias, dentre os presentes, se aproximam dele.

Vamos expor os três temas em separado, a começar pelo trecho da narrativa socrática sobre o Orfeu-Protágoras e seu coro e depois comentaremos cada um dos três momentos de maneira conjunta.

Veja-se a apresentação que Sócrates faz da visão inicial que teve de Protágoras:

Então, ao nos aproximarmos, alcançamos Protágoras perambulando no pórtico, seguido, por um lado, de Cálías, filho de Hipônico; seu irmão materno <irmão materno de Cálías>, Párolο, filho de Péricles; e Cármides, filho de Gláucον, enquanto que, pelo outro lado, era seguido pelo outro filho de Péricles, Xantipo; Filípides, filho de Filomelo; e Antímero de Mendes, o qual é o mais bem reputado aprendiz de Protágoras e que aprende sobre a técnica de como alguém que será sofista. Dentre esses, muitos dos que seguiam, logo atrás, ouvindo os discursos, nos pareciam estrangeiros – que Protágoras traz de cada uma das *poleis* pelas quais passa, encantando-os pelo som da voz, como Orfeu, enquanto eles, encantados, passam a seguir a voz –, sendo alguns daqui <de Atenas> também a compor o coro. Esse coro era o que mais me aprazia observar. Quão belamente se acautelam para jamais pôr o pé à frente do de Protágoras, mas quando ele virava também eles viravam com ele, em boa forma e em harmonia, dividindo-se os ouvintes aqui e ali e estabelecendo sempre um belíssimo círculo atrás dele.⁴⁷⁸

Em seguida, Sócrates narra a visão que teve de Hípias e Pródico com uma evidente remissão à νέκυια do Canto XI da *Odisseia*: a invocação de espíritos que Odisseu faz às portas do Hades a fim de chegar ao profeta Tirésias para ouvir deste acerca do caminho para casa.

Assim narra Sócrates:

“Ao lado dele, notei com a mente”, como diz Homero, Hípias, o élio, sentado em um trono no pórtico oposto; sentados ao redor dele sobre bancos estavam Erixímaco, filho de Acumeno; e Fedro, de Mirrine; bem como Andron, filho de Androtião. Também

⁴⁷⁸ ἐπειδὴ δὲ εἰσήλθομεν, κατελάβομεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστώφῳ περιπατοῦντα, ἐξῆς δ' αὐτῷ συμπεριπάτουσαν ἐκ μὲν τοῦ ἐπὶ θάτερα Καλλίας ὁ Ἰππονίκου καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ ὁμομήτριος, Πάραλος ὁ Περικλέους, καὶ Χαρμίδης ὁ Γλαύκωνος, ἐκ δὲ τοῦ ἐπὶ θάτερα ὁ ἕτερος τῶν Περικλέους Ξάνθιππος, καὶ Φιλιππίδης ὁ Φιλομήλου καὶ Αντίμορος ὁ Μενδαῖος, ὅσπερ εὐδοκμεῖ μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν καὶ ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστὴς ἐσόμενος. τούτων δὲ οἱ ὀπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο—οὓς ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὡσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι—ἦσαν δὲ τινες καὶ τῶν ἐπιχωρίων ἐν τῷ χορῷ. τοῦτον τὸν χορὸν μάλιστα ἔγωγε ἰδὼν ἦσθην, ὡς καλῶς ἠύλαβοῦντο μηδέποτε ἐμποδῶν ἐν τῷ πρόσθεν εἶναι Πρωταγόρου, ἀλλ' ἐπειδὴ αὐτὸς ἀναστρέφοι καὶ οἱ μετ' ἐκείνου, εὖ πως καὶ ἐν κόσμῳ περιεσχίζοντο οὗτοι οἱ ἐπήκοοι ἔνθεν καὶ ἔνθεν, καὶ ἐν κύκλῳ περιούοντες αἰεὶ εἰς τὸ ὀπισθεν καθίσταντο κάλλιστα. καὶ ἡμεῖς μὲν ἄρτι εἰσεληλύθεμεν, κατόπιν δὲ ἡμῶν ἐπεισῆλθον Ἀλκιβιάδης τε ὁ καλός, ὡς φῆς σὺ καὶ ἐγὼ πεῖθομαι, καὶ Κριτίας ὁ Καλλαίσχρου. Πl. *Prt.* 315e-316a.

<havia> os estrangeiros; e, dentre os estrangeiros, muitos concidadãos dele <Hípias>; além de uns outros <atenienses, presume-se>. Pareciam acerca da natureza e as regras astronômicas dos corpos celestes perguntarem a Hípias, enquanto ele, sentado no trono, separava a cada uma das questões e atravessava em detalhes as coisas perguntadas.

E exatamente “também Tântalo notei com a mente” <assim como fez Odisseu> – pois veio em visita também Pródico, o ceio, – estando em um cômodo o qual Hipônico usava como armazém, mas que agora, em razão da multidão de visitantes, Cárias de fato esvaziou para os estrangeiros convidados. Pródico então estava ainda deitado, enrolado em lã, cobertas e muitas outras coisas, como me pareceu. Sentados ao lado dele em *klinai* próximas estavam Pausânias, aquele de Cerâmico; e, ao lado do Pausânias, estava um novinho, ainda rapaz, que me parece ter uma bela e boa natureza, bem como uma totalmente bela forma. Parece que ouvi que seu nome era Agatão e não me espantaria se, por acaso, fosse o jovem namorado de Pausânias. Havia esse jovem e ambos os Adimanto, o filho de Cépide; e o filho de Leucolofides; além de outros que por ali apareciam. Acerca do que dialogam não consegui tomar conhecimento ali de fora, mesmo me esforçando para tentar escutar Pródico – <esforço que eu fazia> porque me parece um homem sapientíssimo e divino –, mas, por causa do barítono de sua voz, um zumbido ressoava no cômodo fazendo emergir indistintamente as falas.

E, exatamente quando chegamos, atrás de nós vieram Alcibiades, o belo (como você disse <que é belo> e eu estou convencido também), e Crítias, filho de Calíscro.⁴⁷⁹

As citações expressas feitas por Sócrates do Canto XI da Odisseia, em “τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα” e “καὶ Τάνταλόν εἰσεῖδον”, produzem associações da visão de Odisseu dos sofrimentos de Hércules e Tântalo com a imagem de Hípias e Pródico, respectivamente.

Se pensarmos que “τὸν δὲ μετ’”, no início da passagem, refere-se a Protágoras, no contexto do mesmo jogo de imagens, Protágoras seria associado a Sísifo, como menciona Capra⁴⁸⁰.

Muitas reflexões sobre o poder dessas imagens criadas no diálogo podem ser aventadas. Na elaboração de Segvic⁴⁸¹, Protágoras é aproximado de Circe, aquela que, no Canto X, encanta os marinheiros de Odisseu e que representa um perigo de prisão eterna em sua ilha.

⁴⁷⁹ “τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα.” <Hom. *Od.* 11.601> ἔφη Ὅμηρος, Ἰππίαν τὸν Ἡλεῖον, καθήμενον ἐν τῷ κατ’ ἀντικρὺ προστώφῳ ἐν θρόνῳ: περὶ αὐτὸν δ’ ἐκάθηντο ἐπὶ βάθρων Ἐρυξίμαχος τε ὁ Ἀκουμενοῦ καὶ Φαῖδρος ὁ Μυρρινούσιος καὶ Ἄνδρων ὁ Ἄνδροτίωνος καὶ τῶν ξένων πολῖται τε αὐτοῦ καὶ ἄλλοι τινές. ἐφαίνοντο δὲ περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα διερωτᾶν τὸν Ἰππίαν, ὁ δ’ ἐν θρόνῳ καθήμενος ἐκάστοις αὐτῶν διέκρινεν καὶ διεξήκει τὰ ἐρωτώμενα.

καὶ μὲν δὴ “καὶ Τάνταλόν” <Hom. *Od.* 11.582> γε “εἰσεῖδον” <Hom. *Od.* 11.582> — ἐπεδήμει γὰρ ἄρα καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος — ἦν δὲ ἐν οἰκίματι τινι, ᾧ πρὸ τοῦ μὲν ὡς ταμειῷ ἐχρητο Ἰππόνικος, νῦν δὲ ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν καταλόντων ὁ Καλλίας καὶ τοῦτο ἐκκενώσας ξένοις κατάλυσιν πεποίηκεν. ὁ μὲν οὖν Πρόδικος ἔτι κατέκειτο, ἐγκεκαλυμμένος ἐν κωδίοις τισίν καὶ στρώμασιν καὶ μάλα πολλοῖς, ὡς ἐφαίνετο: παρεκάθηντο δὲ αὐτῷ ἐπὶ ταῖς πλησίον κλίναις Πανσανίας τε ὁ ἐκ Κεραμέων καὶ μετὰ Πανσανίου νέον τι ἔτι μειράκιον, ὡς μὲν ἐγῶμαι καλόν τε κάγαθόν τὴν φύσιν, τὴν δ’ οὖν ἰδέαν πάνυ καλός, ἔδοξα ἀκοῦσαι ὄνομα αὐτῷ εἶναι Ἀγάθωνα, καὶ οὐκ ἂν θαυμάζοιμι εἰ παιδικὰ Πανσανίου τυγχάνει ὦν. τοῦτό τ’ ἦν τὸ μειράκιον, καὶ τὸ Ἀδειμάντω ἀμφοτέρω, ὃ τε Κήπιδος καὶ ὁ Λευκολοφίδου, καὶ ἄλλοι τινές ἐφαίνοντο: περὶ δὲ ὧν διελέγοντο οὐκ ἐδυνάμην ἐγωγε μαθεῖν ἔξωθεν, καίπερ λιπαρῶς ἔχων ἀκούειν τοῦ Πρόδικου—πάσσοφος γὰρ μοι δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ θεῖος—ἀλλὰ διὰ τὴν βαρῦτητα τῆς φωνῆς βόμβος τις ἐν τῷ οἰκίματι γιγνόμενος ἀσαφῆ ἐποίησε τὰ λεγόμενα. καὶ ἡμεῖς μὲν ἄρτι εἰσεληλύθεμεν, κατόπιν δὲ ἡμῶν ἐπεισηλθὼν Ἀλκιβιάδης τε ὁ καλός, ὡς φῆς σὺ καὶ ἐγὼ πείθομαι, καὶ Κριτίας ὁ Καλλαίσχρου *Pl. Prt.* 315b-316a.

⁴⁸⁰ CAPRA, 2001, p. 67-68.

⁴⁸¹ SEGVIC, 2006, p. 258-262.

Penso que essa leitura de Segvic se encaixa perfeitamente no contexto da primeira metáfora feita por Sócrates. Se Sócrates era Odisseu e Alcibíades fora seu Hermes, “vindo em sua ajuda”, o contexto era exatamente de luta contra Circe. Como Alcibíades ajudou Sócrates na conversa com Protágoras, a assimilação parece ser implicação direta da primeira figura de linguagem.

Mas é o próprio Sócrates que, depois, faz outra metáfora. Na cena do Canto XI na entrada do Hades, Circe não está presente. E no *Protágoras*, Sócrates, imediatamente antes de brincar com o ouvinte ao rememorar o Canto XI, evoca outra criatura encantadora para falar de Protágoras: Orfeu.

Alberto Bernabé⁴⁸², que dedicou considerável parte de seus estudos ao orfismo, escreveu um importante livro sobre a apropriação que Platão faz da cultura órfica, texto nomeado *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, que ajuda a ter um panorama geral dos usos da figura de Orfeu no *corpus platonium*.

Fora do *corpus*, diversas são as fontes e versões sobre a desventura de Orfeu no Hades, mas como há uma versão particular desta narrativa no *Banquete*, colocada na boca de Fedro, no seu discurso sobre Eros, e nessa versão que vamos nos concentrar para especular sobre o motivo de Sócrates falar de Protágoras como um Orfeu.

Citemos o trecho do discurso de Fedro no *Banquete* em que Orfeu é mencionado:

[...] E assim, os deuses honram ao máximo a agilidade e a excelência no Eros. Orfeu, filho de Eagro <rei da Trácia>, <os deuses> despacharam do Hades sem ter realizado seu objetivo, mostrando eles um espectro da mulher <Eurídice> que o fez estar presente ali, não tendo eles a trazido eis que <Orfeu> **pareceu se acovardar**, sendo tocador de cítara, e **não ousou morrer pelo amor como Alceste**, mas inventou um jeito de se lançar ao Hades com vida.⁴⁸³ (grifos nossos)

Apoio-me em Bernabé⁴⁸⁴ para sustentar a tese de que é seguro inferir que a tradição da lenda de Orfeu resgatando Eurídice sempre descreveu um final ἀτελή⁴⁸⁵. Mas a narrativa idiossincrática de Fedro no *Banquete* atribui uma ἀμαρτία⁴⁸⁶ a Orfeu bem específica: a de que

⁴⁸² BERNABÉ, Alberto. **Platão e o orfismo**: diálogos entre religião e filosofia. Tr. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2013.

⁴⁸³ οὕτω καὶ θεοὶ τὴν περὶ τὸν ἔρωτα σπουδὴν τε καὶ ἀρετὴν μάλιστα τιμῶσιν. Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἄιδου, φάσμα δειξάντες τῆς γυναικὸς ἐφ’ ἣν ἦκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι **μαλθακίζεσθαι ἐδόκει**, ἅτε ὢν καθαροδός, καὶ οὐ **τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὡσπερ Ἄλκηστις**, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς Ἄιδου. Pl. *Sym.* 179d.

⁴⁸⁴ BERNABÉ, 2013, p. 44-46.

⁴⁸⁵ I.e., “pendente de realização de objetivo”, um final “não finalizado”.

⁴⁸⁶ I.e., o erro que causa a desventura da personagem principal numa narrativa trágica, conforme capítulo 13 da *Poética*: ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μήτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι’ ἀμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες. Ar. *Poet.* 1453a.

ele se acovarda (μαλθακίζεσθαι) e não ousa morrer pelo seu amor (οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν), causa de seu infortúnio.

A minha leitura intertextual é de que a ἀμαρτία de Orfeu, presente na fala de Fedro no *Banquete*, está presente também na fala de Sócrates sobre Protágoras, no *Protágoras*, a partir da comparação metafórica. Se essa leitura é verossímil e possível, isso ajuda a explicar por que a discussão no final do *Protágoras* foca exatamente na parte da “excelência”⁴⁸⁷ política que é a ἀνδρεία⁴⁸⁸.

Se, além disso, acertamos na leitura histórica de que é verdadeira – e não uma invenção do final século IV AEC – a menção de Tímon de Fliunte sobre o Peh ter fugido à condenação – diferente do que fez o Seh –, a imagem diferencial que supomos ser criada no *Protágoras* visaria também uma crítica com um lastro histórico. Sócrates enfrentou a morte, Protágoras, Orfeu de Fedro, não teve essa coragem.

O autor de *Protágoras* pode, no nível narrativo, estar associando Sócrates à imagem destemida de Odisseu e impregnando na imagem de Protágoras, pelo veículo da comparação a Orfeu, não apenas a capacidade de encantamento pelas palavras⁴⁸⁹, mas também a ἀμαρτία de não morrer pelo amor à arte da educação, destituindo-o das honrarias que o autor pretende atribuir à imagem de Sócrates.

Claro que essa leitura depende de um nível especulativo considerável, pois presume alguma ligação contextual entre *Protágoras* e *Banquete*. Advogo que somos conduzidos a essa ligação exatamente através da figura de Alcibíades, muitas vezes menosprezada na análise do *Protágoras*.

No *Banquete*⁴⁹⁰, Sócrates sugere aderência antiga dele próprio ao ensinamento de Diótima, de que o correto, quanto ao amor, é o sujeito ser conduzido do amor por um corpo belo (como é descrito ter Alcibíades), a dois corpos e, enfim, a todos os corpos. Dali, salta o

⁴⁸⁷ “Excelência” é como preferimos traduzir a palavra ἀρετή. Enquanto na linguagem corrente em português o termo “excelente” tem um grau de sinonímia com “ótimo”, “ἀρετή” (que contém a mesma raiz de ἄριστος) opera como substantivação e superlativo de ἀγατός (Cf. Autenrieth). Preferimos à tradução ocasional por “virtude”, porque por mais que a discussão seja eminentemente moral, queremos carregar a interpretação da noção que nos parece implícita desde a intenção de Hipócrates, que é de se tornar, ao fim, uma pessoa excelente (no sentido de melhor do que os demais). Tal interesse implícito sobre a possibilidade de se tornar excelente (no sentido de homem melhor) se manifesta claramente em 318a, como se verá a seguir. O que nos parece uma discussão implícita no correr dos diálogos é a ressignificação do que significa ser “excelente”.

⁴⁸⁸ I.e., coragem.

⁴⁸⁹ Acerca dessa função mais imediata, cf. BERNABÉ, 2013, p. 41-42.

⁴⁹⁰ Τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἵεναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν. ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὃ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντικὴ ξένη, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτῶν ἀνθρώπων, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. Pl.Sym. 211b-d.

sujeito ao amor pelos hábitos ou práticas belas (como, e. g., o exercício do ofício da educação no sentido da excelência), até ao belo ensino. Enfim, o amante vai à busca do que é o Belo, até contemplar “o próprio Belo”, o Belo “αὐτό”. A última fase seria uma inclinação para a contemplação do “Belo”, do “Galante”. Já no *Protágoras*, Sócrates estaria ainda na prática belagalante de buscar em Protágoras a possibilidade de encontrar o ensino para melhoria das almas.

Ainda que o foco de *Protágoras* não seja a beleza ou o amor, nem tenha no diálogo uma abordagem detida sobre a noção de Formas, o enredo da narrativa, logo na frase inicial de Sócrates, apresenta um Sócrates que já não presta tanta atenção em Alcibiades (com seu corpo de beleza primaveril) em razão de prestar maior atenção à prática dialógica que estava desenvolvendo com Protágoras.

E não é como se o Sócrates do *Protágoras* não estivesse se aproximando da busca final pelo “αὐτό” – da lição atribuída a Diótima no *Banquete*. Isso porque a questão que Sócrates fará após o *Grande Discurso*⁴⁹¹ de Protágoras sobre o que compõe a excelência que Protágoras diz ensinar é uma maneira de se aproximar da questão da excelência em geral.

Ainda que se possa sugerir ser uma extrapolação essa leitura de que a pergunta pela unidade da excelência seria bem próxima da pergunta pelo “αὐτό” da excelência, não se pode negar que é o próprio Sócrates, ao fim do diálogo, que afirma que o inquerito de ambos falha em responder se a excelência é ensinável pela falta da abordagem prévia sobre “o que é” a excelência:

Eu então, Protágoras, ao olhar do alto todas essas coisas de cima abaixo, fico terrivelmente confuso. Total **ânsia tenho de que venham a ser claras essas coisas**. De fato eu desejaria que percorrêssemos esses assuntos e <acima de tudo tratar> **sobre o que é excelência**, bem como voltar em revisão sobre se <a excelência> é ensinável ou não ensinável.⁴⁹² [...] (grifos nossos)

Portanto, estou convencido de que o *Protágoras* encena, na abertura do diálogo⁴⁹³, uma representação de um Sócrates em uma “Odisseia rumo ao ensinamento de Diótima”, por assim dizer, dado o anúncio final de Sócrates de que a discussão sobre a ensinabilidade da excelência exigiria o aprofundamento de uma conversa “ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν”⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Grande Discurso, ou *Great Speech* é como se consagrou chamar a fala de Protágoras em *Pl. Prt.* 320c-328d. Cf. Vlastos (1956, p. 18-26). A expressão deriva de μάκρος λόγος, a partir da primeira intervenção de Sócrates sobre muitos serem capazes de sustentar grandes discursos, mas poucos capazes de defendê-los perante perguntas e respostas *Pl. Prt.* 329^a-b.

⁴⁹² ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραπτόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελεθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτὸν, μὴ πολλάκις ἡμᾶς ὁ Ἐπιμηθεὺς ἐκεῖνος καὶ ἐν τῇ σκέψει. *Pl. Prt.* 361c.

⁴⁹³ Digo, em *Pl. Prt.* 309c-316a.

⁴⁹⁴ I.e., “sobre o que é a excelência”.

Retomando o contexto inicial, é de se considerar que o fim desta passagem, que estabelece o cenário onde se desenvolverá a conversa, dá-se com o fecho de que Crítias e Alcibíades se aproximaram de Sócrates. Não deve ser à toa essa escolha textual. E Sócrates, ao descrever Alcibíades, rememora a afirmação do Companheiro Anônimo de que Alcibíades é belo, dizendo concordar com essa fala inicial do Companheiro Anônimo.

Portanto, sustento, enfim, que há um círculo perfeito que começa com a 1ª remissão à Odisseia e 1ª menção a Alcibíades e se fecha com a 2ª remissão à Odisseia e 2ª menção a Alcibíades.

Se é pertinente a equiparação de Protágoras, no *Protágoras*, como o herói incompleto, à semelhança do Orfeu de Fedro no *Banquete*; Sócrates está, no *Protágoras*, ainda no meio da jornada (na altura do Canto XI), a caminho das Formas. E o Sócrates da Odisseia platônica, diferente do Orfeu do Fedro no *Banquete*, dará a vida por essa paixão.

A minha sugestão é de que se possa ler toda a parte exordial da narrativa do *Protágoras* como uma maneira de, em nível narrativo, desenhar disposições de caráter da personagem Sócrates que ecoarão em outras representações do *corpus platonium*.

Não precisamos pressupor qualquer tipo de prolepse narrativa entre *Protágoras* e *Banquete*, mas apenas que a imagem do Protágoras-Orfeu e as inferências sobre a imagem de Orfeu são coerentes entre si nesses dois diálogos, enquanto a imagem de Sócrates-Odisseu também guarda coerência com o resto do *corpus platonium*.

Portanto, produz-se em cena uma metáfora diferencial entre Protágoras e Sócrates.

Por sua vez, para além da cena, no âmbito das motivações da atividade de Protágoras, em seguida o diálogo põe na boca de Protágoras um projeto paidêutico, ou seja, um objetivo educacional muito próximo daquilo que aparece, inúmeras vezes, explícita ou implicitamente, como parte do projeto filosófico dos diálogos: o ensino da “excelência” relacionado a um conhecimento (que, diga-se de passagem, é alvo de crítica de Sócrates, como mencionamos no final da seção anterior).

Enfim, aparece um último diferencial: Protágoras assume-se sofista, um conhecedor.

Vejamos o contexto em que isso ocorre.

Assim que Protágoras apresenta sua atividade, o personagem produz um discurso que vincula a sua própria atividade a outras atividades mais antigas. Vale a citação direta das passagens de apresentação de Protágoras desse vínculo:

“Preocupa-se corretamente”, disse <Protágoras>, “em relação àquilo que me concerne. Pois, para um estrangeiro que de fato percorre as maiores *poleis* e nelas persuade os melhores jovens a abandonar a companhia dos outros – sejam estes os concidadãos ou os estrangeiros, os mais velhos ou os mais novos –, para que eles <os jovens>, ao conviver <com este estrangeiro>, sejam melhores, em razão dessa

convivência, é preciso ser cauteloso nessas práticas. Pois não são reduzidas, ao redor dessas questões, as invejas que se manifestam, bem como as más-vontades e as atitudes traiçoeiras dos outros. Eu, porém, afirmo que a técnica sofística é de fato antiga, sendo que aqueles que a manejam dentre os homens mais antigos, temendo a onerosidade dela, produziram um manto e se esconderam atrás dele: a poesia, como no caso de Homero, Hesíodo e Simônides; o rito iniciático e a resposta oracular, no caso dos que cercavam Orfeu e Museu; alguns, percebo, também <produziram> a ginástica <como esse manto>, como Ico, de Tarento e o ainda agora <vivo>, nada menos sofista, Heródico, de Selimbria, antes em Mégara. Produziu a arte das musas como esse manto, o seu Agátocles – certamente um grande sofista – e Pitóclides de Ceos, bem como muitos outros. Todos eles, como digo, temendo a inveja, proclamaram essas técnicas como cobertura. Eu, contudo, não me junto a todos eles no tange a esse tema.⁴⁹⁵

Protágoras considera que esses atores mencionados não conseguiram se disfarçar atrás de outros nomes e técnicas, pois todos eles eram sofistas e eram facilmente pegos em suas intenções, enquanto ele preferia ser claro.

A atitude de Protágoras na fala acima pode ser vista como uma estratégia retórica de tentar se vincular aos famosos antigos, na pretensão de não fazer parecer que sua própria arte é algo novo.

Creio que, embora essa dimensão da pretensão de vínculo da prática nova à prática antiga não deva ser descartada, o autor do *Protágoras* está produzindo um vínculo ainda mais significativo.

Quando Protágoras diz que faz o mesmo que faz Homero, os seguidores de Orfeu e mesmo o ginasta Ico de Tarento, há algo aqui dito que interpreta uma funcionalidade dessas artes antigas: a educação das pessoas.

Resta então tirar essa afirmação do próprio texto, eis que Protágoras é claro quanto a isso:

Pois os que se conduzem dessa forma pelos outros são de fato considerados perversos. Portanto, deles todos, eu percorri o caminho totalmente contrário e homologo **ser sofista e educar os homens**. E a mim parece essa precaução melhor do que é a <precaução> deles, e admitir melhor que negar.⁴⁹⁶ (grifo nosso)

⁴⁹⁵ ὀρθῶς, ἔφη, προμηθεῖ, ὃ Σώκρατες, ὑπὲρ ἐμοῦ. Ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας, καὶ ἐν ταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας, καὶ οἰκείων καὶ ὀθνείων, καὶ πρεσβυτέρων καὶ νεωτέρων, ἐαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν, χρῆ εὐλαβεῖσθαι τὸν ταῦτα πράττοντα: οὐ γὰρ μικροὶ περὶ αὐτὰ φθόνοι τε γίνονται καὶ ἄλλαι δυσμένειαι τε καὶ ἐπιβουλαί. ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποιήσιν, οἷον Ὀμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖτε τελετὰς τε καὶ χρησμοφάδας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον: ἐνίους δὲ τινὰς ἡσθημαὶ καὶ γυμναστικῆν, οἷον Ἴκκος τε ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ νῦν ἔτι ὢν οὐδενὸς ἦτων σοφιστῆς Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός, τὸ δὲ ἀρχαῖον Μεγαρεύς: μουσικὴν δὲ Ἀγαθοκλῆς τε ὁ ὑμέτερος πρόσχημα ἐποίησατο, μέγας ὢν σοφιστῆς, καὶ Πυθοκλείδης ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πολλοί. Οὗτοι πάντες, ὥσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς τέχναις ταύταις παραπετάσμασιν ἐχρήσαντο. ἐγὼ δὲ τούτοις ἅπασιν κατὰ τοῦτο εἶναι οὐ συμφέρομαι: Pl. *Pr.* 316c-317^a.

⁴⁹⁶ ἡγοῦνται γὰρ τὸν τοιοῦτον πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ πανοῦργον εἶναι. ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε **σοφιστῆς εἶναι** καὶ **παιδεύειν ἀνθρώπους**, καὶ εὐλάβειαν ταύτην οἶμαι βελτίω ἐκείνης εἶναι, τὸ ὁμολογεῖν μᾶλλον ἢ ἕξαρνον εἶναι: καὶ ἄλλας πρὸς ταύτην ἔσκεμμαι, ὥστε, σὺν θεῷ εἰπεῖν, μηδὲν δεινὸν πάσχειν διὰ τὸ ὁμολογεῖν σοφιστῆς εἶναι. Pl. *Pr.* 317b.

Assim, dizemos que a coordenação entre σοφιστής εἶναι e παιδεύειν ἀνθρώπους parece ter muito mais significação do que apenas o vínculo entre a atividade antiga e a nova, pois isso gera algo a mais: predicar também a atividade antiga como educacional, adjetivação à poética que foi destacada por Daniel Lopes⁴⁹⁷ como presente em diversas partes do *corpus*.

No *Protágoras*, o que Protágoras está afirmando é que a atividade desde Homero ao contemporâneo Agátocles é a atividade paidêutica, é a educação pública, é a formação do homem.

Evidentemente, pela própria exposição inicial das questões de Sócrates a Hipócrates, esse tipo de afirmação demasiadamente aberta de Protágoras também despertará a vocação de Sócrates ao esclarecimento de que tipo de formação é essa.

Sócrates afirma, então, ao Companheiro Anônimo, que suspeitou que Protágoras gostaria de exibir-se a Pródico e Hípias, vangloriando-se de que ele próprio, Sócrates, e também Hipócrates tivessem vindo apaixonados por Protágoras e, então, propõe que os outros dois sofistas e seus seguidores se aproximassem, juntamente com Cálías, o dono da casa. Sócrates sugere, enfim, que se dispusessem todos sentados em círculo para a ocorrência da conversa, com Protágoras lhes pedindo para repetir o que os havia trazido ali⁴⁹⁸.

Sócrates levanta, após isso, a questão da consequência desse ensino, ao dizer que aprazeria a Hipócrates saber o que lhe sucederá a partir do convívio com Protágoras⁴⁹⁹.

Nesse passo, ao Sócrates expor a razão de sua vinda com Hipócrates, Protágoras diz a Hipócrates que, caso conviva com ele, a cada dia se tornará melhor e caminhará em direção ao melhoramento, o que despertará a questão socrática. Veja-se o trecho da fala de Protágoras:

Protágoras, então, tomando a palavra, disse: – Oh, jovem, se você se permitir estar comigo, então, no dia em que conviver comigo, voltará para casa tornando-se **alguém melhor** e, no dia seguinte a este, da mesma forma. E a cada dia sempre avança na direção do melhor.⁵⁰⁰ (grifo nosso).

Enfim, Sócrates qualifica a questão, ao perguntar em que aspecto Hipócrates tornar-se-ia, de fato, melhor, caso convivesse com Protágoras. Sócrates explica o que quer saber ao comparar o ensino da arte de Protágoras à arte da pintura de Zêuxipo e à arte do aulo de Ortágoras tebano⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ LOPES, Daniel. A construção da figura do “sofista” no Protágoras. In: PLATÃO. **Protágoras**. Tr. De Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 90-91.

⁴⁹⁸ ὑπολαβὸν οὖν ὁ Πρωταγόρας εἶπεν: ὃ νεανίσκε, ἔσται τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῆς, ἢ ἂν ἡμέρα ἐμοὶ συγγένη, ἀπιέναι οἴκαδε **βελτίονι** γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταῦτα ταῦτα: καὶ ἐκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι. Pl. *Prt.* 318d.

⁴⁹⁹ Pl. *Prt.* 319^a.

⁵⁰⁰ ὃ νεανίσκε, ἔσται τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῆς, ἢ ἂν ἡμέρα ἐμοὶ συγγένη, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταῦτα ταῦτα: καὶ ἐκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι. Pl. *Prt.* 318^a.

⁵⁰¹ Pl. *Prt.* 318b-d.

Um pintor torna alguém que convive com ele melhor em pintura, um tocador de aulo torna o que conviver com ele melhor em tocar o aulo. E a arte de Protágoras, tornaria o conviva melhor em quê?

O abderita responde afirmando, primeiramente, que as suas lições não envolvem cálculo, astronomia, geometria ou música. Perceba-se que, como bem apontado em nota por Daniel Lopes⁵⁰², essas são exatamente as quatro disciplinas recomendadas por Sócrates em *República VII*⁵⁰³. Mais um ponto diferencial entre a *paideia* do personagem Sócrates e a de Protágoras registrada no *corpus* em intertextualidade.

Enfim, conclui Protágoras, seu ensino é sobre tomar boas decisões tanto em questões particulares – domésticas –, no que toca a melhorar os cuidados relativos à casa, quanto nas questões públicas – políticas –, ou seja, neste último caso, no que toca a fortalecer-se tanto na prática quanto no discurso dessas questões políticas⁵⁰⁴.

Então, que Protágoras se referia à ἀρετή τέχνη⁵⁰⁵, que técnica que promete tornar o homem um ἀγαθὸς πολίτης⁵⁰⁶, Sócrates diz que é o que lhe parece estar acontecendo⁵⁰⁷.

Fica absolutamente claro que Protágoras e Sócrates estão falando da educação enquanto formação, como algo análogo – mesmo muito próximo – ao moderno *Bildung*⁵⁰⁸ do Iluminismo alemão⁵⁰⁹. Isso porque, como se vê no diálogo, na parte em que não aprofundaremos, a prática de Protágoras envolve domínio da literatura tradicional, como a interpretação de passagem de Simônides sobre o homem bom.

Ao olhar o trecho do início em perspectiva, é de se considerar que Homero, Hesíodo, Simônides, os seguidores de Orfeu e Museu e mesmo alguns músicos e treinadores ginastas, para Protágoras, pretendiam igualmente “educar os homens” em um sentido bem amplo, que se equipara ao sentido de tornar-lhes melhores, dia após dia, para que aqueles que participassem

⁵⁰² Cf. nota 68 em Platão (2017, p. 409).

⁵⁰³ Pl. *Resp.* 521-528c.

⁵⁰⁴ τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν Pl. *Prt.* 318e-319^a.

⁵⁰⁵ I.e., à “arte da excelência”.

⁵⁰⁶ I.e., um “bom cidadão”, ou “bom político”, o que pode ser considerado intercambiável no contexto da política de Atenas e, sobretudo, por causa do contexto em que se inclui o bem formar nas decisões privadas.

⁵⁰⁷ Δοκεῖ γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας Pl. *Prt.* 319^a.

⁵⁰⁸ I.e. “formação” ou “educação”, de modo mais geral.

⁵⁰⁹ Havendo interesse em observar as semelhanças e diferenças da *paideia* aqui exposta e a expressão alemã, em uma curta e bem referenciada apreciação geral da *Bildung* alemã, em português, que considera múltiplas dimensões do termo alemão, inclusive a prática da tradução e da visita à antiguidade, a partir de um artigo do filósofo francês Antoine Berman, cf. Suarez (2005, p. 191-198). Como veremos na interpretação inventiva de Protágoras e Sócrates ao texto de Simônides, as balizas do jogo da discussão são a lógica e a contradição, mas a funcionalidade da exegese é ética.

dessa educação pudessem tomar melhores decisões gerais nas questões domésticas e políticas, o que Sócrates chama de arte política.

E é importantíssimo destacar que é Sócrates quem diz que esse tipo de atividade parece ser a arte política, que promete tornar os homens em bons cidadãos.

Conjugadas as duas posições, o *Protágoras* está pintando as atividades desde a apreensão da literatura homérica às lições de Ico, passando pelos mistérios órficos, como formas gerais de convívio que sempre têm o fim de geração de uma *paideía* construtiva do ἀγαθός πολίτης.

Se eu fui convincente em demonstrar que essa visão não se pretende uma mera exposição retórica de Protágoras que liga o passado à sua técnica, mas uma visão mais geral de que certas técnicas específicas visam sempre a educação pública, como formação cidadã, posso avançar à hipótese de que essa visão é partilhada também por Sócrates.

Ainda que os termos “δοκεῖς γάρ μοι”⁵¹⁰ no início da frase de Sócrates deem abertura para dúvida se aquela é, de fato, a visão de Sócrates do que torna os homens melhores, essa hipótese de leitura é compatível com a reação de Sócrates à poesia homérica, especialmente na *República II*; e à arte imitativa em geral na *República X*, ainda a partir da imagem de Homero.

A crítica mais genérica de Sócrates a Homero e Hesíodo na *República X* toma quase que literalmente a questão apresentada, no *Protágoras*. Ou seja, o Sócrates de *República X* vê Homero e Hesíodo como pretensos educadores dos homens:

Dos outros <assuntos> não demandemos discurso homérico ou de outro desses poetas, perguntando se um deles é médico e não somente um imitador de discursos médicos. [...] Mas a respeito de maiores e mais galantes <temas>, ao avançar-se sobre o que Homero fala – acerca da guerra e acerca da estratégia, da **administração da polis**, da **educação do homem** – é justo, talvez, que aprendamos, ao perguntarmos: “Oh amigo Homero, acaso não está em terceiro **em relação a verdade da excelência**, <já que você é> um demiurgo de imagens, sendo mimetizador, como definimos? Mas se, de fato, é segundo <em relação à verdade> e **é como aquele que conhece que tipo de ocupações faz melhores ou piores homens no particular e no relativo ao público**, diga-nos: qual *polis* através de você foi governada melhor, como, através de Licurgo, a dos Lacedemônios, e, através de outros, <foram governadas melhor> muitas *polis* grandes e pequenas⁵¹¹? (grifos nossos)

Mas se não exatamente pela <ação> pública, por acaso diz-se que Homero, pela <ação> particular, tornou-se **líder da educação** de alguns que viviam com ele, para

⁵¹⁰ I.e. “Pois a mim parece”.

⁵¹¹ Τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων περὶ μὴ ἀπαιτῶμεν λόγον Ὅμηρον ἢ ἄλλον ὄντινοῦν τῶν ποιητῶν, ἐρωτῶντες εἰ ἰατρικὸς ἦν τις αὐτῶν ἀλλὰ μὴ μιμητὴς μόνον ἰατρικῶν λόγων [...] περὶ δὲ ὧν μεγίστων τε καὶ καλλίστων ἐπιχειρεῖ λέγειν Ὅμηρος, πολέμων τε περὶ καὶ στρατηγιῶν καὶ διοικήσεων πόλεων, καὶ παιδείας περὶ ἀνθρώπου, δίκαιόν που ἐρωτᾶν αὐτὸν πυνθανομένους: ὦ φίλε Ὅμηρε, εἴπερ μὴ τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας εἶ ἀρετῆς περὶ, εἰδώλου δημιουργός, ὃν δὴ μιμητὴν ὠρισάμεθα, ἀλλὰ καὶ δεῦτερος, καὶ οἷός τε ἦσθα γινώσκεις ποῖα ἐπιτηδεύματα βελτίους ἢ χείρους ἀνθρώπους ποιεῖ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, λέγε ἡμῖν τίς τῶν πόλεων διὰ σὲ βέλτιον ὤκησεν, ὥσπερ διὰ Λυκοῦργον Λακεδαιμόνων καὶ δι’ ἄλλους πολλοὺς πολλὰ μεγάλα τε καὶ μικραῖ; σὲ δὲ τίς αἰτιᾶται πόλις νομοθέτην ἀγαθὸν γεγονέναι καὶ σφᾶς ὠφελῆκεναι; Χαρώνδαν μὲν γὰρ Ἰταλία καὶ Σικελία, καὶ ἡμεῖς Σόλωνά: σὲ δὲ τίς; ἔξει τίνα εἰπεῖν; Pl. *Resp.* 599b-e.

os que tiveram sua companhia? E eles <os que tiveram em companhia de Homero>, para os posteriores, transmitiram uma via homérica de vida, como Pitágoras, que, acima de todos, por essas coisas foi cumprimentado com afeição, e ainda agora “pitagóricos” são chamados esses tipos de vida distinguidas da que parece ser a dos outros?

Ninguém, – disse <Glauco>, – fala nada disso.⁵¹² (grifo nosso)

Mas você acha, Glauco, que se Homero estivesse a **educar os homens e torná-los completamente melhores**, acerca de assuntos como estes, não por mimetizar, mas por ser capaz de conhecer, não faria muitos companheiros e seria honrado e cumprimentado com afeição por eles? Por outro lado, Protágoras, o abderita, e Pródico, o ceio, bem como muitos outros, são capazes <de convencer>, a partir da convivência individual com eles, que nem em relação à casa nem em relação à *polis*, estão perdidos se não **os encarregarem da educação**, em razão de sua sabedoria. Eles são tão extremamente queridos que os companheiros deles faltam os carregar sobre suas cabeças.⁵¹³ (grifos nossos)

É claro que a declaração de Sócrates na *República X* não implica em um aval à educação de Pródico e de Protágoras.

Mas a declaração de Sócrates na *República X* implica, sim, em uma assimilação entre a função final da produção de Homero e Hesíodo, por um lado, e a de Pródico e de Protágoras, por outro: a função de educação formadora. Dito em outras palavras, *República X* presume que muitos assumem que Hesíodo e Homero tem uma πολιτική τέχνη, que tem por finalidade tornar o homem um ἀγαθὸς πολίτης. É isto que autoriza a comparação.

Mas Homero e Hesíodo, como imitadores de conhecimento, sequer seriam capazes de causar mesmo a impressão de que eram bons educadores entre os de seu círculo, ao passo que os sofistas teriam conseguido ao menos isso.

Nesse sentido cabe citação a Luc Brisson, que observa a crítica de Platão a Homero e outros poetas como uma crítica ético-política:

Ao contrário dos pitagóricos, Homero era completamente indiferente a Creofilo. E mais. Ao contrário dos sofistas Protágoras e Pródico, que eram celebrados pelos seus discípulos em várias cidades, Homero e Hesíodo, que não tendo nenhum <seguidor>, ficaram sozinhos, viajando de cidade em cidade sem discípulos. Essa falta de reconhecimento é prova de que eles não faziam ninguém melhor.⁵¹⁴

⁵¹² ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσία, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἱ ἐκεῖνον ἠγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδωσαν βίου Ὀμηρικῆν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη, καὶ οἱ ὑστεροὶ ἐτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις; Pl. *Resp.* 600^a-b.

⁵¹³ ἀλλ’ οἶει, ὦ Γλαύκων, εἰ τῶ ὄντι οἷός τ’ ἦν παιδεύειν ἀνθρώπους καὶ βελτίους ἀπεργάζεσθαι Ὅμηρος, ἅτε περὶ τούτων οὐ μιμῆσθαι ἀλλὰ γινώσκειν δυνάμενος, οὐκ ἄρ’ ἂν πολλοὺς ἐταίρους ἐποίησατο καὶ ἐτιμᾶτο καὶ ἠγαπᾶτο ὑπ’ αὐτῶν, ἀλλὰ Πρωταγόρας μὲν ἄρα ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται τοῖς ἐφ’ ἑαυτῶν παριστάναί ἰδίᾳ συγγιγνόμενοι ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὐτῶν διοικεῖν οἰοί τ’ ἔσονται, ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσιν τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὔτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἐταῖροι: Pl. *Resp.* 600c-d.

⁵¹⁴ “Unlike the Pythagoreans, Homer was completely indifferent to Creophylus. What is more, unlike the Sophists, Protagoras and Prodicus, who were celebrated by their disciples in various cities, Homer and Hesiod, who had none, remained alone, traveling from city to city without disciples. This lack of recognition is proof that they did not make anyone better” (BRISSESON, 2017, p. 5).

É de se constatar que isso não é um índice de superioridade absoluta de Protágoras, que funcionaria como um elogio irônico contra a imagem dos sofistas. A afirmação na *República X* apresenta apenas uma superioridade relativa entre sofistas e Homero na *paideía*, não havendo por que vê-la como irônica.

Isso porque, como é visto no *Protágoras*, Sócrates aparece como um discursador que consegue colher atenções e defesas de quem convive em sua presença (em especial Alcibíades, como mencionado no início do diálogo), uma imagem superior à de Homero, carregando essa mesma característica de Protágoras e Pródico, ao menos superior a Homero e Hesíodo, portanto.

A questão é que, na *República X*, a ausência de reconhecimento serve como um argumento contra Homero, pois quaisquer boas leis não foram adotadas com base nos ensinamentos de Homero, tampouco grupos de homeríadas apareciam por aí com o mesmo peso político de validação dos Pitagóricos, ou sequer com o peso de validação aparente de núcleos que circundam os sofistas. Isso aparece, portanto, como um índice de alta ineficácia do teor paidêutico de Homero, que não bateu sequer a tão criticada sofística.

De qualquer sorte, considerada válida ou não a leitura de *República X* realizada acima, fato é que é a partir dessa constatação de Sócrates, no *Protágoras* – sobre a arte que Protágoras advoga ser uma πολιτικὴ τέχνη para tornar homens bons – que a conversa se fixará no debate sobre se, de fato, seria ensinável a “excelência”.

Dada uma primeira dúvida de Sócrates sobre a possibilidade teleológica dessa educação – que Protágoras diz ser sua arte ἀγαθὸς πολίτης –, Protágoras visará provar ser possível criar “excelência”⁵¹⁵ pela educação.

Sócrates, então, insistirá na dúvida, pretendendo esclarecer o sentido de “excelência” que há no discurso de Protágoras.

Esse embaraçamento entre Sócrates e Protágoras é o próximo tópico a ser abordado.

3.3 SÓCRATES DUVIDA DA TÉCNICA: ATENAS E O MITO NO GRANDE DISCURSO (319A-328D)

Sócrates alega que, até aquele momento, não pensava que essa técnica política poderia ser ensinada⁵¹⁶. Ele expõe sua alegação em um longo discurso sobre os fatos de que (1) oi

⁵¹⁵ Relembre-se que “ἀρετή” i.e., “excelência”, é substantivo abstrato com o mesmo radical do adjetivo “ἄριστος”, i.e., “melhor” ou “nobre”. Protágoras diz que é capaz de tornar um homem “βελτίων”, melhor, então a investigação sobre a “ἀρετή” que emergirá guarda essa pertinência conceitual.

⁵¹⁶ ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὃ Πρωταγόρα, οὐκ ᾔμην διδασκτὸν εἶναι, σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως ἂν ἀπιστῶ Pl. *Prt.* 319^a-b.

σοφώτατοι καὶ ἄριστοι⁵¹⁷ dentre os cidadãos não teriam sido capazes de transmitir excelência por eles próprios e (2) de que, em Atenas, age-se como se a atividade política fosse independente de algum conhecimento específico.

Apresentamos abaixo esses dois argumentos de Sócrates, que justificam sua aparente posição cética sobre o ensino da técnica política.

O primeiro argumento de Sócrates é relacionado intimamente à democracia de Atenas:

Então, eu não achava, Protágoras, que isso é ensinável, ainda que, em relação a seus discursos, eu não tenha descrença. O motivo, mesmo, de eu acreditar que não é ensinável nem poder ser provido por homens para homens, é justo eu dizer. É que os atenienses, como também os outros helenos, digo serem sábios. Então observo que, quando nos congregamos na Eclésia, sempre que é preciso a *polis* atuar acerca de uma **construção de casas**, os construtores de casas são encarregados, aconselhando sobre as construções; sempre que acerca da **construção naval**, os construtores navais; e as outras coisas todas são assim, nessa medida sustentando que eles são **expertos e educados** <no tema>. Só que, se algum outro pretende aconselhar a eles, sendo que este não lhes parece ser um demiurgo <no tema>, ainda que seja muito galante, rico e vindo dos bem-nascidos, de forma extrema, nada eles aceitam, mas riem-se e fazem clamores contra ele até ou ele se abster da pretensão, calando-se sobre o que diz; ou até os *toxotai* o arrastarem para longe; ou até ele ser levado embora, por ordem dos *pritanes*. Portanto, dessa forma, <os atenienses> gerenciam as coisas acerca das quais eles pensam ser baseadas na técnica. Mas sempre que é necessário deliberar acerca de algo da administração da *polis*, dá conselhos para eles erguendo-se, acerca destas coisas, com similar autorização, o artífice; da mesma forma, o forjador de cobre e o cortador de couro; o mercador passageiro e o capitão da nau; o opulento e o pobre; o bem-nascido e o mal-nascido; e **nenhum recebe aquela reprovação como em relação aos anteriores, quando não se tornaram expertos de lugar algum e nem são versados de nada em relação àquilo**, quando pretendem aconselhar. Portanto, claro está que **não sustentam ser isso ensinável**.⁵¹⁸ (grifos nossos)

Claramente, Sócrates usa aqui o comportamento dos cidadãos ateniense para afirmar que eles agem como se a administração da cidade não exigisse algum ensinamento técnico, como se exige para construções de prédios e de barcos, tirando dessa observação a base da primeira parte de sua objeção a Protágoras.

⁵¹⁷I.e. “os mais sábios e melhores”.

⁵¹⁸ ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὦ Πρωταγόρα, οὐκ ᾧμην διδακτὸν εἶναι, σοὶ δὲ λέγοντι οὐκ ἔχω ὅπως ἂν ἀπιστῶ. ὅθεν δὲ αὐτὸ ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ’ ὑπ’ ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις, δίκαιός εἰμι εἰπεῖν. ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνας, φημί σοφοὺς εἶναι. ὁρῶ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴν μὲν περὶ **οἰκοδομίας** τι δέη πράττειν τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων, ὅταν δὲ περὶ **ναυπηγίας**, τοὺς ναυπηγούς, καὶ τὰλλα πάντα οὕτως, ὅσα ἡγοῦνται **μαθητά** τε καὶ **διδακτά** εἶναι: ἐὰν δὲ τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἶονται δημιουργὸν εἶναι, κἂν πάνυ καλὸς ᾦ καὶ πλούσιος καὶ τῶν γενναίων, οὐδέν τι μᾶλλον ἀποδέχονται, ἀλλὰ καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν, ἕως ἂν ἢ αὐτὸς ἀποστῇ ἢ ἐπιχειρῶν λέγειν καταθορυβηθεῖς, ἢ οἱ τοξόται αὐτὸν ἀφελκύσωσιν ἢ ἐξάρωνται κελευόντων τῶν πρυτάνεων. Περὶ μὲν οὖν ὧν οἶονται ἐν τέχνῃ εἶναι, οὕτω διαπράττονται: ἐπειδὴν δὲ τι περὶ τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως δέη βουλευσασθαι, συμβουλεύει αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεὺς σκυτοτόμος, ἔμπορος ναύκληρος, πλούσιος πένης, γενναῖος ἀγεννῆς, καὶ **τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμῶθεν μαθὼν, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ, ἔπειτα συμβουλεύειν ἐπιχειρεῖ**: δηλον γὰρ ὅτι οὐχ ἡγοῦνται διδακτὸν εἶναι (319^a-d).

O segundo argumento, embora também parta do exemplo ateniense, é mais genérico, relacionado à incapacidade de grandes homens da política, como Péricles, de transmitirem seus hipotéticos dons de técnica política. Veja-se:

E não é só naquilo comum das *polis* <i.e., nos assuntos públicos> que se tem as coisas dessa maneira, mas, no particular, os que dentre nós são mais sábios e melhores dos cidadãos – que têm essa excelência – não são capazes de transferir aos outros <a técnica política>. Eis que Péricles, pai destes jovens aqui, os educou de forma bela e boa naquilo que vem de mestres versados, mas naquilo em que ele próprio é sábio nem ele mesmo os educou, nem por outro transmitiu. Mas eles <os filhos de Péricles>, perambulando, pastam, como se, do modo do rebanho livre, fossem, por si próprios, ocorrer de caírem casualmente na excelência. E <te dou outro exemplo> se quiser: Clíniás, irmão mais novo deste Alcibiádes aqui. O próprio Péricles, sendo seu guardião e temendo ele próprio, afastou dele <Alcibiádes>, para que não fosse corrompido por Alcibiádes, estabelecendo sua educação em <casa de> Arifrono. De fato, antes de um mês, <Arifrono> desistiu, não tendo fornecido isso <a educação em excelência> para ele <para Clíniás>. E muitos outros exemplos eu tenho para relatar de que aqueles que são bons, nenhum, até agora, tornou melhor, nem alguém de sua própria casa, nem um pertencente a outro lugar. Eu, então, Protágoras, em razão de observar essas coisas, **não sustento que excelência é ensinável.**⁵¹⁹ (grifo nosso)

Como se vê, é na boca de Sócrates e a partir de sua dúvida que, pela primeira vez, a ἀρετή é expressamente trazida ao diálogo em sua expressão genérica.

Conforme destacado por comentário de Denyer⁵²⁰, também no *Mênon*⁵²¹, no *Alcibiádes I*⁵²² e no *Górgias*⁵²³, Péricles serve ao mesmo tipo de exemplo de Sócrates, que põe em dúvida a ensinabilidade da excelência, insinuando (nos dois primeiros casos) e mesmo afirmando expressamente (no último) que, na verdade, Péricles talvez não fosse tão bom na ação política.

Dada essa insistência do personagem Sócrates, em contextos diferentes, de evocar a figura de Péricles em um contexto que insinua mais ou menos uma crítica à sua imagem, poderia se cogitar que, no *Protágoras*, Sócrates o evoca com alguma ironia, sobretudo se considerarmos a possível relação histórica entre ele e o Peh.

De fato, menos complicado do que tentar aferir o que pensaria o personagem é observar que as afirmações de Sócrates partem, por declaração expressa do próprio Sócrates, de sentidos

⁵¹⁹ μη τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἰοῖ τε ἄλλοις παραδιδόναι: ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τούτων τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἂ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς καὶ εὖ ἐπαίδευεν, ἂ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῶ ἄλλῳ παραδίδωσιν, ἀλλ' αὐτοὶ περιμόντες νέμονται ὥσπερ ἄφρονοι, ἐάν που αὐτόματοι περιτύχωσιν τῇ ἀρετῇ. Εἰ δὲ βούλει, Κλεινίαν, τὸν Ἀλκιβιάδου τούτου νεώτερον ἀδελφόν, ἐπιτροπεύων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ Περικλῆς, δεδιὼς περὶ αὐτοῦ μὴ διαφθαρεῖ δὴ ὑπὸ Ἀλκιβιάδου, ἀποσπάσας ἀπὸ τούτου, καταθέμενος ἐν Ἀρίφρονος ἐπαίδευε: καὶ πρὶν ἕξ μῆνας γεγονέναι, ἀπέδωκε τούτῳ οὐκ ἔχων ὅτι χρήσαιτο αὐτῷ. Καὶ ἄλλους σοὶ παμπόλλους ἔχω λέγειν, οἱ αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πώποτε βελτίω ἐποίησαν οὔτε τῶν οἰκείων οὔτε τῶν ἄλλοτριῶν. ἐγὼ οὖν, ὃ Πρωταγόρα, εἰς ταῦτα ἀποβλέπων οὐχ ἡγοῦμαι διδασκτὸν εἶναι ἀρετῆν: Pl. *Prt.* 319e-320b.

⁵²⁰ DENYER, 2008, p. 98.

⁵²¹ Pl. *Meno* 93^a-94e.

⁵²² Pl. *Alc.* 118c-119^a.

⁵²³ Pl. *Grg.* 515c-516e.

comuns do público. Nesse trecho do *Protágoras*, Sócrates começa assim a explicação de sua dúvida: “ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὡς περ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνας, φημὶ σοφοὺς εἶναι”⁵²⁴.

Tal pressuposto discursivo utilizado aqui por Sócrates, aliás, é bastante assimilável com a reconhecida proposição do *Homo Mensura*, atribuída por Sócrates a Protágoras no *Teeteto*⁵²⁵. E pode ser, portanto, embora não possamos ser conclusivos, que a fala de Sócrates esteja colocando Protágoras diante da necessidade de defender a ensinabilidade da excelência a partir de uma perspectiva que considere como medida de veracidade o comportamento político em Atenas, já que ele está entre atenienses. Isso porque Sócrates parte da performance política da Eclésia ateniense, tomando como pressuposto os Atenienses serem sábios para concluir que, por permitirem não expertos e não versados a participarem do conselho em relação a questões de administração da cidade, deve se implicar que os (sábios) atenienses não pensam que se possa versar alguém na técnica política.

E, em se tratando do âmbito particular, ainda que conhecidamente bem afamado em Atenas por sua técnica política (o que se pressupõe no texto, sem Sócrates precisar dizê-lo), o sábio Péricles de Atenas não dá indício de sua capacidade de transmitir essa técnica, razão pela qual, conclui Sócrates, não é de se defender que excelência seria ensinável.

Após essa objeção, a dupla oposição de Sócrates à ensinabilidade da excelência, com base na performance política ateniense tanto no âmbito da *polis* quanto no âmbito privado, desencadeia-se uma igualmente longa pretensão de justificação de Protágoras que nessa seção pretendemos comentar com mais atenção, o chamado *Grande Discurso*.

Portanto, qualquer que seja a interpretação que se tire disso, não me parece desconsiderável o fato de que Sócrates usa como paradigma do questionamento, na dimensão política, o exemplo de Atenas, enquanto usa, no campo particular, o conhecido político ateniense, Péricles, pois a resposta contida no *Grande Discurso* visará contornar as objeções sem descartar essa premissa da sabedoria da *polis* ateniense.

Nessa leitura, tornam-se secundárias, quase irrelevantes, hipotéticas simulações ou crenças internas dos personagens Sócrates e Protágoras, uma vez que qualquer que seja a suposição que façamos acerca do âmbito psicológico, a forma da questão socrática (que assume como ponto de partida, ironicamente ou não, a sabedoria ateniense) e a forma da resposta protagórica (que não nega a premissa da sabedoria ateniense) desembocam em uma defesa de Protágoras da compatibilidade do que Sócrates diz ser típico do regime ateniense com a ensinabilidade da excelência política.

⁵²⁴ I.e., “É que os atenienses, como também os outros helenos, digo serem sábios”.

⁵²⁵ Pl. *Tht.* 151e-152a.

Em outras palavras, essa estrutura da discussão faz com que a resposta de Protágoras seja uma defesa da existência de coerência entre as práticas atenienses mencionadas por Sócrates e a hipótese da ensinabilidade da excelência política.

O *Grande Discurso* é, desse modo, uma defesa objetiva de que a ensinabilidade da excelência política é compatível com a prática da democracia de Atenas, em que pese sejam discutíveis os aspectos subjetivos (como motivação, verdadeira posição etc.) das duas personagens. Então, após Protágoras dar aos ouvintes a chance de escolher a forma na qual se daria o discurso e a maioria responder-lhe que deveria fazer a exposição do modo que lhe aprouvesse, Protágoras escolhe explicar seu ponto através do que ele chama de mito, que lhe parece mais gracioso⁵²⁶.

Não iremos tecer grandes considerações sobre a função dessa escolha, mas apenas remeter à exposição de Rodolfo Lopes⁵²⁷ de que não se deve pressupor, nem mesmo na literatura pré-platônica, uma oposição conceitual entre as duas palavras que torne o mito uma forma muito inferior a um *logos*:

Nos inícios da literatura Grega, vimos que em Homero existe um uso indiscriminado de ambos os termos, além de que o verbo *legein* não tem ainda o sentido de “dizer” e as únicas duas ocorrências de *logos* designam uma discursividade poética e que, em Hesíodo, se mantém uma considerável flutuação terminológica, embora *logos* comece já a assumir o sentido declarativo no caso de Píndaro, tradicionalmente lido como a primeira crítica ao mito, a conotação negativa de “falsidade” não é objetivamente atribuível ao termo *mythos*, antes radica nos qualificativos que lhe estão associados. Em relação aos chamados “pré-socráticos”, Heráclito, embora centralize o termo *logos* como eixo da sua proposta filosófica, não estabelece qualquer oposição com *mythos* (palavra que, aliás, nunca utiliza); Parmênides, além da dimensão mítica da estrutura formal do poema, opera com a neutralidade conotativa de *mythos* a ponto de usar a palavra para referir a Verdade anunciada pela divindade; e Xenófanes mantém a oscilação terminológica, especialmente evidente em B1.

Em suma, a problematização de *mythos* e *logos* como duas modalidades narrativas diferentes começa apenas nos Diálogos.⁵²⁸

Sendo o exposto por Lopes verdadeiro, a disposição de Protágoras em preferir o mito, na disjunção por ele mesmo criada, pode ser visto como uma mera maneira expositiva, sem que, pela opção de Protágoras, infira-se qualquer crítica a Protágoras pelo autor do diálogo⁵²⁹. Isso também porque, como se verá adiante, embora opte pelo mito em Pl. *Prt.* 320c-322d, a

⁵²⁶ πολλοὶ οὖν αὐτῶ ὑπέλαβον τῶν παρακαθημένων ὀποτέρως βούλοιο οὕτως διεξιέναι. δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν. Pl. *Prt.* 320c.

⁵²⁷ Para considerações sobre os usos fluidos de μῦθος e λόγος em Platão, Cf. LOPES, Rodolfo Pais Nunes. **A tensão mythos-logos em Platão**. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2014, em especial p. 164-189.

⁵²⁸ LOPES, Rodolfo Pais Nunes. Usos e sentidos de mythos e logos antes de Platão. **Prometeus**, v. 8, n. 18, jul./dez, 2015, p. 75-76.

⁵²⁹ Como exposto por Rodolfo Lopes, podemos verificar as utilizações de “mitos platônicos”, além daquele do Protágoras, em Pl. *Symp.* 189c-193d; 203b-204a; *Criti.* 108e-121c; *Phd.* 107c-114c; *Phdr.* 246a-257a; 274b-275b; *Grg.* 523a-527; *Leg.* 713a-e; *Menon.* 81a-c; *Plt.* 268e-274e; *Resp.* 613e-621d; e *Ti.* 20d-25e; 29d-92c. Cf. LOPES, 2014, p. 188.

narração por ele mesmo chamada mítica é posteriormente complementada pelo que ele mesmo chamará *logos* no curso da exposição.

E, se não pensarmos que o Sócrates da *República II* estava sendo irônico sobre a necessidade de educar com mitos os jovens, então a fala de Protágoras, com um *mythos* antes do *logos*, é perfeitamente compatível com o projeto educacional exposto por Sócrates na *República II*. Veja-se a passagem da *República II*:

Qual então será a *paideia*? Ou será difícil encontrar uma melhor do que aquela descoberta há muito tempo? Sem dúvida a ginástica é a <*paideia*> acerca do corpo e a arte das musas <é a *paideia*> acerca da alma.

Pois é isso.

Acaso não iniciamos educando na arte das musas ao invés da ginástica?

Sim, e como não?

E você coloca, – disse eu, – o discurso como parte da arte das musas, ou não?

De fato.

Mas dos discursos há duas formas, por um lado o verdadeiro, por outro o falso?

Sim.

Educados nos dois, primeiro nos falsos?

Não compreendo, – disse ele, – a forma com que você se expressa.

Você não compreende, – disse eu, – que **primeiro para as crianças são ditos mitos**, que, de certa forma, são como dizer o totalmente falso, mas **há alguma verdade neles também**. Ou seja, primeiro, nos valem dos mitos para as crianças ao invés da ginástica.⁵³⁰ (grifos nossos)

O contexto da passagem da *República II* vai avançar exatamente em uma discussão sobre que tipo de mitos se permitiria na *paideia* por Sócrates proposta, com uma crítica veemente a Homero e Hesíodo, mas já retornaremos a esse tema. Por ora, basta destacar que tomar a representação de Protágoras como elaborador de um mito como um meio pelo qual o autor de *Protágoras* representaria Protágoras criticamente parece algo infundado e contraditório ao teor de *República II*. Isso porque, como já exposto, o uso consciente do mito é tratado na *República II* (e em outras passagens do *corpus*) como meio legítimo de exposição, especialmente “para jovens”, exatamente a ressalva que faz Protágoras em sua exposição.

Mais plausível seria afirmar, diante deste desenho, que em *Protágoras* o autor do diálogo apresenta, criticamente, um Protágoras que pretende exhibir-se, expondo todas as suas

⁵³⁰ τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὐρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠύρημένης; ἔστιν δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική.

ἔστιν γάρ.

ἄρ' οὖν οὐ μουσικῆ πρότερον ἀρξόμεθα παιδεύοντες ἢ γυμναστικῆ;

πῶς δ' οὐ;

μουσικῆς δ', εἶπον, τιθεῖς λόγους, ἢ οὐ;

ἔγωγε.

λόγων δέ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψευδὸς δ' ἕτερον;

ναί.

παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν;

οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις.

οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι **πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν**; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψευδὸς, **ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ**. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα. Pl. *Resp.* 376e-377a.

hipotéticas capacidades de exposição de palavras, iniciando a fala pelo que ele próprio chama de *χαριέστερον*⁵³¹.

Dito tudo isso, antes de fazermos a discussão sobre a recepção da bibliografia secundária acerca da passagem do *Grande Discurso*, façamos a sua exposição direta, iniciando pela longa parte mítica sobre a origem da organização política, dando destaque ao erro de Epimeteu e a atitude de Prometeu diante desse erro:

Pois houve um tempo quando havia os deuses, mas não havia os gêneros mortais. E quando foi o tempo para estes tomarem parte na gênese, os deuses imprimiram-nos na Terra, a partir da mistura da Terra e do Fogo e de tudo quanto é composto pelo Fogo e pela Terra. Então, quando estavam destinados a serem trazidos à luz, <os deuses> prescreveram a Prometeu e Epimeteu que arranjassem e distribuíssem as potências para cada um <cada gênero mortal> conforme o que fosse visivelmente adequado. Epimeteu pediu a Prometeu que ele mesmo <Epimeteu> distribuísse, dizendo: “eu tendo distribuído, você revisa”. E dessa forma <Epimeteu> persuadiu <Prometeu> a distribuir <ele próprio, Epimeteu, as potências a cada gênero mortal>.

Distribuiu, então, para uns, força sem agilidade; dispo do as fracas com agilidade. **Equipou** uns; enquanto providenciou para os desequipados por natureza outras potências, construindo para eles o meio para a salvação. Para os pequenos, dentre eles, manteve a fuga alada ou a habitação subterrânea; incrementando aos grandes salvou-os por isso mesmo <pelo incremento da grandeza>. E, em outros casos, dessa forma, <Epimeteu> distribuiu <as potências>, balanceando <os gêneros mortais>. Essas coisas construiu tendo cautela para que nenhum gênero fosse aniquilado.

Então, tendo, preventivamente, para eles, dado refúgio contra a mútua destruição, contra as estações do ano, que vêm de Zeus, constituiu proteção, **cobrinho** com partes compactas, penas e pele firme, suficientes para defender contra o inverno e tornar capazes de suportar o calor ardente e, indo ao leito, eles próprios constituem como que um **acolchoado** caseiro e auto-desenvolvido, <isso foi dado> para cada um <desses gêneros mortais>. E **calçou uns com casco**, enquanto a outros amarrou com penas e peles grossas sem fluxo sanguíneo. A partir daí, providenciou para uns e outros nutrição. Para uns, pasto que brota da Terra, para outros, os frutos que se tornam árvores, para outros, as raízes. Estabeleceu que haveria aqueles que de outros animais comeriam o nutriente. Concedeu a estes <predadores> produção de poucos descendentes, enquanto que para os que são mortos <predados> aumentou a fecundidade, levando a salvação para o gênero <mortal>. Bem, na medida em que, de fato, Epimeteu **não é alguém totalmente sábio, lhe passou despercebido ter gasto as potências nos** <gêneros mortais> **álogos**.

Para ele, o gênero humano era até então o resto desarranjado, sem ter <Epimeteu> como fornecer o necessário. Restando o impasse para ele, Prometeu vem, revisando a distribuição, e vê que os outros animais têm de tudo harmoniosamente, enquanto o homem está **nu, descalço, descoberto e desequipado**. E a essa altura o dia destinado já tinha chegado, no qual de fato era necessário que fosse o homem expulso da Terra à luz.

Prometeu, ao investigar e, então, **tendo caído em aporia sobre o que traria a preservação para o homem, furtou** de Hefesto e de Atenas a **sabedoria técnica junto ao fogo** – pois <a sabedoria técnica> sem o fogo adquirido seria impraticável para ele ou nem viria a ser útil – e exatamente dessa forma presenteou o homem. Então, o homem, por um lado, obteve a **sabedoria sobre a sobrevivência**, por outro, **não tinha a** <sabedoria> **política**, que estava com Zeus. A Prometeu não mais foi permitido ir à Acrópole da morada de Zeus, – sendo temíveis os sentinelas de Zeus –, mas na morada comum de Atena e Hefesto, em que ambos praticavam sua arte, <Prometeu> entrou sem ser notado e furtou a arte da pira de Hefesto e a outra de Atena, ofertando-as ao homem e, a partir disso, ao homem emergiu a facilitação de se

⁵³¹ I.e. “mais gracioso”.

prover a vida. Mas Prometeu, em razão de Epimeteu, posteriormente, como se conta, **veio a sofrer a justiça pelo furto.**⁵³² (grifos nossos)

Deixaremos de lado os aspectos interessantes da narrativa de Protágoras sobre a distribuição pretensamente equânime das potências dos animais e nos concentremos especificamente na parte da narrativa em que Protágoras aponta o erro de Epimeteu e a atitude de Prometeu face a esse erro.

Dois pontos merecem destaque nessa primeira passagem, um de ordem representativa do âmbito divino, face às representações de *Teogonia* e de *Prometeu Acorrentado*, e o outro acerca da separabilidade entre a σοφία περὶ τὸν βίον⁵³³ e a σοφία πολιτική⁵³⁴.

Um dado interessante dessa versão do mito apresentada no *Protágoras* é que, através da introdução de um papel mais ativo de Epimeteu, são mitigadas as oposições entre Zeus e Prometeu, excluindo-se relatos expressos das violências entre as divindades, presentes em outras versões do mito, bem como as maldades aplicadas pela divindade ao homem e as adjetivações demasiadamente negativas atribuídas às divindades.

Veja-se a diferença.

⁵³² ἦν γὰρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἰμαρμένος γενέσεως, τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται. ἐπειδὴ δ' ἄγειν αὐτὰ πρὸς φῶς ἔμελλον, προσέταξαν Προμηθεὶ καὶ Ἐπιμηθεὶ κοσμήσαι τε καὶ νεῖμαι δυνάμεις ἐκάστοις ὡς πρέπει. Προμηθεὶα δὲ παραιτεῖται Ἐπιμηθεὺς αὐτὸς νεῖμαι, “νείμαντος δέ μου, ἔφη, ἐπίσκεψαι”· καὶ οὕτω πείσας νέμει. νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσήπτεν, τοὺς δ' ἀσθενεστέρους τάχει ἐκόσμει· τοὺς δὲ ὥπλιζε, τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναιμι εἰς σωτηρίαν. ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγῆν ἢ κατὰγειον οἴκησιν ἔνεμεν· ἃ δὲ ἠῦξε μεγέθει, τῷδε αὐτῶ αὐτὰ ἔσφριζεν· καὶ τὰλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μὴ τι γένος ἀιστωθεῖν· ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγὰς ἐπήρκεσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμηχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξίν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνάς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυῆς ἐκάστω, καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὀπλαῖς, τὰ δὲ δέρμασιν στερεοῖς⁶ καὶ ἀναίμοις. τούντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξέπορίζεν, τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ ρίζας· ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφήν ζῶων ἄλλων βοράν· καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσήψε, τοῖς δ' ἀναλίσκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων. ἄτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα· λοιπὸν δὴ ἀκόσμητον ἔτι αὐτῷ ἦν τὸ ἀνθρώπων γένος, καὶ ἠπόρει ὅτι χρῆσαιτο. ἀποροῦντι δὲ αὐτῷ ἔρχεται Προμηθεὺς ἐπισκεψόμενος τὴν νομῆν, καὶ ὄρα τὰ μὲν ἄλλα ζῶα ἐμμελῶς πάντων ἔχοντα, τὸν δὲ ἀνθρώπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἀστροφόν καὶ ἄοπλον· ἤδη δὲ καὶ ἡ εἰμαρμένη ἡμέρα παρῆν, ἐν ἣ ἔδει καὶ ἀνθρώπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς. ἀπορία οὖν σχόμενος ὁ Προμηθεὺς ἦντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὔροι, κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχον σοφίαν σὺν πυρὶ—ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητὴν τῷ ἢ χρησίμην γενέσθαι—καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ. τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἀνθρώπος ταύτη ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Δί. τῷ δὲ Προμηθεὶ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχόρει εἰσελθεῖν (πρὸς δὲ καὶ αἱ Διὸς φυλακαὶ φοβεραὶ ἦσαν), εἰς δὲ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἡφαίστου οἴκημα τὸ κοινόν, ἐν ᾧ ἐφιλοτεχνεῖτην, λαθῶν εἰσέρχεται, καὶ κλέψας τὴν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσιν ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκ τούτου εὐπορία μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ βίου γίγνεται, Προμηθεὶα δὲ δι' Ἐπιμηθεὶα ὕστερον, ἥπερ λέγεται, κλοπῆς δίκῃ μετήλθεν. Pl. *Prt.* 320c-322a.

⁵³³ I.e., “sabedoria acerca da vida”.

⁵³⁴ I.e., “sabedoria política”.

Na versão da *Teogonia*, Prometeu é várias vezes adjetivado de forma mais ou menos negativa: ποικίλος αἰολόμητις⁵³⁵; ποικιλόβουλος⁵³⁶; ἀγκυλομήτης⁵³⁷; Zeus diversas vezes pune diretamente a humanidade⁵³⁸ e os versos do arco narrativo parecem prescrever uma lição sobre não se dever confrontar Zeus, haja vista que, no único momento que se dá um epíteto claramente positivo a Prometeu, “o agraciador”, ele é apresentado como exemplo a não ser seguido:

Não é possível se furtar nem passar despercebido à mente de Zeus
pois nem mesmo o filho de Jápeto, o agraciador Prometeu,
escapou do pesado ódio, mas pela necessidade
mesmo sendo grandemente astuto, é retido sob a corrente.⁵³⁹

Por sua vez, na versão de *Prometeu Acorrentado*, a tensão da violência de Zeus parece mais tematizada com foco desde o início, na primeira fala de Hefesto. É que este, ao nomear os comandados de Zeus – Κράτος e Βία⁵⁴⁰, que o acompanham no dever de punir Prometeu –, diz que é, para ele, indigesta e forçada a tarefa de prender Prometeu:

Força e Violência, para vocês a ordem de Zeus
possui já o caminho da finalização,
mas eu sou inerentemente covarde para um ser divino
amarrar com violência, na fenda acometida com frieza invernal.
Mas é necessário para mim de todas as formas ter coragem,
pois ignorar os discursos do Pai é grave.⁵⁴¹

Além disso, nessa peça, Prometeu aparece admitindo sua própria ἀμαρτία⁵⁴², dizendo que o fez consciente e em socorro dos mortais:

É fácil, sem pôr o pé no sofrimento,
ter o que aconselhar e admoestar sobre o mal.
Eu sei dessas coisas <que você me admoesta>,
<fui> voluntário, sendo voluntário, errei, não o nego.
Auxiliando aos mortais, encontrei meu próprio sofrimento.⁵⁴³

⁵³⁵ I.e., “multicolor cheio de artimanhas” Hes. *Theog.* 511.

⁵³⁶ I.e., “de posições inconstantes” Hes. *Theog.* 521.

⁵³⁷ I.e., “de posições tortas” Hes. *Theog.* 546.

⁵³⁸ Cf. οὐκ ἐδίδου Μελίησι πυρὸς μένος ἀκαμάτιοι/θνητοῖς ἀνθρώποις, οἱ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν Hes. *Theog.* 564-565; αὐτίκα δ’ ἀντι πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισιν: Hes. *Theog.* 570.

⁵³⁹ ὧς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.

οὐδὲ γὰρ Ἰαπετιονίδης ἀκάκητα Προμηθεὺς
τοῖό γ’ ὑπεξήλυξε βαρὺν χόλον, ἀλλ’ ὑπ’ ἀνάγκης
καὶ πολυίδριν ἐόντα μέγας κατὰ δεσμὸς ἐρύκει. Hes. *Theog.* 613-616.

⁵⁴⁰ I.e. “Força e Violência”. Embora em Hes. *Theog.* 385-388 haja a apresentação de Força e Violência sentados ao lado de Zeus, as figuras não têm relevância na narrativa da *Teogonia* sobre a punição de Prometeu.

⁵⁴¹ Κράτος Βία τε, σφῶν μὲν ἐντολὴ Διὸς

ἔχει τέλος δὴ κούδεν ἐμποδῶν ἔτι:

ἐγὼ δ’ ἄτολμός εἰμι συγγενῆ θεὸν

Ἰδῆσαι βία φάραγγι πρὸς δυσχειμέρω.

πάντως δ’ ἀνάγκη τῶνδ’ ἐμοὶ τόλμαν σχεθεῖν:

ἐξωριάζειν γὰρ πατρὸς λόγους βαρὺ. Aesch. *PV.* 11-16.

⁵⁴² I.e., seu “erro” moral.

⁵⁴³ ἐλαφρὸν ὅστις πημάτων ἔξω πόδα

ἔχει παραινεῖν νουθετεῖν τε τὸν κακῶς

πράσσοντ’: ἐγὼ δὲ ταῦθ’ ἅπαντ’ ἠπιστάμην.

ἐκὼν ἐκὼν ἤμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι:

Não é objeto presente na tese uma análise mais detida sobre hipotéticas motivações presentes nas narrativas de *Teogonia* e *Prometeu Acorrentado*, mas evocamos essas curtas passagens para ressaltar um aspecto inovador dado pela introdução de uma participação maior de Epimeteu na narrativa contida no *Protágoras*.

A “ἄμαρτία”, que causa o infortúnio da humanidade na narrativa de Protágoras, sequer pode ser vista como uma grave crítica a Epimeteu, afinal, ele é caracterizado como alguém que não é inteira ou totalmente sábio (οὐ πᾶν τι σοφὸς ὄν) e é essa a causa da ausência de capacidade do homem para a sobrevivência. Prometeu, em aporia, furta o fogo e a técnica de Hefesto e Atenas, por enxergar que essa é única maneira de garantir a vida humana.

Não se está mais falando, como em *Teogonia* e *Prometeu Acorrentado*, de sequências de afirmações de poder de Zeus contra a humanidade, nem de confrontações diretas de Prometeu ao poder de Zeus. Até mesmo quando Protágoras narra, de passagem, a punição sofrida por Prometeu, não há uma atribuição direta à figura de Zeus.

É bastante especulativo investigar por qual motivo Protágoras reconstitui o mito com essa aparente ausência de atitudes voluntariamente danosas, seja contra os homens, seja entre as próprias divindades. Mas não se pode deixar de notar que a crítica de Sócrates em *República II* à poesia e à “teologia”, no contexto acima mencionado da *paideía* proposta por Sócrates, deve-se ao fato de que essas teologias criticáveis retratam exatamente as divindades, voluntariamente, infringindo prejuízos:

E eu disse: – Adimanto, não somos poetas nem eu nem você no presente, mas fundadores da *polis*. Aos fundadores cabe, adequadamente, conhecer o molde no qual devem fazer mitologias os poetas, não permitindo que façam poesias paralelas <a esse modelo>, não cabendo a nós fazer mitos.

Certamente, – disse ele, – mas é isso mesmo <que eu queria saber>, quais moldes sobre teologia haveriam de ser <permitidos>?

Algo como o seguinte, – disse eu, – da forma que a divindade acontece de ser, é claro, deve ser descrita sempre, tenham impingido seja em poesia, em lírica ou em tragédia. Pois deve mesmo.

Certamente não seria boa a divindade em essência e, dessa forma, ela deve ser dita?

Como não?

Mas nada de bom é prejudicial. Ou não?

A mim parece que não.

Acaso, então, aquilo que não é prejudicial, prejudica?

De forma nenhuma.

O que não prejudica faz algo ruim?

Nem isso.

Aquilo que não faz nada ruim, tampouco seria causa do ruim?

Pois como poderia?

E então? O bom é benéfico?

Sim.

Causa da prosperidade?

Sim.

Ah, então o bom não é causa de tudo, mas dos bens é causa, sendo o oposto <disso a causa> das coisas ruins.

Absolutamente! – disse ele.

Ah, – disse eu, – então nem o divino, uma vez que é bom, seria causa de tudo, como muitos dizem, mas de poucas coisas para os homens <o divino> é causa, enquanto que o contrário <o não divino é causa> de muitas coisas. É que menor é a quantidade de bens do que de males entre nós e do bem não há nenhuma outra causa <a não ser o divino>, ao passo que dos males se deve buscar outras causas originais, mas não o divino.⁵⁴⁴

Sugiro que, ao deixarmos de ver Protágoras como uma antítese de Sócrates, conseguimos observar que alguns elementos da *paideía* atribuída, em cena, a Protágoras são observáveis no *corpus*. E esse é um dos casos.

A adaptação do Mito de Prometeu, sob essa ótica, deixa de ser vista como uma inocente alternativa narrativa para passar a ser vista como parte de um projeto expositivo da imagem de Protágoras, coerente com o elogio relativo em *República X*. O conteúdo do mito elaborado por Protágoras no diálogo a ele homônimo parece bem significativo numa interconexão com a *paideía* avançada por Sócrates na *República II*.

Há mais um detalhe a se comentar. Pela lição de Denyer⁵⁴⁵, observa-se que, em *Prometeu Acorrentado*⁵⁴⁶, tanto o personagem Poder quanto Hermes, em contexto insultuoso, chamam a Prometeu de sofista.

⁵⁴⁴ καὶ ἐγὼ εἶπον: ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως: οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτόν, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους.

ὀρθῶς, ἔφη: ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν;

τοιοῖδε πού τινες, ἦν δ' ἐγώ: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, ἀεὶ δῆπου ἀποδοτέον, ἐάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγῳδίᾳ.

δεῖ γάρ.

οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω;

τί μὴν;

ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν: ἦ γάρ;

οὐ μοι δοκεῖ.

ἄρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερόν βλάπτει;

οὐδαμῶς.

ὁ δὲ μὴ βλάπτει κακὸν τι ποιεῖ;

οὐδὲ τοῦτο.

ὁ δὲ γε μὴδὲν κακὸν ποιεῖ οὐδ' ἂν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον;

πῶς γάρ;

τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν;

ναί.

αἴτιον ἄρα εὐπραγίας;

ναί.

οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον.

παντελῶς γ', ἔφη.

οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος: πολὺ γὰρ ἐλάττω τάγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν. Pl. *Resp.* 378e-379c.

⁵⁴⁵ DENYER, 2008, p. 73.

⁵⁴⁶ Aesch. PV. 62 e 944.

Talvez o autor de Protágoras tivesse exatamente isso em vista quando escolheu colocar esse mito na boca da personagem Protágoras. A intenção pode ser a de desenhar um Protágoras que assimila Prometeu a um patrono benfeitor da sofística, embora esse tipo de especulação deva ser feito sempre com ressalvas.

De qualquer sorte, a elaboração de Protágoras do mito relata as relações entre as divindades de modo muito menos inóspito do que as outras versões anteriores: (1) o erro original de Epimeteu, que desemboca na desventura *aitiológica*⁵⁴⁷, é descrito como advindo apenas da característica de ele não ser totalmente sábio, enquanto que (2) o furto de Prometeu passa a ser extremamente justificado por se dar em um contexto de vida ou morte do gênero humano e (3) Zeus jamais é apresentado como um malfazejo aos homens.

Ainda que não se entenda que nossa interpretação é convincente, tais três diferenciais da versão de Protágoras são dados que aferimos pela comparação direta com *Teogonia* e *Prometeu Acorrentado*. Essas diferenças existem.

Assim, é de se constatar que sua narrativa é objetivamente mais próxima daquela sugerida pela *paideía*, descrita na *República II*, do que destas duas outras versões. O elemento especulativo dessa parte da tese fixa-se apenas em afirmar que há bons elementos para manter a convicção de que essa construção no *Protágoras* é intencional e não mera coincidência.

Isso debatido, vamos à segunda parte do *Grande Discurso*, que envolve a distinção entre a σοφία περὶ τὸν βίον e a σοφία πολιτική.

Vamos ao texto. Consideremos primeiramente a segunda e última parte do mito:

Então, o homem partilha de parte do divino, sendo o primeiro dos animais, em razão da conexão familiar com os deuses, a estimar a divindade, passando também a erigir altares e honrosas imagens dos deuses. Então, **rapidamente, articulou a voz e os nomes para técnica**, tendo descoberto casas, roupas, calçados, colchões e os alimentos vindos da terra. Exatamente **dessa forma preparados, no princípio, os homens habitavam dispersos, não havendo poleis**. Então os animais selvagens os destruíam por serem <os homens> totalmente piores do que eles. E era, por um lado, **a arte demiúrgica auxiliar suficiente à subsistência deles**, mas, por outro, deficitária no que toca à guerra com os animais – pois não tinham ainda a **arte política**, da qual a <arte> **guerreira** é parte –, de modo que procuraram se juntar e se ajudar, fundando as *poleis*.

Então, ao se juntarem, **eram injustos** uns com os outros, **na medida em que não tinham a arte política**, sendo que, assim, novamente, dispersando-se, eram destruídos.

Zeus, após esses eventos, temeu que o nosso gênero fosse aniquilado por completo, enviando Hermes, que levava para pôr nos homens o **pudor** e a **justeza**, para que houvesse harmonia nas *poleis* e laços de amizade unificadores.

Então, Hermes perguntou a Zeus de que maneira daria pudor e justeza aos homens: “Da forma como foram distribuídas as artes, desta maneira também eu distribuo essas

⁵⁴⁷ I.e., um discurso relativo à causa. No caso, a longa aitiologia protagórica visa explicar ao mesmo tempo (1) a causa os atenienses, sendo sábios, admitem qualquer um aconselhar sobre administração da *polis* perante a Eclésia; (2) a causa de Péricles, mesmo tendo técnica política, não a transfere em mesma intensidade para aqueles sob sua tutela; e (3) a causa de (1) e (2) serem coerentes com a tese de que técnica política (ou excelência) seria ensinável.

coisas? Pois foram distribuídas da seguinte forma: para muitos deles é suficiente que se tenha um médico só e também <isso se dá> em relação a outras demiúrgias. Desta forma estabeleço a justiça e o pudor nos homens ou eu distribuo sobre todos?”. **“Sobre todos”, disse Zeus, “e que partilhem o total. Pois não é possível surgirem as poleis se poucos deles partilharem, como é o caso das outras artes. E institua a norma em meu nome, de que aquele que não for capaz de partilhar do pudor e da justiça deve morrer como doença da cidade”.**

Dessa forma, Sócrates, também é por essas coisas que os outros, bem como os atenienses, quando em uma discussão sobre a **excelência da construção** ou **de qualquer outra demiúrgica**, pensam que poucos devem estar dentre os conselheiros e se alguém externo aconselha, como você disse, eles não admitem, o que, como eu digo, é o adequado a se fazer, mas quando estão em conselho sobre **excelência política** – o que é necessário fazer por meio do que é a total **justiça** e a **prudência** – é adequado que admitam a totalidade dos homens, como a todos é dado **partilhar** esse presente **da excelência** <política>, **ou**, do contrário, **não haveria cidades**. Essa, Sócrates, é a causa disso.⁵⁴⁸ (grifos nossos)

Como se pode ver, há uma nítida distinção em duas fases no mito.

A narrativa fala de dois presentes divinos compensatórios pelo erro de Epimeteu – que não distribuiu qualquer das potências à humanidade, por ter gastado tais potências nos seres *álogos* (ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα) –, e essas compensações foram necessárias porque Epimeteu deixou a humanidade desguarnecida até mesmo de *equipamentos defensivos* para sobrevivência em seu meio.

Digo equipamentos defensivos porque a narrativa de Protágoras sobre o que nota Prometeu, no momento de sua revisão, antes da humanidade vir à luz, aponta para quatro ausências, todas que exprimem explicitamente deficiências protetivas: estar nú, descalço, descoberto e desequipado (ὄρα... τὸν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον).

O desguarnecimento destacado por Protágoras só carrega ambiguidade – no que toca a ser um elemento protetivo, neutro ou ofensivo –, no caso de “ἄοπλον”, que traduzimos como

⁵⁴⁸ ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμοὺς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν: ἔπειτα **φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ**, καὶ οἰκίσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἠῦρετο. **οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι κατ’ ἀρχὰς ἄνθρωποι ἔκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν**: ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῆ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ **δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφήν ἰκανὴ βοηθὸς ἦν**, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής — **πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον**, ἧς μέρος **πολεμικὴ** — ἐζήτουν δὲ ἄθροίζεσθαι καὶ σῶζεσθαι κτίζοντες πόλεις: ὅτ’ οὖν ἀθροισθεῖεν, **ἠδίκουν ἀλλήλους ἄτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην**, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο. Ζεὺς οὖν δεῖσας περὶ τῶ γενεῖ ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἐρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους **αἰδῶ τε καὶ δίκην**, ἵν’ εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἐρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις: **‘πότερον ὡς αἱ τέχναι νεπέμνηται, οὕτω καὶ ταύτας νεπέμνηται δὲ ὧδε: εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί: καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νεπέμνω;’** ἐφῆ ὁ Ζεὺς, **‘καὶ πάντες μετεχόντων: οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχειεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν: καὶ νόμον γε θεὸς παρ’ ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.’** οὕτω δὲ, ὃ Σώκρατες, καὶ διὰ ταῦτα οἷ τε ἄλλοι καὶ Ἀθηναῖοι, ὅταν μὲν περὶ **ἀρετῆς τεκτονικῆς** ἢ λόγος ἢ **ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς**, ὀλίγοι οἴονται μετεῖναι συμβουλῆς, καὶ ἐάν τις ἐκτὸς ὧν τῶν ὀλίγων συμβουλευῆ, οὐκ ἀνέχονται, ὡς σὺ φῆς — εἰκότως, ὡς ἐγὼ φημι — ὅταν δὲ εἰς συμβουλήν **πολιτικῆς ἀρετῆς** ἴωσιν, ἦν δεῖ διὰ **δικαιοσύνης** πᾶσαν ἰέναι καὶ **σωφροσύνης**, εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται, ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε **μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις**, αὕτη, ὃ Σώκρατες, τούτου αἰτία. Pl. *Prt.* 322a-323a.

“desequipado” exatamente para manter o teor dessa possível ambiguidade inerente ao uso dessa palavra.

Mas, como é bem sabido, o hoplita (ὀπλίτης) é o soldado de armadura pesada – sendo que, conforme LSJ e M. Ld., embora, por um lado, “ὄπλα”, no plural, signifique, desde a *Ilíada*⁵⁴⁹, os “implementos de guerra”, armas e armaduras, por outro, o termo “ὄπλον”, no singular, obteve, a partir do ático⁵⁵⁰, uma conotação relacionada especificamente ao escudo enquanto equipamento.

Desta feita, se, ao considerarmos o paralelismo com as outras características selecionadas, estamos corretos, então “ἄοπλον” deve ter o sentido mais próximo de “desprotegido, sem armadura”⁵⁵¹, do que, genericamente, o sentido de “desarmado”⁵⁵².

O complemento desse nosso entendimento emerge da passagem imediatamente posterior, em que Protágoras assinala que o presente de Prometeu – que fez o homem obter a sabedoria para sobrevivência (περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτη ἔσχευ) –, garantiu “a arte demiúrgica que é auxiliar suficiente à subsistência para os homens” (ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφήν ἰκανὴ βοηθὸς ἦν), mas que não seria suficiente sequer para auxílio quando do enfrentamento a animais selvagens (πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής).

Portanto, há de se falar em duas compensações nessa narrativa: a de Prometeu, que garante sobrevivência no meio, e a de Zeus, que garante o combate a animais.

É através do primeiro presente que o homem, rapidamente, ao emergir, articula a capacidade geral de fala e de nomeação para a arte (φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ). Isso, então, permite a emergência da arte demiúrgica em geral, que, por sua vez, garante a invenção de casas, roupas, calçados, colchões e os alimentos vindos da terra (καὶ οἰκῆσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἤϋρετο), antes mesmo de haver *poleis* (πόλεις δὲ οὐκ ἦσα).

Não se pode perder de vista que essa antropologia histórica mítica tem uma semelhança não ignorável com as narrativas modernas contratualistas imanentes do século XVII em diante (e. g., Hobbes, Locke, Rousseau e Rawls), mas com uma marcante peculiaridade da elaboração de três etapas da formação diferencial do homem.

No mito do *Protágoras*, antes de se tornar “civilizado” (significando aqui apenas o mesmo que vivente em estável *civitas*) os homens se caracterizam por: (1) uma demarcação

⁵⁴⁹ Hom. *Il.* 10.254; *Il.* 10.272; *Il.* 18.614; *Il.* 19.21.

⁵⁵⁰ Cf. Thuc. 7.75; Diod. Sic. 15.44; Diod. Sic. 17.18.

⁵⁵¹ Como em Thuc. 4.9.

⁵⁵² Como em Pl. *Resp.* 321c.

física da fragilidade corpórea humana (pelo erro de Epimeteu); (2) uma capacidade de linguagem e demiurgia (pelo presente de Prometeu); (3) uma capacidade de manutenção da vivência coletiva estável (pelo presente de Zeus).

No *Protágoras*, o segundo elemento típico humano – a articulação da palavra e da fala – é o que precede a capacidade demiúrgica humana de elaboração particularmente humana de bens de consumo (como casas, roupas, calçados, colchões e o produtos do cultivo da terra). Mas isso, na narrativa em *Protágoras*, isoladamente, não garante a emergência estável da *civitas*, ou, como dito no texto, a existência da *polis*.

É o segundo presente divino, não o de Prometeu, mas o de Zeus, que permite, concomitantemente, a emergência da *polis* e a capacitação dos homens de guerrear (presume-se, juntos, dado que guerra é classificada como parte da política) contra animais selvagens.

É de se notar, entretanto, que na narrativa exposta o presente de Zeus não é condição necessária para relações sociais quaisquer, mas para a emergência da *polis*. Dessa forma, o resultado do presente de Prometeu implica, sim, na existência de relações sociais, apenas não o suficiente para formar uma consistente capacidade coletiva de coordenação para a bélica e a emergência das *poleis*.

Essa conclusão não é adequada apenas pelo que se infere do fato de que φωνήν και ὄνόματα⁵⁵³ (derivação do presente de Prometeu) são instrumentos comunicativos; mas também porque Protágoras diz expressamente que, antes do presente de Zeus, os homens se juntavam e se separavam regularmente, após se injustiçarem uns aos outros por não terem a técnica política, sendo dizimados quando separados (ὅτ' οὖν ἀθροισθεῖεν, ἡδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο).

Na narrativa, portanto, o presente de Zeus não é condição necessária para existência de relações sociais, mas condição necessária para a estabilidade dessas relações sociais, estabilidade esta que, por sua vez, é condição necessária para a emergência e manutenção das *poleis*.

Em mais uma longa parte seguinte, Protágoras completa esse trecho de sua exposição com afirmações sobre o estado atual de coisas (em especial às posições gerais naquela atualidade⁵⁵⁴), expondo que se verificam indícios de que todo mundo age pressupondo que a todos deve caber a excelência política e que ela, ainda assim, é ensinada:

A fim de que não ache que é engano dizer que todos os humanos sustentam que **todos os homens partilham da justiça e das outras partes da excelência política**, trago

⁵⁵³ I.e., “fala e palavra”.

⁵⁵⁴ O verbo, repetidamente mobilizado para tanto por Protágoras, é o “ἡγέομαι”, que aqui traduzimos para “postular”, “sustentar”, “defender” e conotações afins a essa noção de “ter um entendimento acerca de algo”.

essa prova adicional. É que nas outras excelências, – como você disse, <se alguém> diz ser **bom no aulo** ou em outra arte sem o ser, as pessoas ou riem ou se irritam e os seus aparentados, aproximando-se, colocam na sua cabeça que está agindo de maneira amalucada. Mas, **no que concerne à justiça e outra excelência política**, mesmo que de fato saibam que alguém é injusto, caso alguém por si mesmo, opostamente <aos fatos>, diga a verdade <i.e., diga que é injusto>, perante muitos, então, **os que antes postulavam discernimento**, ou seja, dizer a verdade, aqui postulam ser maluquice, e falam que todos devem manifestar serem justos, mesmo aqueles que não são, ou <falam> que é maluquice não emular a justiça. **É forçoso que não haja nenhum homem, quem quer que seja, que, de uma forma ou de outra, não compartilhe dela, ou ele não estará entre os homens.**

Então, que é **adequado admitirem todo homem como conselheiro sobre as coisas da excelência** <política> **em razão daquilo que se admite, por parte de todos, acerca da partilha dela**, é isso que digo. Só que <os homens> sustentam que ela <a excelência política> **não existe por natureza nem por espontaneidade**. Mas **por aprendizagem e por diligência é que emerge**, se é que emerge. É isso, ao lado do que foi demonstrado, que provarei a você. Pois, quando os homens sustentam uns com os outros que determinados males são originados por natureza ou por sorte, nem se irritam, nem advertem, nem instruem, nem punem por isso os que carregam tais males. Em casos como este, coisas assim não têm lugar <punições, raivas etc.>, mas, no lugar disso, eles sentem dó. Por exemplo: quem seria insensato desse jeito a ponto de pretender fazer essas coisas <punições, raivas etc.> contra os feios <por serem feios>, ou os baixinhos <por serem baixinhos>, ou os franzinos <por serem franzinos>? A razão disso, ao que me parece, é que eles sabem que para os homens essas coisas vêm por natureza ou sorte, tanto as laudatórias quanto seus contrários.

Contudo, **na medida em que os homens imaginam que determinados bens emergem pelo empenho e exercício, bem como pela instrução**, se alguém não os tiver, mas, ao contrário disso, tiver os males <correspondentes>, então, nesses casos, sem dúvida, as irritações ocorrem, bem como as punições e as advertências. **São casos assim a injustiça e a impiedade, e, em suma, tudo que é conjuntamente o contrário da excelência política**. Exatamente aí é que todos sustentam que é de se irritar e de se advertir totalmente, ficando claro que é pelo empenho e pelo aprendizado que essas essências são adquiridas.

Se você quiser, pois, considerar a punição, Sócrates – isto é, sobre o que alguma <punição> é capaz, a qualquer tempo, no que se refere aos injustos, – **você mesmo se instruirá** <acerca do fato> **de que os homens realmente sustentam ser a excelência** <política> **algo que pode ser provido pela instrução**.

Porque ninguém pune as injustiças tendo razão e <ao mesmo tempo> tomando por causa dessa punição que <o injusto> cometeu injustiça, já que <quem tem razão> não é como um animal selvagem irracional que se vinga.

Aquele que, com raciocínio, pune, está pretendendo não retaliar a injustiça do passado – pois não é possível estabelecer que as coisas já praticadas não sejam feitas – mas a partir do que se projeta favoravelmente, para que não novamente se cometa injustiça, nem ele próprio <o autor da injustiça>, nem outro que tenha visto isso sendo punido. E, dessa forma, **aquele que tem essas coisas em mente pensa ser ensinável a excelência**. Pune-se certamente em vista da prevenção. Então, é essa a opinião que todos têm na medida em que retaliam tanto em público quanto em caso isolado. Os outros homens retaliam e punem o que imaginam ser injusto e, não menos do que eles, os atenienses, os seus concidadãos <fazem o mesmo>.

Conforme esse discurso, **também os atenienses são daqueles que postulam que a excelência pode ser providenciada e ensinada**.

Portanto, que é adequado aos seus concidadãos aceitarem tanto o forjador de cobre e o cortador de couro aconselhando sobre as questões políticas e que eles **postulam que a excelência** <política> **pode ser providenciada e ensinada**, demonstrou-se suficientemente a você, Sócrates, como me parece.⁵⁵⁵ (grifos nossos)

⁵⁵⁵ ἵνα δὲ μὴ οἴη ἀπατᾶσθαι ὡς τῶ ὄντι ἡγοῦνται πάντες ἄνθρωποι πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς, τότε αὖ λαβὲ τεκμήριον. ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ὥσπερ σὺ λέγεις, εἴαν τις φῆ ἄγαθὸς αὐλητῆς εἶναι, ἢ ἄλλην ἡντινοῦν τέχνην ἢν μὴ ἐστίν, ἢ καταγελωσῶν ἢ χαλεπαίνουσιν, καὶ οἱ οἰκεῖοι προσιόντες

Considero necessária a longa citação para que nos valhamos da leitura direta e dos destaques que fizemos a fim de providenciar o diálogo com interpretações modernas.

Alguns autores sugeriram, como o consagrado Theodor Gomperz – deixando de observar o elemento da narrativa de que o mito é pré-político e a consequência dessa observação –, que a passagem mítica no *Protágoras* somada a essa “prova adicional” do próprio Protágoras seria um amontoado contraditório e confuso, propositalmente elaborado por Platão com essas hipotéticas contradições para desmerecer Protágoras.

Desse modo, para Gomperz⁵⁵⁶, carregando a noção de que Platão executa no *Protágoras* um grande pastiche aristofânico, o ato de atribuir essa elaboração do Mito de Prometeu e o posterior complemento a Protágoras seria uma forma que Platão encontrou de criticar Protágoras satiricamente.

Pensamos que essa é uma leitura bem excessiva e carregada de pressuposições que merecem maior discussão. De fato, creio que ver uma sátira na passagem explicativa, em especial pela insistência de Protágoras na utilização do verbo “ἡγέομαι”⁵⁵⁷, soa plausível. Sobretudo porque Protágoras, em cena, acaba aproximado da discussão mais epistemológica

νουθετοῦσιν ὡς μαινόμενον: ἐν δὲ δικαιοσύνη καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, εἴαν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἄδικός ἐστιν, εἴαν οὗτος αὐτὸς καθ’ αὐτοῦ τάληθῆ λέγῃ ἐναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἡγοῦντο εἶναι, τάληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν, καὶ φασιν πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικαίους, εἴαντε ὧσιν εἴαντε μή, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον δικαιοσύνην: ὡς ἀναγκαῖον οὐδένα ὄντιν’ οὐχὶ ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις.

ὅτι μὲν οὖν πάντ’ ἀνδρα εἰκότως ἀποδέχονται περὶ ταύτης τῆς ἀρετῆς σύμβουλον διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντὶ μετεῖναι αὐτῆς, ταῦτα λέγω: ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ’ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτὸν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ὃ ἂν παραγίγηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδείξει. ὅσα γὰρ ἡγοῦνται ἀλλήλους κακὰ ἔχειν ἄνθρωποι φύσει ἢ τύχῃ, οὐδεὶς θυμοῦται οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει τοὺς ταῦτα ἔχοντας, ἵνα μὴ τοιοῦτοι ὧσιν, ἀλλ’ ἐλεοῦσιν: οἷον τοὺς αἰσχροὺς ἢ σμικροὺς ἢ ἀσθενεῖς τίς οὕτως ἀνόητος ὥστε τι τούτων ἐπιχειρεῖν ποιεῖν; ταῦτα μὲν γὰρ οἶμαι ἴσασιν ὅτι φύσει τε καὶ τύχῃ τοῖς ἀνθρώποις γίγνεται, τὰ καλὰ καὶ τὰναντία τούτοις: ὅσα δὲ ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, εἴαν τις ταῦτα μὴ ἔχῃ, ἀλλὰ τὰναντία τούτων κακὰ, ἐπὶ τούτοις που οἷ τε θυμοὶ γίνονται καὶ αἰ κολάσεις καὶ αἰ νουθετήσεις. ὧν ἐστὶν ἐν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀσέβεια καὶ συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς: ἐνθα δὴ πᾶς παντὶ θυμοῦται καὶ νουθετεῖ, δῆλον ὅτι ὡς ἐξ ἐπιμελείας καὶ μαθήσεως κτητῆς οὔσης. εἰ γὰρ ἐθέλεις ἐννοῆσαι τὸ κολάζειν, ὃ Σώκρατες, τοὺς ἀδικούντας τί ποτε δύναται, αὐτὸ σε διδάξει ὅτι οἷ γε ἄνθρωποι ἡγοῦνται παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετῆν. οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικούντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τούτου ἕνεκα, ὅτι ἡδίκησεν, ὅστις μὴ ὡσπερ θηρίον ἀλογίστεως τιμωρεῖται: ὃ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται—οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θεῖ—ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὐθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα. καὶ τοιαύτην διάνοιαν ἔχων διανοεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετῆν: ἀποτροπῆς γοῦν ἕνεκα κολάζει. ταύτην οὖν τὴν δόξαν πάντες ἔχουσιν ὅσοιπερ τιμωροῦνται καὶ ἰδία καὶ δημοσίᾳ. τιμωροῦνται δὲ καὶ κολάζονται οἷ τε ἄλλοι ἄνθρωποι οὓς ἂν οἴωνται ἀδικεῖν, καὶ οὐχ ἥκιστα Ἀθηναῖοι οἱ σοὶ πολῖται: ὥστε κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ Ἀθηναῖοί εἰσι τῶν ἡγουμένων παρασκευαστὸν εἶναι καὶ διδακτὸν ἀρετῆν. ὡς μὲν οὖν εἰκότως ἀποδέχονται οἱ σοὶ πολῖται καὶ χαλκῶς καὶ σκυτοτόμου συμβουλευόντος τὰ πολιτικά, καὶ ὅτι διδακτὸν καὶ παρασκευαστὸν ἡγοῦνται ἀρετῆν, ἀποδέδεικται σοι, ὃ Σώκρατες, ἰκανῶς, ὡς γέ μοι φαίνεται. Pl. *Prt.* 323a-324d.

⁵⁵⁶ GOMPERZ, Theodor. *Greek Thinkers*. v. 2. Tr. G. G. Berry. London: John Murray, 1913, p. 308-312.

⁵⁵⁷ Verbo utilizado oito vezes por Protágoras.

providenciada no *Teeteto*⁵⁵⁸. Isso porque Protágoras, no diálogo a ele homônimo, argumenta contra a afirmação de Sócrates de que os atenienses não sustentariam que a excelência é ensinável (οὐχ ἡγοῦνται διδασκτὸν εἶναι), insistindo, Protágoras, em querer provar o acerto da posição ateniense e afirmar que ela é compatível com achar que é ensinável a excelência. Mas, daí, Protágoras faz isso preso a essa opinião, citando repetidamente como base do argumento o que os outros sustentam (ἡγοῦνται).

Apesar disso, a leitura de Gomperz parece exagerar na oposição Platão-Protágoras.

Nos concentraremos aqui apenas no elemento mais específico, que pensamos ser mais justificadamente defensável, na interpretação de Gomperz: a posição interpretativa de que a narrativa sobre o presente de Zeus faz parte de uma exposição confusa, eis que tal parte do mito deveria implicar, segundo Gomperz, na suposição de que o homem possui um senso moral instintivo ou inato, incompatível com a afirmação de que tal senso seria ensinável.

Cite-se também longa passagem do autor:

No presente caso, a nota de sátira é tão discreta que até mesmo estudiosos eminentes dos dias atuais se deixaram enganar. George Grote diz, em termos eloquentes, acerca do discurso aqui colocado na boca de Protágoras – o qual ele <Grote> leva muito a sério –, que ele considera “uma das melhores passagens da obra de Platão”. A verdade é que nós temos aqui uma estrutura de pensamento confuso e contraditório envolto numa cobertura de brilhante retórica, cheia de espírito e vida. Tanto a estrutura quanto a cobertura, é verdade, são obras do próprio Platão e a quantidade exata de semelhança entre o original e a caricatura é impossível de determinar.

Despido de seus acompanhamentos atrativos, mas irrelevantes, e de todos os seus efeitos retóricos, a linha de pensamento atribuída a Protágoras é a seguinte: **após a fundação da sociedade humana**, foi ordenado por Zeus que Hermes deveria distribuir “justiça e reverência” entre todos os homens. Por essa razão, os atenienses, como outros, corretamente assumem que todo mundo partilha da virtude política. A correção dessa suposição é ainda evidenciada pela circunstância de que **quando alguém carece (!) de justiça ou qualquer outra parte da excelência política, o mundo não espera que ele confesse**, vez que essas qualidades são consideradas indispensáveis. “E eles dizem que todos os homens devem professar serem honestos, quer sejam ou não”. Logo seguirá outra contradição. **Sua referência a uma ordem do Deus Supremo só pode ser uma expressão mitológica da suposição de que os homens possuem um senso moral instintivo ou inato**, fato do qual se segue que os atenienses “corretamente” acreditam que todo homem possui sua parte da virtude. E, no entanto, Protágoras imediatamente se compromete a “provar” que **os atenienses não consideram a virtude política como um dom espontâneo da Natureza, mas como algo a ser adquirido pela prática e instrução**. Caso contrário, eles teriam pena, em vez de punir, os atrasados em virtude, assim como eles têm pena daqueles a quem a Natureza tratou mesquinamente em outros aspectos. Pois punição destina-se a dissuadir e é infligida em prol da melhoria ou da educação.⁵⁵⁹ (grifos nossos)

⁵⁵⁸ Nos referimos aqui não só à passagem do *Homo Mensura*, mas também à fala que Sócrates faz ao imitar Protágoras de que “quaisquer práticas que pareçam admiráveis para a opinião em cada cidade, isso também é para ela enquanto estiver estabelecido” οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ: Pl.*Th.* 166e.

⁵⁵⁹ “In the present case the note of satire is so unobtrusive that even eminent scholars of the present day have allowed themselves to be deceived. George Grote says in round terms of the speech here put in the mouth of Protagoras, which he takes quite seriously, that he considers it ‘one of the best passages in Plato's works’. The truth is that we have here a framework of confused and contradictory thought wrapped up in a covering of brilliant rhetoric, full of spirit and life. Both framework and covering, it is true, are Plato's own work, and the exact amount

Pois bem, por essa citação se observa o comprometimento prévio que conduz a interpretação de Gomperz, a ponto de ele dizer que Grote, que acha bela a passagem mítica acima citada, foi enganado por Platão.

Fica claro que Gomperz tem, como predisposição exegética, a noção de que a função da exposição de uma fala atribuída a Protágoras no *Protágoras* é sempre, principalmente, desmerecer, diminuir, ridicularizar, expor como gravosamente equivocado qualquer coisa que advenha de Protágoras.

Penso que esse pressuposto seja um equívoco. Isso parece não só predispor Gomperz em sua interpretação (o que não posso, de fato, aferir ou demonstrar), mas também o faz, objetivamente, carregar para sua interpretação pressupostos que ele toma como dados (porém são claramente falsos), deles derivando que Platão voluntariamente produziu uma narrativa amplamente confusa e contraditória. Sustento que a parte mítica não só não é confusa nem contraditória em relação à exposição posterior, mas também que seu conteúdo didático sobre o papel social da justiça guarda compatibilidade com afirmação avançada por Sócrates em outra parte do *corpus*.

Ocorre que, na *República I*, ao tratar o efeito do ἀδικοῦεν⁵⁶⁰ de modo relevantemente análogo à forma com que o tema é tratado no trecho mítico do *Protágoras*, a fala de Sócrates cala Trasímaco e sua defesa de que justiça é apenas uma forma de restringir a, por Trasímaco bem valorada, πλεονεξία⁵⁶¹ humana.

Ou seja, para refutar Trasímaco, Sócrates argumenta – de modo que se aproxima ao conteúdo do que é dito no mito em *Protágoras* – que o injustiçar recíproco, mesmo para o πλεονέκτης⁵⁶², o enfraqueceria, por fragilizar as relações sociais em que ele está inserido,

of resemblance between the original and the caricature is impossible to determine. Stripped of its attractive but irrelevant accompaniments, and of all its rhetorical tinsel, the train of thought allotted to Protagoras is as follows : **After the foundation of human society**, it was ordained by Zeus that Hermes should distribute ‘justice and reverence’ among all men. For this reason the Athenians, like others, rightly assume that everyone has his share in political virtue. The correctness of this assumption is further evidenced by the circumstance that **when any one lacks (!) justice or any other part of political virtue, the world does not expect him to confess it**, these qualities being regarded as indispensable. ‘And they say that all men ought to profess to be honest, whether they are so or not’ Soon there follows another contradiction. **His reference to a command of the Supreme God can only be a mythological expression of the assumption that men possess an instinctive or innate moral sense**, from which fact it follows that the Athenians ‘rightly’ believe every man to possess his share of virtue. And yet Protagoras immediately undertakes to ‘prove’ that the **Athenians do not regard political virtue as a spontaneous gift of Nature, but as something to be acquired by practice and instruction**. Otherwise they would have pitied, instead of punishing, the backward in virtue, just as they pity those whom Nature has treated shabbily in other respects. For punishment is meant to deter, and is inflicted for the sake of improvement or education” (*Ibid.*, p. 310-311).

⁵⁶⁰ I.e., “o injustiçar”.

⁵⁶¹ I.e., “ganância”, um impulso a obter muito.

⁵⁶² I.e., “o ganancioso”.

provocando στάσεις⁵⁶³, bem como, μῖσος⁵⁶⁴ e μάχη⁵⁶⁵ interna, o que rompe a comunhão daqueles que visam um objetivo qualquer (mesmo a pirataria). Citemos a *República I*:

Você está agindo bem <Trasímaco>. Mas me faça também essa caridade e diga: acharia que a *polis* ou o acampamento militar ou os piratas ou os ladrões ou algum outro grupo humano, que, como sociedade, vai em direção de algo de modo injusto, poderia passar por isso e ser potente se <os homens desse grupo> injustiçassem uns aos outros?

Certamente não, – disse ele.

E se não se injustiçassem? Não teriam mais?

Perfeitamente.

Pois em qualquer lugar, Trasímaco, a injustiça causa dissidências, bem como providencia ódio e brigas de uns contra os outros. E a justiça provoca concordância e amizade, ou não?⁵⁶⁶

Quero com essa amostra dizer que, tanto a narrativa mítica de Protágoras, no diálogo a ele homônimo, quanto a argumentação de Sócrates, no final da *República I*, apontam para uma mesma tese sobre os efeitos sociais do injustiçar recíproco em um grupo social humano: tal injustiça recíproca prejudica a coesão social, possivelmente até o ponto da ruptura e tal prejuízo enfraquece também a capacidade do indivíduo que pertence ao grupo, seja em que objetivo for.

Verifica-se que nada muito distante do dito de Sócrates na *República I* é o que expressa Protágoras acerca do presente de Zeus, quando Protágoras diz que, antes de tal presente, as pessoas se dispersavam ao injustiçarem umas às outras. E, além desse trecho, mais duas vezes essa afirmação – que, repisa-se, está na *República I* – é reforçada por Protágoras.

Primeiro, quando Zeus explica a Hermes que seu presente deve ser partilhado totalmente e por todos, diferentemente do que ocorre com o partilhar das outras artes, ele motiva a necessidade de assim o fazer para garantir a emergência das *poleis* (ἐπὶ πάντα, ἔφη ὁ Ζεὺς, ‘καὶ πάντες μετεχόντων: οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν...’).

E, em segundo lugar, Protágoras explica, já fora da exposição do mito, que, quando vão ao conselho no que toca à excelência política, convém a todo homem se manifestar (ὅταν δὲ εἰς συμβουλήν πολιτικῆς ἀρετῆς ἴωσιν... εἰκότως ἅπαντος ἀνδρὸς ἀνέχονται), porque todos

⁵⁶³ I.e., “rupturas sociais”, “guerras civis” ou ainda “revoltas internas”.

⁵⁶⁴ I.e.. “ódio”.

⁵⁶⁵ I.e., “briga”, “combate”.

⁵⁶⁶ εὖ γε σὺ ποιῶν: ἀλλὰ δὴ καὶ τόδε μοι χάρισαι καὶ λέγε: δοκεῖς ἂν ἡ πόλιν ἢ στρατόπεδον ἢ ληστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος, ὅσα κοινῇ ἐπὶ τι ἔρχεται ἀδίκως, πρᾶξαι ἂν τι δύνασθαι, εἰ ἀδικοῖεν ἀλλήλους; οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς.

τί δ' εἰ μὴ ἀδικοῖεν; οὐ μᾶλλον;

πάνυ γε.

στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἢ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἢ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοια καὶ φιλίαν: ἦ γάρ; Pl. *Resp.* 351c-e.

compartem de tal excelência, afinal, do contrário não haveria cidades (ὥς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις).

Isso quer dizer que Gomperz deixa de visualizar o elemento textual – três vezes repisado até então – de que o presente de Zeus é, na narrativa, algo anterior à sociedade civil grega, i.e., anterior à estabilidade da *polis* e condição mesmo de sua manutenção.

Tal não é pouco significativo e por isso evoquei, a título retórico, as elaborações narrativas modernas de “estado de natureza” dos contratualistas.

No trecho platônico do *Protágoras*, à semelhança, mesmo distante no tempo, do contratualismo moderno, a narrativa se refere a tempos longínquos. A partir desse “*once upon a time*” (ἦν γὰρ ποτε χρόνος), a narrativa produz uma noção lógica de condição necessária não para a existência apenas de pequenos agrupamentos humanos esporádicos, mas para a permanência e manutenção das *poleis*.

E essa noção tem impacto sobre o sentido daquele presente de Zeus, que foi dado “totalmente e a todos”, “cronologicamente antes”, por assim dizer, da formação estável das *poleis*.

Apenas com isso em vistas é possível eliminar do pressuposto de leitura a ideia não demonstrada de que haveria implícita na narrativa uma simbiose entre a representação do presente de Zeus e uma “inclinação natural”, que, repito, não está demonstrada, e que levaria ao pressuposto de Gomperz de que um presente de Zeus só poderia ser uma representação, em termos míticos, de uma tendência inata.

Supor que o presente de Zeus implica em um inatismo *erga omnes* faz com que o texto seja explicitamente contraditório, já que Protágoras afirma diretamente e sem rodeios que provará que os homens “sustentam que ela <a excelência política> não existe por natureza nem por espontaneidade, mas que por aprendizagem e por diligência é que emerge” (ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ’ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγηται).

Ocorre que é implausível que o mito anterior seja tão gritantemente inconsistente com essa explicação de Protágoras ao mesmo tempo em que Sócrates sequer tenha comentado de qualquer forma o assunto.

A questão é que a inferência de Gomperz sobre o inatismo *erga omnes* no mito parece precipitada. Embora possa ser intuitivo, para um moderno europeu, associar um presente divino aos homens a uma tendência inata, pressupondo atributos do “Deus Supremo” (palavras de Gomperz) Zeus, essa associação é, ainda assim, uma inferência, pois o texto não expressa diretamente isso.

Especulativamente, sugiro que uma leitura que pressuponha tal inatismo pode derivar de pressuposição anacrônica, que relaciona a divindade de Zeus ao conceito de onipotência, presente em um imaginário do divino mais contemporâneo. Entretanto, essa pressuposição pode não estar necessariamente presente na retratação de uma divindade que precede esse contexto histórico. Daí um motivo que embasa a afirmação de que essa inferência não deva ser feita do texto.

Além disso, a técnica demiúrgica, dada por Prometeu na narrativa, não deixa de ser um presente divino e nem por isso se pressupõe inatismo das técnicas desenvolvidas pelo homem, mencionadas no mito. Mas isso não é um tema que parece provocar a mesma inferência de Gomperz, talvez por não considerar Prometeu um “Deus Supremo”.

E não estamos isolados nessa crítica.

Acerca desse assunto, veio, ainda no início da segunda metade do século passado, uma interpretação que julgo conter a resposta definitiva à essa leitura de Gomperz⁵⁶⁷.

Kerferd⁵⁶⁸, em 1953, publicou artigo em que desafia essa interpretação com uma correção simples, que faz ver a coerência do mito e da explicação que a segue: basta admitir que o presente de Zeus no mito não implica no tal inatismo universal, mas em outro tipo de presente.

Cite-se Kerferd acerca da interpretação do mito:

Dois pontos aqui são de vital importância para uma correta compreensão do mito. Protágoras quer dizer que todos os homens possuem *Aidos* e *Dike* por natureza? Parece claro que os poderes dos animais são considerados naturais, e é possível que a habilidade em artesanato seja dessa forma possuída por seres humanos. Foi dada <a habilidade em artesanato> à humanidade antes de começarem sua vida nesta terra, e ela é para o homem o que os poderes são para os animais. Mas *Aidos* e *Dike* estão em uma posição diferente – eles são algo adquirido após o homem ter vivido no mundo. Zeus ordena que todos os homens devem compartilhar delas e faz previsão normativa para aqueles que não podem. É verdade que a previsão normativa é a morte, mas isso sugere que as naturezas destes não podem ser alteradas, não que Zeus esteja adicionando algo à natureza do homem como tal. O fato de que todos os homens são considerados como partilhantes de *Aidos* e *Dike*, não é em si suficiente para mostrar que têm essa participação por natureza. A posição de *Aidos* e *Dike* no mito é suficientemente distinta da habilidade em ofícios para não levantar qualquer dificuldade, se acaso encontrarmos outra razão, para negar que os primeiros <*Aidos* e *Dike*> estão no homem por natureza.

Temos, de fato, a razão mais forte possível para supor que Protágoras não os considera como compartilhados pela natureza. Ele mesmo diz (Pl. *Prot.* 323c3-8): “essas, então, são as razões pelas quais explico porque eles permitem com razão que todo homem ofereça seu conselho sobre assuntos envolvendo esta virtude (política), é que eles acreditam que todo homem tem uma participação nela; mas que o considerem não ser por natureza nem de crescimento espontâneo, mas em quem quer que esteja presente, o resultado do ensino e prática, isso tentarei demonstrar a seguir”. Nada poderia ser

⁵⁶⁷ E à leitura de quem mais achar que o presente de Zeus, no trecho acima mencionado, implica em suposição de que os homens possuem universalmente um senso moral instintivo ou inato.

⁵⁶⁸ KERFERD, G. B. Protagoras Doctrine of justice and virtue in the Protagoras of Plato. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 73, 1953, p. 42-45.

mais enfático <como confirmação> de que a virtude política é compartilhada por todos os homens e não é por natureza. Protágoras coloca a declaração nas palavras dos atenienses, mas ele está defendendo o ponto de vista deles e identificando-o com o seu.⁵⁶⁹

Kerferd defende, então, que, consistentemente na segunda parte do *Grande Discurso*, *Aidos* e *Dike* são considerados como aprendidos pela educação geral e prática, pois todo mundo teria ao menos uma parte delas:

Tendo demonstrado desta forma que todos os homens são considerados como possuidores de alguma parte na justiça e virtude política, Protágoras imediatamente passa a declarar que esta parte não é por natureza, nem é adquirida por conta própria, mas por instrução e pela prática. (Pl. *Prt.* 323c3-324d)

Kerferd, após isso, apresenta uma parte da leitura da qual divergimos em parte, por concluir ele que a parte seguinte do diálogo, o que ele chama propriamente de *Logos*, por motivos que veremos a seguir, apresentar uma versão alternativa à explicação mítica:

O *Logos* que assim conclui não é uma continuação do mito, é antes uma alternativa a ele. Assim, Protágoras afirma que o *Logos* e o mito mostram que a virtude pode ser ensinada e explicar a diferença de virtude entre filhos e pais (Pl. *Prt.* 328c3-6). Ambos também oferecem explicações claras de como todos os homens compartilham da virtude. Assim, **a instrução universal em virtude no *Logos* deve ser considerada como uma afirmação alternativa da concessão de *Aidos* e *Dike* por Zeus no mito.** Os dois são a mesma coisa, um expresso em forma mítica, o outro em forma racionalizada. A concessão de *Aidos* e *Dike* é o ensinamento que todas as pessoas recebem na comunidade.⁵⁷⁰ (grifo nosso)

Nosso motivo de divergência é que tal leitura que separa a parte mítica da parte chamada *logos* parece despropositada, dado que então a parte mítica, para o discurso de

⁵⁶⁹ “Two points here are of vital importance for a correct understanding of the myth. I. Does Protagoras mean that all men possess Aidos and Dike by nature? It seems clear that the powers of the animals are regarded as being by nature, and it is possible that the skill in crafts is so possessed by human beings. It was given to mankind before they began their life on this earth, and it is to man what the powers are to the animals. But Aidos and Dike are in a different position—they are something got after man has been living in the world. Zeus commands that all men should share in them, and makes provision for those who can't. It is true that the provision is death, but this suggests that their natures can't be altered, not that Zeus is adding something to the nature of man as such. The fact that all men are regarded as sharing in Aidos and Dike is not in itself sufficient to show that they do so by nature. The position of Aidos and Dike in the myth is sufficiently distinct from that of skill in crafts to raise no difficulty if we find other reasons to deny that the former are in man by nature. We have in fact the strongest possible reason for supposing that Protagoras does not regard them as shared by nature. He himself says (323c3-8), ‘these then are the reasons I give why they rightly allow every man to offer his advice regarding matters involving this (political) virtue, because they believe that every man has a share in it; but that they consider it to be not by nature nor of spontaneous growth, but in whomsoever it is present, the result of teaching and practice, this I will next endeavor to demonstrate’. Nothing could be more emphatic political virtue is both shared in by all men and is not by nature. Protagoras puts the statement in the words of the Athenians, but he is defending their view and identifying it with his own” (KERFERD, 1953, p. 42-43).

⁵⁷⁰ “The *Logos* which so concludes is not a continuation of the myth, it is rather an alternative to it. So Protagoras claims that the *Logos* and the myth each show that virtue can be taught and explain the difference in virtue between sons and fathers (328c3-6). Both likewise clearly offer explanations of how all men share in virtue. Accordingly, **the universal instruction in virtue in the *Logos* should be regarded as an alternative statement of the conferring of *Aidos* and *Dike* by Zeus in the myth.** The two are the same thing, the one expressed in mythical form, the other in rationalized form. The conferring of *Aidos* and *Dike* is the teaching which all people receive in the community” (*Ibid.*, p. 44).

Protágoras, não geraria ganho explicativo, o mito se tornaria descartável e, portanto, desprezível para a compreensão da diferença entre, por um lado, *Aidos* e *Dike*, por outro, as artes demiúrgicas.

Expliquemos nossa pequena divergência.

Como dito anteriormente, a exposição mítica de Protágoras caracteriza as especificidades humanas em três etapas: (1) a desproteção corporal (por ação de Epimeteu), (2) a capacidade geral de fala e específica de demiurgia (por ação de Prometeu) e (3) a capacidade geral para excelência política (por ação de Zeus), de modo que, neste caso, todos aprendem de todos.

Há, por um lado, uma pista no *corpus* para compreender a distinção entre as artes demiúrgicas e a arte política na fala de Protágoras e, por outro, uma chave de interpretação está no próprio alcance semântico do verbo μετέχω⁵⁷¹, palavra tão relevante em outras discussões ontológicas no *corpus platonicum* e que no mito aparece com função específica.

Começemos pela pista exterior ao diálogo *Protágoras*. Em outro lugar do *corpus platonicum*, a hipótese de que a aprendizagem da justiça talvez se desse através “dos muitos” é bem pautada como objeto de discussão.

É que, em *Alcibíades I*, Alcibíades sugere que suas (hipotéticas) noções de justiça foram aprendidas tal qual a sua capacidade geral de fala grega, “dos muitos”, i.e., da maioria, da comunidade, sem ser sequer a ele possível determinar professor específico:

Alcibíades: A mim parece que também eu aprendi como os outros.

Sócrates: Voltamos, de novo, ao mesmo discurso. De quem? Mostre-me!

Alcibíades: Dos muitos.

Sócrates: Não se refugia em educadores sérios trazendo os muitos.

Alcibíades: Mas o que? Não é suficiente ser instruído por eles?

Sócrates: Certamente não acerca do que é e o que não é nos jogos de tabuleiro e, de fato, eu penso que essas coisas são insignificantes em comparação às coisas justas. Mas e aí? Não acha o mesmo?

Alcibíades: Sim.

Sócrates: Então, coisas mais insignificantes como essas eles não ensinam, ao passo que as mais sérias sim?

Alcibíades: Acho realmente que sim, certamente muitas coisas como aquelas mais sérias do que jogo de tabuleiro eles ensinam.

Sócrates: De que tipo são essas coisas?

Alcibíades: Como o falar grego, que eu, de fato, deles aprendi e eu mesmo não teria como dizer o professor, mas eu lanço mão desses que você disse não serem sérios professores.⁵⁷²

⁵⁷¹ I.e., “tomar parte”, “participar”, “partilhar”.

⁵⁷² Ἀλκιβιάδης

ἔμαθον οἴμαι καὶ ἐγὼ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι.

Σωκράτης

πάλιν εἰς τὸν αὐτὸν ἤκομεν λόγον. παρὰ τοῦ; φράζε κάμοι.

Ἀλκιβιάδης

παρὰ τῶν πολλῶν.

Σωκράτης

Creio que o trecho acima seja revelador.

É de se considerar, especialmente, que no chamado *logos* do *Grande Discurso*⁵⁷³, Protágoras usa o mesmo exemplo para confrontar a afirmação de Sócrates de que bons políticos – o exemplo é Péricles – não educam seus próprios filhos na sua arte.

Portanto, a tese avançada por Alcibíades no *Alcibíades I* da possibilidade de aprender justiça “dos muitos” parece bastante compatível com a narrativa de Protágoras de que todos, educando-se mutuamente, partilham em alguma medida de *Aidos* e *Dike* (para usarmos as duas abstrações nas quais se concentrou Kerferd a partir do presente de Zeus na narrativa).

O paralelo feito no *Alcibíades I* pode carregar uma chave exegética para o sentido do mito e da explicação de Protágoras, no *Protágoras*, sobre a ensinabilidade da excelência política. A comparação do aprendizado da justiça ao aprendizado da língua grega proporciona a transferência da predicação de uma forma de aprender, típica da última (a língua grega), à primeira (a justiça), de modo que ambas seriam aprendidas pela comunidade em geral a partir da comunidade em geral.

É rigorosamente a mesma predicação que Protágoras está argumentando a favor, no *Protágoras*, em relação ao aprendizado de excelência política: que ela é aprendida por todos através da comunidade em geral. Portanto, estamos em pleno acordo com Kerferd na sua afirmação de que o discurso de Protágoras defende que *Aidos* e *Dike* são adquiridos em função da por ele chamada *universal instruction*. Mas avanço, ainda, a hipótese de leitura de que a coincidência temática no tema de que educação em justiça seria guiada pelos muitos nos dois diálogos deve servir para relacionar *Protágoras* e *Alcibíades I*.

οὐκ εἰς σπουδαίους γε διδασκάλους καταφεύγεις εἰς τοὺς πολλοὺς ἀναφέρων.

Ἀλκιβιάδης

τί δέ; οὐχ ἱκανοὶ διδάξαι οὗτοι;

Σωκράτης

οὐκ οὐν τὰ πεττευτικά γε καὶ τὰ μή; καίτοι φαυλότερα αὐτὰ οἶμαι τῶν δικαίων εἶναι. τί δέ; σὺ οὐχ οὕτως οἶει;

Ἀλκιβιάδης

ναί.

Σωκράτης

εἶτα τὰ μὲν φαυλότερα οὐχ οἶοί τε διδάσκειν, τὰ δὲ σπουδαιότερα;

Ἀλκιβιάδης

οἶμαι ἔγωγε; ἄλλα γοῦν πολλὰ οἶοί τ' εἶσιν διδάσκειν σπουδαιότερα τοῦ πεττεύειν.

Σωκράτης

ποῖα ταῦτα;

Ἀλκιβιάδης

οἶον καὶ τὸ ἐλληνίζειν παρὰ τούτων ἔγωγ' ἔμαθον, καὶ οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν ἔμαντοῦ διδάσκαλον, ἀλλ' εἰς τοὺς αὐτοὺς ἀναφέρω οὓς σὺ φῆς οὐ σπουδαίους εἶναι διδασκάλους.

⁵⁷³ Em “εἶθ' ὥσπερ ἂν εἰ ζητοῖς τίς διδάσκαλος τοῦ ἐλληνίζειν, οὐδ' ἂν εἷς φανεῖη” Pl. *Prt.* 327e-328a.

Como os dois diálogos contêm duas maneiras de fazer uma crítica à mesma tese, talvez devam ser lidos com certa relação argumentativa e mesmo narrativa⁵⁷⁴.

Nos concentremos numa recapitulação do mito no *Protágoras* para percebermos a relevância do paralelo com a língua grega.

Primeiro, os homens adquirem a sabedoria para a sobrevivência (περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτη ἔσχευ), geradora – rápida – da articulação da fala e da palavra, que permite a “invenção” de diversas coisas (ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, ... ἠὔρετο).

Segundo, essas invenções, frutos da técnica demiúrgica, são suficientes para sobreviver ao meio, mas não ao embate com animais (ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφὴν ἰκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής).

Terceiro, a injustiça mútua impedia a estabilidade das relações sociais, por faltar a arte política (ἡδίκουν ἀλλήλους ἄτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνη), literalmente “a arte relativa à *polis*”, ou seja, o que permite “fabricar” a *polis*, por isso eles sempre se dispersaram sem ela.

Quarto, os homens obtêm *Dike* e *Aidos*, não entre alguns, mas totalmente e por todos, diferente do que ocorre com as outras artes, pois se não fosse assim as *poleis* não emergiriam (ἐπὶ πάντα ... καὶ πάντες μετεχόντων: οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν).

Portanto, concluo: Zeus deu um presente, como Prometeu, aos primeiros homens, *once upon a time*, mas nada se diz sobre a forma da disseminação desses dois presentes. Por que não o paralelismo entre a forma de disseminação dos dois presentes?

O que sustento é que essa disseminação, tanto para um caso, quanto para outro, é dado pela educação. A diferença é que se Zeus deu o presente para todos os homens, então todos, desde o início das *poleis*, são ensinados por “professores” na comunidade inteira.

Com esse passo a passo é possível ver todo o enredo do mito e o interessante jogo de ambiguidades envolvido, muitas vezes deixado de lado pela interpretação moderna, que regularmente, como Gomperz, vê a imagem do Protágoras em Platão como profundamente negativa. Mas para completar esse entendimento é preciso discutir como o presente de Zeus pode ser interpretado desde o início como uma “arte” política e não meramente como um impulso moral.

⁵⁷⁴ Para uma leitura de toda obra platônica como uma grande narrativa coerente centrada na vida de Sócrates, contendo tal leitura uma tese geral sobre a ordem dos diálogos face a essa narrativa do desenvolvimento de Sócrates, personagem platônico, no tempo da própria narrativa, como uma novela, um filme ou uma série, cf. Benoit (2017). Para uma compreensão “didática” da relação entre essas duas obras, cf. Altman (2010).

Para isso é oportuno dialogar com A. W. Adkins.

Adkins⁵⁷⁵, em 1973, embora, no meu sentir, tenha lido bem que a arte política conquistada a partir do presente de Zeus implica em um conjunto de excelências morais cooperativas, também no meu sentir, erra ao supor que se deve presumir, na narrativa, demasiada oposição entre Platão e Protágoras, apontando a posição de Protágoras sobre a arte política fruto como de uma “confusão” linguística.

Veja-se trecho da exposição de Adkins:

[...] um exame da exposição de Protágoras mostra claramente que ἀρετή e τέχνη estão sendo usados para denotar o mesmo tipo de atividades. πολιτική ἀρετή e πολιτική τέχνη têm as mesmas implicações; mas ἀρετῆς τεκτονικῆς...ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς **emprega ἀρετή onde τέχνη é geralmente empregado**. Em certo sentido, não há razão para se surpreender com a expressão ἀρετὴ τεκτονική: pode-se dizer que qualquer coisa que seja ἀγαθός tem um ἀρετή, de modo que o ἀγαθός τέκτονική tem, sem dúvida, o direito de possuir ἀρετὴ τεκτονική; mas tais usos de ἀρετή são incomuns e argumentarei abaixo que a escolha da palavra aqui tem um motivo verificável.

Mas se a atividade é denominada πολιτική ἀρετή ou πολιτική τέχνη, **Protágoras está equivocando**. πολιτική ἀρετή, que é simplesmente a excelência do ἀγαθός πολίτης e era uma habilidade em Pl. *Prt.* 319a4, então **tornou-se agora em grande parte um conjunto de excelências morais cooperativas, consideradas – muito razoavelmente – necessárias se for para existirem cidades**. Mas **dizer que é necessário ser justo para ser cidadão – embora isso presumivelmente implique que é necessário ser justo para aconselhar sobre questões políticas gerais, já que apenas um cidadão poderia fazer isso –, não implica que seja suficiente ser justo para dar bons conselhos**. Conselhos “hábeis”, sobre tais questões, como sugere Protágoras, por exemplo, em Pl. *Prt.* 323a5 e seguintes; pois embora Protágoras fale lá de δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς, e embora, como tentarei mostrar, a adição tenha um papel a desempenhar no caso em que Protágoras está (illogicamente) colocando, o resto do parágrafo está preocupado apenas com justiça; e **Protágoras afirmou não mais do que que toda a humanidade foi dotada de αἰδώς τε καὶ δίκη**. Além disso, a “prova” de Protágoras (Pl. *Prt.* 323a e seguintes) prova nada mais do que a necessidade de justiça. Pode ser verdade que, qualquer que seja o status da justiça em relação a outras qualidades em sua sociedade, a maioria das pessoas consideraria loucura, na maioria das vezes, proclamar a própria injustiça; mas **não é aparente**, seja na antiga Atenas ou em qualquer outro lugar, **que seja loucura dizer que alguém não está qualificado para dar uma opinião sobre uma questão de política geral porque não tem a habilidade nem o conhecimento especializado necessário para fazê-lo**. (Até Péricles apenas chama tal pessoa de ἀχρεῖος, Thuc. 2.40.2.) **Protágoras está confundindo excelências cooperativas com habilidades administrativas e políticas**. Se tem motivos para fazer isso ou se é levado a essa confusão pelo pensamento prevalente do período, será considerado mais tarde.⁵⁷⁶ (grifos nossos)

⁵⁷⁵ ADKINS, A. W. H. ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras 316b-328d. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 93, p. 3-12, 1973.

⁵⁷⁶ “[...] an examination of Protagoras’ exposition shows clearly that ἀρετή and τέχνη are being used to denote the same kind of activities. πολιτική ἀρετή and πολιτική τέχνη have the same implications; but ἀρετῆς τεκτονικῆς...ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς employs ἀρετή where τέχνη is usually employed. There is in one sense no reason to be surprised at the phrase ἀρετὴ τεκτονική: anything which is ἀγαθός may be said to have an ἀρετή, so that the ἀγαθός τέκτονική doubtedly has a claim to possess ἀρετὴ τεκτονική; but such uses of ἀρετή are unusual, and I shall argue below that the choice of the word here has an ascertainable motive.

But whether the activity is termed πολιτική ἀρετή or πολιτική τέχνη, Protagoras is equivocating. πολιτική ἀρετή, which is simply the excellence of the ἀγαθός πολίτης and was a skill at 319a4, has now become largely an assemblage of co-operative moral excellences, said-very reasonably-to be necessary if there are to be cities at all. But to say that it is necessary to be just in order to be a citizen, while it presumably entails that it is necessary to

Concordamos com Adkins na afirmação de que há, na exposição de Protágoras, uma mistura entre o que são excelências cooperativas e arte política, mas isso não deveria ser tarjado com o termo de carga pejorativa “*confusion*”, pois a causa dessa mistura é percebida ainda no contexto do mito e complementada pelo teor da explicação, sem precisarmos recorrer a evidências externas ao *corpus platonicum* como faz Adkins para explicar os “motivos” da “confusão” de Protágoras.

Expliquemos nossa oposição.

Primeiro, ainda que tenha fundamento a afirmação de Adkins de que em “ἀρετῆς τεκτονικῆς...ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς”⁵⁷⁷ emprega-se “ἀρετή” onde “τεχνή” é geralmente empregado na língua grega, esse tipo de universalização do uso de “ἀρετή” definitivamente não é isolado no *corpus platonicum*.

Em *República I*, Sócrates dá mesmo uma definição genérica de ἀρετή, afirmando que ela seria sempre “algo”. Especificamente esse “algo” é aquilo que permite que determinada coisa/pessoa execute bem, adequadamente, seu ἔργον⁵⁷⁸. A elaboração que menciono é bem sintetizada no trecho seguinte:

Pois bem, – disse eu. – Então também não parece a você que há uma excelência para cada tarefa que alguém determina? Podemos ir lá para trás <na discussão>: dissemos que dos olhos há uma tarefa?

Há.

Então há uma excelência dos olhos?

Também uma excelência.⁵⁷⁹

be just in order to give advice on general political questions, since only a citizen would be permitted to do this, does not entail that it is sufficient to be just in order to give good advice, 'skilful' advice, on such questions, as Protagoras implies, for example at 323a5 ff.; for though Protagoras speaks there of δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς, and though, as I shall try to show, the addition has a part to play in the case Protagoras is (illogically) putting, the rest of the paragraph is concerned only with justice; and Protagoras has claimed no more than that all mankind have been endowed with αἰδώς τε καὶ δίκη. Furthermore, Protagoras' 'proof' (323a ff.) proves no more than the necessity for justice.

It may well be true that, whatever the status of justice relative to other qualities in their society, it would be thought madness by most people at most times to proclaim one's injustice; but **it is not apparent**, whether in ancient Athens or anywhere else, **that it is madness to say that one is unqualified to give an opinion on a question of general politics because one has neither the skill nor the necessary specialized knowledge to do so**. (Even Pericles merely terms such a person ἀχρεῖος, Thuc. ii 40.2.) **Protagoras is confusing co-operative excellences with administrative and political skills**. Whether he has motives for so doing, or is led to do so by a confusion of thought prevalent at the period, will be considered later” (ADKINS, 1973, p. 6-7).

⁵⁷⁷ I.e., “excelências tectônicas e outra arte demiúrgica”.

⁵⁷⁸ I.e. “tarefa”, ou, no contexto citado “função própria”, eis que a coisa que tem determinada “ἔργον” é aquela que melhor executa algo determinado do que qualquer outra coisa, cf. Pl. *Resp.* 353a-e. Para nossa abordagem inicial sobre o assunto, cf. Alcântara (2018, p. 152-162).

⁵⁷⁹ εἶεν, ἦν δ' ἐγώ. οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστῳ ὧπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται; ἴωμεν δὲ ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν: ὀφθαλμῶν, φαμέν, ἔστι τι ἔργον; ἔστιν.

ἀρ' οὖν καὶ ἀρετὴ ὀφθαλμῶν ἔστιν;

καὶ ἀρετὴ. Pl. *Resp.* 353b.

É exatamente por essa razão que adotamos a tradução de “ἀρετή” consistentemente ao longo da tese por “excelência” e não por virtude, eis que embora se possa defender, como Adkins, que ἀρετή pode ter um uso mais restrito, no *corpus platonicum* ostensivamente ἀρετή tem o sentido ampliado que se caracteriza, nos moldes do dito de *República I*, pela noção de algo que dota o seu portador daquilo que garante o “bem executar de determinada tarefa”.

O mito no *Protágoras*, sob essa ótica semântica, ganha uma relevância ímpar.

Note, não é à toa que, por três vezes no mito, Protágoras diz que “as *poleis* não surgiam” e também não é à toa, nem para causar confusão, que Protágoras usa “ἀρετῆς τεκτονικῆς”, separando-a da “πολιτικῆς ἀρετῆς”.

Portar uma “excelência tectônica”, relativa, e.g., a conhecimento acerca de construção civil, garante que alguém com arte construtiva de fato cumpra, e bem, a tarefa de construir casas. Com a excelência política estamos falando de construir *poleis*.

No mito, os homens não eram capazes de “formar e manter” (equivalente ao “construir e manter” da arte tectônica) *poleis*. Contudo, como insistentemente repetido aqui, quando Zeus faz todos portarem *Aidos* e *Dike*, só então os homens, repentinamente, são capazes de “arte política”, com a qual, finalmente, formam-se e se mantêm as *poleis*.

Embora notório, é de se destacar que “πολιτική” não passa de adjetivo de mesma raiz que *poleis*. Deste modo que “πολιτικὴ τέχνη”, a depender do contexto, pode ser lido com paralelismo às artes tectônicas (*οἰκοδομία* e *ναυπηγία*, na fala de Sócrates), literalmente como “a arte relativa à boa geração de *poleis*”.

O paralelo seria o seguinte:

1. a arte da *οἰκοδομία* gera οἶκος; e conselhos de um excelente οἰκόδομος gerará, para a cidade, a constituição/manutenção de um bom οἶκος.
2. a arte da *ναυπηγία* gera ναῦς; e conselhos de um excelente ναυπηγούς gerará, para a cidade, a constituição/manutenção de uma boa ναῦς.
3. a arte da *πολιτική* gera πόλις; e conselhos de um excelente πολιτικός gerará a própria constituição/manutenção de uma boa πόλις.

Por isso o mito é fundamental para a compreensão do jogo de palavras colocado nesse diálogo platônico. Insistentemente, nessa narrativa, afirma-se que se não existisse uma excelência política minimamente generalizada, nem mesmo uma *polis* ruim se manteria.

Mas *Aidos* e *Dike* não são “a técnica” ou “a arte”, mas sim partes de uma “ἀρετή”, aquela “ἀρετή” que garante o ἔργον da arte de constituir *poleis*.

Como se vê pela *República I*⁵⁸⁰, “ἀρετή” é nada mais que “o algo” que, quando presente em alguém, garante o bom ἔργον.

Por sua vez, no *Protágoras*, Protágoras diz ensinar a tomar boas decisões na vida pública e nas questões particulares, aceitando a caracterização de Sócrates de que isso seria “arte política”. Esse é o cenário.

Uma πολιτικὴ τέχνη só é possível com uma ἀρετή própria. Essa ἀρετή é um conjunto complexo de temperamento universal que permitiu surgir a *polis* e mantê-la.

Ao transmitir essa ἀρετή específica os cidadãos ficam melhores em “fabricar e manter a *polis*”. Esse é o jogo com as palavras, defendo.

Assim, esses fatos autorizariam que todos tenham o direito à opinião, pois “excelência” política (dada aos primeiros homens) – de que todos partilham em alguma medida pela educação desde que a *polis* existe – é o que garante uma boa “arte” política.

Mas há ainda um ponto esclarecedor, conforme comentamos acima, relacionado à abrangência do significado de “compartilhar” ou “partilhar” no mito. Protágoras diz que Zeus partilhou αἰδώς τε καὶ δίκη totalmente com todos e mandou estabelecer a norma de pena de morte aos que não partilhassem. Embora tal trecho possa soar estranhamente radical, ele esclarece e é esclarecido exatamente pela parte que gera tanta aporia entre os intérpretes, a exemplo de Gomperz e Adkins, citados acima, na parte explicativa do *Grande Discurso*: a questão do repúdio geral à “confissão” do injusto.

Como vimos acima, Gomperz sequer argumenta quanto a este ponto, sinalizando com uma mera exclamação o passo em que repete o conteúdo do trecho, aparentemente, a fim de tentar enfatizar o quão gritantemente contraditório seria dizer que todos partilham da justiça e ao menos tempo dizer que as pessoas acham loucura se dizer injusto mesmo o sendo ou tendo cometido injustiça.

A questão, entretanto, está na abrangência do significado dessa partilha.

A parte do discurso sobre o repúdio ao “injusto assumido” começa com Protágoras sustentando que dará mais uma prova de que as pessoas sustentam que todos partilham da justiça e outras partes da excelência (ἵνα δὲ μὴ οἷη ἀπατᾶσθαι ὡς τῶ ὄντι ἡγοῦνται πάντες ἄνθρωποι πάντα ἄνδρα μετέχειν δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς, τόδε αὖ λαβὲ τεκμήριον).

O argumento, portanto, serve a este fim e vai falar exatamente do comportamento público.

⁵⁸⁰ Que vejo claramente cabível para a leitura do *Protágoras*.

Os homens riem ou se irritam quando alguém diz que é bom auleta ou é bom em outras técnicas sem o ser (ἐάν τις φῆ ἀγαθὸς ἀϋλητῆς εἶναι, ἢ ἄλλην ἦντινοῦν τέχνην ἢν μὴ ἐστίν, ἢ καταγελωσῶσιν ἢ χαλεπαίνουσιν).

Mas em questão de justiça e outra parte da excelência política, mesmo se sabidamente injusto, caso ele próprio diga a verdade na frente de todos, o que antes se achava razoável – que é dizer a verdade –, passam a achar loucura (ἐν δὲ δικαιοσύνη καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, ἐάν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἄδικός ἐστίν, ἐὰν οὗτος αὐτὸς καθ’ αὐτοῦ τάληθῆ λέγει ἐναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἠγοῦντο εἶναι, τάληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν).

O substrato do argumento de Protágoras, por incrível que possa parecer, é lógica. Mas uma lógica aplicada à interpretação das causas do repúdio público, pressupondo-se a exigência da coerência interna desse pensamento coletivo.

Note: quando alguém diz “ser bom auleta” (ἀγαθὸς ἀϋλητῆς εἶναι) e é repudiado, o é por “dizer ser bom” (φῆ ἀγαθὸς εἶναι), sem sê-lo (μὴ ἐστίν). A causa do repúdio público é alguém dizer “ser” quando deveria dizer, conforme fatos, “não-ser”, de si próprio, acerca de alguma característica própria.

Caso salvaguardada a coerência do pensamento público se tem o seguinte: se a população sempre repudia quem diz “não-ser” justo, “sendo ou não sendo” (ἐάντε ὄσιν ἐάντε μὴ) justo, deve essa mesma população presumir que todos têm algo de justo dentro de si. E, assim, Protágoras conclui o trecho dizendo que é compulsório a todos, de alguma forma, seja qual for, partilhar dessa justiça, ou não há espaço para esse ser entre os homens (ὡς ἀναγκαῖον οὐδένα ὄντιν’ οὐχὶ ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς, ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις).

Façamos um exercício de imaginação a partir das palavras acima e perceberemos que é implausível cogitar que a *polis* ostracize um cidadão ateniense por ser um mal auleta, enquanto um homem injusto, ou mesmo apenas percebido como injusto, pode ser ostracizado da *polis*, ainda que tivesse dentro de si algo de justo ou se esforçasse ao máximo para, de algum modo, manifestar alguma justiça.

Em síntese, o ponto de Protágoras no trecho é que, na expectativa pública, todo mundo presume que se deve ter algo da justiça dentro de si, caso contrário essas pessoas não achariam que é loucura se dizer injusto.

Ou seja, é perspectiva geral, inclusive entre atenienses, que todos partilham algo da justiça, ainda que uma inclinação mínima por ela, gerada por uma vida inteira de ensinamentos de que isso deve ser quisto e alcançado por todos. Não podemos ignorar que a exposição de Protágoras se dá por causa de uma pergunta de Sócrates acerca da perspectiva dos cidadãos de Atenas.

Protágoras está fazendo uma espécie de antropologia que dialoga e serve à explicação da experiência política ateniense e o texto demonstra que, sem negar essa experiência e, ao contrário, partindo dessas validações locais, Protágoras pretende demonstrar que pode, ainda assim, ser professor de arte política, não sendo uma coisa incompatível com a outra.

Enfim, o ponto genérico do discurso de Protágoras é de que existe uma pressão completa, de todos sobre todos, desde o início da vida até a morte, que torna completamente implausível supor que exista alguém em sociedade civil que não partilhe de algo da justiça (bem como de algo do pudor e de qualquer outra coisa que componha a excelência no do que toca à excelência política).

Assim, mesmo em Atenas, em conformidade com o determinado por Zeus no mito, para aquele que, em absoluto, não for capaz de *compartilhar*, em ao menos algum aspecto, de pudor e justiça não terá lugar entre os homens e será expulso ou morto. E os atenienses presumem que, em geral, todos são ricamente educados a vida inteira para serem bons cidadãos/políticos, duas coisas que, excepcionalmente em Atenas, não são diferentes, já que a cidadania confere participação política naquela constituição.

O sistema de participação geral na Eclésia quando dos assuntos tipicamente de administração da *polis* – a que se referiu Sócrates para desdenhar da tese de que técnica política seria ensinável – é o que Protágoras pretende demonstrar legítimo e compatível com o ensino de técnica política.

Como o mito da origem humana e, posteriormente, pelo seu complemento argumentativo, aponta-se que, em qualquer *polis*, a educação de excelências políticas (que, como notou Adkins, no discurso são, sim, exatamente “excelências morais cooperativas”) é condição de existência mesmo da *polis*, então o discurso de Protágoras faz a defesa de que, em qualquer cidade que existe, esse argumento antropológico serve. Sendo ele verdadeiro, acerta Atenas em sua opção constitucional.

Assim, as “excelências morais cooperativas” seriam (1) a origem das cidades, (2) condicionantes de boas decisões que criam as cidades e as mantêm, (3) propriedades sem as quais não há boa arte política que garanta essa boa criação/manutenção das cidades, e (4) que, embora presente divino a todos os primeiros homens *once upon a time*, são transmitidas para as futuras gerações pelo ensino.

Essa é a nossa leitura.

Esse discurso expressamente legitima o sistema ateniense de aceitar participação geral no aconselhamento da administração da *polis* e faz do ensinamento da excelência política algo compatível com esse sistema.

Recapitulemos o enredo, a fim de demonstrar, em diálogo com Adkins, que a mistura entre as noções de “arte” política e “excelência” política pode ser compreendida apenas a partir de análise interna do texto.

Inicialmente, Protágoras diz que ensinará a tomar boas decisões em questões políticas e particulares. Sócrates chama isso de *arte política* e Protágoras aceita tal definição. Quando Sócrates diz que não sabe se esse tipo de arte é ensinável, ele evoca o fato de que atenienses permitem a qualquer um aconselhar, sem qualquer arte, para decidir acerca de questões de administração da *polis*. O ponto de Protágoras será de que há, sim, arte nesses homens.

Toda a missão do mito e do *logos* de Protágoras é, então, compatibilizar sua própria educação com o sistema de Atenas, que admite o conselho comum de todos os cidadãos nessas questões políticas perante a Eclésia.

Longe de “confundir” os assuntos ou falar “de maneira contraditória”, o *Grande Discurso* sutilmente justifica a prática democrática ateniense sem abdicar de seu próprio projeto pessoal educacional.

Fazer isso exige adicionar o elemento moral à questão administrativa, não como mero apêndice e não só como elemento de condição prévia de existência da *polis* e de sua manutenção, mas como a “excelência” mesma que deve estar, em alguma medida, dentro de qualquer cidadão que participa da *polis* para boa consecução do ἔργον de criar e manter boas *poleis*.

Tal defesa tem sentido, inclusive, no contexto cênico.

Protágoras está na casa de um abastado, situada no território onde vigora o regime ateniense, em que qualquer homem adulto não escravo nascido de atenienses pode aconselhar na Eclésia sobre política, ainda que “sem técnica”, como disse Sócrates.

Daí a mescla executada por Protágoras. Certamente quanto mais excelências morais cooperativas tiverem esses homens, melhor Atenas será administrada, pois eles não destruiriam a *polis*, no lugar de administrá-la, em prol de seus interesses mesquinhos, caso estudassem com Protágoras. É o que ele promete.

Por isso, vemos o *logos* do *Grande Discurso* como simbiótico em relação ao mito.

Na narrativa, Zeus deu o presente, *once upon a time*, para todos os homens então vivos, a fim de que eles garantissem, a partir dela o surgimento e administração da cidade, mas quem conserva tal presente nas gerações vindouras é a educação que toda a população produz entre si, com participação estendida especialmente em regimes como o ateniense, enquanto Protágoras diz ser capaz de produzir de modo mais eficiente do que outros isso que todos já se ensinam entre si.

É verdade que, no início do chamado *logos*, expressamente Protágoras descarta o mito, mas apenas para tratar, em outras palavras – e aqui já pela quarta vez –, daquilo que é condição necessária para a existência das cidades: a generalização da excelência moral. Pois é ela também que explica a impressão de Sócrates de que os bons políticos não transmitiriam sua excelência para os seus filhos.

Não sendo possível voltar no passado e assistir o processo original, o mito explicava essa questão em aberto da origem da educação geral. Portanto, o mito, que agora será dispensado, teve, antes, uma função retórica e explicativa fundamental acerca das origens.

Esse é o grande diferencial do *logos*, nele não há a explicação das origens.

A partir disso, agora sem o mito ou mais explicações sobre o passado, Protágoras perguntará diretamente se é ou não admissível o pressuposto de que há um conjunto de excelências morais cooperativas na condição da existência de uma *polis*. Pois, segundo Protágoras, a dúvida sobre isso é a razão da aporia de Sócrates. Se Sócrates aceitar que sim, não é preciso um discurso sobre as origens.

Portanto, o que a parte do *logos* vai fazer é ignorar a questão das origens e dizer o mesmo que o mito, em outras palavras e, enfim, dar conta da segunda dificuldade levantada por Sócrates: a hipotética não transferência privada da excelência política de Péricles a seus filhos.

No *logos*, Protágoras falará do ensino de todos e por todos acerca dessas “excelências cooperativas morais”, pois essa prática coletiva e universalizada evidencia, para Protágoras, o porquê de não necessariamente um excelente político fazer filhos excelentes políticos na mesma medida que ele.

Citemos o início do assim chamado *logos*, o início da parte final do *Grande Discurso*:

Ainda há uma dificuldade restante, você estando em aporia acerca dos homens bons no seguinte: qual afinal seria o motivo de que os homens bons aos filhos deles ensinam as coisas de outros instrutores tendo os feito de fatos sábios, sendo que, por outro lado, esses mesmos bons não fazem, em sua própria excelência, ninguém melhor.

Acerca disso, Sócrates, **não mais eu conto um mito para você, mas um *logos***. Então considere o seguinte: **há ou não há algo que é necessário que todos os cidadãos compartilhem, se for haver uma cidade?** Pois é nisso que se destrói a aporia em que você está e em nenhuma outra coisa.

Se existe, e isso não é uma questão tectônica, nem relativa ao cobre, nem cerâmica, mas sim é questão de justiça, temperança, devoção, **que de fato conjuntamente em uma unidade eu digo ser excelência humana**, então quando alguém outra coisa quiser aprender e praticar, dessa forma deve praticar: não sem ela <a excelência humana>. Ou então, caso não compartilhe, se deve ensinar e punir, criança, homem e mulher, até que, punindo-se, se torne melhor, enquanto que aquele que não der ouvidos ao se punir bem como se ao se educar, sendo contrário a ela <a excelência humana>, deve ser expulso da *polis* ou receber a pena capital. Se é dessa forma que se tomam as coisas, desse modo, por disposição própria, então se os bons homens as

outras coisas ensinam aos filhos, e isso <a excelência humana> não, considere tornarem-se espantosos os bons.⁵⁸¹ (grifos nossos)

Portanto, observa-se que o dito *logos* começa com Protágoras evocando pela quarta vez a noção de que essas excelências cooperativas morais são condição de existência da *polis*, mas dessa vez tal condição é tratada como o maior fundamento da exposição.

Sem o *once upon a time* do mito, a pena “em nome de Zeus” dá lugar ao dever de expulsão ou pena capital aos que se negam a portar as excelências cooperativas morais, mesmo após o aprendizado e após punições pretensamente corretivas.

É de se lembrar, por um lado, que tais penas eram possibilidades em Atenas⁵⁸², aparecendo tais argumentos como uma *mimesis* do regime de Atenas e, por outro, que quando Protágoras chama essas excelências morais cooperativas no seu conjunto pelo nome de “excelência humana” ele apela para um senso mais genérico, que se relaciona à insistência, no discurso, de que sem elas não haveria *polis*, nem Atenas, nem nenhuma outra.

Nesse senso mais genérico, é de se observar o quanto que esse trecho do *Protágoras* se aproxima da elaboração da *Política I* de que o homem é um animal político, sendo a *polis* condição humana de sua excelência em autarquia:

A associação de muitas vilas é uma *polis* formada, agora tendo todas as delimitações da *autarquia*, como se diz, **emergindo** em razão da vida e **se mantendo a existir** em razão da boa vida.

Se realmente **as associações a precedem**, então toda *polis* existe por natureza. Pois, sendo a natureza o fim, ela <a cidade> é o fim dessas coisas <as associações>.

Pois a forma que cada coisa é, completado o desenvolvimento, dizem que isso é a natureza de cada coisa: como do homem, do cavalo, da casa. A *autarquia* é tanto a

⁵⁸¹ ἔτι δὴ λοιπὴ ἀπορία ἐστίν, ἣν ἀπορεῖς περὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀγαθῶν, τί δήποτε οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοὶ τὰ μὲν ἄλλα τοὺς αὐτῶν ὑεῖς διδάσκουσιν ἢ διδασκάλων ἔχεται καὶ σοφοὺς ποιοῦσιν, ἣν δὲ αὐτοὶ ἀρετὴν ἀγαθοὶ οὐδενὸς βελτίους ποιοῦσιν. τούτου δὴ πέρι, ὃ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον. ὄψε γὰρ ἐννόησον: **πότερον ἔστιν τι ἐν ἧ οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀναγκαῖον πάντας τοὺς πολίτας μετέχειν, εἴπερ μέλλει πόλις εἶναι;** ἐν τούτῳ γὰρ αὕτη λύεται ἡ ἀπορία ἣν σὺ ἀπορεῖς ἢ ἄλλοθι οὐδαμοῦ. **εἰ μὲν γὰρ ἔστιν,** καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἐν οὐ τεκτονικῇ οὐδὲ χαλκεῖα οὐδὲ κεραμεῖα ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ **συλλήβδην ἐν αὐτῷ προσαγορεύειν ἀνδρὸς ἀρετὴν**—εἰ τοῦτ' ἐστὶν οὐδεὶς πάντας μετέχειν καὶ μετὰ τούτου πάντ' ἄνδρα, εἴαν τι καὶ ἄλλο βούληται μανθάνειν ἢ πράττειν, οὕτω πράττειν, ἄνευ δὲ τούτου μή, ἢ τὸν μὴ μετέχοντα καὶ διδάσκειν καὶ κολάζειν καὶ παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα, ἕωςπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται, ὅς δ' ἂν μὴ ὑπακούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος, ὡς ἀνίατον ὄντα τοῦτον ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων ἢ ἀποκτείνειν—εἰ οὕτω μὲν ἔχει, οὕτω δ' αὐτοῦ πεφυκότος οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες εἰ τὰ μὲν ἄλλα διδάσκονται τοὺς ὑεῖς, τοῦτο δὲ μή, σκέψαι ὡς θαυμασίως γίνονται οἱ ἀγαθοί. ὅτι μὲν γὰρ διδακτὸν αὐτὸ ἡγοῦνται καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, ἀπεδείξαμεν: διδακτοῦ δὲ ὄντος καὶ θεραπευτοῦ τὰ μὲν ἄλλα ἄρα τοὺς ὑεῖς διδάσκονται, ἐφ' οἷς οὐκ ἔστι θάνατος ἢ ζημία ἐὰν μὴ ἐπίστανται, ἐφ' ᾧ δὲ ἢ τε ζημία θάνατος αὐτῶν τοῖς παισὶ καὶ φυγαὶ μὴ μαθοῦσι μηδὲ θεραπευθεῖσιν εἰς ἀρετὴν, καὶ πρὸς τῷ θανάτῳ χρημάτων τε δημεύσεις καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν συλλήβδην τῶν οἴκων ἀνατροπαί, ταῦτα δ' ἄρα οὐ διδάσκονται οὐδ' ἐπιμελοῦνται πᾶσαν ἐπιμέλειαν; οἴεσθαί γε γρή, ὃ Σώκρατες. Pl. *Prt.* 324d-325e.

⁵⁸² Rememoremos as penas que, conforme mencionamos na seção 2 da tese, dizem terem sido aplicadas tanto a Protágoras quanto a Sócrates. Pode haver aqui uma fina crítica exatamente à Atenas, quando da representação de Protágoras defendendo o procedimento ateniense que, hipoteticamente, pode ter punido tanto Protágoras quanto Sócrates e, portanto, ao próprio Protágoras em depositar fé em um sistema de aprendizagem moral que gera atitudes políticas com tais tipos de decisões. Outro caso, mais explícito, em que Sócrates é fixado no *corpus* como antagonístico aos erros desse sistema, ainda que não pessoalmente envolvido, é o caso da condenação à morte dos estrategos na Batalha de Arginusa, em 406 AEC Pl. *Ap.* 32b. Para nossa leitura sobre a visão apresentada por Xenofonte sobre como o povo foi enganado por artimanhas de Teramenes no caso, cf. Alcântara (2022).

finalidade quanto o melhor <das associações>. Disso então, parece que a *polis* existe do que é por natureza, bem como que o homem é **animal político** por natureza e o sem-*polis*, através da natureza – e não por acaso –, está abaixo ou é mais poderoso do que um homem.⁵⁸³ (grifos nossos)

Posição exegética bem próxima a essa que agora avançamos foi apresentada por Refik Güremen⁵⁸⁴.

Para Güremen, que também recorre ao vocabulário moderno, a visão apresentada no *Grande Discurso* é um misto de “contratualismo” moderno e “naturalismo” moral, dada a tendência dos homens à formação política, que os faz receber como presente o código moral de Zeus, na parte mítica:

Ao contrário da interpretação de Beresford, os presentes de Zeus não representam nada natural. Eles, no entanto, indubitavelmente presumem algo natural, isto é, a naturalidade da existência política e moral humana. As dádivas de Zeus fazem mais sentido nesta leitura: se os humanos não fossem animais morais e políticos, os problemas entre vizinhos não exigiriam um código ético de comportamento social como sua melhor solução.

No entanto, a posição de Protágoras não exclui totalmente a ideia de um contrato social. Ele parece endossar, simultaneamente, uma posição tanto naturalista quanto contratualista, no sentido de que seu contratualismo é baseado em certas suposições naturalistas. De acordo com Protágoras, os humanos são naturalmente perspicazes sobre questões de justiça e, portanto, têm uma tendência natural de fazer julgamentos sobre a justiça – o que não significa que eles sempre fazem julgamentos virtuosos. É por isso que Zeus estabelece um código moral para o comportamento social. Se fôssemos traduzir essa afirmação para a linguagem do *logos* de Protágoras, poderíamos dizer que os humanos descobriram o valor das virtudes políticas e da cooperação por si mesmos e desenvolveram normas e leis para esse fim. Se eles apreciam o valor do dom divino assegurado por Prometeu, também apreciarão o valor de um código moral e social que promove sua sobrevivência.

Conforme esboçado aqui, Protágoras pode ser considerado um precursor do naturalismo de Aristóteles, segundo o qual os humanos são animais políticos por natureza. Como Protágoras, Aristóteles também assume que os humanos possuem uma percepção do justo e do injusto. No entanto, uma diferença crucial permanece entre os dois pensadores: ao contrário de Aristóteles, **o naturalismo de Protágoras não é eudemonista**. Sua posição sobre a naturalidade da vida política e moral para os seres humanos não assume a forma de uma reflexão ética sobre o *telos* da vida humana como tal. Não apenas em comparação com Cálicles, mas também em comparação com Aristóteles, **o naturalismo de Protágoras não tem nenhum conteúdo normativo determinado**.⁵⁸⁵ (grifos nossos)

⁵⁸³ ἡ δ' ἐκ πλειόνων κοινῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὓσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πάντα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἔστιν: οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φασὲν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὡσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον: ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἔστι, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος: Arist. *Pol.* 1252d-1253a.

⁵⁸⁴ GÜREMEN, Refik. The myth of Protagoras: a naturalist interpretation. *Méthexis*, v. 29, p. 46-58, 2017.

⁵⁸⁵ “Contrary to Beresford’s interpretation, Zeus’ gifts do not stand for anything natural. They do, however, undoubtedly assume something natural i.e., the naturalness of human political existence and morality. Zeus’ gifts make better sense on this reading: If humans were not moral and political animals, problems between neighbors would not necessitate an ethical code for social behavior as their best solution.

However, Protagoras’ position does not exclude the idea of a social contract altogether. He seems to simultaneously endorse both a naturalist and a contractualist position in the sense that his contractualism is based on certain naturalist assumptions. According to Protagoras, humans are naturally perceptive about questions of justice and hence have a natural tendency to make judgements about justice – which does not mean that they

Estamos em algum acordo com a primeira parte da leitura de Güremen, nesse tópico.

Contudo, temos de adicionar uma pequena contraposição crítica à afirmação final de Güremen de que no *Grande Discurso* não haveria uma noção expressa de eudaimonia e conteúdo normativo.

Percebo que ali há, sim, uma noção de excelência humana relacionada às boas constituições, o que dá ao sentido próprio da *paideía* defendida nesse discurso uma característica de prescritibilidade que Güremen não aponta.

Dito em outras palavras, no *Grande Discurso* as excelências morais cooperativas são nomeadas “a” excelência do homem por serem prescritivas ao homem político, se é que, ao menos de um ponto de vista consequencialista, não se prefira viver, sem *paideía* e outros instrumentos de sociabilização, a terminar com pessoas não sociais inconciliáveis⁵⁸⁶, o que, ademais, seria contrário à natureza dos homens, segundo o discurso, porque sozinhos os homens são dizimados por animais.

No *logos*, Protágoras dá um passo no sentido de prescrever sentido e objetivo da existência social, ao sugerir que excelências morais cooperativas (que capacitam para a formação da *polis*) se somam em uma unidade nomeada ἀνδρὸς ἀρετή, que deve garantir à *polis* boas decisões no que concerne mais imediatamente à administração da *polis* e mesmo dos assuntos individuais daqueles que compõem a *polis*.

Se, como em *República I*, aqui no *Grande Discurso* ἀρετή significa aquilo de que se é dotado para a execução de uma tarefa própria e Protágoras está tratando a “excelência do homem” como essencial para a emergência e manutenção de *polis*, então, por conclusão, nesse discurso de Protágoras o homem é um animal que se diferencia dos outros não só por viver em *polis* para sobreviver, mas em razão da *polis* ser o fim da excelência própria do homem. Garantir a *polis* com excelência moral é garantir a excelência humana.

Há, portanto, conteúdo normativo no *Grande Discurso*.

always make virtuous judgements. This is why Zeus establishes a moral code for social behavior. If we were to translate this claim into the language of Protagoras’ *logos*, we could say that humans figured out the value of political virtues and co-operation for themselves, and developed norms and laws to this end. If they appreciate the value of the divine gift secured by Prometheus, they will also appreciate the value of a moral and social code that promotes their survival.

As sketched here, Protagoras can be considered a precursor of Aristotle’s naturalism, according to which humans are political animals by nature. Like Protagoras, Aristotle also assumes that humans possess a perception of the just and the unjust. However, one crucial difference remains between the two thinkers: unlike Aristotle, Protagoras’ naturalism is not eudaemonist. His stance on the naturalness of political and moral life for human beings does not take the form of an ethical reflection upon the *telos* of human life as such. Not only in comparison to Callicles, but in comparison to Aristotle too, Protagoras’ naturalism does not have any determinate normative content” (GÜREMEN, 2017, p. 56-57).

⁵⁸⁶ Cf. *Pl. Prt.* 327d, em que Protágoras aduz que Sócrates é mimado e nem sequer imagina como seria tratado por homens que não passam por processos de sociabilização.

E, por isso, a *paideía* se impõe não só como condição existencial humana, mas como um modo de fazer do humano excelente humano.

Enfim, não faremos aqui citação direta de todo o *logos* do *Grande Discurso*⁵⁸⁷, eis que a parte considerável dele é composta por uma soma grande de narrações específicas acerca de como, durante toda a vida, o sujeito que vive em *polis* é educado, admoestado, aconselhado e punido, inclusive em todos os âmbitos da vida, do trabalho ao teatro, passando pela literatura, para se educar no sentido daquilo que agora Protágoras chama de “excelência do homem”.

Essa exposição de Protágoras o possibilita demonstrar a Sócrates que, mesmo que um excelente homem vise educar o filho, pouca influência tem nessa formação coletiva, já que existe um sem-número de influências nesse sentido dentro de uma *polis*. A pouca influência do excelente homem sobre seu filho se daria porque, além de não educar só seu filho, todos os outros filhos da *polis* também passam por semelhante educação.

Desse modo, em uma *polis* de pessoas diariamente educadas na matéria, não é que filhos de homens excelentes não são também educados na matéria, mas eles enfrentam uma comparação com sem-número de outros filhos que foram igualmente educados a vida inteira por toda a comunidade.

Por fim, acerca dessa *paideía* geral, Protágoras conclui que ele próprio teria, ainda assim, uma habilidade distinta para a educação da “excelência do homem”, ἀρετή que, segundo seu argumento, capacita para bem executar o ἔργον de gestar e gerir uma boa *polis*.

Citemos apenas a parte conclusiva:

Dessa forma, Sócrates, disse <Protágoras>, eu profiro para você esse mito e esse *logos* de que a excelência <humana> é ensinável e que também os atenienses dessa forma pensam, bem como de que não é espantoso que de bons pais venham filhos medianos e de <pais> medianos venham <filhos> bons, quando os filhos de Policleteo <o renomado escultor>, de idade próxima a estes Páralo e Xântipo daqui, nada são em comparação ao pai, tal como ocorre em relação aos outros filhos de outros demiurgos. Contudo, estes aqui ainda não merecem essa acusação. Ainda há esperança para eles, pois são muito jovens.⁵⁸⁸

Conforme se vê na seção dois da presente tese, há consideráveis indícios de que o autor do *Protágoras* esteja mimetizando a relação do Peh com o regime de Atenas, mais especificamente, com Péricles, na elaboração do *Grande Discurso*. Por isso, possivelmente, o Sócrates do diálogo tenha questionado sobre a possibilidade de ensinar a arte política a partir desses exemplos como uma espécie de provocação que toma por partida a vida do Peh.

⁵⁸⁷ Pl.*Prt.* 324d-328d.

⁵⁸⁸ τοιοῦτόν σοι, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐγὼ καὶ μῦθον καὶ λόγον εἶρηκα, ὡς διδακτὸν ἀρετὴ καὶ Ἀθηναῖοι οὕτως ἡγοῦνται, καὶ ὅτι οὐδὲν θαυμαστὸν τῶν ἀγαθῶν πατέρων φαύλους ὑεῖς γίνεσθαι καὶ τῶν φαύλων ἀγαθούς, ἐπεὶ καὶ οἱ Πολυκλείτου ὑεῖς, Παράλου καὶ Ξανθίππου τοῦδε ἡλικιώται, οὐδὲν πρὸς τὸν πατέρα εἰσίν, καὶ ἄλλοι ἄλλων δημιουργῶν. τῶνδε δὲ οὕτω ἄξιον τοῦτο κατηγορεῖν: ἔτι γὰρ ἐν αὐτοῖς εἰσιν ἐλπίδες: νέοι γάρ. Pl. *Prt.* 328c-d.

Entretanto, a estrutura da exposição crítica a Protágoras se sustenta sem as referências históricas.

Sócrates argumentou, com base na política de Atenas, que ele próprio não sustenta que a excelência política é ensinável (οὐχ ἡγοῦμαι διδασκτὸν εἶναι ἀρετήν) porque os de Atenas não parece pensar que isso seja ensinável, enquanto Protágoras conclui que teria exposto que, sim, também entendem os atenienses que a excelência é ensinável (ἐγὼ καὶ μῦθον καὶ λόγον εἶρηκα, ὡς διδασκτὸν ἀρετὴ καὶ Ἀθηναῖοι οὕτως ἡγοῦνται).

Não é preciso, portanto, admitirmos que o *Grande Discurso* seja uma defesa da *paideía* moral-política em conjunto com a defesa do regime ateniense, mas somente que Protágoras, objetivamente, defende a validade do regime ateniense como compatível com a necessidade da existência de uma *paideía* moral-política.

Decerto, tangencialmente, Protágoras é apresentado como defensor, no *Grande Discurso*, de uma antropologia que desenha o regime de Atenas – que autoriza participação dos homens adultos livres que de outros atenienses nasceram no aconselhar das questões políticas junto à Eclésia – como o mais consequente regime.

E, talvez, se o autor de *Protágoras* representasse Protágoras em outra *polis*, o discurso fosse outro em relação àquele regime. Mas dizer isso, por óbvio, é meramente e profundamente especulativo. Certo é que o *Grande Discurso* é uma defesa da compatibilidade entre o (1) regime de Atenas, (2) a não reprodução imediata de grandes bons políticos a partir de seus filhos e (3) a legitimidade da *paideía* moral-política que Protágoras promete.

Recentemente, a partir de rica análise externa, Mauro Bonazzi⁵⁸⁹ defendeu que o mito de Protágoras no diálogo mimetiza provavelmente o Peh e sua inclinação a defender uma educação política, em moldes do que se fez outrora pela arte da poesia. E essa posição de Protágoras se daria em oposição à educação técnica, no contexto intelectual do século V AEC.

O contexto do diálogo dá indicativos disso quando Protágoras lança olhar a Hípias, ao dizer que não ensina outras coisas como astronomia e matemática. E tais matérias, repetimos, são, por outro lado, parte da *paideía* proposta por Sócrates na *República*.

Assim, a imagem crítica de Protágoras no diálogo a ele homônimo não seria à finalidade da sua *paideía*, mas aos seus meios insuficientes. Para mim, tal leitura é convincente.

Citemos trecho final da interessante conclusão de Bonazzi nesse sentido:

Ao reivindicar uma ligação direta com esses sábios, e com os poetas em particular, Protágoras pode apresentar-se como herdeiro da *paideia* grega, como um dos grandes mestres, ou melhor, como o grande mestre, o único capaz de transmitir um

⁵⁸⁹ BONAZZI, Mauro. Political, All Too Political. Again on Protagoras' Myth in Its Intellectual Context. **Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought**, v. 39, p. 425-446, 2022.

ensinamento que se baseie na tradição, mas que possa também responder às exigências dos novos tempos. A tarefa do poeta era preservar e transmitir o sistema de valores em que se baseava a vida de sua comunidade. Envolver-se com a poesia era envolver-se com a tradição; e esse envolvimento era uma parte fundamental do ensino dos sofistas. Dessa forma, Protágoras poderia reforçar sua pretensão de ser um novo professor, um educador capaz de transmitir ensinamentos adequados às necessidades do novo mundo da *polis*. O objetivo de Platão, no Protágoras, era mostrar que isso não estava correto – enquanto, no mito, o sofista se identificava implicitamente com Zeus, no final ele se mostra mais próximo de Epimeteu. Mas, por enquanto, enquanto isso não foi comprovado, pode-se entender o entusiasmo de Hipócrates com a notícia da chegada do grande pensador a Atenas.⁵⁹⁰

Parece-nos que essa inferência de Bonazzi sobre o sentido do autor do texto é perfeitamente plausível, sendo compatível com a estrutura do texto e até mesmo contém uma criativa e interessante metáfora que utiliza o próprio mito de partida para a interpretação.

De fato, a narrativa do *Grande Discurso* apresenta aquilo em que Protágoras se promete professor como equiparável a um continuador daquele presente de Zeus.

Talvez apenas seja excessivo dizer que Protágoras implicitamente identifica-se com Zeus, mas certamente Protágoras se apresenta, em menor nível, como um beneficiador da moral e política, assim como, no mito, foi Zeus o pai dela. No mito, Zeus, nas origens, permitiu a formação e manutenção da *polis*, já no *logos*, Protágoras promete que o convívio contigo provocará a existência de melhores políticos e, portanto, de uma *polis* melhor.

Acompanhamos Bonazzi na inferência de que o resto do texto visa não desqualificar o projeto que, por assim dizer, “aperfeiçoa o presente de Zeus”, mas demonstrar que Protágoras não seria tão capaz de efetivar esse projeto quanto diz.

O que se segue em nossa tese é a tentativa de demonstrar que esse projeto do diálogo não se resume a uma mera desqualificação da imagem de Protágoras, nem uma série de tentativas de demonstrar incoerências pontuais no discurso de Protágoras. Vai além, embora muitos pensem que não.

Como se vê pela menção feita por Vlastos, já foi bem comum supor que as respostas de Sócrates no decorrer do discurso são desse tipo, somas de jogos retóricos que não comprometem Sócrates com suas proposições no diálogo. Cite-se Vlastos:

⁵⁹⁰ “By claiming a direct link to these wise men, and to the poets in particular, Protagoras can present himself as an heir to Greek *paideia*, as one of the great teachers, or, rather, as the great teacher, the only one who is capable of imparting a teaching that draws upon tradition but can also meet the needs of the new times. The poet’s task was to preserve and transmit the system of values on which the life of his community was based. To engage with poetry was to engage with tradition; and this engagement was a fundamental part of the sophists’ teaching. In such a way, Protagoras could reinforce his claim to be a new teacher, an educator capable of imparting teachings suited to the needs of the new world of the *polis*. Plato’s goal, in the *Protagoras*, was to show that this was not correct – while in the myth the sophist was implicitly identifying himself with Zeus, in the end he turns out to be more akin to Epimetheus. But for the time being, as long as this has not yet been proven, one can well understand Hippocrates’ enthusiasm at the news that the great thinker has arrived in Athens” (BONAZZI, 2022, p. 21).

[...] encontram-se estudiosos se isentando da tarefa <de achar a posição de Sócrates> insinuando, ou sugerindo, que Sócrates não poderia realmente ter querido dizer as coisas ultrajantes que diz – que ele as apresentou apenas para testar Protágoras e expor a impotência do sofista para diagnosticar perversidades nas teses socráticas e falácias usadas em sua defesa. Esses estudiosos, acredito, concordariam que colocar Sócrates em tal papel – permitindo-lhe, de fato, combater sofisma com sofisma – é um expediente desesperado. Não haveria necessidade de recorrer a isso se pudéssemos compreender as fórmulas socráticas de modo a expurgá-las de suas características ofensivas. Acredito que podemos e minha primeira e principal tarefa será mostrar como. Um desdobramento do empreendimento será um novo relato das duas sentenças notórias em nossa passagem “A justiça é justa”, “A piedade é piedosa” – com implicações para o problema controverso da “autopredicação” em Platão.⁵⁹¹

Como se verá na subseção seguinte, nos parece que o conteúdo do artigo acima citado de Vlastos, sobre a unidade das excelências no *Protágoras*, é bastante valoroso e criativo para compreensão do problema de identificar o que defenderia Sócrates no diálogo *Protágoras*.

Entretanto, defendemos que a análise Vlastos está comprometida pelo pressuposto desenvolvimentista, o que compromete a sua interessante elaboração, não o permitindo avançar mais do que sua elaboração permite.

Nossa tese sobre o trecho seguinte é que, no decorrer das questões levantadas por Sócrates, a começar pela única objeção que faz Sócrates ao *Grande Discurso*, está implícita uma distinção imagética entre Protágoras e Sócrates, que serve à apresentação do destaque de Sócrates, para, enfim, iluminar o que difere o projeto platônico do que se atribui a Protágoras, no que toca a um ensinamento de um “conhecimento” moral.

Creemos que o *Protágoras* produz duas distinções inferíveis de PPI e SPI. Primeiro, uma questão de predileção de objeto de discurso; segundo, uma questão de posição de mérito sobre o tema da excelência.

Sobre o objeto de análise, desde a questão acerca da unidade da excelência, Sócrates é apresentado como preocupado, metodicamente, com o conhecimento conceitual. Do ponto de vista da forma de aprender, isso aparece no diálogo como elemento fundamental de distinção entre a figura de Sócrates e o projeto de *paideia* político-moral atribuído a Protágoras.

⁵⁹¹ “[...] one finds scholars excusing themselves from the task by implying, or hinting, that Socrates could not really have meant the outrageous things he says – that he put them up only to test Protagoras and expose the sophist's powerlessness to diagnose perversities in the Socratic theses and fallacies used in their defense. These scholars, I trust, would agree that to cast Socrates in such a role – allowing him, in effect, to fight sophistry with sophistry – is a desperate expedient. There would be no need of resorting to it if we could understand the Socratic formulae in a way which purges them of their offensive features. I believe we can, and my first and major task will be to show how. A spin-off of the undertaking will be a new account of the two notorious sentences in our passage – ‘Justice is just,’ ‘Piety is pious’ – with implications for the vexed problem of ‘self-predication’ in Plato” (VLASTOS, 1972, p. 457-458).

No mérito, defenderemos, Sócrates é apresentado fazendo questões que tendencialmente direcionam o interlocutor (bem como o leitor) a cogitar uma relação da coragem humana com o elemento racional.

Sustentaremos que tal imagem de Sócrates é compatível com seu papel no curto trecho final do *Laques*, que aborda tal temática, e mesmo com sua expressão no *República IV* sobre o tema.

Como se verá, aquilo que – na esteira de Daniel Devereux⁵⁹² – chamaremos de tese de leitura de que Sócrates, no *Protágoras*, sustenta uma “*Unidade enquanto Identidade*” pode superar uma série de objeções apresentadas pelo próprio Devereux.

Mas isso apenas se (1) abandonarmos a distinção forte que situa o *Protágoras* como um diálogo “socrático”, que carregaria noções do Seh não necessariamente próprias de um projeto platônico (visão carregada por Devereux⁵⁹³) e, a partir daí, (2) resignificarmos o teor e abrangência do que Vlastos chamou de “*Predicação Paulina*”.

Voltemos, então, a uma leitura do trecho subsequente.

3.4 A UNIDADE DA ἄΠΕΘΗ (328D-334C E 348B-362A) E SEUS REFLEXOS EM *REPÚBLICA IV*

Como visto, a exposição de Protágoras, em seu conjunto, tinha a função de afastar a afirmação cética de Sócrates sobre a ensinabilidade da excelência.

O *Grande Discurso* parece ter sido inicialmente suficiente para, ao menos, afastar os fundamentos do argumento inicial de Sócrates contra a hipotética ensinabilidade, quais sejam: (1) a alegação de que da prática ateniense deveria se derivar uma consciência de que a excelência política não é ensinável; e (2) o argumento – a partir do exemplo contrafactual da incapacidade de Péricles de fazer sua capacidade pessoal se reproduzir em seus tutelados – de que bons políticos não transmitem a seus filhos essa excelência, ainda que as possuam.

Por outro lado, como observa Kerferd, o ponto fraco do *Grande Discurso* é exatamente aquele a que se prenderá Sócrates posteriormente:

Uma fraqueza na teoria de Protágoras ainda precisa ser considerada. Não é uma questão de inconsistência, mas sim uma questão de imprecisão. Até agora, Protágoras não deixou claro o que ele quer dizer com virtude, e é posição socrática regular a de sustentar que é impossível dizer se a virtude é ensinável ou não até que sua natureza

⁵⁹² DEVEREUX, Daniel. The unity of the virtues. In: BENSON, Hugh H (ed.). **A companion to Plato**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 325-340. Caso se queira conhecer sua muito citada abordagem original sobre o tema, Cf. DEVEREUX, Daniel. The unity of the virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*, **The Philosophical Review**, v. 101, n. 4, out., 1992, p. 765-789.

⁵⁹³ DEVEREUX, 2008, p. 335 e seguintes.

seja primeiramente compreendida. Isso forma o assunto do restante do diálogo. Era o ponto fraco da armadura de Protágoras e é aqui que Sócrates é capaz de revelar a confusão na mente de Protágoras.⁵⁹⁴

Insisto, porém, que tal problema não deve ser qualificado como uma “confusão”. O que Protágoras fez foi dar predicacões múltiplas à, por ele chamada, “excelência humana”, que ele sustenta que garantiria uma boa prática política.

E, note, não entender como “confusão” esse tipo de elaboração é completamente significativo para a interpretação do texto.

Como defenderemos a seguir, embora a abordagem de Sócrates seja claramente relacionada a aspectos de definição de palavras, o que também está no fundo da discussão de Sócrates é uma questão mais profunda de predicacão valorativa e, portanto, de correção das almas e práticas. O leitor não pode esquecer que o diálogo é, afinal, um diálogo; e, nele, questões posteriores são desentranhadas a partir das anteriores. Sócrates leva o final do diálogo exatamente para um ponto conclusivo sobre o tema do início: a ensinabilidade.

Vamos ao texto.

Findada a exposição de Protágoras, Sócrates agradece a Hipócrates por tê-lo feito ir até ali, dizendo que foi persuadido de que seria possível o empenho dos homens bons para tornarem outros bons⁵⁹⁵.

Não irei polemizar sobre haver aí uma ironia platônica ou não, pois nos parece mais relevante a função do discurso de Sócrates, que é pôr em questão aspectos do discurso de Protágoras.

Nos interessa, portanto, a afirmação de Sócrates acerca do limite do *Grande Discurso*, feita a partir da questão que acima mencionamos sobre a pluralidade de predicacões pertencentes à – doravante no diálogo chamada apenas – “excelência” e sobre a qual se desenrolará o resto do diálogo. Veja-se a objeção de Sócrates, que agora pretende questionar Protágoras acerca de sua exposição:

Mas este Protágoras aqui é competente para proferir o grande e belo discurso, como a nós está claro, sendo competente também para, quando perguntado, responder de forma breve e, quando perguntar, aguardar e acolher a resposta, sendo poucos com essa <dupla> preparação. Então, agora, Protágoras, é pequena a parte que me falta para ter tudo, desde que me responda o que se segue. Foi dito que a excelência é ensinável. Eu digo que nenhum outro homem <além de você> me convenceria e <de fato> eu estou convencido. Preencha-me na alma com aquilo que me espantou no seu discurso. Pois você disse que Zeus enviou **a justiça** e **a vergonha** aos homens e falou, além disso, em várias partes contidas no seu discurso, sobre **a justiça**, **a sensatez**, a

⁵⁹⁴ “One weakness in Protagoras' theory remains to be considered. It is not a matter of inconsistency but rather a matter of vagueness. Protagoras has not so far made clear what he means by virtue, and it is the regular Socratic position that it is impossible to tell whether virtue is teachable or not until its nature is first understood. This forms the subject matter of the remainder of the dialogue. It was the weak point in Protagoras' armour, and it is here that Socrates is able to reveal confusion in Protagoras' mind”. KERFERD, 1953, p. 45.

⁵⁹⁵ Pl. *Prt.*328d-e.

devoção e muitas outras coisas, como se estivessem em um único “algo” conjuntamente, a **excelência**. Então, passe por essas coisas claramente com um discurso: **se a excelência é “um algo”, sendo partezinhas dela a justiça, sensatez e devoção, ou se essas coisas são todas, como agora eu digo, os nomes dela, sendo ela um único ser.**⁵⁹⁶ (grifos nossos)

Dada a resposta de Protágoras de que justiça, sensatez, devoção e as demais se tratam de partes da excelência, Sócrates elabora outra dualidade, elaborando uma questão sobre a forma do que significaria ser “parte” nesse caso. Isso é feito com as metáforas do rosto e do ouro, e, em resposta, Protágoras prefere a metáfora do rosto. Veja-se:

Mas Sócrates, – disse <Protágoras>, – é fácil responder a isso que você pergunta: tais seres são partezinhas da excelência uma.

E eu disse: – **Da forma que partezinhas do rosto são partezinha: boca, nariz, olhos e orelhas**, ou como partezinhas do ouro, em nada diferindo umas das outras, nem entre elas e nem em relação o todo, a não ser pela grandeza ou pequenez.

A mim é manifesto, Sócrates, – disse ele, – que é **da forma que as partezinhas do rosto se dão** <quanto às suas propriedades> **em relação ao rosto**.

Então, eu disse, **de fato os homens possuem essas partezinhas da excelência, ora umas, ora outras, ou, necessariamente, se possuir uma tem todas?**

De forma nenhuma, disse ele, **visto que muitos homens corajosos são injustos, ao passo que também muitos justos não são sábios**.

Pois são então também partezinhas da excelência, disse eu, sabedoria e coragem?

Acima de todas, talvez, ele disse, e **a maior de todas as partes de fato é a sabedoria**.

E cada uma delas, disse eu, é diferente?

Sim.⁵⁹⁷ (grifos nossos)

Penso que essa questão seja o núcleo de todo o diálogo.

Esse trecho levou à interpretação de Vlastos, desenvolvida no final de sua vida⁵⁹⁸, sobre a unidade das virtudes no *Protágoras* ser relacionada à noção de *Predicação Paulina*, que será melhor abordada a seguir.

⁵⁹⁶ Πρωταγόρας δὲ ὅδε ἰκανὸς μὲν μακροὺς λόγους καὶ καλοὺς εἰπεῖν, ὡς αὐτὰ δηλοῖ, ἰκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμεῖναί τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν, ἃ ὀλίγοις ἐστὶ παρεσκευασμένα. νῦν οὖν, ὃ Πρωταγόρα, σμικροῦ τινος ἐνδεῆς εἰμι πάντ' ἔχειν, εἴ μοι ἀποκρίναιο τόδε. τὴν ἀρετὴν φησὶ διδασκτὸν εἶναι, καὶ ἐγὼ εἶπερ ἄλλω τῷ ἀνθρώπων πειθοίμην ἄν, καὶ σοὶ πείθομαι: ὃ δ' ἐθαύμασά σου λέγοντος, τοῦτό μοι ἐν τῇ ψυχῇ ἀποπλήρωσον. ἔλεγες γὰρ ὅτι ὁ Ζεὺς τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν αἰδῶ πέμψει τοῖς ἀνθρώποις, καὶ αὐτὸ πολλοῦ ἐν τοῖς λόγοις ἐλέγετο ὑπὸ σοῦ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης καὶ πάντα ταῦτα ὡς ἓν τι εἴη συλλήβδην, ἀρετὴ: ταῦτ' οὖν αὐτὰ διελθεῖ μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἐν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἅ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος. τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἐτι ἐπιποθῶ. Pl. *Prt.* 329b-d.

⁵⁹⁷ ἀλλὰ ῥάδιον τοῦτό γ', ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἐνὸς ὄντος τῆς ἀρετῆς μόρια ἐστὶν ἃ ἐρωτᾷς. πότερον, ἔφη, ὡς περ προσώπου τὰ μόρια μόρια ἐστὶν, στόμα τε καὶ ῥίς καὶ ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα, ἢ ὡς περ τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια οὐδὲν διαφέρει τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀλλήλων καὶ τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ σμικρότητι; ἐκείνως μοι φαίνεται, ὃ Σώκρατες, ὡς περ τὰ τοῦ προσώπου μόρια ἔχει πρὸς τὸ ὅλον πρόσωπον. πότερον οὖν, ἢν δ' ἐγὼ, καὶ μεταλαμβάνουσιν οἱ ἄνθρωποι τούτων τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων οἱ μὲν ἄλλο, οἱ δὲ ἄλλο, ἢ ἀνάγκη, ἐάν περ τις ἐν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν; οὐδαμῶς, ἔφη, ἐπεὶ πολλοὶ ἀνδρεῖοὶ εἰσιν, ἄδικοι δέ, καὶ δίκαιοι αὖ, σοφοὶ δὲ οὐ.

ἔστιν γὰρ οὖν καὶ ταῦτα μόρια τῆς ἀρετῆς, ἔφη ἐγὼ, σοφία τε καὶ ἀνδρεία; πάντων μάλιστα δήπου, ἔφη: καὶ μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων.

ἕκαστον δὲ αὐτῶν ἐστὶν, ἢν δ' ἐγὼ, ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο;

ναί.

Pl. *Prt.* 329d-330a.

⁵⁹⁸ Para uma apresentação deste histórico e leitura crítica da posição final de Vlastos quanto ao tema da noção platônica de ser no referido contexto, cf. Araújo (2015, p. 117-126).

Creemos que a leitura de Vlastos⁵⁹⁹, embora primorosa, dê pouca atenção à etapa subsequente à metáfora do rosto e do ouro na fala de Sócrates e, por isso, incomoda-se tanto com o fato de que Platão usou a metáfora do ouro. Toda essa subseção da tese serve para rever o significado da metáfora do ouro e suas consequências para interpretação da objeção de Sócrates à visão de Protágoras, bem como resultados de nossa interpretação sobre a distinção que o autor opera entre Protágoras e Sócrates, com efeitos para além desse diálogo.

Conforme deixamos entrever na continuidade do contexto da tradução acima, Sócrates deriva da resposta de Protágoras acerca da dicotomia metafórica uma pergunta simples sobre se seria necessário ter todas as partes ao mesmo tempo ou se seria possível ter algumas partes e outras não (καὶ μεταλαμβάνουσιν οἱ ἄνθρωποι τούτων τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων οἱ μὲν ἄλλο, οἱ δὲ ἄλλο, ἢ ἀνάγκη, εἴανπερ τις ἔν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν).

Ou seja, Sócrates tem interesse nas possibilidades predicativas: quer saber a posição de Protágoras sobre se, e. g., um homem pode ser justo e insensato; corajoso e injusto etc. Protágoras então responde, já sem metáfora alguma, que é possível existir homens corajosos e injustos, bem como homens justos que não são sábios.

Meu ponto central é que, na narrativa, Protágoras parece ter entendido exatamente o significado da metáfora, exaurindo em sua resposta a explicitação do sentido dela para ambos os personagens. Ambos estão considerando a questão da unidade dos conceitos como um acompanhamento predicativo das instâncias. Se isso é verdadeiro, Sócrates, através dessa metáfora, queria apenas saber se Protágoras considerava exatamente se quaisquer pessoas (ou ações) que instanciam a justiça, nesse exato momento em que instanciarem a justiça, invariavelmente teriam que instanciar também as demais partes da excelência.

Mas, antes de abordarmos melhor a nossa crítica a esses aspectos da leitura de Vlastos, julgo importante recapitularmos alguns aspectos dos pressupostos de Vlastos mencionados na seção um da presente tese. Isso, a meu ver, ajudará a compreender e mesmo justificar boa parte da posição de Vlastos.

Conforme visto, Vlastos toma como pressuposto a ideia de que Sócrates é sempre sincero no que diz. Disso, Vlastos tira que a questão que Sócrates faz a Protágoras – com a metáfora da dicotomia sobre as partes da ἀρετή – implica em Sócrates, sinceramente, optar pelo entendimento contrário do Protágoras. Tal posição Vlastos chama de *Tese da Unidade*:

A primeira questão colocada é se “Justiça”, “Piedade”, “Temperança”, “Coragem” e “Sabedoria” são ou não “nomes da mesma (coisa) que é uma (coisa)” (ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος). Mais tarde, quando a questão é formalmente rerepresentada, Sócrates pergunta: “Esses cinco nomes se aplicam a uma coisa (ἐπὶ ἐνὶ πράγματι

⁵⁹⁹ VLASTOS, 1972, p. 415-458.

ἔστιν)? Ou existe, para cada um desses nomes, uma essência separada subjacente a cada um (ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία) – uma coisa que tem seu próprio poder individual (πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον)? Sócrates fica com a primeira opção, Protágoras com a segunda. Isso é muito surpreendente. Alguém certamente esperaria que Sócrates se juntasse a Protágoras ao sustentar que cada um dos cinco nomes se aplica a uma “coisa” ou “essência” distinta. Pois afirmar que todas as cinco “são nomes de” a mesma coisa seria normalmente entendido como reivindicar [i] a identidade e [ii] a sinonímia das cinco virtudes: é assim que a afirmação ainda está sendo entendida pelos comentaristas hoje. Mas fazer qualquer uma dessas afirmações seria simplesmente absurdo. De sua “identidade” não poderia haver dúvida.⁶⁰⁰

O trecho que Vlastos cita como parte onde a questão é “formalmente apresentada” é Pl. *Prt.* 349a-c, parte bem posterior do diálogo, em que Sócrates recapitula a origem da conversa, após a discussão guiada por Protágoras sobre a interpretação de Simônides, de modo que Sócrates retoma a abordagem inicial. O trecho é o seguinte:

E agora eu desejo rememorar as coisas acerca disso que antes, lá no início, eu pedi a você que examinasse. A questão, como me parece, era a seguinte: a sabedoria, a sensatez, a coragem, a justiça e a devoção, todas elas, mesmo sendo cinco nomes, concernem a uma única coisa, ou **para cada um destes nomes subsiste uma individualizada essência**⁶⁰¹ e que cada uma delas tem uma potência própria, não sendo cada uma semelhante a outra? E você diz, então, que não são nomes da unidade, mas para cada **coisa individualizada** estes nomes são estabelecidos, todas elas sendo partezinhas da excelência, não como as partezinhas do ouro, em que são **semelhantes** entre si e em relação à totalidade de que são partezinhas, mas, como as partes do rosto em que de fato, em relação à totalidade e entre si são **dessemelhantes, cada qual individualizada tendo sua potência**. Sobre estes assuntos, a mim parece, que você disse isso.⁶⁰² (grifos nossos)

⁶⁰⁰ “The question as it is first put is whether or not ‘Justice’, ‘Piety,’ ‘Temperance,’ ‘Courage,’ and ‘Wisdom’ are all ‘names of the same (thing) which is one (thing)’ (ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος) . Later on, when the issue is formally restated, Socrates asks: ‘Do these five names apply to one thing (ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἔστιν)? Or is there, for each of these names a separate essence underlying each (ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία) – a thing having its own individual power (πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον)?’ Socrates takes the first, Protagoras the second option. This is most surprising. One would certainly have expected Socrates to join Protagoras in maintaining that each of the five names applies to a distinct ‘thing’ or ‘essence.’ For to claim that all five ‘are names of’ the same thing would be normally understood as claiming [i] the identity and [ii] the synonymy of the five virtues: that is how the claim is still being understood by commentators today. But to make either of these claims would be nothing short of preposterous. Of their ‘identity’ there could be no question” (VLASTOS, 1972, p. 418-419).

⁶⁰¹ Traduzimos aqui οὐσία por “essência”, seguindo o artigo de Vlastos acima mencionado. Na tradução de 1956, com introdução de Vlastos, o termo se traduz por “realidade” e Daniel Lopes o traduz para “substância”. Damos destaque para essa formulação dada a carga técnica que o termo οὐσία ganhará em Platão e Aristóteles, mas indicando que, aqui, traduzir para essência, realidade ou substância ou tentar neutralizar a possível carga teórica do trecho não compromete o entendimento do texto, desde que se perceba a peculiaridade de tal termo está aqui ligado ao adjetivo ἴδιος, i.e., “individualizada”, “isolada”, “sozinha”, “particularizada”, pois Sócrates literalmente diz que está apenas retomando a questão inicial, que circundava a questão da predicação coextensiva das partes da excelência.

⁶⁰² καὶ νῦν δὴ ἐγὼ ἐκεῖνα, ἅπερ τὸ πρῶτον ἠρώτων περὶ τούτων, πάλιν ἐπιθυμῶ ἐξ ἀρχῆς τὰ μὲν ἀναμνησθῆναι παρὰ σοῦ, τὰ δὲ συνδιασκέψασθαι. ἦν δέ, ὡς ἐγῶμαι, τὸ ἐρώτημα τόδε: σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἔστιν, ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, οὐκ ὄν οἶον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον; ἔφησθα οὖν σὺ οὐκ ὀνόματα ἐπὶ ἐνὶ εἶναι, ἀλλὰ [349ξ] ἕκαστον **ἰδίῳ πράγματι** τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπικεῖσθαι, πάντα δὲ ταῦτα μόρια εἶναι ἀρετῆς, οὐχ ὡς τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια **ὁμοιά** ἔστιν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὄλῳ οὐ μόρια ἔστιν, ἀλλ’ ὡς τὰ τοῦ προσώπου μόρια καὶ τῷ ὄλῳ οὐ μόρια ἔστιν καὶ ἀλλήλοις **ἀνόμοια, ἰδίαν ἕκαστα δύναμιν ἔχοντα**. ταῦτα εἰ μὲν σοι δοκεῖ ἐτι ὡσπερ τότε, φάθι: εἰ δὲ ἄλλως πως, τοῦτο διόρισαι, ὡς ἐγωγε οὐδέν

O primeiro ponto de crítica que apresentamos à leitura de Vlastos é uma crítica sem efeitos de prejudicar o cerne dos resultados da leitura apresentada por Vlastos sobre o *Protágoras*, mas que precisa ser apresentada, ainda assim, por motivos que veremos mais à frente. A questão é que Vlastos pressupõe que Sócrates, ao questionar, defende uma tese.

Como já dissemos antes, o questionamento socrático não implica, ao menos não necessariamente, que Sócrates de fato carregue a proposição contrária e isso nos parece bastante evidente pelo final da citação acima. Sócrates trata, no texto, de examinar a posição de Protágoras e não de proferir a sua própria posição de forma imediata.

Mas tal pressuposto de Vlastos no caso, creio, não prejudica o central de sua leitura. Pois, nesses momentos do diálogo, mesmo que possamos aumentar, em relação a Vlastos, o grau de ceticismo sobre qual posição seria ou não de Sócrates acerca do tema, isso não altera substancialmente a leitura do sentido do desenvolvimento do texto, a partir do questionamento de Sócrates.

A ausência de prejuízo do pressuposto de Vlastos para leitura se dá porque o questionamento que Sócrates faz à visão de Protágoras de fato implica em Sócrates levantar, para Protágoras, proposições que, se aceitas, geram a incoerência da posição de Protágoras. E o impulso do questionamento, portanto, acaba por sugerir, de fato, que talvez a versão contrária possa ser verdadeira. Ainda que Sócrates não tenha afirmado a tese contrária.

Portanto, embora Sócrates não defenda diretamente a posição oposta, sua contraposição sugere no mínimo a nossa reflexão sobre a posição oposta. Por isso o pressuposto de Vlastos não prejudica a leitura. Ao contrário, nesse caso seu pressuposto parece ter sido seu trunfo, pois o fez ver mais do que aquilo que está explícito no texto.

Explico. Como visto, por um lado, a visão atribuída a Protágoras o faz carregar a posição de que as partes da excelência são partes como as partes do rosto são em relação ao rosto. Sem a metáfora, significa dizer que é possível ser corajoso e injusto, justo sem ser sábio etc.

Por outro, o discurso de Sócrates no diálogo tenta fazer Protágoras inclinar à posição contrária, o que demonstraria, pela incoerência, que Protágoras não conhece da “excelência humana”, aquilo do que ele se diz professor.

Assim, não precisamos admitir – ao menos não na partida da leitura do discurso – que Sócrates “fica com” a visão oposta a Protágoras, mas, sem dúvida, ele põe perguntas que tentam induzir Protágoras a não aceitar as consequências de sua própria posição (o que leva o leitor a

σοι ὑπόλογον τίθεμαι, ἐάν πη ἄλλη νῦν φήσης: οὐ γὰρ ἂν θαυμάζοιμι εἰ τότε ἀποπειρώμενός μου ταῦτα ἔλεγες. Pl. *Prt.* 349a-c.

refletir sobre a hipótese contrária, a da unidade das partes da excelência enquanto coextensão predicativa).

Ocorre que, como Vlastos⁶⁰³ nota, há uma certa estranheza nessa hipótese contrária, eis que tal hipótese pode parecer sugerir uma igualdade entre as partes da excelência. Para Vlastos⁶⁰⁴, a posição “de Sócrates” envolve não apenas carregar aquilo que ele chamou de *Tese da Unidade* (aquela que aparece na citação acima), mas também uma *Tese da Similaridade* e uma *Tese da Bicondicionalidade*, e, também para ele, as duas primeiras devem ser lidas em função da terceira.

Embora eu advogue mais cautela do que Vlastos na atribuição dessas teses imediatamente a Sócrates, o mapeamento das questões feito por Vlastos me parece irreparável e brilhante. De fato, no texto, a oposição à tese de Protágoras sobre a unidade seria uma tese que (1) preserva a relação das partes na forma de uma *unidade* da excelência (em ταῦτ' ἐστὶν ἡ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος), tal unidade conferiria (2) semelhança das partes da excelência entre si e delas em relação ao todo (em ὁμοιά ἐστὶν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ οὗ μόριά ἐστὶν), numa similitude equiparável à das partes da barra de ouro, que, enfim, acaba por autorizar dar cinco nomes (Justiça, Devoção, Coragem, Sensatez e Sabedoria) ao mesmo conceito, o da Excelência.

E isso implicaria, no mínimo, em (3) uma coextensão, no que Vlastos apresenta como uma predicação “bicondicional”. O que significa que, por oposição à hipótese aceita por Protágoras, não seria possível existir nem um justo não sábio, nem um corajoso injusto, nem um justo não corajoso etc.

Isso merece uma explicação. Veja-se como Vlastos apresenta em geral a complicação:

Observe que um mesmo ato poderia, muito bem, exibir todas essas três características: qualquer teoria deveria permitir chamar um determinado ato de “corajoso”, “justo” e “moderado”; mas isso não contradiz o fato de que, ao manifestar essas três virtudes, algo está expressando disposições morais reconhecidamente diferentes, um fato que esperaríamos que Sócrates admitisse tão prontamente quanto qualquer outro. Que sentido, então, poderíamos dar à sua afirmação de que Coragem, Justiça e Temperança são tão semelhantes quanto dois pedaços de uma barra de ouro?⁶⁰⁵

⁶⁰³ VLASTOS, 1972, p. 415-416.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 418-426.

⁶⁰⁵ “Note that one and the same act could very well display all three of these features: any theory should allow calling a particular act ‘brave’ and ‘just’ and ‘temperate’; but this would not gainsay the fact that in manifesting these three virtues it is expressing recognizably different moral dispositions, a fact which we would expect Socrates to grant as readily as would anyone else. What sense then could we make of his claim that Courage and Justice and Temperance are as alike as are two bits of a gold bar?” Vlastos, 1972, p. 423-424.

Então, Vlastos lança mão da sua formulação da *Tese da Bicondicionalidade* a fim de explicar simultaneamente no que consiste essa similaridade da *Tese da Similaridade* e como deve ser lida a unidade na *Tese da Unidade*.

Assim, Vlastos retira do segmento descritivo da fala de Sócrates que sua fala representa o mesmo que uma bicondicionalidade lógica, em termos modernos. Dessa forma Vlastos processa a assimilação:

Agora temos uma surpresa. Em vez de outro paradoxo, Sócrates agora nos dá uma proposição que é cristalina:

Qual destas duas coisas é o caso: Que alguns homens participam de uma dessas partes da virtude, outros de alguma outra parte? Ou é o caso de que se um homem tem um, ele necessariamente terá todos eles? (Pl. *Prt.* 329e2-4).

A última opção, a de Sócrates, é simplesmente que as cinco virtudes constituem classes coextensivas: aqueles que instanciam qualquer uma delas devem instanciar todas elas. Podemos colocar isso em forma simbólica:

$\square(x) (Cx \leftrightarrow Jx \leftrightarrow Px \leftrightarrow Tx \leftrightarrow Wx)$ ⁶⁰⁶

Esta é uma interessante intuição.

Agora, à luz do que ele chamou de *Tese de Bicondicionalidade*, Vlastos sugere que as expressões de Sócrates sobre a utilização de nomes diferentes para um mesmo objeto podem não implicar em sinonímia. E, desse modo, a *Tese da Unidade* deve ser vista com cautela e com respaldo de uma expressão no *Fédon* a cerca de “o três” carregar o nome “ímpar”, de modo que a “nomeação” grega pode ser entendida com uma forma de predicação:

Isso é que, ao longo dos períodos arcaico e clássico, esperava-se que o “nome” (ὄνομα) desempenhasse duas funções radicalmente lingüísticas: primeiro, é claro, a do próprio nome: este é o uso original – e sempre o principal – de ὄνομα; mas, em segundo lugar, a do nome comum, ou seja, do **predicado qualificador ou da expressão descritiva**. Muitos exemplos poderiam ser dados desse duplo sentido de ὄνομα, mas um deve bastar, pois isso nos dá todas as informações de que precisamos para resolver nosso quebra-cabeça atual. O exemplo vem do *Fédon* – escrito depois do *Protágoras*, com certeza, mas inteiramente adequado para o propósito de ilustrar um uso há muito tempo herdado e estabelecido.

Na passagem sobre a inteligente αἰρία naquele diálogo, Sócrates fala de casos em que não apenas a própria Forma [digamos, F], tem sempre direito a seu próprio nome, mas também outra coisa [digamos, G] que não é idêntica àquela Forma, mas sempre tem seu caráter [G é sempre F] quando [G] existe (Pl. *Phd.* 103e2-5).

Em seu exemplo G e F são respectivamente Três e Ímpar:

Você não acha que [Três] sempre pode ser chamado tanto por seu próprio nome quanto pelo nome do Ímpar, embora [o Ímpar] não seja idêntico a Três? (Pl. *Phd.* 104a5-7).

Uma vez que Três é ímpar, todo trio é corretamente chamado (daí, “nomeado”) “Ímpar”. E, uma vez que isso também é corretamente chamado “Três”, isso é intitulado com esses dois nomes. “Três” nomeia Três e “Ímpar” também nomeia Três.

⁶⁰⁶ Now we are in for a surprise. Instead of another paradox Socrates now gives us a proposition that is crystal-clear:

Which of these two things is the case: That some men partake of one of these parts of virtue, others of some other part? Or is it the case that if a man has one he will of necessity have them all? (329E2-4).

The latter option, that of Socrates, is simply that the five virtues constitute coextensive classes: those who instantiate any one of them, must instantiate every one of them. We can put this into symbolic form:

$\square(x) (Cx \leftrightarrow Jx \leftrightarrow Px \leftrightarrow Tx \leftrightarrow Wx)$. *Ibid*, p. 424.

Aqui “nomeia” é evidentemente usado nos dois sentidos diferentes que especifiquei. Na expressão “Três nomeia Três”, o “nome” é um nome próprio, uma expressão referencial. Na expressão “Ímpar nomeia Três” o “nome” é um predicado descritivo⁶⁰⁷. (grifo nosso)

Vlastos⁶⁰⁸, enfim, executa uma transposição dessa questão da nomenclatura do *Fédon* ao *Protágoras* e conclui que há neste diálogo duas elaborações socráticas. A elaboração de que (1) as cinco partes da excelência trabalhadas no *Protágoras* são tratadas como nomes para uma mesma coisa, porque elas se predicam umas às outras, de forma descritiva, e a elaboração de que (2) o fenômeno textual em “a Justiça é Justiça”⁶⁰⁹ seria desdobramento do uso original da nomeação enquanto nome próprio.

Com isso, Vlastos pretende afastar a interpretação de que a *Tese da Unidade* implicaria em tratar os nomes das partes da excelência apresentados no diálogo (i.e., os nomes ‘justiça’, ‘sensatez’, ‘devoção’, ‘coragem’ e ‘sabedoria’) como sinônimos. Ou seja, ele quer afastar a leitura de que cada um dos cinco nomes simplesmente seriam formas diferentes de identificar algo igual, ou algo com as mesmas propriedades, interpretação que parece ser reforçada pela metáfora do ouro (que tanto incomoda Vlastos).

De posse de todas essas elaborações, Vlastos, então, dá às predicções recíprocas entre as assim nomeadas cinco partes da excelência um caráter especial, que ele chama de “*Predicação Paulina*”.

Antes de tratarmos a vlastosiana *Predicação Paulina*, é oportuno passar superficialmente pela longa discussão entre Sócrates e Protágoras que ocupará o trecho do

⁶⁰⁷ “This is that all through the archaic and classical periods the ‘name’ (ὄνομα) was expected to perform two radically linguistic functions: first, of course, that of the proper name: this is the original, and always the primary, use of ὄνομα; but secondly that of the common name, that is to say of the **qualifying predicate or descriptive expression**. Of this dual sense of ὄνομα many examples could be given, but one should suffice, for this gives us all the information we need to crack our present puzzle. The example comes from the *Phaedo* – written later than the *Protagoras*, to be sure, but entirely suitable for the purpose of illustrating an inherited, long-established, usage. In the passage on the clever αἰτία in that dialogue Socrates speaks of cases in which not only the Form itself [say, F], is always entitled to its own name, but also something else [say, G] which is not identical with that Form, but always has its character [G is always F] when it [G] exists (103E2-5).

In his example G and F are respectively Three and Odd:

Don't you think that [Three] may always be called both by its own name and by the name of the Odd, though [the Odd] is not identical with Three? (104A5-7).

Since Three is odd, every trio is rightly called (hence, ‘named’) ‘Odd.’ And since it is also rightly called ‘Three,’ it is entitled to both of these names: ‘Three’ names Three, and ‘Odd’ also names Three. Here ‘names’ is evidently used in the two different senses I have specified. In ‘Three’ names Three the ‘name’ is a proper name, a referring expression. In “‘Odd’ names ‘Three’ the ‘name’ is a descriptive predicate” (VLASTOS, 1972, p. 430-431).

⁶⁰⁸ *Ibid.*, pp. 432-433.

⁶⁰⁹ Que ele deriva da questão de Sócrates sobre a Justiça ser justa ou injusta, em *Pl. Prt.* 330c.

Protágoras em 339d a 334c, pois é no contexto de interpretação deste trecho (e na retomada do tema da unidade da excelência, em 348b a 360e) que está a causa da formulação de Vlastos.

Na tradução de Benjamin Jowett com revisão de Martin Ostwald e introdução do próprio Vlastos⁶¹⁰ há um oportuno sumário que interpreta uma estrutura do diálogo *Protágoras*, em que os trechos a que nos referimos são tratados como “Sócrates e Protágoras: Primeiro Round (328d-334c)” e “Sócrates e Protágoras: Segundo Round (348b-460e)” que nos ajudará a compreender o contexto da interpretação de Vlastos no que toca à chamada *Predicação Paulina*.

Trataremos, a seguir, de expor o assim chamado “Primeiro Round”.

Naquele trecho, Sócrates questiona Protágoras sobre a relação entre (1) Justiça e Devoção⁶¹¹; (2) Sabedoria e Sensatez⁶¹²; e (3) Sensatez e Justiça⁶¹³. No chamado “Segundo Round”, Sócrates questiona Protágoras sobre a relação entre (4) Coragem e Sabedoria⁶¹⁴.

Nessas abstrações⁶¹⁵ das duplas (1), (2) e (3) nos concentramos a seguir. Façamos, portanto, um resumo dessa conversa de Sócrates com Protágoras sobre as relações entre partes da excelência, no assim chamado “Primeiro Round”.

3.4.1 A unidade da ἀρετή (328d-334c): predicação entre abstrações

Sintetizada conceitualmente a posição de Protágoras no passo anterior, Sócrates busca testar a tese sobre as relações e incidências das partes da excelência.

No decorrer da primeira fase da discussão, Sócrates elenca a relação conceitual entre (1) Justiça e Devoção; a relação conceitual entre (2) Sabedoria e Sensatez; e a incidência uma de (3) Sensatez e Justiça. Como recurso retórico, Sócrates passa, então, a invocar um interlocutor fictício⁶¹⁶. Por via desse interlocutor fictício, Sócrates questiona, então, se a coisa

⁶¹⁰ PLATÃO. *Protágoras*. Tr. de Benjamin Jowett com revisão de Martin Ostwald. New York: The Liberal Arts Press, 1956.

⁶¹¹ Pl. *Prt.* 330c-332a.

⁶¹² Pl. *Prt.* 332a-333b.

⁶¹³ Pl. *Prt.* 333b-334c.

⁶¹⁴ Pl. *Prt.* 348b-360e.

⁶¹⁵ A partir deste ponto da tese, como se tratará, tanto narrativamente em *Protágoras* quanto na análise realizada, das partes da excelência enquanto objetos, opta-se por utilização de letra maiúscula, a fim de diferenciar o uso comum dos termos de seu uso enquanto partes da Unidade da Excelência, conceito pelo qual se advoga na presente análise.

⁶¹⁶ Parece-me que o interlocutor fictício tem a função de representar a postura intencionalmente amena, ausente de erística, em benefício da personagem Sócrates, eis que toda argumentação posterior de Sócrates implicará em necessária inclinação à refutação. Seja como for, Sócrates daqui em diante funcionará como portador do discurso em favor da unidade de incidência das partes da excelência, contra a posição então avançada por Protágoras.

denominada Justiça é ela própria justa ou injusta⁶¹⁷, tangenciando a questão do que modernamente tem se chamado o problema da autopredicação, como exposto pelo próprio Vlastos⁶¹⁸.

Sócrates obtém de Protágoras uma resposta positiva sobre essa predicação de Justiça ser justa. Então, Sócrates afirma que seria difícil outra coisa ser devota, caso não fosse a própria Devoção devota⁶¹⁹, obtendo também concordância de Protágoras nessa afirmação.

Dá-se aí início à discussão sobre a predicação entre as abstrações.

Sócrates afirma que diria que a Justiça é devota e a Devoção é justa⁶²⁰, concedendo que, por Protágoras, responderia – caso lhe fosse permitido – que Justiça e Devoção são o mesmo ou coisas das mais similares, sendo, mais do que tudo, a Justiça devota e a Devoção como a Justiça⁶²¹.

A Protágoras diz, porém, que, no âmbito conceitual, não parece plausível se alinhar ao discurso de Sócrates de que a Justiça é devota e a Devoção justa, por haver diferença entre elas, embora conceda tratá-las como tal⁶²² na discussão. O rigor retórico de Sócrates, no entanto, exige não que Protágoras conceda *ad argumentandum tantum*⁶²³, mas que, de fato, expresse sua opinião, forçando Protágoras a se comprometer com as assertivas.

Nesse passo, Protágoras se compromete com a tese de que, de fato, a Justiça se assemelha a algo devoto⁶²⁴, mas em seguida sugere que isso seria irrelevante.

Protágoras diz que algum nível de “assemelhar-se” pode se retirar de quaisquer coisas, pois o branco se assemelha ao preto de alguma forma, bem como o duro ao macio e “outras coisas que parecem ser sumamente opostas entre si”⁶²⁵. Portanto, diz, não seria justo chamar “coisas similares” àquelas que têm algo similar, nem “coisas não similares” às que têm algo não similar, caso se trate de muito pequena similitude⁶²⁶. Sócrates, então, diz-se estupefato e pergunta a Protágoras se ele acha que a similitude que o justo e o devoto têm entre si é pequena, ao que Protágoras responde negativamente, dizendo incisivamente: “de fato não, ao

⁶¹⁷ ἡ δικαιοσύνη, αὐτὸ τοῦτο δίκαιόν ἐστιν ἢ ἄδικον; Pl. *Prt.* 330c.

⁶¹⁸Cf. nota 97 em Vlastos (1972, p. 451).

⁶¹⁹ σχολῆ μεντᾶν τι ἄλλο ὅσιον εἶη, εἰ μὴ αὐτὴ γε ἡ ὁσιότης ὅσιον ἔσται Pl. *Prt.* 330d-e.

⁶²⁰ ἐγὼ μὲν γὰρ αὐτὸς ὑπὲρ γε ἑμαυτοῦ φαίην ἂν καὶ τὴν δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα δίκαιον Pl. *Prt.* 331b.

⁶²¹ καὶ ὑπὲρ σοῦ δέ, εἰ με ἐφῆς, ταῦτᾶ ἂν ταῦτα ἀποκρινοίμην, ὅτι ἤτοι ταῦτόν γ' ἐστὶν δικαιοσύνη ὁσιότητι ἢ ὅτι ὁμοίωτατον, καὶ μάλιστα πάντων ἢ τε δικαιοσύνη οἷον ὁσιότης καὶ ἡ ὁσιότης οἷον δικαιοσύνη Pl. *Prt.* 331b.

⁶²² Pl. *Prt.* 331b-c.

⁶²³ I.e., “apenas para argumentar”. Ou seja, o mesmo que aceitar uma tese, a fim de observar o desdobramento da questão, sem se comprometer com tal tese.

⁶²⁴ ἀλλὰ μέντοι, ἢ δ' ὅς, προσείοικέν τι δικαιοσύνη ὁσιότητι Pl. *Prt.* 331d.

⁶²⁵ καὶ τᾶλλα ἃ δοκεῖ ἐναντιώτατα εἶναι ἀλλήλοισ Pl. *Prt.* 331d.

⁶²⁶ Pl. *Prt.* 331e.

reverso do que você, ao que me parece, pensa <de mim>”⁶²⁷. Sócrates afirma, aqui, parecer-lhe que a sugestão por ele feita irritava Protágoras, decidindo, então, mudar de assunto.

Note-se que, nesse ponto, Protágoras se viu obrigado a conceder que há, de fato, alguma proximidade entre Justiça e Devoção, sem ficar clara a medida dessa proximidade, com o diálogo sendo abandonado, segundo Sócrates, para não irritar Protágoras.

Daí se inicia a segunda discussão conceitual: sobre a relação entre Sabedoria e Sensatez.

A nova temática será pautada pela manutenção do tópico anteriormente levado por Protágoras, acerca de coisas que parecem sumamente opostas entre si. Sócrates pergunta se Protágoras chama algo de insensatez e se, em relação a essa coisa, não seria a sabedoria algo a que se opõe totalmente. Com o comprometimento de Protágoras com essa afirmativa, Sócrates consegue desdobrar a questão conceitual conforme pretendia na dualidade anterior. A essa altura, Sócrates, adotando exemplos, termina por sintetizar o raciocínio, arrancando de Protágoras a confirmação de que o modo de um tipo de prática está ligado a uma causação, providenciada por “algo”, enquanto a forma oposta de prática seria causada por um outro “algo” oposto⁶²⁸. Com isso, Sócrates consegue, em abstrato, homologação de Protágoras na afirmação de que em relação a cada oposto há apenas um oposto, e não muitos⁶²⁹. Por fim, Sócrates produz uma série de asserções, a fim de ligar a noção de sensatez às práticas sensatas em geral e, retornando à forma nominal, expressa a contrariedade direta entre Sensatez e Insensatez.

Ao fim dessa operação, com essa dualidade, conjugada com a anterior afirmativa de que a Sabedoria se opõe à Insensatez, resulta na identificação de Sensatez com Sabedoria. A questão tem uma dimensão conceitual e lógica elementar. Se existe apenas um oposto em relação a algo e se Sabedoria é este oposto à Insensatez tanto quanto o é a Sensatez, então Sabedoria e Sensatez configurariam a mesma coisa. Protágoras entra num impasse, em que precisa desistir ou da tese de que há um contrário para cada coisa, ou daquela sustentada anteriormente, de que a Sabedoria se difere da Sensatez. Não admitindo a primeira, a segunda se impõe para manter a consistência de sua fala.

Assim, ao fim das duas passagens, Sócrates consegue de Protágoras duas tendências na direção da metáfora do ouro.

⁶²⁷ οὐ πάνυ, ἔφη, οὕτως, οὐ μέντοι οὐδὲ αὖ ὥς σύ μοι δοκεῖς οἴεσθαι. Pl. *Prt.* 332a.

⁶²⁸ Pl. *Prt.* 332a.

⁶²⁹ Pl. *Prt.* 332d.

Primeiro, retirou que a Justiça e a Devoção são aproximadamente o mesmo. Depois, mais explicitamente, obtém uma afirmação de identidade, expressa na unidade entre Sensatez e Sabedoria⁶³⁰.

Daí se inicia a discussão conceitual sobre a relação entre Sensatez e Justiça.

Sócrates, agora sem rodeios conceituais, retoma a discussão para falar sobre a incidência concreta coextensiva da Justiça e da Sensatez, questionando diretamente se parece a Protágoras que o homem cometedor de injustiças, ao passo que comete injustiça, vem a ser sensato⁶³¹. Ao que Protágoras responde que, para ele, seria vergonhoso concordar com isso, ainda que muitos dentre os homens afirmem tal coisa⁶³². Sócrates questiona se deveria continuar o discurso com esses homens ou com Protágoras, que responde a Sócrates que, se lhe aprover, o diálogo primeiro se dê a partir do discurso dos muitos⁶³³.

A essa altura do diálogo, chama atenção a opção de Protágoras por falar pela posição dos muitos. Essa opção levanta a dúvida sobre o que o autor do *Protágoras* pretendia significar a partir desse lance dramático. Sócrates aduz que, para ele, não faz diferença se discutirá a partir de uma opinião que não a de Protágoras, desde que Protágoras responda efetivamente à pergunta, pois é seu discurso que será examinado acima de tudo, mesmo que ambos – Sócrates, enquanto perguntador, e Protágoras, respondendo – também sejam levados a exame⁶³⁴.

Um detalhe importante desse trecho é que Sócrates, enquanto narrador, afirma que Protágoras fez-se de modesto (ou tímido) a princípio, acusando que tal discurso não seria fácil de sustentar, mas, por fim, acordou que responderia⁶³⁵. Pelo teor do discurso, não parece exaustivamente demonstrável a função da cena, caso analisado o trecho isoladamente. Contudo, a opção cênica do *Protágoras* nesse trecho pode guardar algum eixo de intertextualidade com a representação, na *Retórica*, de Aristóteles da figura de Protágoras.

Isso porque a *Retórica*⁶³⁶ afirma que Protágoras, i.e., o Peh, dando continuidade ao produto da técnica de Corax, foi por muitos homens rejeitado (ἔδυσχέραινον), em razão de ter sido capaz de produzir a modalidade de argumentos acusatórios que se manifestam como verossímeis (φαινόμενον εἰκός), tornando discursos fortes em fracos (τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν).

⁶³⁰ Pl. *Prt.* 333b.

⁶³¹ Pl. *Prt.* 333b-c.

⁶³² Pl. *Prt.* 333c.

⁶³³ Pl. *Prt.* 333c.

⁶³⁴ Pl. *Prt.* 333c.

⁶³⁵ Pl. *Prt.* 333d.

⁶³⁶ Arist. *Rh.* 2.1402. (DK80 A21; LM31 R18)

Tendo esse apontamento da imagem do Peh em vista, pode ser que o autor do *Protágoras* esteja marcando, nesse trecho do *Protágoras*, a imagem de Protágoras como aquela de uma pessoa capaz de defender discursos que ele mesmo acha improváveis (não verossímeis), fazendo-os parecer plausíveis (verossímeis), tal qual descrito em *Retórica*.

Se isso for verdadeiro, estaria em cena, então, a possibilidade de Protágoras fazer uma bem articulada defesa retórica da sensatez da ação injusta, ainda que, por hipótese da expressão contida no próprio diálogo, Protágoras não defendesse ser possível uma ação sensatamente injusta. O orgulho de Protágoras o empenharia a esse tipo de discurso de tornar plausível o inicialmente não aceito como belo, aos olhos do senso comum.

Seja esse o caso, a crítica implícita na cena se torna verdadeiramente demolidora quando voltarmos a mente ao cerne do *Grande Discurso*. Isso porque Protágoras afirmou, no *Grande Discurso*, que aprendemos todos uns com os outros a excelência política, de modo que todos seriam, em algum nível, bem versados nela.

Mas se “os muitos” são aqueles que defendem que ações injustas são sensatas e Protágoras se mostra capaz de defender tal tese (ainda que nela não acredite), a *paideía* de Protágoras se mostra corruptível pela inclinação dos muitos que, disse Protágoras anteriormente, seriam, em geral, bons professores da excelência humana em todo o decurso da vida na *polis*.

Acima de tudo, a performance de Protágoras no trecho compromete a validade isolada do critério popular para a *paideía*.

Ocorre que o diálogo sobre o tema da sensatez da ação injusta será, mais a frente, interrompido, conforme abordaremos mais abaixo. Desse modo, o autor do *Protágoras* silencia sobre o desfecho do que seria a defesa da sensatez do ato injusto por Protágoras nesse contexto.

Em síntese, esse é o chamado “primeiro round”.

Como se viu, nesses trechos se discutem as relações entre Justiça e Devoção, com Sócrates arrastando Protágoras a afirmar que ao menos Justiça é similar a Devoção, em um sentido não explicitado; que Sensatez é de fato o mesmo que Sabedoria, pois ambos são o oposto de insensatez; e a análise da relação entre Sensatez e Justiça, que ganha contorno predicativo mais evidente, é interrompido quando Sócrates ameaça sair após os aplausos que Protágoras recebeu ao tratar da relatividade do bem.

É no contexto de interpretação dessa passagem e de outras que Vlastos usa a noção de *Predicação Paulina*.

3.4.2 Entender ἀρετή: de *Protágoras* a *Laques*, com o conceito de *Predicação Paulina*

Para Vlastos⁶³⁷, quando aparecem formulações de Sócrates como em “eu, em minha própria defesa, diria que a Justiça é devota e que a Devoção é justa”⁶³⁸, Sócrates está elaborando esse tipo de predicação especial, a *Predicação Paulina*.

Com esse contexto do *Protágoras* acima exposto, pode-se compreender melhor o que Vlastos quer dizer por *Predicação Paulina*. O nome dessa predicação especial é derivado de uma passagem composta dos versículos quatro a oito do capítulo treze da *Primeira Carta aos Coríntios* atribuída a Paulo de Tarso:

4. O amor caridoso sofre, o amor caridoso é gentil, não inveja, não se vangloria, não se enche de orgulho,
5. não se conduz de modo inconveniente, não procura os seus interesses, não se incita, não leva em conta o mal,
6. não se felicita pelo que é injusto, mas alegra-se com a verdade.
7. Tudo acoberta, tudo crê, tudo aguarda com esperança, tudo mantém.
8. O amor nunca é abatido. [...] ⁶³⁹

A proposição de Vlastos é de que o autor da epístola jamais pretendeu dizer que o substantivo abstrato ἀγάπη⁶⁴⁰ é ordinariamente predicado no trecho acima, mas de uma forma diferencial, já antes nomeada *Predicação Paulina*, mas que agora ganha, com Vlastos⁶⁴¹, inovação interpretativa própria.

O que ele quer dizer é que, em casos como esse, o autor do texto não pretende dar características típicas de pessoas ou atos às abstrações, mas apenas dizer que todo aquele que instanciar a abstração recebe em si os predicados que foram atribuídos à abstração.

Deixe-se ler o próprio Vlastos:

[...] tome <a frase de> São Paulo, “Caridade sofre muito e é gentil”. Podemos estar certos de que todos que já leram ou ouviram essa frase – antes que os gramáticos filosóficos se apoderassem dela – consideraram-na, naturalmente, um predicado de longo sofrimento e gentileza para quem tem a virtude da caridade. Teria sido preciso perversidade satânica para interpretar o apóstolo como imputando essas propriedades morais a uma entidade abstrata.⁶⁴²

⁶³⁷ Cf. nota 35 em Vlastos (1972, p. 428).

⁶³⁸ ἐγὼ μὲν γὰρ αὐτὸς ὑπὲρ γε ἑμαυτοῦ φαίην ἂν καὶ τὴν δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὀσιότητα δίκαιον Pl. *Prt.* 331b

⁶³⁹ Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, 5. οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, 6. οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συναίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ: 7. πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. 8. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει [...]. (ALAND *et. al.*, 2012).

⁶⁴⁰ Que aqui traduzimos por “amor caridoso”, considerando a tradução de Vlastos por “caridade”.

⁶⁴¹ Cf. nota 88 em Vlastos (1972, p. 446).

⁶⁴² [...] “take St. Paul’s, ‘Charity suffereth long and is kind.’ We may be certain that everyone who has ever read or heard that sentence before philosophical grammarians got hold of it has taken it, as a matter of course, to be predicating long suffering and kindness of those who have the virtue of charity. It would have taken satanic perversity to construe the apostle to be imputing those moral properties to an abstract entity” (Vlastos, 1972, p. 446).

Vlastos⁶⁴³ dá outros exemplos de como uma predicação desse tipo ocorreria na literatura moderna e na fala popular, dos quais destacamos as frases “Justiça é imparcial”, “Ignorância é benção” e “Coragem é inabalável”. Vlastos⁶⁴⁴ opõe a esse tipo de predicação, então, predicções sobre a Justiça, como “Justiça é universal”, “Justiça é uma propriedade moral”, que não se transferem a quem instanciar a Justiça e seriam de fato predicados das próprias entidades abstratas.

Por hora, quero destacar que Vlastos constrói toda essa rica interpretação para sustentar que a elaboração “a Justiça é justa” de Sócrates é da mesma natureza de “a Justiça é devota”, não implicando em auto-predicação, mas em *Predicação Paulina*:

Se estivéssemos seguindo a gramática superficial, teríamos que dizer que em todas as quatro sentenças uma propriedade está sendo predicada de uma propriedade e então seríamos obrigados a dizer o absurdo perpetrado por “a Justiça é justa”, que não é menos perpetrado por “a Justiça é piedosa”. Ninguém nunca deu a mínima para “a Justiça é piedosa” – obviamente porque todo mundo tem lido isso como uma Predicação paulina. Por que então ler “Justiça é justa” de forma diferente? Em segundo lugar, quando vemos as quatro sentenças trabalhando juntas, observamos que sua cooperação exige que sua verdadeira sintaxe seja a mesma – que todas as quatro têm que ser predicções paulinas, se quiserem produzir uma conclusão que satisfaça as condições C, isto é, se eles devem nos capacitar a inferir do conjunto de premissas o tipo de similaridade entre Justiça e Piedade que implica sua bicondicionalidade. Temos, portanto, a melhor evidência – evidência empírica – de que, quando Sócrates afirma com tanta veemência em nosso texto que a Justiça é justa e que a Piedade é piedosa, ele não quis afirmar o absurdo de que a Justiça é um justo *eidos* e a Piedade um piedoso <*eidos*>. Mas sim a verdade analítica de que o *eidos* Justiça é tal que todas as suas instâncias são justas, e o *eidos* Piedade é tal que todas as suas instâncias são piedosas. Segue-se que nenhuma das sentenças implica que a Justiça ou a Piedade são auto-predicativas: não há razão para pensar que eles deveriam ter essa implicação, e há razões convincentes para pensar que não.⁶⁴⁵

Assim, como se observa, o motor da leitura de Vlastos e da forja do conceito de *Predicação Paulina*⁶⁴⁶ é sua intenção de promover uma interpretação das relações entre abstrações em *Protágoras* e no *corpus platonium*, como um todo, de modo que nem sempre

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 428, 445 e 446.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 446.

⁶⁴⁵ “If we were going by surface grammar we would have to say that in all four sentences a property is being predicated of a property, and we would then be bound to say that the absurdity perpetrated by ‘Justice is just’ is perpetrated no less by ‘Justice is pious.’ No one has ever turned a hair over ‘Justice is pious’ – obviously because everyone has been reading it as a Pauline predication. Why then read ‘Justice is just’ differently? Secondly, when we see the four sentences working together, we observe that their cooperation demands that their true syntax should be the same – that all four have to be Pauline predications, if they are to produce a conclusion which satisfies conditions C, that is to say, if they are to empower us to infer from the premise-set the sort of similarity between Justice and Piety which implies their biconditionality. We have, therefore, the best of evidence – empirical evidence – that when Socrates asserts with such vehemence in our text that Justice is just and that Piety is pious he did not mean to assert the absurdity that Justice is a just *eidos* and Piety a pious one, but the analytic truth that the *eidos*, Justice, is such that all of its instances are just, and the *eidos*, Piety, is such that all of its instances are pious. It follows that neither sentence implies that Justice or Piety are self-predicative: there is no reason to think that they were meant to have that implication, and there is cogent reason to think that they were not” (VLASTOS, 1972, p. 450-451).

⁶⁴⁶ Cf. a conclusão em Vlastos (1972, p. 452-458).

uma predicação de uma abstração (seja ela sem qualificação específica, como no *Protágoras*, seja ela entendida como Forma ou como um dos Cinco Grandes Gêneros do *Sofista*) deva ser vista como uma *Predicação Ordinária*, mas sim uma *Predicação Paulina*, à semelhança a dos versículos bíblicos acima mencionados.

Assim, a *Tese da Bicondicionalidade*, hipoteticamente avançadas por Sócrates, somada à noção de *Predicação Paulina*, deveria levar à conclusão de que Sócrates, no *Protágoras*, defende que cada uma das partes da excelência tem uma definição própria, mas que, caso se instancie uma delas em um sujeito ou ação, essa instanciação deveria trazer consigo, para o instanciado, a instância das demais partes da excelência.

Aí estaria a unidade das partes da excelência: na instância conjunta.

E pelo mesmo motivo elas seriam semelhantes entre si: em carregar consigo a instância das demais. Assim ninguém/nenhum ato poderia ser justo, mas não devoto; sábio, mas não sensato; sensato, mas não justo; corajoso, mas não sábio etc. Mantida então a bicondicionalidade, para efeitos de instanciação.

A leitura de Vlastos é de fato brilhante, concluindo com um final não menos digno.

Ele não atribui anacronicamente ao autor toda essa reflexão moderna, mas argumenta na conclusão quase que o exato oposto. Vlastos diz que se Platão tivesse pensado nisso tudo teria escrito de maneira diferente do que escreveu, para evitar confusões:

Se ele <Platão> tivesse explicado o tipo de semelhança que está imputando às virtudes como eu fiz em seu nome acima, ele dificilmente poderia ter recorrido a uma fraseologia tão vaga a ponto de dizer em um lugar (Pl. *Prt.* 331b) que elas são “ou a mesma coisa ou tão semelhantes quanto duas coisas poderiam ser” e em outro “que elas são quase as mesmas” (Pl. *Prt.* 338b) e explicado sua similaridade pela analogia da barra de ouro, que quase força o leitor exatamente àquilo que Sócrates não quis dizer: homogeneidade do branco. Nem ainda no caso da Tese da Unidade ele teria se contentado em dizer que os nomes de todas as virtudes são nomes da mesma coisa, sem oferecer pelo menos aquele mínimo de explicação que obtemos na passagem do *Fédon* e que exorciza o absurdo lingüístico de que todos sejam nomes próprios da mesma coisa. Nesse sentido, o que ofereci neste artigo é, e pretende ser, não uma reprodução do pensamento de seu autor, mas um esclarecimento dele. Meu argumento tem sido que Platão usou “A justiça é justa” e “A justiça é piedosa” como predicações paulinas – não que ele soubesse disso. Se ele soubesse disso, ousou dizer que, não apenas sua exposição da doutrina da Unidade das Virtudes de Sócrates, mas todo o desenvolvimento subsequente de sua própria filosofia teria sido diferente.⁶⁴⁷

⁶⁴⁷ “If he had spelled out the sort of similarity he is imputing to the virtues as I did on his behalf above, he could hardly have resorted to phraseology so vague as to say in one place (331B) that they are ‘either the same thing or as similar as two things could possibly be’ and in another ‘that they are nearly the same’ (338B) and explained their similarity by the gold-bar analogy which almost forces on the reader the very thing which Socrates does not mean: blank homogeneity. Nor yet in the case of the Unity Thesis would he have been content to say that the names of all the virtues are names of the same thing, without offering at least that modicum of explanation we get in the passage in the *Phaedo* which exorcizes the linguistic absurdity that all of them are proper names of the same thing. To this extent what I have offered in this paper is, and is meant to be, not a reproduction of its writer's thought, but a clarification of it. My argument has been that Plato used ‘Justice is just’ and ‘Justice is pious’ as Pauline predications – not that he knew he did. Had he come to know this, I dare say that not only his exposition

Essa conclusão, contudo, evidencia a fragilidade da leitura de Vlastos sobre esse tópico, no ponto atacado por Daniel Devereux.

Devereux⁶⁴⁸ tem interpretado que o argumento de Vlastos não é suficiente para defender que, no caso do *Protágoras*, Sócrates entenderia Unidade da excelência como uma noção de inseparabilidade. Para Devereux, é mais plausível que a noção presente por trás da elaboração da Unidade fosse mesmo a de identidade, embora admita que essa interpretação também tem dificuldades. A posição central de Devereux é de que as “posições de Sócrates” sobre a unidade da excelência em *Protágoras*, *Laques* e *República* são incompatíveis entre si.

A razão pela qual entendemos que há uma necessidade de repensar aspectos da exposição de Vlastos é porque entendemos que isso é necessário para contornar as objeções de Devereux à interpretação da Unidade enquanto inseparabilidade, o que tem efeitos sobre a interpretação da função dessa discussão no ecossistema do *corpus platoticum*.

Para começarmos a abordagem desse tema, citemos a conclusão de Devereux sobre a leitura que ele faz da hipotética diferença entre *Laques* e *Protágoras*, porque essa passagem é bem ilustrativa:

Ao escrever o *Protágoras*, Platão se propôs à tarefa de formular as várias reivindicações e argumentos do Sócrates histórico a respeito das inter-relações entre as virtudes. Acontece que havia tensões não resolvidas nas visões de Sócrates e estas são preservadas na descrição de Platão do grande debate entre seu mentor e Protágoras. Então, no *Laques*, Platão resolve essas tensões e articula uma doutrina mais consistente; por um lado, ele abandona a afirmação de que as virtudes são idênticas e, por outro, desenvolve e refina a ideia de que as virtudes são partes distintas de um todo e que a sabedoria é a chave para sua unidade. Seu objetivo não é derrubar a visão de Sócrates sobre a unidade das virtudes, mas fortalecê-la, tornando-a mais consistente e defensável. Esta é pelo menos uma possível explicação das inconsistências entre o *Protágoras* e o *Laques*. Mas **também é razoável**, como mencionado antes, **buscar uma interpretação dos dois diálogos que resolva suas inconsistências ao invés de deixá-las no lugar.**⁶⁴⁹ (grifo nosso)

Como se vê, Devereux deriva de sua leitura ao menos duas possibilidades, ou se pode concluir pela hipótese (por ele defendida) de que *Protágoras* representa a posição do Seh, enquanto em *Laques* já estaria ocorrendo uma virada platônica na tentativa de fortalecer a

of Socrates' doctrine of the Unity of the Virtues, but the whole subsequent development of his own philosophy, would have been different" (VLASTOS, 1972, p. 458).

⁶⁴⁸ Cf. DEVEREUX (1992, p. 765-789; 2008, p. 325-340).

⁶⁴⁹ "In writing the *Protagoras*, Plato set himself the task of formulating the various claims and arguments of the historical Socrates concerning the interrelations among the virtues. As it happens, there were unresolved tensions in Socrates' views, and these are preserved in Plato's depiction of the great debate between his mentor and Protagoras. Then, in the *Laches*, Plato resolves these tensions and articulates a more consistent doctrine; on the one hand, he drops the claim that the virtues are identical, and on the other, he develops and refines the idea that the virtues are distinct parts of a whole and that wisdom is the key to their unity. His aim is not to overthrow Socrates' view of the unity of the virtues, but to strengthen it by making it more consistent and defensible. This is at least a possible explanation of the inconsistencies between the *Protagoras* and the *Laches*. But it is also reasonable, as mentioned before, to search for an interpretation of the two dialogues that resolves their inconsistencies rather than leaving them in place" (DEVEREUX, 2006, p. 335-336).

posição do Seh, ou então se pode apresentar uma leitura que resolva essas hipotéticas inconsistências.

O último caso é o que buscaremos fazer, ainda que concordemos com Devereux na afirmação de que a Sabedoria é a grande chave da unidade em *Laques*.

Enfim, a *República* é lida por Devereux na mesma chave desenvolvimentista, até chegar a uma conclusão surpreendente de que o Platão da *República* seria tão radicalmente diferente de Sócrates que teria talvez abandonado mesmo a tese da inseparabilidade das partes da excelência, só não chegando ao extremo de adotar a posição que avançou Protágoras (no final do diálogo *Protágoras*) de que seria possível um corajoso, mas também injusto, insensato e tolo. Leia-se diretamente:

Na *República*, Platão discute em detalhes a natureza da coragem, temperança, justiça e sabedoria, mas não aborda diretamente a questão de sua unidade. No entanto, **parece claro que ele não subscreve nem a Identidade nem a Visão da Inseparabilidade. Como as virtudes têm definições diferentes, elas não podem ser idênticas** (ver 6: DEFINIÇÕES E FORMAS PLATÔNICAS). E no caso da coragem, e talvez também da temperança e da justiça, **Platão parece sustentar que isso (elas) podem existir independentemente da sabedoria.** Um fator novo e importante em sua discussão sobre as virtudes é a **distinção entre conhecimento e opinião verdadeira.** No *Protágoras* e *Laques*, Sócrates afirma que as virtudes requerem (se não forem idênticas a) um certo tipo de conhecimento ou sabedoria. No *Mênon*, entretanto, ele distingue entre conhecimento e opinião verdadeira, e sugere que **algumas pessoas podem ser virtuosas sem possuir sabedoria ou conhecimento.** Sua virtude, ou seja, sua coragem, temperança, justiça e piedade, seria baseada na opinião verdadeira e não no conhecimento (Pl. *Meno*. 96e1-100a7). No entanto, Sócrates também afirma que a opinião verdadeira, em contraste com o conhecimento, é inerentemente instável (Pl. *Meno*. 97c4-98a8) e, portanto, **não está claro como poderia servir de base para uma ação virtuosa consistente.**

[...]

Na *República*, então, **Platão abandona a visão de Sócrates de que as virtudes são inseparáveis:** pelo menos uma das virtudes, a coragem, pode ser possuída sem ser sábia. Ele não adota, no entanto, a visão comum, expressa por Protágoras, de que alguém pode ser corajoso e ao mesmo tempo injusto, intemperante e tolo (cf. Prt. 349d2-8). **Ele retém a noção de que a pessoa corajosa fará julgamentos corretos** acerca do que vale a pena arriscar e agir de forma confiável com base nesses julgamentos. Embora não esteja claro no relato de Platão na *República* se a coragem implica a posse de temperança e justiça, é claro que é incompatível com intemperança, injustiça e loucura.⁶⁵⁰ (grifos nossos)

⁶⁵⁰ “In the Republic, Plato discusses in detail the nature of courage, temperance, justice and wisdom, but he does not directly address the question of their unity. Nevertheless, it seems clear that he does not subscribe to either the Identity or the Inseparability View. Since the virtues have different definitions, they cannot be identical (see 6: PLATONIC DEFINITIONS AND FORMS). And in the case of courage, and perhaps temperance and justice as well, Plato seems to hold that it (they) can exist apart from wisdom. An important, new factor in his discussion of the virtues is a distinction between knowledge and true opinion. In the *Protagoras* and *Laches*, Socrates holds that the virtues require (if they are not identical with) a certain kind of knowledge or wisdom. In the *Meno*, however, he distinguishes between knowledge and true opinion, and suggests that some people may be virtuous without possessing wisdom or knowledge. Their virtue, i.e., their courage, temperance, justice, and piety, would be based on true opinion rather than knowledge (96e1–100a7). However, Socrates also claims that true opinion, in contrast with knowledge, is inherently unstable (97c4–98a8), and thus it is unclear how it could serve as a basis for consistent virtuous action.

[...]

A partir de agora, tentaremos exatamente apresentar uma interpretação que resolva tal hipotética inconsistência entre *Protágoras* e *Laques*, dando, outrossim, uma leitura do *Protágoras* que o coloca diretamente na esteira da *paideía* na *República* mencionada por Devereux.

A primeira coisa que precisa ser feita na nossa polêmica é, mais uma vez, apontar que o pressuposto da leitura desenvolvimentista de que as refutações socráticas nos chamados “diálogos socráticos” implicam imediatamente “na posição de Sócrates” é um pressuposto que não está demonstrado. Afirmar isso não nos serve para dizermos que o Sócrates dos “primeiros” diálogos está, apenas retoricamente, questionando Protágoras ou qualquer outra personagem sem nada defender. Fato é que tanto Vlastos quanto Devereux assumem como pressuposto que, no *Protágoras*, Sócrates carrega uma “tese” (ou mais teses), ou seja, posições fixas e firmes. Quando na verdade o que ele expressamente faz é pôr em fluxo de negação a tese assumida por seu interlocutor.

Dessa forma, não há que se concluir que Sócrates carrega uma “tese da unidade”, seja essa uma tese mais forte, de identidade, seja uma mais fraca, de inseparabilidade. Mas ele de fato abre a possibilidade da tese forte ao operar uma “razão negativa”⁶⁵¹ no diálogo, que realiza diversas contestações que negam a “tese da unidade” assumida por Protágoras. E a tese de unidade de Protágoras termina na possibilidade de total independência das instanciações da excelência humana, sendo a isso que Sócrates insistentemente se opõe nos questionamentos.

O nosso ponto, inclusive, pode ser suplementado a partir de nosso pressuposto da unidade literária. Como expresso pelo próprio Sócrates do *Teeteto*⁶⁵², seu questionamento, sua arte maiêutica, no mínimo, exerce uma função de purificação das opiniões falsas, produzindo o efeito de o sujeito não afirmar saber o que não se sabe. Se o Sócrates do *Teeteto* está, por assim dizer, “quebrando a quarta parede” e falando sobre sua função nos próprios textos do *corpus platonicum*, tal se torna muito iluminador. Isso porque, a partir dessa constatação, é necessário dar relevância para o ponto de partida das personagens com quem Sócrates está dialogando e que Sócrates está negando pela contestação.

In the *Republic*, then, Plato abandons Socrates' view that the virtues are inseparable: at least one of the virtues, courage, can be possessed without being wise. He does not, however, adopt the common view, expressed by Protagoras, that one might be courageous and at the same time unjust, intemperate, and foolish (cf. *Prt.* 349d2–8). He retains the notion that the courageous person will make correct judgments about what is worth risking for the sake of what, and will reliably act on these judgments. While it is unclear from Plato's account in the *Republic* whether courage entails possession of temperance and justice, it is clear that it is incompatible with intemperance, injustice, and folly” (DEVEREUX, 2006, p. 336-337).

⁶⁵¹ Devemos essa noção de “razão negativa” à nossa leitura de Benoit (1996).

⁶⁵² *Pl. Tht.* 150b-e; 210b-c.

Dessa forma, ainda que o Sócrates de fato em momento nenhum fixe que seus questionamentos a Protágoras no *Protágoras* implicam que ele próprio tenha uma definitiva posição contrária, está clara a insistência dele em desconstruir a tese, aceita inicialmente por Protágoras, de que as hipotéticas partes da excelência se manifestam em separado, até o extremo da instanciação oponível de partes da excelência: e. g., um homem injusto sensato, ou um ato corajoso não sábio.

Objetivamente (sem precisarmos entrar na mente da personagem), podemos dizer ao menos que Sócrates, no curso da conversa no *Protágoras*, opõe-se (também) a essas hipóteses de instanciação nos questionamentos que faz a Protágoras.

Assim, Sócrates vai, do conceito à instanciação, pondo em xeque a possibilidade da oponibilidade das partes da excelência entre si quando instanciadas em algo específico.

Se aceitarmos a interpretação de que o que Sócrates faz no *Teeteto* é caracterizar também a função da personagem, Sócrates, no *Protágoras*, ele funciona como uma ferramenta de dissuadir qualquer um da convicção de que é possível verdadeiramente se dizer “parcialmente” excelente homem em casos em que, por exemplo, se seria justo, porém não devoto; corajoso, mas não sábio; etc.

O diálogo é tão consistente nesse ponto, que representa o questionamento de Sócrates dissuadindo, ao fim, o próprio Protágoras em todas essas leituras, de modo que Protágoras teve de afirmar que Justiça e Devoção são ao menos semelhantes, que Sensatez e Sabedoria são o mesmo e que de fato não seria possível uma atitude corajosa destituída de Sabedoria.

Feito esse primeiro afrouxamento da função do discurso de Sócrates no *Protágoras*, a diferença de abordagem entre a atitude de Sócrates no *Protágoras* e no *Laques* quanto ao tema não aparecerá mais como inconsistente ou incompatível.

Há, por parte de Sócrates, nos dois diálogos, um fluxo de negações na direção de uma tese e não duas teses gerais incompatíveis. É isso que buscamos defender. Mas, para isto, não basta declarar a compatibilidade das duas atitudes discursivas, é de se verificar se Sócrates, nos dois diálogos, está de fato direcionando no sentido de uma mesma tese unificada⁶⁵³. Assim, é necessária uma breve abordagem de algumas questões narrativas do *Laques* e tratar do argumento negativo de Sócrates na parte final desse diálogo.

Antes de fazer a comparação, portanto, temos que considerar o contexto geral do *Laques*, que é completamente congruente com o enredo da discussão do *Protágoras*.

Vamos a ele em dez pequenas partes.

⁶⁵³ O que, como vimos, não sofreria nem oposição direta da leitura de Devereux, já que ele aceita que o discurso de Sócrates no *Laques* seria uma versão reforçada da “tese” de Sócrates no *Protágoras*.

Primeiro, Lisímaco começa a narração dizendo que ele e Melésias são, respectivamente, filhos dos famosos políticos Aristides e Tucídides e estão interessados em educar seus próprios filhos, recorrendo aos atuais militares na ativa Nícias e Laques, em razão, segundo a narração, de que os primeiros não tinham capacidade para essa educação porque seus pais os negligenciaram diante da ocupação com as tarefas da *polis*⁶⁵⁴.

Segundo, dado a aceitação de Nícias e Laques em conversarem sobre o tema, Laques insinua que seria prudente convidar Sócrates, ali presente, para a discussão sobre a *paideía* dos rapazes, dado não só que ele seria do *demos* de Lisímaco, mas também que Sócrates teria se ocupado o tempo inteiro debatendo o assunto. Nícias concorda, testemunhando a favor de Sócrates. Lisímaco, então, tira dos filhos a afirmação de que esse é o famoso Sócrates de que tanto falam em termos elogiosos, enquanto Laques, em seguida, complementa o elogio sugerindo que se todos fossem como Sócrates na batalha de Délio, então os atenienses a teriam vencido. Tudo isso persuade Lisímaco a trazer Sócrates para a conversa, questionando-o se é útil jovens aprenderem o que ele chama de “a luta em armas”⁶⁵⁵.

Terceiro, Sócrates diz que primeiro devem responder os mais velhos e experientes. Fica evidente pelas respostas que Nícias e Laques darão, que a *hoplomaquia*, sobre a qual Lisímaco pergunta, é um treinamento que simula a batalha fora dos campos de batalha. Nícias defende que é aconselhável tal exercício. Laques diz que não, pois vê que há quem pratique muito isso que chega a ser motivo de piada no campo de batalha, não devendo nem ser tratada como uma *ἐπιστήμη*⁶⁵⁶ ou, na melhor das hipóteses, como uma *ἐπιστήμη* de utilidade duvidosa, por não ensinar algo que de fato torna melhor em combate, nunca tendo sido visto um professor de *hoplomaquia* que se destacou na guerra⁶⁵⁷.

Quarto, Sócrates é convidado a se manifestar, para dar o voto que vai encerrar a decisão de Lisímaco sobre o tema. Sócrates, com absolutamente clara analogia ao sistema de decisão da democracia ateniense, objeta a afirmação de Lisímaco de que irá decidir conforme à maioria, dizendo expressamente que não lhe parece que o critério pode ser o *πλήθος*⁶⁵⁸, mas sim a *ἐπιστήμη*, convocando Melésias para confirmar esse critério como superior e direcionando a investigação para a busca do melhor professor na temática em debate⁶⁵⁹.

⁶⁵⁴ Pl. *Lach.* 178a-180a.

⁶⁵⁵ Pl. *Lach.* 180a-181c.

⁶⁵⁶ I.e., o “conhecimento”.

⁶⁵⁷ Pl. *Lach.* 181c-184d.

⁶⁵⁸ I.e., a “multidão”.

⁶⁵⁹ Pl. *Lach.* 184d-185b.

Quinto, Sócrates diz que não parecem todos estarem de acordo sobre o verdadeiro objeto do debate, i.e., sobre qual a disciplina em relação a qual todos estão procurando professores. Nícias diz que o debate em si é sobre o que convém ensinar aos jovens. Sócrates, por uma metáfora medicinal e outros argumentos, induz à conclusão de que as pessoas investigam quais disciplinas são boas para algo em função desse “algo”, a demonstrar que não ficou evidente se há concordância quanto à matéria que estão investigando. No caso em discussão, seria o tratamento da alma e Sócrates faz um longo discurso sobre nunca ter sido versado nessa matéria, pois, embora procurasse professores, nunca os achou. Sócrates então diz que quer questionar acerca do tema para descobrir se Nícias e Laques encontraram professores dessa estirpe, exortando que Lisímaco os chame à conversa nesse quesito. Lisímaco concorda que essa seria uma boa ideia⁶⁶⁰.

Sexto, Nícias diz que Lisímaco claramente não conhece Sócrates, afirmando que já está habituado a seu costume, pois sabe que Sócrates forçará os que dialogam a darem conta de suas próprias práticas e de como vivem. Apesar do tom crítico, Nícias então diz que de bom grado passará por isso, eis que (1) isso seria inevitável, que (2) nunca se é velho demais para aprender e que (3) inclusive não lhe desagradaria ser examinado por Sócrates, já tendo previsto que a discussão não seria sobre os jovens, mas sobre eles, Nícias e Laques. Nícias pergunta se Laques está de acordo e este responde que não é experiente nas palavras de Sócrates, mas que, diante de pessoas com elegância e franqueza, ele não se incomoda de ser examinado⁶⁶¹.

Sétimo, só nessa altura do discurso, quando Sócrates começa a examinar Laques, é que Sócrates retira Laques as afirmações de que (1) estão tratando da transmissão da excelência à alma dos jovens; de que (2) é preciso conhecer algo da excelência para poder aconselhar o modo de adquiri-la; e de que (3) eles falam de uma parte da excelência, aquela a que tende a disciplina da *hoplomaquia*. O próprio Sócrates diz ser essa parte a coragem, de modo que se Laques quer instruir sobre isso ele deve dizer o que isso é⁶⁶².

Oitavo, Laques sustenta inicialmente que ter coragem é não abandonar o campo de batalha, resistir ao inimigo e não fugir. Sócrates refuta Laques fazendo-o admitir como válidos contra-exemplos que seriam tidos como corajosos. São tais contraexemplos: quando a fuga é racional e garante a vitória no momento oportuno, como no caso da prática militar dos Citas ou mesmo na estratégia dos lacedemônios em Plateia, pois eles ainda assim seriam considerados corajosos, apesar da fuga. Laques se vê obrigado a admitir que a coragem se instancia mesmo

⁶⁶⁰ Pl. *Lach.* 185b-187b.

⁶⁶¹ Pl. *Lach.* 187b-189b.

⁶⁶² Pl. *Lach.* 189c-190e.

nesses que se puseram estrategicamente em fuga. Sócrates então diz a Laques que “coragem” tem de ser algo que é sempre o mesmo em qualquer situação, como “a velocidade”, que garante ao instanciado por ela a realização de algo determinado em curto tempo. Laques então diz que “a coragem” é uma καρτερία τῆς ψυχῆς⁶⁶³. Sócrates, então, faz Laques admitir que nem toda perseverança é boa, sendo a perseverança μετ’ ἀφροσύνης⁶⁶⁴ danosa e perniciosa, não podendo ser caracterizada como coragem. Laques cede aparentemente e aceita que só é coragem uma perseverança adjetivada como φρόνιμος⁶⁶⁵. Enfim, Sócrates verifica que a noção de coragem de Laques, embora tenha sido qualificada como “perseverar com prudência” não se aplicaria a alguém que persevera em guardar adequadamente seu dinheiro e nem a médicos perseverando em dar remédio adequado, o que por si só já mostraria que sua definição dada no discurso abrange mais do que Laques gostaria aceitar, o que mostra que Laques não se compromete de fato com a sua definição. Mas Sócrates nada mais fala sobre esses exemplos e então passa a se concentrar no exemplo militar. Nesse exemplo, fica demonstrado que Laques não acha mais corajoso aquele que, prudentemente, atua para vencer com maioria e vantagem de terreno, mas queo luta"go "fguxcpwi go . O último caso, entretanto, certamente não seria exatamente o mais “prudente” dos dois. Sócrates diz a Laques, sem rodeios, que “sua perseverança é verdadeiramente mais imprudente do que a outra” e, enfim, persuade Laques de sua valoração equivocada ao fazê-lo concordar que se lançar em perigo desarrazoadamente não é “coragem”, mas ἄφρων τόλμα⁶⁶⁶. Inclusive Sócrates usa o exato mesmo exemplo que usa contra Protágoras, que constata que se joga em um poço sem a qualidade de ser versado no mergulho seria qualificável como algo desvairado e não corajoso. Isso tudo leva à conclusão de que a visão que Laques tem do que é corajoso permanece algo inconsistente, pois ele diz que coragem é “perseverança prudente”, mas que é mais corajoso aquele que, imprudentemente, enfrenta um exército maior sem meios para vitória. Sócrates, então, diz que talvez coragem seja, de fato, algo como perseverança e que eles deveriam perseverar em encontrar a solução. Após Laques declarar que está um pouco indignado de não ter obtido êxito em apreender a coragem embora imagine o que seja, Sócrates encerra o trecho da discussão convidando Nícias para a próxima parte da conversa⁶⁶⁷.

⁶⁶³ I.e., uma “rigidez” ou “perseverança” da alma.

⁶⁶⁴ I.e., “Acompanha de insensatez”.

⁶⁶⁵ I.e., “sensata” ou “prudente”.

⁶⁶⁶ I.e., “audácia insensata”.

⁶⁶⁷ Pl. *Lach.* 190e-194c.

Nono, Nícias entra na conversa, diz que pensa que a conversa anterior caminhava mal e afirma que, caso o indivíduo corajoso seja bom será também σοφός⁶⁶⁸, dizendo ter muitas vezes ouvido do próprio Sócrates que todos nós somos bons naquilo que em que somos sábios e maus no que não somos versados. Laques então manifesta sua indignação com a manifestação de Nícias, forçando a discussão no sentido de uma explicação sobre que tipo de sabedoria seria essa. Nícias explica que é o conhecimento das coisas aterrorizadoras e das que despertam destemor, não só na guerra como em tudo. Laques fica claramente cada vez mais agressivo, diz que sabedoria é algo “χωρίς”⁶⁶⁹ em relação à coragem e sugere, como contra-exemplo à posição de Nícias, a descrição de que médicos conhecem o perigo da doença e nem por isso são “corajosos”. Isso se dá a fim de apontar que a definição de Nícias é ruim. Nícias se nega a aceitar a objeção e passa a fazer perguntas para Laques, conduzindo-o a admitir que conhecer a doença não é o mesmo que deter o conhecimento das coisas aterrorizadoras e das que despertam destemor, pois, por vezes, seria preferível morrer a um tratamento. Nícias, então, está indicando que o conhecimento a que se refere se relaciona com o conhecimento do que se deve preferir. Nesse contexto, Nícias caminha para uma última pergunta que insinua que o nome de corajoso cabe àquele (e só àquele e mais nenhuma outra profissão) que é capaz de discernir o que deve ou não ser temido. Laques, ainda agressivo nas palavras, sugere que esse tipo de discernimento seria coisa de adivinho e Nícias responde que não se trata de prever futuras perdas dos bens, vitórias ou derrotas na guerra ou na competição, mas de saber se cada uma dessas coisas é melhor para alguém passar ou não. Laques chama a Sócrates para dizer que não compreende o que Nícias quer dizer, parecendo que Nícias não fala do corajoso como sendo um médico, um adivinho ou alguém de qualquer profissão, mas talvez de um deus, talvez só não querendo admitir que foi refutado, o que leva a um pequeno interlúdio entre Sócrates e Laques. Sócrates, então, retoma o exame de Nícias perguntando se para ele coragem é “ἡ ἐπιστήμη δεινῶν τε καὶ θαρραλέων”⁶⁷⁰, ao que Nícias confirma. Sócrates, após isso, enuncia que Nícias não poderia admitir que animais são corajosos ou então teria de dizer que os animais são sábios nesses assuntos. Laques, nesse ponto, toma a palavra perguntando se Nícias (1) admite, conforme consenso geral, que alguns animais são corajosos, tendo que concluir o absurdo de que animais são sábios, ou se (2) ousaria ir contra o consenso geral, negando coragem aos animais. Nícias, então, sem pestanejar, diz peremptoriamente que não qualifica de forma alguma grandes animais bravos como corajosos, como não qualifica

⁶⁶⁸ I.e., “sábio”.

⁶⁶⁹ I.e., “separado”.

⁶⁷⁰ I.e., o conhecimento das coisas aterrorizadoras e que despertam destemor.

crianças audaciosas de corajosas, dado que elas têm ἄνοια⁶⁷¹, e, portanto, não ter medo não é sinônimo de ter coragem, para Nícias. Para ele, alguém assim é apenas θρασύς⁶⁷². Laques de novo se irrita dizendo que Nícias quer negar às pessoas tidas por todos como corajosas esse rótulo. Nícias diz para Laques se tranquilizar, pois ele trata tanto Laques quanto Lâmaco⁶⁷³ como corajosos, assim como muitos outros atenienses. Laques mostra, mais uma vez, o quanto está irritado, dizendo que não responderá a isso para que não seja mal qualificado por Nícias. Sócrates diz para Laques não replicar, dizendo que tem a impressão de que Nícias aprendeu sua sabedoria de Damon, frequentador de Pródico, o sofista mais hábil no significado das palavras. Laques diz que tais sutilezas são mais próprias de um sofista do que de alguém que lida com os negócios da cidade. Sócrates, então, diz que cai bem a alguém que lida com esses negócios deter sabedoria e que o discurso de Nícias merece ainda exame, convidando Laques a continuar atento à discussão e como parte da discussão, ao que Laques aceita. Só aí, Sócrates então retoma a afirmativa de que coragem é parte da excelência⁶⁷⁴.

Décimo, é finalmente aqui que aparece o “novo” tratamento de Sócrates na questão das partes da excelência. Sócrates pergunta se Nícias, como ele, acha que tanto a coragem como a justiça e a sensatez, junto de muitas outras, compõem a excelência, ao que Nícias confirma. Em seguida, Sócrates traz Laques para a discussão, confirmando dele que eventos temíveis são não só do passado e do presente, mas também do futuro, e, em seguida, Nícias adere também. Depois, Sócrates conduz mais uma vez Laques e Nícias à afirmação de que o general, mais do que o vidente, deve guiar a guerra justamente porque aquele conhece do tema e melhor sabe do assunto no que toca aos eventos futuros, presentes e passados. Voltando-se a Nícias, Sócrates arranca uma expansão do significado de ἐπιστήμη, já que uma ἐπιστήμη não poderia lidar só com as coisas aterrorizadoras e que despertam destemor se elas são coisas futuras, mas deve abarcar o presente e o passado também. Isso faz o conceito de coragem de Nícias colapsar em um sentido mais amplo de ἐπιστήμη περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν⁶⁷⁵. Finalmente, é nesse trecho que se dá a discussão “nova” de Sócrates sobre a unidade da excelência⁶⁷⁶.

Fizemos esse não tão curto resumo por uma série de motivos.

O primeiro deles é evidenciar o aspecto dramático não debatido no artigo de Devereux. Dado que ele, na esteira de Vlastos, assume que as falas de Sócrates apontam diretamente sua

⁶⁷¹ I.e., ausência de entendimento.

⁶⁷² I.e., “audacioso” ou “temerário”.

⁶⁷³ General que participou da invasão ateniense a Siracusa com Nícias em 415 AEC. Para uma leitura sobre o motivo da menção a ele, única em todo *corpus platonium*, cf. Smith (2014, p. 43-48).

⁶⁷⁴ Pl. *Lach.* 194c-198a.

⁶⁷⁵ I.e., “conhecimento de todas as coisas boas e más”.

⁶⁷⁶ Pl. *Lach.* 198a-201a.

posição, seu tipo de interpretação parece não exigir uma discussão mais detida do aspecto dramático, o que pretendemos minimamente compensar pelo resumo acima.

Ocorre que é visível, no drama, que Nícias é muito mais bem representado que Laques, se assumirmos que Sócrates aparece como um referencial de valoração positiva.

(1) Enquanto Laques diz não conhecer bem o modo discursivo de Sócrates, ao dizer que aceita ser examinado por alguém bom; Nícias se assume familiarizado com o modo socrático e se diz feliz em aprender com o exame. (2) Enquanto Laques se mostra irrazoavelmente irascível com Nícias, após demonstrada a inconsistência de sua posição; Nícias, ao fim, diz-se satisfeito com seu próprio discurso e empenhado em buscar conhecimento com terceiros. (3) Enquanto Laques se baseia no conhecimento da maioria como critério de várias de suas afirmações, insistindo em achar corajosa uma ação tresloucada e indignado com Nícias contrariar ao senso comum de que animais são corajosos; Nícias está defendendo durante todo diálogo a relação entre sabedoria e a excelência em pauta, de modo que o único momento em que Sócrates o coloca em dificuldade é exatamente na difícil questão da unidade das partes da excelência.

Portanto, sustento, há bons motivos na dramaticidade do texto para inferir que Nícias está bastante mais próximo do caminho adequado que Laques, segundo a representação do autor. Bastando, para isso ser verdadeiro, admitir que a proximidade de Nícias com Sócrates seja um critério válido.

Some-se a isso nossa consideração já feita acima de que a função da personagem Sócrates pode ser lida como uma razão negativa quando ele questiona, não sendo tal razão negativa mera refutação cética de toda e qualquer tese, mas um direcionamento (o que, diga-se de passagem, é aceito pelo próprio Nícias no final do discurso) e aí poderemos, em diálogo crítico com Devereux, julgar se há incompatibilidade entre o discurso do Sócrates no *Protágoras* e no *Laques*, partindo do fato de que Devereux concede que o último tende a ser a favor da inseparabilidade das partes da excelência.

Cabe recapitular.

Devereux⁶⁷⁷ lê que a interpretação de Vlastos implica na noção de Unidade como inseparabilidade, mas diz que tal interpretação não é convincente para o *Protágoras*. Para chegar a essa conclusão, Devereux usa três argumentos.

Primeiro argumento:

Como acabamos de observar, na leitura paulina de Vlastos, se a justiça é piedosa e a piedade é justa, segue-se imediatamente que a justiça é piedade (ou que justiça e

⁶⁷⁷ DEVEREUX, 2006, p. 330.

piedade são uma só). Mas uma vez que Protágoras concorda que a justiça é piedosa e a piedade é justa, Sócrates não conclui que a justiça é piedade (ou que justiça e piedade são uma só); ele tira a conclusão mais fraca de que elas são muito semelhantes (Pl. *Prt.* 331b5-6). E, no final de seu argumento para a unidade de temperança e sabedoria, ele diz que essas duas virtudes “são uma”, enquanto foi mostrado anteriormente que justiça e piedade são “quase a mesma coisa” (Pl. *Prt.* 333b5-6). Se Sócrates entende essas afirmações como predicacões paulinas, não haveria razão para ele distinguir as conclusões dos dois argumentos da maneira que ele faz e nenhuma razão para parar antes da conclusão de que justiça é piedade.⁶⁷⁸

A resposta a esse argumento envolve novamente uma consideração dramática de trecho que já expomos acima. Sócrates, no trecho, não conclui uma tese própria de que Devoção e Justiça são “apenas” semelhantes, ele parte do que Protágoras admitiu e fala sobre o que Protágoras admitiu.

No primeiro trecho citado por Devereux, Sócrates diz expressamente que para ele Justiça é devota e Devoção é justa, mas, partindo do que disse Protágoras, ele ao menos diria que elas têm que ser, no mínimo, o mais semelhante quanto possível:

[...] em minha defesa, eu diria que a Justiça é devota e que a Devoção é justa e, **em sua defesa, se me autoriza**, sobre essas coisas eu diria o mesmo: **porque** a Justiça e a Devoção são algo idêntico, ou são coisas mais semelhantes e, acima de tudo, a Justiça é na medida em que é Devoção, bem como a Devoção, na medida em que é Justiça.⁶⁷⁹ (grifo nosso)

Como já tinham destacado J. Adam e A. M. Adam, “ὅτι” acima deve ser entendido com conotação explicativa, como “porque” e não como “que” e, assim, fica claro o motivo pelo qual Sócrates insiste na versão da semelhança, quando fala de uma defesa que faria de Protágoras e não de si mesmo.

Isso se dá por causa da fala anterior de Protágoras, que colocava em aberto qual seria o grau de semelhança entre Devoção e Justiça, mencionando Protágoras que até Preto e Branco são de algum modo semelhantes e que as abstrações não são uma como a outra.

Cite-se Adam e Adam sobre o tema:

Sócrates <para Protágoras> responderá que δικαιοσύνη é ὅσιον e ὀσιότης é δίκαιον com duas fundamentações principais: (1) porque ου δικαιοσύνη é o mesmo que ὀσιότης – nisso ele não insiste muito –, ou que δικαιοσύνη é ὁ τιμιότατον ὀσιότητι – isso ele insiste em mais – e: (2) porque δικαιοσύνη é οἷον ὀσιότης e ὀσιότης οἷον δικαιοσύνη

⁶⁷⁸ “As we have just noticed, on Vlastos’s Pauline reading, if justice is pious and piety is just, it follows immediately that justice is piety (or that justice and piety are one). But once Protagoras agrees that justice is pious and piety is just, Socrates does not conclude that justice is piety (or that justice and piety are one); he draws the weaker conclusion that they are very similar (331b5–6). And at the end of his argument for the unity of temperance and wisdom, he says that these two virtues ‘are one,’ while it was shown earlier that justice and piety are “almost the same” (333b5–6). If Socrates understands these statements as Pauline predications, there would be no reason for him to distinguish the conclusions of the two arguments in the way he does, and no reason to stop short of the conclusion that justice is piety” (*Ibid.*, p. 330-331).

⁶⁷⁹ ἐγὼ μὲν γὰρ αὐτὸς ὑπὲρ γε ἑμαυτοῦ φαίην ἂν καὶ τὴν δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὀσιότητα δίκαιον: καὶ ὑπὲρ σοῦ δέ, εἴ με ἐφίης, ταῦτ’ ἂν ταῦτα ἀποκρινοίμην, ὅτι ἤτοι ταῦτόν γ’ ἐστὶν δικαιοσύνη ὀσιότητι ἢ ὅτι ὀμοίωτον, καὶ μάλιστα πάντων ἢ τε δικαιοσύνη οἷον ὀσιότης καὶ ἢ ὀσιότης οἷον δικαιοσύνη. Pl. *Prt.* 331b.

– nisso ele insiste acima de tudo (μάλιστα πάντων), e com razão, porque refuta expressamente a afirmação de Protágoras em *Pl. Prt.* 330a-b.⁶⁸⁰

Então, a causa de Sócrates passar a falar em semelhança é que Protágoras homologou, antes, a afirmação de que uma parte da excelência não é como a outra⁶⁸¹. Por isso Sócrates diz que, em sua defesa, contra uma objeção determinada, diria que uma predica a outra, mas, especificamente, na defesa de Protágoras para essa mesma objeção, diria, ao menos, que elas são as mais semelhantes, sobretudo, sendo, uma como a outra (o que contraria a posição aceita antes por Protágoras), tendo esse argumento essa forma por causa dos elementos do diálogo se darem em função de um diálogo.

O segundo trecho citado acima por Devereux, *Protágoras* (333b), exige consideração análoga, pois a dramaticidade explica por que Sócrates não foi até o final no sentido de fazer Protágoras admitir que Justiça é devota e Devoção é justa.

No contexto dramático, a não continuação da conversa é claramente um desdobramento da constante atitude (retórica, se quiserem) de Sócrates de seguir o caminho das respostas de Protágoras, mas sem perdê-lo nesse caminho.

Embora Devereux diga que não haveria motivo para parar de avançar até a conclusão de que Justiça é Devoção, há ao menos um motivo e ele foi registrado textualmente.

Sócrates finaliza o tema dizendo, de fato, que apenas “primeiro ficou demonstrado para nós que Justiça e Devoção são aproximadamente o mesmo ser”⁶⁸², mas essa limitação é porque só isso se pôde concluir do que Protágoras cedeu. E a interrupção do assunto foi motivada quando Sócrates afirmou o seguinte: “mas então, – disse eu, – você parece incomodado com esse assunto. Abandonemos isso e examinemos outro ponto daquele <assunto>. Chama algo de insensato?⁶⁸³ [...]”.

Desse modo, toda a primeira objeção de Devereux à leitura da unidade como inseparabilidade no *Protágoras* é, no nosso sentir, superada pela análise dramática dos contextos dos trechos que o próprio Devereux cita do *Protágoras*.

⁶⁸⁰ “Socrates (for Protagoras) will reply that δικαιοσύνη is ὅσιον and ὁσιότης δίκαιον for two main reasons: (1) because δικαιοσύνη is the same as ὁσιότης—this he does not much insist on—or because δικαιοσύνη is ὁ τιόμοιότατον ὁσιότητι—this he insists on more: (2) because δικαιοσύνη is οἷον ὁσιότης and ὁσιότης οἷον δικαιοσύνη—this he insists on most of all (μάλιστα πάντων), and with reason, because it expressly refutes Protagoras' assertion in 330AB” (ADAM; ADAM, 1893, p. 133-134).

⁶⁸¹ [...] Πρωταγόρα; σὺ φησὶ οὐκ εἶναι τὸ ἕτερον μόνιον οἷον τὸ ἕτερον τῶν τῆς ἀρετῆς; σὸς οὗτος ὁ λόγος ἐστίν; τί ἂν αὐτῷ ἀποκρίναιο;

ἀνάγκη, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ὁμολογεῖν. *Pl. Prt.* 331a.

⁶⁸² τὸ δὲ πρότερον αὐτὸ ἐφάνη ἡμῖν ἢ δικαιοσύνη καὶ ἢ ὁσιότης σχεδὸν τι ταῦτόν ὄν. *Pl. Prt.* 333b.

⁶⁸³ ἀλλὰ μὴν, ἔφην ἐγώ, ἐπειδὴ δυσχερῶς δοκεῖς μοι ἔχειν πρὸς τοῦτο, τοῦτο μὲν ἐάσωμεν, τότε δὲ ἄλλο ὧν ἔλεγεσ ἐπισκεψώμεθα. ἀφροσύνην τι καλεῖς; *Pl. Prt.* 332a.

O segundo argumento de Devereux contra ver que Sócrates está puxando a conversa para se refletir sobre a unidade das partes da excelência como inseparabilidade, no *Protágoras*, advém da leitura que Devereux faz de outro diálogo, o *Eutífron*.

Novamente, Devereux interpreta que as questões de Sócrates são teses, posições do próprio Sócrates, e retira daí uma incompatibilidade entre o que seria a tese de Sócrates no *Eutífron* e a noção de partes da excelência como inseparabilidade, por *Predicação Paulina*, no *Protágoras*. Veja-se em suas próprias palavras:

Outra dificuldade para a leitura paulina tem a ver com a amplitude das instanciações de justiça, piedade e outras virtudes. **Segundo o relato de Vlastos, devemos entender a afirmação “a justiça é piedosa” como equivalente a: “a justiça é tal que, necessariamente, todas as suas instâncias são piedosas”**. Se considerarmos as instâncias de justiça restritas às pessoas, a afirmação é de que todos os indivíduos justos são piedosos – uma afirmação que Sócrates aceitaria. Mas é claro que a classe de instâncias de justiça inclui ações (e leis e instituições), bem como pessoas. Estritamente falando, então, “a justiça é piedosa” deve ser entendida como a afirmação de que todos os indivíduos justos e todas as ações justas são piedosas, e há boas razões para duvidar que Sócrates aceitaria esta afirmação. Na discussão da piedade **no *Eutífron*, Sócrates sugere que “o piedoso” é uma parte ou subclasse do “justo”**; em outras palavras, tudo que é piedoso é justo, mas nem tudo que é justo é piedoso (Pl. *Euthphr.* 11e4-12d4). Embora ele não especifique quais coisas são justas, mas não piedosas, ele provavelmente está pensando em ações; a alegação de que algumas pessoas justas não são piedosas entraria em conflito com a visão de Sócrates de que a posse de uma virtude acarreta a posse de todas as outras. Portanto, parece claro que Sócrates não aceitaria a alegação de que a justiça é piedosa se isso fosse entendido como uma predicação paulina.⁶⁸⁴ (grifos nossos)

Façamos um breve comentário sobre o trecho do *Eutífron* mencionado, para responder a essa objeção.

Ocorre que, embora Sócrates faça de fato a pergunta sobre esse tema no *Eutífron*, ele próprio faz questão de destacar – duas falas dele antes dessa passagem mencionada por Devereux – que as *ὑποθέσεις*⁶⁸⁵ ali são de Eutífron, não de Sócrates:

Parece que meu ancestral, Dédalo, está sobre seus discursos. E **se eu dissesse e estabelecesse essas coisas** <que nem você está dizendo e estabelecendo> **você me caçoaria**, dizendo que também para mim – através da ancestralidade – as obras <feitas> em discursos escapam e não desejam permanecer em algum lugar em que eventualmente são estabelecidas. **Mas, agora, as proposições hipotéticas são suas.**

⁶⁸⁴ “Another difficulty for the Pauline reading has to do with the range of instances of justice, piety, and the other virtues. **According to Vlastos’s account, we should understand the statement ‘justice is pious’ as equivalent to: ‘justice is such that, necessarily, all of its instances are pious.’** If we take the instances of justice to be restricted to persons, the claim is that all just individuals are pious – a claim that Socrates would accept. But of course the class of instances of justice includes actions (and laws and institutions) as well as persons. Strictly speaking, then, ‘justice is pious’ should be understood as the claim that all just individuals and all just actions are pious, and there is good reason to doubt that Socrates would accept this claim. In the discussion of piety **in the *Euthyphro*, Socrates suggests that ‘the pious’ is a part or subclass of ‘the just;’** in other words, everything that is pious is just, but not everything that is just is pious (11e4–12d4). Although he does not specify which things are just but not pious, he is presumably thinking of actions; the claim that some just persons are not pious would conflict with Socrates’ view that possession of one virtue entails possession of all the others. So it seems clear that Socrates would not accept the claim that justice is pious if this is understood as a Pauline predication” (DEVEREUX, 2006, p. 331).

⁶⁸⁵ I.e., “suposições”, “proposições hipotéticas” ou, simplesmente, “hipóteses”.

É necessário, de fato, outra piada. Pois <as obras em palavras> não desejam permanecer para você <não para mim>, como a você mesmo parece.⁶⁸⁶ (grifos nossos)

Sócrates, então, diz que, doravante, ele compartilhará do impulso de trazer a luz aquilo que pode educá-lo acerca da Devoção, mas isso não significa que as próximas sejam posições de Sócrates. Ele apenas é mais explicativo na passagem citada por Devereux, não mais que isso.

Na passagem mencionada, Sócrates sugere a Eutífron a questão a ser respondida, apresentando as alternativas da resposta e apenas se estende na explicação do sentido da posição para esclarecer as implicações da pergunta. Veja-se:

Sócrates

[...] Vê se não lhe parece necessário que **todo devoto é justo**.

Eutífron

A mim, de fato.

Sócrates

Acaso, então, também <lhe parece necessário que> **todo justo é devoto**? Ou, por um lado, <enquanto lhe parece que> **todo devoto é justo**, por outro lado, <lhe parece que> **nem todo é piedoso**, mas <existe> aquilo dentre as coisas justa que é devoto e, algo, também, dentre as coisas justa que é diferente de devoto.

Eutífron

Não compreendo, Sócrates, esses discursos.⁶⁸⁷ (grifos nossos)

Desta feita, como no Eutífron de Platão (11e-12d), Sócrates não faz a alegação de que algumas pessoas justas não são devotas, mas apenas explica o significado da pergunta contida no diálogo (11b-c), dada a dúvida de Eutífron acima exposta, parece-nos que a análise dramática do diálogo também afasta a segunda objeção de Devereux.

Contudo, persiste, mesmo após análise dramática, a terceira e última objeção de Devereux, aquela que afirma que, no próprio *Protágoras*, Sócrates insinuaria que quando duas coisas são entendidas como uma só elas não poderiam ser partes de um todo:

Por fim, devemos lembrar que em [P1 (i.e., Pl. *Prt.* 333^a1-b5)] Sócrates considera incompatível a conclusão de que “a temperança e a sabedoria são uma só” com a afirmação de que as virtudes são partes de um todo; assim, apelar para a noção de predicação paulina para tornar essa conclusão compatível com a Doutrina das Partes é equivocado desde o início. Parece que, nesse e em outros argumentos do *Protágoras*,

⁶⁸⁶ τοῦ ἡμετέρου προγόνου, ὃ Εὐθύφρων, ἔοικεν εἶναι Δαιδάλου τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα. καὶ εἰ μὲν αὐτὰ ἐγὼ ἔλεγον καὶ ἐπιθέμην, ἴσως ἂν με ἐπέσκωπτες ὡς ἄρα καὶ ἐμοὶ κατὰ τὴν ἐκείνου συγγένειαν τὰ ἐν τοῖς λόγοις ἔργα ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἂν τις αὐτὰ θῆ; νῦν δὲ σὺ γὰρ αἰ ὑποθέσεις εἰσίν. ἄλλου δὴ τινος δεῖ σκόμματος: οὐ γὰρ ἐθέλουσι σοὶ μένειν, ὡς καὶ αὐτῷ σοὶ δοκεῖ. Pl. *Euthphr.* 11b-c.

⁶⁸⁷ **Σωκράτης**

[...] ἰδὲ γὰρ εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ **δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὅσιον**.

Εὐθύφρων

ἔμοιγε.

Σωκράτης

ἄρ' οὐ καὶ **πᾶν τὸ δίκαιον ὅσιον**; ἢ τὸ μὲν ὅσιον **πᾶν δίκαιον**, τὸ δὲ **δίκαιον οὐ πᾶν ὅσιον**, ἀλλὰ τὸ μὲν αὐτοῦ ὅσιον, τὸ δὲ τι καὶ ἄλλο;

Εὐθύφρων

οὐχ ἔπομαι, ὃ Σώκρατες, τοῖς λεγομένοις. Pl. *Euthphr.* 11e.

Sócrates está defendendo uma posição que considera incompatível com as virtudes serem partes de um todo.⁶⁸⁸

Como vimos, Devereux relaciona a leitura de Vlastos ao entendimento de que a noção de Unidade em *Protágoras* é uma noção de partes inseparáveis.

Consideramos, portanto, que este último argumento é de fato importante objeção não só contra a leitura de Vlastos, mas também contra qualquer leitura que entenda que a ideia de Unidade das partes da excelência que Sócrates parece ter mais afinidade no *Protágoras* é uma noção que implica em inseparabilidade dessas partes. Este é o nosso caso.

Para responder a essa objeção considero ser necessário ressignificar um aspecto das implicações da formulação de Vlastos sobre *Predicações Paulinas* e essa é a principal inovação de nossa tese, com efeitos sobre a leitura da *República IV*, como veremos.

Vamos a essa questão.

Primeiro, tomemos o resumo de Devereux que mencionamos acima⁶⁸⁹ acerca da formulação de Vlastos como válido: de fato, para Vlastos, na frase “a Justiça é devota” o termo “é devota” é uma *Predicação Paulina* se, e somente se, for verdadeiro que “a justiça é tal que, necessariamente, todas as suas instâncias são devotas” sem os efeitos de antropomorfizar a Justiça enquanto conceito. Desse modo, a *Predicação Paulina*, no caso, não torna a abstração de fato “devota” diretamente, mas só por efeito do que causa em suas instâncias.

Podemos dizer que esses são os dois componentes da *Predicação Paulina* vlastosiana: (1) distribuir a predicação, com seus atributos, sobre as instâncias concretas; e (2) a abstração não adquirir, de fato, os atributos do predicado.

Quanto ao primeiro componente, creio que, se reforçarmos o sentido da *Predicação Paulina* vlastosiana, tornamos possível responder à terceira objeção de Devereux de que Sócrates insinua que a noção de unidade entre dois objetos seria incompatível com a noção de que tais objetos são partes de um todo.

Vamos a uma breve digressão sobre silogismo, para reforçar a noção de *Predicação Paulina* vlastosiana.

Sexto Empírico, em *Hipotiposes Pirrônicas*, apresenta dois exemplos do que ele chama de “silogismo categórico”, que ele diz comum entre os peripatéticos. Um desses exemplos é o tão conhecido silogismo com premissa maior “Sócrates é humano”, o outro

⁶⁸⁸“Finally, we should recall that in [P1] Socrates takes the conclusion that ‘temperance and wisdom are one’ to be incompatible with the claim that the virtues are parts of a whole; thus, appealing to the notion of Pauline predication to make this conclusion compatible with the Parts Doctrine is misguided from the start. It seems that in this and other arguments in the Protagoras Socrates is defending a position that he takes to be incompatible with the virtues being parts of a whole” (DEVEREUX, 2006, p. 331).

⁶⁸⁹ Cf. nota 684 da presente tese.

exemplo trabalha conceitos abstratos substantivados. Nesse trecho de *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto parece dizer que ambas são formas de raciocínio idêntico. O que quero destacar a seguir é que a chamada *Predicação Paulina* opera raciocínio extremamente similar de transferência de predicado por silogismo, com o único destaque de que as propriedades do predicado, na *Predicação Paulina*, não se fixam na abstração.

Se isso é verdadeiro, podemos apresentar a *Predicação Paulina*, dada a *Tese da Bicondicionalidade*, entre as cinco partes da excelência, como geradora entre elas de uma “equanimidade predicativa”, ainda que cada uma carregue um significado próprio. E assim, pretendemos afastar a última objeção de Devereux.

Vamos à demonstração, passo a passo.

Veja-se a passagem de Sexto Empírico:

De forma similar <à redundância anterior> é dito também dos assim chamados silogismos categóricos, que são mais do que tudo usados pelos Peripatéticos. Como, por exemplo, nesse discurso: “o justo é belo, o belo é bom, logo, o justo é bom”. Ou é aceito e evidente que o belo é bom ou é disputado e não evidente. Mas se não é evidente, <então> não é dado que se juntam as proposições do discurso, e, por isso, o silogismo não cola. Se é evidente que o que, eventualmente, for belo é totalmente <bom>, dizer que algo é belo é também <dizer que esse belo é> algo bom, de modo que é suficiente juntar os discursos dessa forma: “o justo é belo, logo o justo é bom”, e <assim> se descarta a outra premissa em que é dito que “o Belo é bom”. De forma semelhante também ocorre nesse discurso: “Sócrates é homem, todo homem é animal, logo, Sócrates é animal”.⁶⁹⁰

Deixada de lado a problematização do próprio Sexto, note que, para o autor das *Hipotiposes Pirrônicas*, a formulação silogística de termos compostos unicamente de abstrações: (1) “τὸ δίκαιον καλόν, τό καλόν <δὲ> ἀγαθόν, τὸ δίκαιον ἄρα ἀγαθόν” é, formalmente, assimilável à formulação silogística (2) “Σωκράτης ἄνθρωπος, πᾶς ἄνθρωπος ζῷον, Σωκράτης ἄρα ζῷον”.

O que queremos fazer notar é a operação comum entre as duas formulações e fazer ver algo similar ocorrendo na *Predicação Paulina*.

Tanto em (1) quanto em (2) temos duas premissas e uma conclusão e o que se opera é uma transposição de predicado do universal à instância particular.

Então, aceite os símbolos: “S” para (Σωκράτης); “Antr” (ἄνθρωπος); “Zoo” (ζῷον).

Dessa forma, temos (2) que:

⁶⁹⁰ Παραπλήσια δὲ λέγειν ἔνεστι καὶ περὶ τῶν κατηγορικῶν καλουμένων συλλογισμῶν, οἷς μάλιστα χρῶνται οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου. οἷον γοῦν ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ 'τὸ δίκαιον καλόν, τό καλόν <δὲ> ἀγαθόν, τὸ δίκαιον ἄρα ἀγαθόν' ἥτοι ὁμολογεῖται καὶ πρόδηλόν ἐστιν ὅτι τὸ καλόν ἀγαθόν ἐστιν, ἢ ἀμφισβητεῖται καὶ ἔστιν ἄδηλον. ἀλλ' εἰ μὴ ἄδηλόν ἐστιν, οὐ δοθήσεται κατὰ τὴν τοῦ λόγου συνερῶτησιν, καὶ διὰ τοῦτο οὐ συνάξει ὁ συλλογισμὸς· εἰ δὲ πρόδηλόν ἐστιν ὅτι πᾶν ὅπερ ἂν ἦ καλόν, τοῦτο πάντως καὶ ἀγαθόν ἐστιν, ἅμα τῷ λεχθῆναι ὅτι τότε τι καλόν ἐστι συνεισάγεται καὶ τὸ ἀγαθόν αὐτὸ εἶναι, ὡς ἀρκεῖν τὴν τοιαύτην συνερῶτησιν 'τὸ δίκαιον καλόν, τὸ δίκαιον ἄρα ἀγαθόν', καὶ παρέλκειν τὸ ἕτερον λῆμμα ἐν ᾧ τὸ καλόν ἀγαθόν εἶναι ἐλέγετο. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ λόγῳ 'Σωκράτης ἄνθρωπος, πᾶς ἄνθρωπος ζῷον, Σωκράτης ἄρα ζῷον' [...]. Sext. Emp. Pyr. 2.163-164.

- a. Considerando que S é Antr; e
- b. Considerando que todo (“todo” sendo quantificador universal) Antr é Zoo; então
- c. O predicado do sujeito de “b.” é transmitido para o sujeito de “a.”.

Assim, S é Zoo.

Agora aceite: “o Di” (τὸ δίκαιον), “Ka” (καλόν), “o Ka” (τὸ καλόν) “Ag” (ἀγαθόν)

Dessa forma, temos em (1) que:

- a. Considerando que o (“o” quantificador universal implícito) Di é Ka; e
- b. Considerando que o (“o” quantificador universal implícito) Ka é Ag; então
- c. O predicado do sujeito de “b.” é transmitido para o sujeito de “a.”.

Assim, todo Di é Ag.

Ou seja, Sexto parece tornar expressões “τὸ δίκαιον” e “τὸ καλόν” como expressões que carregam um quantificador universal positivo, a ponto de que “τὸ δίκαιον καλόν” seja possivelmente lido como: “o justo é tal que todos os justos são belos”.

Agora, rememoremos que, em seu primeiro aspecto, *Predicação Paulina* implica que, na formulação “Justiça é devota”, se “é devota” for *Predicação Paulina*, então todas as instâncias da Justiça são devotas.

É uma formulação extremamente parecida ao silogismo categórico com abstrações.

Então, se tomamos a *Predicação Paulina* como paradigma, poderemos apresentá-la operando também um tipo de silogismo dessa forma: “Premissa 1: Ato Y instancia a Justiça. Premissa 2: a Justiça é justa e devota por *Predicação Paulina*; logo, o Ato Y é justo e devoto”.

Tendo isso em vista, se supusermos (1) o acerto de Vlastos quando ele postula que, em *Protágoras*, a predicação entre abstrações intenta produzir transmissão de predicado aos instanciados sem que as abstrações carreguem diretamente a propriedade, e que, de certa forma, (2) tal *Predicação Paulina* executa uma operação idêntica à operação do chamado “silogismo categórico”, presente no texto de Sexto, podemos repensar os dois componentes da *Predicação Paulina* vlastosiana para expor uma consequência que ele não explorou.

Agora, observe o que se infere sobre a instanciação de Justiça no caso da Justiça ser predicada de forma paulina da seguinte forma: “Justiça é justa e devota”.

Considere então “p” (predicado); “^” (conjunção de predicados); “Di” (δικαιοσύνη); “Os” (ὄσιον); “Sofi” (σοφία); “An” (ἀνδρεία); Sofr (σωφροσύνη), e PP (*Predicação Paulina*), para entender o que expressarmos abaixo.

Seja a Justiça (Di) definida por uma predicação (pDi), se ela recebe *Predicação Paulina* tal que “Justiça é devota”, então a instanciação de Justiça obrigatoriamente será a soma

de pDi ao complemento da *Predicação Paulina* bicondicional. No caso: a predicação de ser devoto (pOs).

Assim, podemos formular (3):

- a. Considerando que um Ato Y é instanciado por Di; e
- b. Considerando que Di é $(pDi) \wedge (pOs)$ em *PP*; então
- c. O predicado do sujeito de “b.” é transmitido para o sujeito de “a.”.

Assim, o Ato Y é $(pDi) \wedge (pOs)$.

Agora somaremos à noção de *Predicação Paulina a Tese da Bicondicionalidade* das partes da excelência e chegemos à conclusão que pretendemos expor.

A *Tese da Bicondicionalidade* da leitura vlastosiana, o próprio Vlastos sintetiza dessa forma:

Da Tese da Bicondicionalidade deduzi uma proposição, L, que mostrou o caminho para uma interpretação tanto da Tese da Unidade quanto da Tese da Similaridade que elimina cada uma de suas características inaceitáveis. Todas as três teses acabam sendo expressões complementares da mesma afirmação básica que pode ser expressa mais claramente ao dizer que **ter qualquer virtude implica ter todas as virtudes**, de forma menos clara, mas ainda compreensível, ao dizer que o que nomeia cada uma nomeia tudo, e que elas são todos cogeneradores, todos iguais.⁶⁹¹ (grifo nosso)

Assim, somada a *Predicação Paulina à Tese da Bicondicionalidade*, podemos abaixo formular, para instanciação de Justiça (4) em um Ato Y:

- a. Considerando que um Ato Y é instanciado por Di; e
- b. Considerando que Di é $(pDi) \wedge (pOs) \wedge (pSofi) \wedge (pSofr) \wedge (pAn)$ em *PP*; então
- c. O predicado do sujeito de “b.” é transmitido para o sujeito de “a.”.

Assim, o Ato Y é $(pDi) \wedge (pOs) \wedge (pSofi) \wedge (pSofr) \wedge (pAn)$.

Da mesma forma, para a instanciação de Devoção (5):

- a. Considerando que um Ato Y é instanciado por Os; e
- b. Considerando que Os é $(pOs) \wedge (pDi) \wedge (pSofi) \wedge (pSofr) \wedge (pAn)$ em *PP*; então
- c. O predicado do sujeito de “b.” é transmitido para o sujeito de “a.”.

Assim, Ato Y é $(pOs) \wedge (pDi) \wedge (pSofi) \wedge (pSofr) \wedge (pAn)$.

Como se vê, os dois predicados nas conclusões de (4) e de (5) são iguais.

⁶⁹¹ “From the Biconditionality Thesis I have derived a proposition, L, which has shown the way to an interpretation of both the Unity and the Similarity Theses that rids each of their unacceptable features. All three theses turn out to be complementary expressions of the same basic claim which may be put most clearly by saying that having any virtue entails having every virtue, less clearly but still understandably, by saying that what names each names all, and that they are all cogeners, all alike” (VLASTOS, 1972, p. 444).

Tal predicação em (4) e (5), resultado da instanciação com bicondicionalidade na forma de *Predicação Paulina*, podemos chamar de “*Predicação Bicondicional Paulina*”.

Isso porque tal é a consequência de “ter qualquer virtude” implicar em “ter todas as virtudes”⁶⁹², como Vlasto disse acerca da bicondicionalidade, sem que o predicado crie propriedade para a abstração, o que é resultado de a predicação ser paulina.

A *Predicação Bicondicional Paulina* representaria o resultado de instanciar uma parte da excelência, dada a chamada a Unidade, enquanto inseparabilidade, sugerida por Sócrates no *Protágoras*, sem colapsar as abstrações em um mesmo significado.

Ou seja, instanciar todas as predicções de forma bicondicional e paulina faz com que os conceitos de Justiça, Devoção e todas as demais partes da excelência só sejam inteligivelmente separáveis, mas nunca possam ser observados em instâncias no mundo um sem o outro.

Com essa nossa exposição, penso que se suprime o incômodo de Vlastos com a metáfora do ouro.

É que, dada a bicondicionalidade e a *Predicação Paulina*, então algo – seja esse algo qualquer coisa – que for de fato justo carrega a reboque as demais predicções, produzindo uma mesmidade predicativa entre as partes da excelência, que acaba por revelar instâncias sempre carregando todas as propriedades do todo, ainda que cada abstração seja uma coisa.

Com isso, podemos também conter a última objeção de Devereux, baseada na leitura de que Sócrates afirmava que a unidade entre Sabedoria e Sensatez seria incompatível com pensá-las partes de um todo.

Nesse trecho mencionado por Devereux, sustento, a unidade está tomada claramente como identidade e não como inseparabilidade, de modo que a inseparabilidade não é atacada.

O trecho que Devereux evoca para objetar que compreendamos a Unidade como inseparabilidade é a seguinte fala de Sócrates, ao final da discussão sobre a relação entre σοφία e σωφροσύνη:

Qual das duas <proposições>, então, Protágoras, eliminamos do discurso? **A de que há um único contrário** <para insensatez: sabedoria e sensatez>, **ou** aquela dita por você de que sabedoria e sensatez **são diferentes**, mas partezinha, cada uma delas, da excelência, e que é oponível uma contra a outra, dessemelhantes, tanto elas próprias, quanto as potências delas, como as partezinhas do rosto? Qual das duas delas, então, de fato eliminaremos? Pois ambos estes discursos não são ditos musicalmente, pois não cantam em acordo nem combinam entre si. De que modo, pois, cantaríamos em acordo, se é necessário haver apenas um contrário de uma coisa e não vários; sendo

⁶⁹² Cf. notas 606 e 691 da presente tese.

manifesto, por outro lado, que sabedoria e sensatez são o contrário de insensatez? Então, é isso, Protágoras, – disse eu, – ou de que outro modo.⁶⁹³ (grifo nosso).

É verdadeiro que Sócrates considera nesta fala (e Protágoras inclusive, a contragosto, aceita no passo seguinte) que é inconsistente (1) tratar Sabedoria e Sensatez como uma única coisa, contrária (τὸ ἐν ἐνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι) à Insensatez, ao mesmo tempo que, como antes ocorre no dito de Protágoras, (2) tratar Sabedoria e Sensatez como sendo diferentes: partes da excelência (ἐκεῖνον ἐν ᾧ ἐλέγετο ἕτερον εἶναι σωφροσύνης σοφία, μόριον δὲ ἐκάτερον ἀρετῆς).

É claro que, no contexto, essa expressão de Sócrates aponta uma contradição simples: não podem Sensatez e Sabedoria – sendo ambas o exato contrário de Insensatez – serem uma única e mesma coisa e serem, ao mesmo tempo, diferentes. Mas a objeção de Devereux segue sendo pertinente, porque parece que Sócrates põe em xeque qualquer “doutrina das partes” da excelência, seja uma que se assemelhe à metáfora do rosto, seja uma que se assemelhe à metáfora do ouro.

Protágoras, diante desta dicotomia, poderia, portanto, simplesmente abandonar a ideia de que Sabedoria e Sensatez são partes da excelência e ficar com a ideia de identidade.

Porém, creio que Devereux está equivocado ao supor que a posição de Sócrates é diferente de tentar fazer refletir sobre a inseparabilidade das predicções.

Conforme já dito acima, entendemos que o questionamento socrático é uma ferramenta de dissuasão no *corpus platonicum* que serve para eliminar posições imprecisas em uma direção verdadeiramente propositiva.

A questão é que se acertamos no que falamos sobre *Predicação Paulina Bicondicional*, então, inteligivelmente, “Os” é (pOs) e “Di” é (pDi), diferentes. Da mesma forma “Sa” é (pSa) e “Sofr” é (pSofr) são diferentes. Se são, de fato, diferentes não são “o mesmo”.

Mas, em casos de instanciação concreta, instanciar “Sa” só é possível se o instanciado puxar todos os outros quatro predicados, se não a instanciação não ocorre.

Assim, Sócrates apenas mostra no referido trecho que a *Unidade enquanto Identidade* (Sabedoria ser una, enquanto igual, a Sensatez) é incompatível com a noção de parte. Mas a elaboração de Vlastos não implica, como pensamos ter demonstrado acima, em uma noção de *Unidade enquanto Identidade*, mas *Unidade enquanto Inseparabilidade*.

⁶⁹³ πότερον οὖν, ὃ Πρωταγόρα, λύσωμεν τῶν λόγων; τὸ ἐν ἐνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, ἢ ἐκεῖνον ἐν ᾧ ἐλέγετο ἕτερον εἶναι σωφροσύνης σοφία, μόριον δὲ ἐκάτερον ἀρετῆς, καὶ πρὸς τῷ ἕτερον εἶναι καὶ ἀνόμοια καὶ αὐτὰ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν, ὥσπερ τὰ τοῦ προσώπου μόρια; πότερον οὖν διὴ λύσωμεν; οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι ἀμφότεροι οὐ πάνυ μουσικῶς λέγονται: οὐ γὰρ συνάδουσιν οὐδὲ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις. πῶς γὰρ ἂν συνάδοιεν, εἴπερ γε ἀνάγκη ἐνὶ μὲν ἐν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείοσιν δὲ μή, τῇ δὲ ἀφροσύνη ἐνὶ ὄντι σοφία ἐναντία καὶ σωφροσύνη αὐ φαίνεται: ἢ γὰρ, ὃ Πρωταγόρα, ἔφην ἐγώ, ἢ ἄλλως πως; Pl. *Prt.* 333a-b.

Visto que a inseparabilidade, na elaboração vlastosiana, não implica identidade conceitual o trecho do *Protágoras* em que Sócrates menciona que se Sabedoria e Sensatez fossem uma única “unidade oposta” (μόνος ἐναντίος) elas não poderiam ser partes de um todo se deve ao fato de que ser uma μόνος ἐναντίος implica identidade não inseparabilidade.

Defendo que Sócrates, já no *Protágoras*, está direcionando os ouvintes a aventarem a possibilidade de se tratarem as partes da excelência em unidade como inseparáveis, não como idênticas. No trecho, Sócrates só mostrou que ao aceitar que Sabedoria e Sensatez são o exato oposto de Insensatez isso colapsaria ambas em uma única identidade, o que não é inconsistente com ele ter aceitado que elas eram diferentes partes de um todo.

Tentamos aqui demonstrar que, ao confrontar Protágoras, nesse chamado “primeiro round”, Sócrates nunca sustenta qualquer tese oposta à ideia de unidade das excelências enquanto inseparabilidade. Sócrates apenas mostra, na discussão sobre Sabedoria e Sensatez, que se elas forem aquele “único oposto” de algo, como aceitou Protágoras, isso colapsaria em identidade e que identidade é inconsistente com a ideia de que ambas são partes diferentes.

Além disso, em oposição ao que Devereux expõe em seu artigo, cremos que essa inclinação de sugestão de uma unidade como inseparabilidade é reforçada em *Laques* e em *República IV*, pois estes mantêm coerência, segundo pretendemos demonstrar, em relação a essa nossa leitura do *Protágoras*.

Ao inverso do que vê Devereux, que é uma mudança gradual da mente de Platão entre *Protágoras*, *Laques* e *República IV* no tema da unidade das excelências, nós vemos compatibilidade no comportamento discursivo de Sócrates nesses três aparecimentos dele discutindo o tema no *corpus*.

Na última parte desta tese, defenderemos essa interpretação.

3.4.3 Coragem e Sabedoria (348b-362a): entre *Protágoras*, *Laques* e *República IV*

A discussão com Protágoras no *Protágoras* sobre unidade das partes da excelência, em especial na última parte, pode ser lida como algo que contém função fundamental para iluminar o entendimento do tema da relação entre Coragem e Sabedoria na *República IV*.

Mais do que isso, cremos que a *República* é exatamente o texto propositivo no qual se verifica que a direção em que o questionamento socrático no *Protágoras* apontava desde sempre era a de ajuste das convicções para fortalecer a noção de inseparabilidade das partes da excelência.

Como dito acima, essa inseparabilidade fica melhor compreendida através da noção de *Predicação Bicondicional Paulina*: as instanciações de partes da excelência política são sempre coextensivas, não podendo existir nada concreto que seja considerado algo excelente político que seja, ainda assim, injusto, covarde, etc., ainda que sejam abstrações diferentes.

Assim, o *corpus platonicum* se diferencia do que ele atribui a Protágoras.

Para fundamentarmos esse nosso ponto, temos que atravessar um longo conjunto de citações que Devereux faz para sustentar sua posição. Isso porque, penso, essas são passagens que fazem exatamente confirmar nossa objeção a ele.

Começemos pelo trecho de Devereux que pretendo comentar:

Na *República*, Platão discute em detalhes a natureza da coragem, temperança, justiça e sabedoria, mas não aborda diretamente a questão de sua unidade. No entanto, **parece claro que ele não subscreve nem a Identidade nem a Visão da Inseparabilidade**. Como as virtudes têm definições diferentes, elas não podem ser idênticas. E no caso da coragem, e talvez também da temperança e da justiça, **Platão parece sustentar que elas podem existir independentemente da sabedoria. Um fator novo e importante em sua discussão sobre as virtudes é a distinção entre conhecimento e opinião verdadeira**. No *Protágoras* e *Laques*, Sócrates afirma que as virtudes requerem (se não forem idênticas a) um certo tipo de conhecimento ou sabedoria. No *Mênon*, entretanto, ele distingue entre conhecimento e opinião verdadeira, e **sugere que algumas pessoas podem ser virtuosas sem possuir sabedoria ou conhecimento. Sua virtude**, ou seja, sua coragem, temperança, justiça e piedade, **seria baseada na opinião verdadeira e não no conhecimento** (Pl. *Meno*. 96e1-100a7). No entanto, **Sócrates também afirma que a opinião verdadeira**, em contraste com o conhecimento, **é inerentemente instável** (Pl. *Meno*. 97c4-98a8) e, portanto, **não está claro como poderia servir de base para uma ação virtuosa consistente. Se alguém pudesse “estabilizar” a opinião verdadeira sobre o que é bom e mau, então pareceria possível possuir uma ou mais das virtudes sem ser sábio**.

De acordo com o relato da *República* sobre a educação dos **guardiões**, um dos objetivos da “música” e da “ginástica” é incutir **crenças verdadeiras e estáveis** sobre valores e como se deve viver (a estabilidade é enfatizada em, por exemplo, Pl. *Resp*. 429c7-430b9). Aqueles que são **selecionados para se tornarem governantes recebem uma educação “superior”**, que envolve a **aquisição de conhecimento da Forma do Bem**, fundamento e fonte de todo valor. Eles possuem sabedoria, bem como coragem, temperança e justiça. Os **guardiões que não se tornam governantes – que se tornam soldados e defensores da cidade – não possuem sabedoria**. Mas eles aparentemente possuem coragem, pois é a coragem deles e não a dos governantes que é **responsável pela coragem da cidade**. Assim **como a cidade é sábia por causa da sabedoria de seus governantes, a cidade é corajosa por causa da coragem de seus soldados** (cf. Pl. *Resp*. 428e7-9 com 429a8-b3; 429b5-c3 claramente implica que os soldados são corajosos).⁶⁹⁴ (grifos nossos)

⁶⁹⁴ “In the *Republic*, Plato discusses in detail the nature of courage, temperance, justice and wisdom, but he does not directly address the question of their unity. Nevertheless, **it seems clear that he does not subscribe to either the Identity or the Inseparability View**. Since the virtues have different definitions, they cannot be identical. And in the case of courage, and perhaps temperance and justice as well, **Plato seems to hold that it (they) can exist apart from wisdom. An important, new factor in his discussion of the virtues is a distinction between knowledge and true opinion**. In the *Protagoras* and *Laches*, Socrates holds that the virtues require (if they are not identical with) a certain kind of knowledge or wisdom. **In the *Meno*, however, he distinguishes between knowledge and true opinion, and suggests that some people may be virtuous without possessing wisdom or knowledge. Their virtue, i.e., their courage, temperance, justice, and piety, would be based on true opinion rather than knowledge** (96e1–100a7). However, **Socrates also claims that true opinion, in contrast with knowledge, is inherently unstable** (97c4–98a8), and thus it is unclear how it could serve as a basis for

Fizemos esta série de grifos para destacar, além das duas primeiras frases grifadas que pretendemos objetar, as outras observações de Devereux que julgamos impecáveis.

Primeiro, falemos brevemente do que vamos objetar aqui: a ideia de que na *República* “parece claro” que Platão não subscreve nada como “*Inseparabilidade*” das excelências e a ideia de que nessa mesma *República* haveria uma hipotética independência das partes da excelência face à sabedoria.

Sustentarei, como cerne da tese, que a noção de *Inseparabilidade* não só estava anunciada no *Protágoras* como forma de objeção a Protágoras, mas ela permanece pertinente e fundamental à fala projetiva de Sócrates na *República*.

Assim, tentaremos demonstrar que, na *República IV*, mais do que em qualquer outro lugar do *corpus platonicum*, a noção de inseparabilidade é reforçada e refinada, sobretudo porque ela é ilustrada, sendo a organização da *polis em discurso* exatamente essa ilustração.

Sobre as observações negritadas no trecho citado de Devereux, afora os dois primeiros grifos, todas elas contribuem para minha leitura sugerida.

Façamos uma lista de paráfrases desses trechos de Devereux: (I) no *Mênon* parece se levantar a possibilidade de haver excelência de alguém ligada à opinião verdadeira; (II) opinião verdadeira, porém, é inerentemente instável; (III) se for possível estabilizar opinião verdadeira (de alguma forma qualquer), poderá alguém instanciar a excelência sem ele próprio ser sábio; (IV) na *República* os guardiões são treinados para manterem opiniões verdadeiras o mais estável quanto possível; (V) os selecionados para se tornarem governantes têm educação que envolve o movimento de ascensão à ideia de Bem; (VI) guardiões, em geral, não possuem esta sabedoria, mas por eles é que se dá a coragem da cidade; (VII) a cidade é sábia por causa dos governantes do mesmo modo que corajosa por causa de seus guardiões.

Antes de qualquer coisa, cabe reforçar nossa inferência crítica de que Devereux está comprometido com o pressuposto do desenvolvimentismo, razão que certamente tem influência na diferença de nossas leituras, mesmo que, conforme acredito, sua exposição acima

consistent virtuous action. If one could “stabilize” true opinion about what is good and evil, then it would seem possible to possess one or more of the virtues without being wise.

According to the *Republic’s* account of the education of the **guardians**, one of the aims of “music” and “gymnastic” is to instill stable, **true beliefs about values** and how one should live (stability is emphasized in, e.g., 429c7–430b9). Those **who are selected to become rulers receive a “higher”** education, which involves **acquiring knowledge of the Form of the Good**, the foundation and source of all value. They possess wisdom as well as courage, temperance, and justice. The **guardians who do not become rulers – who become the soldiers and defenders of the city – do not possess wisdom**. But they do apparently possess courage, since it is their courage and not the rulers’ that is **responsible for the city being courageous**. Just as **the city is wise because of the wisdom of its rulers, so the city is brave because of the courage of its soldiers** (cf. 428e7–9 with 429a8–b3; 429b5–c3 clearly implies that the soldiers are courageous)” (DEVEREUX, 2006, p. 336).

praticamente elucidada quase todos os trechos do *corpus platonicum* necessários para confirmar as razões de nossa leitura.

Tais observações que parafraseamos, mais um esclarecimento da abordagem do tema da Coragem no final de *Protágoras* e *Laques* são quase tudo que precisamos para demonstrar nosso ponto, de modo que só precisamos adicionar também uma consideração sobre o início da formulação: “façamos em discurso, desde o início, a *polis*”⁶⁹⁵ na *República II* para demonstrar como a *Predicação Bicondicional Paulina* é pertinente para esclarecer a relação de Coragem e Sabedoria em *República IV*.

Primeiro, comecemos pelo contexto da criação, desde o início, da “*poli em discurso*” na *República II*.

Sócrates conduzia Adimanto e Glauco na investigação sobre o que é justiça, até que Sócrates, ativamente, propõe que se pare de investigar a partir da instanciação da Justiça no indivíduo e se passe a investigar a instanciação da Justiça em uma cidade:

Dado, então, que não somos hábeis <para deciframos o que é Justiça>, ao que me parece, – disse eu, – da seguinte forma é de se fazer a pesquisa desse assunto: como se fosse visto que os que enxergam não muito acuradamente olham de longe letras pequenas e então alguém notasse que as mesmas letras maiores existem em algum lugar, em outra parte e em algo maior. Penso que, se esses seres acaso existissem, manifestariam-se como um presente àqueles primeiros que tomarem conhecimento deles, dessa forma investigando tais letras maiores.

Inteiramente, – disse Adimanto, – mas que semelhança você vê, Sócrates, entre isso e a investigação sobre o justo?

Eu respondo a você, – disse eu. – **Justiça**, diremos, por um lado, é <própria> de um homem, por outro, **é indubitavelmente** <própria> **de toda a polis?**

De fato, inteiramente, – disse ele.

Então, é maior a *polis* do que um único homem?

Maior, – disse ele.

Igualmente, então, se tivesse sido enviada mais Justiça ao maior também seria mais fácil examinar <o maior>. Portanto, se assim o quiserem, primeiro **investigamos quais suas qualidades nas poleis**. Após dessa forma termos investigado, também <investigaremos> em cada um <dos homens>, examinando a semelhança do maior em relação à forma do menor.

Mas a mim parece, – disse ele, – que você fala adequadamente.

Então, – disse eu, – **se contemplarmos a polis emergida em discurso, também a própria Justiça veremos gerada, bem como a injustiça?**

Seria rápido, – disse ele.

Então, emergiria esperança de, facilmente, vermos aquilo que investigamos?

Muita, de fato.

Parece, então, necessário levar a cabo esse procedimento? Penso que não é pouco trabalho. Portanto, examine <se vale a pena>.

Examinado, – disse Adimanto, – e não faça de outro modo.

Bem então, – disse eu, – a *polis* emerge, como me parece, em razão de acontecer que **cada um de nós não é autárquico**, mas de muito somos necessitados. Ou pensa ser outro o princípio de fundar a *polis*?

Nenhum <outro>, – disse ele.⁶⁹⁶ (grifos nossos)

⁶⁹⁵ τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν. Pl. Resp. 369c.

⁶⁹⁶ φαίνεται. ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί, δοκῶ μοι, ἦν δ' ἐγώ, τοιαύτην ποιήσασθαι ζήτησιν αὐτοῦ, οἷαν περ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ πάνυ ὄξυ βλέπουσιν, ἐπειτὰ τις ἐνενόησεν, ὅτι τὰ αὐτὰ

Não se pode deixar de observar, portanto, que o contexto dramático da *República II* expressa que a finalidade do projeto de criação da *polis em discurso* é concluir a investigação acerca da Justiça e, logo no início, vincula a ausência de autarquia humana individual como causa original da emergência das *polis*. Isso será importante mais a frente.

O que nos vem ao caso agora aqui é o caráter translucidamente comparativo entre o homem individual, com suas letras pequenas e a *polis*, com suas letras grandes.

Só a observação sincera dessa comparação pode nos fazer entender a relação entre os momentos negativos de Sócrates em *Protágoras* e *Laques* e esse momento propositivo da *República* sobre a relação de Coragem e Sabedoria.

Minha defesa é de que a bicondicionalidade das partes de uma excelência única é mote na *República IV*, epítome da demonstração, agora propositiva, da diferença entre a formulação conceitual de Sócrates ali e a formulação de Protágoras, no *Protágoras*.

Para essa defesa se tornar factível, é necessário ver o caráter comparativo presente no início da formação da *cidade no discurso* (que é uma entidade una), tal qual um indivíduo humano, ainda que dotado de partes. Isso será fundamental para entender a inseparabilidade também na *República*.

Dotados dessa observação da *República II*, podemos ir ao comentário da *República IV*, que trata, após a fundação, da organização das partes da *cidade no discurso*.

Lá, Sócrates enuncia:

Fundada desta forma, – disse eu, – **agora a polis existe** para você, filho de Aríston. Mas, de fato, repare nela com os outros, <com auxílio> de qualquer lugar, arranjando luz suficiente. Chame ele, seu irmão e também Polemarco e os outros. <Investiguem> **se, de alguma forma, vêm em que lugar estaria a Justiça e onde** <está> **a**

γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι, ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.

πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Ἀδείμαντος: ἀλλὰ τί τοιοῦτον, ὃ Σώκρατες, ἐν τῇ περὶ τὸ δίκαιον ζητήσῃ καθορᾶς;

ἐγὼ σοι, ἔφη, ἐρῶ. δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἐνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως;

πάνυ γε, ἢ δ' ὅς.

οὐκοῦν μείζον πόλις ἐνός ἀνδρός;

μείζον, ἔφη.

ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥάων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστίν: ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοίτητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες.

ἀλλὰ μοι δοκεῖς, ἔφη, καλῶς λέγειν.

ἄρ' οὖν, ἢ δ' ἐγὼ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

τάχ' ἂν, ἢ δ' ὅς.

οὐκοῦν γενομένου αὐτοῦ ἐλπίς εὐπετέστερον ἰδεῖν ὃ ζητοῦμεν; πολὺ γε.

δοκεῖ οὖν χρῆναι ἐπιχειρῆσαι περαίνειν; οἶμαι μὲν γὰρ οὐκ ὀλίγον ἔργον αὐτὸ εἶναι: σκοπεῖτε οὖν.

ἔσκεπται, ἔφη ὁ Ἀδείμαντος: ἀλλὰ μὴ ἄλλως ποιεῖ.

γίνεται τοίνυν, ἢ δ' ἐγὼ, πόλις, ὡς ἐγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ὧν ἐνδεής: ἢ τίν' οἶε ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν;

οὐδεμίαν, ἢ δ' ὅς. Pl. *Resp.* 368d-369b.

Injustiça, e em que uma difere da outra, bem como qual das duas se deve procurar para ser destinado feliz, quer passe ou não despercebido por todos os deuses e homens.⁶⁹⁷ (grifos nossos)

Portanto, parece-nos que não há dúvida de que o trecho que seguirá, de *República IV*, é vinculado ao projeto que expomos de *República II*.

Ainda que a distância textual possa sugerir alguma independência, fato é que o texto objetivamente produz a recapitulação do assunto no trecho acima. Estamos falando de uma metáfora de um indivíduo, para investigar o que é Justiça.

Dito isso, o contexto forçará Sócrates a falar da instanciamento das partes da excelência na *polis em palavras*, agora fundada, e não se permitirá a ele ficar só perguntando. Isso ocorre no passo imediatamente seguinte:

Você não está dizendo nada, – disse Glauco, – pois você disse que colocaria a si próprio a pesquisar, de modo que **não seria devoto** de sua parte não ajudar a Justiça com todos os meios em seu poder.
O que você recorda é verdade, – disse eu, – e será feito de fato dessa forma, mas também é necessário que vocês contribuam.
Mas, – disse ele, – faremos assim.
Tenho esperança, – disse eu, – de descobri-la desse modo. **Penso que nossa polis**, uma vez que de fato corretamente fundada, **é completamente boa**.
De fato, necessariamente, – disse ele.
Então **é muito claro que é sábia e corajosa e sensata e justa**.
Claro.⁶⁹⁸ (grifos nossos)

Note que os elementos dramáticos reforçam a posição propositiva de Sócrates, que tentou se esquivar de puxar a pesquisa, convocando os presentes, mas foi chamado, por Glauco, por dever de devoção, a ajudar a Justiça com todos os seus meios.

Sócrates, então, fala de sua *polis* como uma única entidade, completamente boa, que detém os predicados “ser sábia, corajosa, sensata e justa”.

Portanto, embora seja claríssimo, pelo teor do contexto, que essas partes da excelência são diferentes, nada na elaboração da *República IV* pode ser entendido como instanciamentos

⁶⁹⁷ ὠκισμένη μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἦδη ἄν σοι εἶη, ὃ παῖ Ἀρίστωνος, ἡ πόλις: τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο σκόπει ἐν αὐτῇ, φῶς ποθὲν πορισάμενος ἰκανόν, αὐτός τε καὶ τὸν ἀδελφὸν παρακάλει καὶ Πολέμαρχον καὶ τοὺς ἄλλους, **ἐάν πως ἴδωμεν ποῦ ποτ' ἄν εἶη ἡ δικαιοσύνη καὶ ποῦ ἡ ἀδικία, καὶ τί ἀλλήλων διαφέρετον**, καὶ πότερον δεῖ κεκτηῖσθαι τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι, ἐάντε λανθάνη ἐάντε μὴ πάντας θεοὺς τε καὶ ἀνθρώπους. Pl. *Resp.* 427d.

⁶⁹⁸ οὐδὲν λέγεις, ἔφη ὁ Γλαῦκων: σὺ γὰρ ὑπέσχου ζητήσῃν, ὡς οὐχ ὄσιόν σοι ὄν μὴ οὐ βοηθεῖν δικαιοσύνη εἰς δύναμιν παντὶ τρόπῳ.

ἀληθῆ, ἔφην ἐγώ, ὑπομιμνήσκεις, καὶ ποιητέον μὲν γε οὕτως, χρῆ δὲ καὶ ὑμᾶς συλλαμβάνειν. ἀλλ', ἔφη, ποιήσομεν οὕτω.

ἐλπίζω τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εὐρήσειν αὐτὸ ὧδε. οἶμαι ἡμῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὀρθῶς γε ᾤκισται, **τελέως ἀγαθὴν εἶναι**.

ἀνάγκη γ', ἔφη.

δῆλον δὲ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σῶφρων καὶ δικαία.

δῆλον. Pl. *Resp.* 427d-e.

separadas, porque a *polis em discurso* é uma única entidade que, portanto, tem as quatro mencionadas partes da excelência ao mesmo tempo, em nenhum momento sendo exposto que se faltasse nessa entidade uma das partes da excelência as outras se manteriam instanciadas.

Dito isso, avançamos mais.

O que estamos aqui propondo é não apenas que não há elemento para, a partir do contexto da fala sobre a *polis em discurso*, imaginar a separabilidade das partes da excelência. Defendemos aqui uma posição mais forte (i.e., mais comprometida) de que uma função importante dessa elaboração da *polis em discurso* é exatamente ilustrar, fazer ver, o significado da coextensão da predicação das excelências.

Mas falta algo para compreender como que os cidadãos (alegóricos) da *polis em discurso* não seriam perfeitamente bons ao mesmo tempo que comporiam uma unidade completamente boa (τελέως ἀγαθή).

E a cola para essa compreensão da instanciação da excelência na estrutura social (e coletiva), que é a *polis* na *República*, é o trecho primorosamente destacado por Devereux, sobre similitude entre opinião correta e conhecimento, tema trabalhado tanto em *Mênnon* (96e-100a); quanto na *República* (429c7–430b9).

Faremos essa exposição e, por fim, evidenciamos nossa leitura final de como a noção da divisão entre opinião correta e conhecimento somada à questão da bicondicionalidade paulina serve para diferir (1) a posição aceita por Protágoras, no diálogo a ele homônimo, (2) a posição avançada por Nícias no *Laques*, e, finalmente, (3) a posição mantida por Sócrates da *República IV*, sobre a unidade da excelência, assim encerrando o diálogo com Devereux, bem como o argumento final de nossa tese.

Começemos pela valorização pragmática dos homens com opinião verdadeira, no *Mênnon*:

Mênnon

De que forma se dá isso que você fala, Sócrates?

Sócrates

Assim: **é necessário que os bons homens sejam proveitosos**. Corretamente concordamos com isso, não sustentando de outra forma. É assim?

Mênnon

Sim.

Sócrates

E **serão úteis acaso forem administradores de nossos assuntos**. E nisso, com certeza, adequadamente concordávamos?

Mênnon

Sim.

Sócrates

Mas e dizer que não administra corretamente se não for prudente. Ao homologarmos isso, em comparação, não fazemos corretamente.

Mênnon

Em que sentido você diz que isso é correto?

Sócrates

Eu respondo. Se, detendo o saber, alguém caminhasse até Larissa ou outro lugar e quisesse guiar outros, esse alguém estaria guiando bem e corretamente?

Mênon

Totalmente.

Sócrates

Mas se alguém **estivesse corretamente opinando** que esta é a estrada, mesmo partindo sem conhecimento, não guiaria corretamente também?

Mênon

Totalmente.

Sócrates

Mas enquanto tiver porventura a opinião correta sobre aquilo, o que é diferente de conhecimento, nem por isso – pensando o verdadeiro, mas sem deter o saber – seria inferior guia do que o prudente.

Mênon

Nem por isso.

Sócrates

Nem opinião verdadeira sobre a correção das práticas é guia inferior à prudência. E isso é o que deixamos de lado na pesquisa da excelência, que tipo de coisa é, eis que falamos que o único guia da prática correta é a prudência.

Mênon

É o que parece, de fato.

Sócrates

Nenhuma opinião correta é menos útil do que conhecimento.

Mênon

<Tenho uma objeção.> De fato, Sócrates, no seguinte <opinião correta é menos útil>, é que **o que detém conhecimento sempre tem sucesso**, o que tem opinião correta às vezes ocorre de ter sucesso, às vezes não.⁶⁹⁹ (grifos nossos)

⁶⁹⁹ Μένων

πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες;

Σωκράτης

ὧδε: ὅτι μὲν τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδρας δεῖ ὠφελίμους εἶναι, ὀρθῶς ὡμολογήκαμεν τοῦτό γε ὅτι οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι:

ἢ γάρ;

Μένων

ναί.

Σωκράτης

καὶ ὅτι γε ὠφέλιμοι ἔσονται, ἂν ὀρθῶς ἡμῖν ἠγῶνται τῶν πραγμάτων, καὶ τοῦτό που καλῶς ὡμολογοῦμεν;

Μένων

ναί.

Σωκράτης

ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ὀρθῶς ἠγεῖσθαι, εἰ μὴ φρόνιμος ᾖ, τοῦτο ὅμοιοί ἐσμεν οὐκ ὀρθῶς ὡμολογηκόσιν.

Μένων

πῶς δὴ ὀρθῶς λέγεις;

Σωκράτης

ἐγὼ ἐρῶ. εἰ εἰδῶς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Λάρισσαν ἢ ὅποι βούλει ἄλλοσε βαδίζοι καὶ ἄλλοις ἠγοῖτο, ἄλλο τι ὀρθῶς ἂν καὶ εὖ ἠγοῖτο;

Μένων

πάνυ

γε.

Σωκράτης

τί δ' εἰς τὴν ὀρθῶς μὲν δοξάζων ἥτις ἐστὶν ἡ ὁδός, ἐληλυθὼς δὲ μὴ μὴδ' ἐπιστάμενος, οὐ καὶ οὗτος ἂν ὀρθῶς ἠγοῖτο;

Μένων

πάνυ γε.

Σωκράτης

καὶ ἕως γ' ἂν που ὀρθῶς δόξαν ἔχη περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμην, οὐδὲν χείρων ἠγεμῶν ἔσται, οἰόμενος μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μή, τοῦ τοῦτο φρονοῦντος.

Μένων

οὐδὲν γάρ.

Σωκράτης

Note-se, pelo trecho, que é Sócrates que aproxima e conduz o jovem na proposição de que conhecimento e opinião correta são guias que geram a mesma utilidade, após fazer a afirmativa de que um homem ἀγαθός⁷⁰⁰ é necessariamente ὠφέλιμος⁷⁰¹.

Mas o jovem Mênon, por si próprio, chega à conclusão de que opinião correta é fraca em relação ao conhecimento, ao menos no que toca à precisão. Quem de fato conhece sempre acerta o objetivo, estando acima do acaso (ἐπιτυγχάνω); quem tem opinião correta às vezes acerta (τυγχάνω), às vezes não, fala o personagem.

Como acima visto, Devereux diz, desta passagem e da subsequente, que não está claro como poderia a opinião correta servir de base para uma ação virtuosa consistente.

Minha sugestão é de que a chave da explicação dessa proposição está em três pequenas abordagens sobre a Coragem: (1) a posição refutativa de Sócrates a Protágoras, no *Protágoras*, (2) a posição refutativa a Nícias, no *Laques*, e (3) a exposição propositiva na *República IV*. E trechos desses quatro textos combinados (*Protágoras*, *Laques*, *Mênon* e *República*) explicam suficientemente a diferença do projeto paidêutico atribuído no *corpus platonicum* a Protágoras e o projeto que o *corpus* avança na boca de Sócrates na *República IV*.

Começamos pelo *Protágoras*.

Como dito acima, a discussão sobre o terceiro par de partes da excelência⁷⁰² é subitamente interrompido por um interlúdio nessa abordagem, em que Protágoras passa a fazer questões a Sócrates sobre o Poema de Simônides. O tema do interlúdio, embora rico, não será abordado na presente tese.

Agora nos interessa exatamente o momento da interrupção e a retomada do questionamento Socrático ao último par de partes da excelência, que envolve a Coragem e a Sabedoria. A interrupção, é bom lembrar, dá-se no contexto de tentar demonstrar que é impossível uma prática injusta ser executada com sensatez. Mais especificamente, ela se dá,

δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως: καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ νυνδὴ παρελείπομεν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀρετῆς σκέψει ὁποῖόν τι εἶη, λέγοντες ὅτι φρόνησις μόνον ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν: τὸ δὲ ἄρα καὶ δόξα ἦν ἀληθῆς.

Μένων

ἔοικέ γε.

Σωκράτης

οὐδὲν ἄρα ἦττον ὠφέλιμόν ἐστιν ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης.

Μένων

τοσοῦτῳ γε, ὃ Σώκρατες, ὅτι ὁ μὲν τὴν ἐπιστήμην ἔχων ἀεὶ ἂν ἐπιτυγχάνοι, ὁ δὲ τὴν ὀρθὴν δόξαν τοτὲ μὲν ἂν τυγχάνοι, τοτὲ δ' οὐ.

Pl. *Meno*. 96e-97c.

⁷⁰⁰ I.e., “bom”.

⁷⁰¹ I.e., “útil”, “benéfico” ou “proveitoso”. No contexto, parece se referir à noção de que ter um “bom homem” por perto traz proveito para aqueles que por ele são guiados.

⁷⁰² No caso, a discussão sobre justiça e sensatez em Pl. *Prt.* 333b-334c.

após Sócrates tentar relacionar, como fez com êxito no *Mênon*, os conceitos de ἀγαθός e ὠφέλιμος. Mas Protágoras, em uma abordagem diferente da de Sócrates, relativiza a relação de ἀγαθός e ὠφέλιμος, arrancando aplausos da audiência. Veja a passagem toda:

Então você diz que **há coisas boas**?

Digo.

Acaso, – disse eu, – **essas coisas boas são aquelas que são proveitosas aos homens**. Sim, também, por Zeus, e mesmo que não sejam para os homens proveitosas, as chamo de boas.

E pareceu-me que Protágoras agora estava se irritando e se preparando para atirar a resposta contra mim. Quando, então, vi as coisas dessa forma, tomei o cuidado de perguntar gentilmente.

Qual opção dessas, – disse eu, – <define o que> você disse, Protágoras? Existem coisas <boas> que são proveitosas para nenhum homem, ou <existem coisas boas> não proveitosas em absoluto? De fato, são deste tipo <não proveitosas em absoluto> que você chama boas?

De forma nenhuma, – disse ele, – mas eu de fato conheço muitas coisas que são sem proveito aos homens e grãos, bebidas, remédios e outras coisas incontáveis que são proveitosas. Umhas nem são benéficas aos homens, mas aos cavalos. Outras, apenas aos bois, outras aos cães. Outras a nenhum destes, mas às árvores. Outras são boas para as raízes das árvores, mas nocivas aos seus brotos.

Dessa forma, de fato o excremento, para as raízes de todas as plantas, é bom, ao ser arremessado próximo a elas. Mas se você quiser arremessar excremento sobre brotos e ramos novos, destrói tudo. O óleo também para todas as plantas enquanto é totalmente ruim e é o maior agressor para o pelo dos animais, exceto para os pelos dos homens, propício também para outras partes do corpo. Da mesma forma, **o bem é tão multicolor e assume todas as formas**, que para os homens, isso aqui que de fato é bom para as partes externas do corpo humano, para as internas é a pior de todas. Por isso todos os médicos passam a proibição aos que estão debilitados a fim de que não usem óleo a não ser em pequena quantidade no que é destinado à alimentação, apenas na medida em que afasta o enjoo provocado **pela sensação** que através do nariz emerge nos grãos e no alimento cozido.⁷⁰³

Guarda-se, desde já, que a fala de Protágoras aponta para uma pluralidade indeterminada do bom, provocada pelo fato de que, segundo sua fala, a qualificação de algo como ὠφέλιμος (proveitoso ou benéfico) varia não em função da própria coisa qualificada, mas em função da relação que essa coisa estabelece com aquilo que dela tira proveito (ou benesse).

⁷⁰³ λέγεις οὖν ἀγαθὰ ἅττα εἶναι;

λέγω.

ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθὰ ἃ ἐστὶν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις;

καὶ ναὶ μὰ Δί', ἔφη, κἄν μὴ τοῖς ἀνθρώποις ὠφέλιμα ἦ, ἔγωγε καλῶ ἀγαθὰ.

καὶ μοι ἐδόκει ὁ Πρωταγόρας ἤδη τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι: ἐπειδὴ οὖν ἐώρων αὐτὸν οὕτως ἔχοντα, εὐλαβούμενος ἡρέμα ἡρόμην. πότερον, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις, ὃ Πρωταγόρα, ἃ μηδενὶ ἀνθρώπων ὠφέλιμά ἐστιν, ἢ ἃ μηδὲ τὸ παράπαν ὠφέλιμα; καὶ τὰ τοιαῦτα σὺ ἀγαθὰ καλεῖς;

οὐδαμῶς, ἔφη: ἀλλ' ἔγωγε πολλὰ οἶδ' ἃ ἀνθρώποις μὲν ἀνωφελεῖ ἐστὶ, καὶ σιτία καὶ ποτὰ καὶ φάρμακα καὶ ἄλλα μυρία, τὰ δὲ γε ὠφέλιμα: τὰ δὲ ἀνθρώποις μὲν οὐδέτερα, ἴπποις δέ: τὰ δὲ βουσὶν μόνον, τὰ δὲ κυσίν: τὰ δὲ γε τούτων μὲν οὐδενί, δένδροις δέ: τὰ δὲ τοῦ δένδρου ταῖς μὲν ρίζαις ἀγαθὰ, ταῖς δὲ βλάσταις πονηρά, οἷον καὶ ἡ κόπρος πάντων τῶν φυτῶν ταῖς μὲν ρίζαις ἀγαθὸν παραβαλλομένη, εἰ δ' ἐθέλοις ἐπὶ τοὺς πτόρθους καὶ τοὺς νέους κλῶνας ἐπιβάλλειν, πάντα ἀπόλλυσιν: ἐπεὶ καὶ τὸ ἔλαιον τοῖς μὲν φυτοῖς ἅπασιν ἐστὶν πάγκακον καὶ ταῖς θριξίν πολεμιώτατον ταῖς τῶν ἄλλων ζώων πλὴν ταῖς τοῦ ἀνθρώπου, ταῖς δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἀρωγὸν καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι. οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν, ὥστε καὶ ἐνταῦθα τοῖς μὲν ἔξωθεν τοῦ σώματος ἀγαθὸν ἐστὶν τῷ ἀνθρώπῳ, τοῖς δ' ἐντὸς ταῦτόν τοῦτο κάκιστον: καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἱατροὶ πάντες ἀπαγορεύουσιν τοῖς ἀσθενούσιν μὴ χρῆσθαι ἐλαίῳ ἀλλ' ἢ ὅτι σμικροτάτῳ ἐν τούτοις οἷς μέλλει ἔδεσθαι, ὅσον μόνον τὴν δυσχέρειαν κατασβέσαι τὴν ἐπὶ ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς διὰ τῶν ῥινῶν γιγνομένην ἐν τοῖς σιτίοις τε καὶ ὄψοις. Pl. *Prt.* 333d-334c.

Protágoras apresenta aqui um modo de ver o problema do bem e do mal e sua última descrição ao final sobre o fenômeno da náusea parece significativamente indicativo da visão que se atribui a Protágoras sobre em que âmbito se daria a investigação do bem e do mal: as percepções.

Seja a inferência de que há relação entre essa parte do *Protágoras* e o cerne do *Teeteto* válida ou não, não podemos deixar de notar que Sócrates interrompe o discurso por causa dessa passagem, na altura desses aplausos do público.

De qualquer forma, fato é que será interrompida a discussão guiada por Sócrates sobre as relações de abstrações – que Protágoras disse serem partes da excelência – e apenas depois essa discussão será retomada, pautando Sócrates o tema da relação entre Coragem e Sabedoria.

Após uma breve recapitulação do assunto, Protágoras fixa sua opinião de que Coragem é uma parte da excelência que parece diferente das outras. Sua explicação dessa “diferença” vem exatamente da possibilidade, que Protágoras defende, de se predicar como “corajosos” homens que não partilham das demais predicacões que seriam derivadas das outras partes da excelência:

Mas eu digo Sócrates, – disse ele <Protágoras>, – de todas essas partezinhas da excelência, que de fato quatro delas são próximas umas das outras, enquanto **a coragem, como um todo, difere muito de todas as outras**. Da seguinte forma você saberá que digo a verdade: você encontrará muitos, dentre os homens, que são os mais injustos, os mais desprovidos de devoção, os mais indisciplinados e os mais ignorantes, mas que, **diferentemente**, são os mais corajosos.⁷⁰⁴ (grifos nossos)

O trecho é substancial para fazer perceber que a discussão conceitual, no *Protágoras*, é também fundamentalmente uma discussão sobre instanciação.

Ou seja, as discussões conceituais partem de como as características dadas no discurso a um substantivo abstrato (no caso, Coragem) refletem as observações daqueles objetos que são predicados no dia a dia a partir destes substantivos abstratos (no caso, o predicado “ser corajoso” a partir da abstração “Coragem”).

É esse raciocínio que permite a Protágoras dizer que a coragem difere muito das outras partes, já que haveria homens muito corajosos que, diferentemente, são muito injustos, muito ignorantes etc.

Sócrates então tentará dissuadir Protágoras de que estes exemplos têm base na realidade, nos conduzindo a refletir sobre o que aqui chamamos de *Predicação Bicondicional*

⁷⁰⁴ ἀλλ' ἐγὼ σοι, ἔφη, λέγω, ὃ Σώκρατες, ὅτι ταῦτα πάντα μόρια μὲν ἐστὶν ἀρετῆς, καὶ τὰ μὲν τέτταρα αὐτῶν ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ δὲ ἀνδρεία πάνυ πολὺ διαφέρει πάντων τούτων. ὧδε δὲ γνώσῃ ὅτι ἐγὼ ἀληθῆ λέγω: εὐρήσεις γὰρ πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀδικωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀνοσιωτάτους καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρειοτάτους δὲ διαφερόντως. Pl. *Prt.* 349d.

Paulina das partes da excelência, mas que, em termos cotidianos, significa apenas que qualquer ente concreto que receber um predicado como “é justo” deve receber os quatro outros predicados “é corajoso”, “é devoto”, “é sábio” e “é sensato”.

Sob esse paradigma que Sócrates está avançando contra Protágoras, se alguém estiver dizendo que algo é corajoso, ao mesmo tempo que diz que esse algo é não devoto, ignorante e insensato, essa pessoa deve estar cometendo um erro conceitual.

Sócrates, porém, sempre trabalha, no *Protágoras*, esse problema em pares e junto à Coragem ele colocará a Sabedoria para analisar o tema. Ele avança então duas investigações no exame do tema do significado da Coragem.

Uma das investigações retirará de Protágoras a negação expressa de que um homem que seja *θαρσαλέος*⁷⁰⁵, mas que eventualmente corra riscos sem saber o que está fazendo, seria necessariamente um homem *ἀνδρείος*. Desvincula-se, portanto, audácia, de modo geral, de uma excelência humana específica, que é a Coragem:

Então você já viu, – disse eu, – aqueles que são **despossuídos de conhecimento** de tudo isso, mas **que são audazes** em relação a cada um destes assuntos? De fato vi, – disse ele, – e mesmo **extremamente audaciosos**.
Então **esses audazes são também corajosos**?
De fato **a coragem seria vergonhosa** <fosse esse o caso>, – disse ele. – Em função disso <audácia sem conhecimento de causa> **esses são mesmo malucos**.⁷⁰⁶ (grifos nossos)

Protágoras, então, mais rápido do que Laques, no diálogo a ele homônimo, não aceita a audácia tresloucada como sinônimo de coragem, pois não aceita que uma parte da excelência que seja *αἰσχρός*⁷⁰⁷. E uma parte da excelência não ser vergonhosa é desdobramento do próprio significado de “excelência”⁷⁰⁸.

Cabe lembrar que Sócrates, tanto no *Protágoras* quanto no *Laques*, usa o mesmo exemplo dos mergulhadores com os personagens homônimos para abordar o tema⁷⁰⁹ e, como se vê, Protágoras jamais sustenta que casos de atos tresloucados de audácia instanciam Coragem.

No *Protágoras*, Sócrates, notando que Protágoras admitiu que (1) conhecimento e sabedoria permitem audácia corajosa e também que (2) audazes sem conhecimento são loucos,

⁷⁰⁵ I.e., “audacioso”.

⁷⁰⁶ ἤδη δέ τις ἐώρακας, ἔφην, πάντων τούτων ἀνεπιστήμονας ὄντας, θαρροῦντας δὲ πρὸς ἕκαστα τούτων; ἔγωγε, ἦ δ' ὅς, καὶ λίαν γε θαρροῦντας.

οὐκοῦν οἱ θαρραλέοι οὗτοι καὶ ἀνδρείοι εἰσιν;

αἰσχρὸν μεντᾶν, ἔφη, εἴη ἡ ἀνδρεία: ἐπεὶ οὗτοί γε μαινόμενοί εἰσιν. Pl. *Prt.* 350b.

⁷⁰⁷ Ou seja, “vergonhosa”, “desonrosa” ou “reprovável”.

⁷⁰⁸ Cf. Pl. *Prt.* 349e.

⁷⁰⁹ Pl. *Prt.* 349e-350a.

não corajosos, pergunta se Protágoras agora não deveria admitir que sabedoria, ao fim, implica coragem:

Então, – disse eu, – os audaciosos deste tipo não são corajosos, mas manifestamente malucos? E <afora os malucos, que você diz que não corajosos> os mais sábios são os mais audaciosos, sendo os mais audaciosos os mais corajosos? E, em função disso, não seria a sabedoria coragem?⁷¹⁰

Para responder, Protágoras entra no âmbito das causas de instanciamento, ainda negando a coincidência entre σοφία e ἀνδρεία, e o faz em três passos. (1) Diz que nem todo audacioso é corajoso, (2) explicando no que consistiria a diferença entre ἀνδρεῖος⁷¹¹ e θαρσαλέος⁷¹² (com uma comparação com o binômio força/capacidade física), (3) apontando, com uma metáfora da relação de potência com força bruta, para a possibilidade de uma coragem natural (como há também força natural), portanto, independente de sabedoria.

Reproduzimos apenas a parte final:

Mas eu, em nenhum lugar, nem mesmo aqui, admito que <todos> os <fisicamente> potentes têm força bruta, mas sim que <todos> **os que têm força bruta são potentes**, pois potência e força bruta não são o mesmo, um deles, a potência, emerge tanto do conhecimento quanto da loucura e da raiva, já **a força bruta, da natureza e da nutrição do corpo**. Da mesma maneira, <isso se aplica> àquele dito de que audácia e coragem não são o mesmo. Dessa forma, acorda-se que <todos> **os corajosos são audaciosos**, mas não que todos os audaciosos são corajosos. Pois a audácia emerge, para o homem, da arte <que se ensina>, e também da raiva e da loucura, assim como a potência <física>. Mas **coragem emerge da natureza e da nutrição da alma**.⁷¹³ (grifos nossos)

A passagem acima é tão importante no que tange à imagem do Peh que é bem provável que – ou por refletir exatamente tal passagem, ou por ela mesma ser reflexo da doutrina do Peh – o fragmento já mencionado da *Anedota Grega* atribui a Protágoras que a instrução exige natureza e prática⁷¹⁴.

Seja como for, infere-se, pelo contexto da passagem imediatamente anterior, que Protágoras admite que a audácia nobre da coragem relacionada a determinada arte (os exemplos são mergulho, a arte de infantaria do peltasta e o hipismo)⁷¹⁵ pode advir de “nutrir a alma” de

⁷¹⁰ οὐκοῦν οὗτοι, ἦν δ' ἐγώ, οἱ οὕτω θαρραλέοι ὄντες οὐκ ἀνδρεῖοι ἀλλὰ μαινόμενοι φαίνονται; καὶ ἐκεῖ αὖ οἱ σοφώτατοι οὗτοι καὶ θαρραλεώτατοί εἰσιν, θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρείοτατοι; καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη; Pl. *Prt.* 350c.

⁷¹¹ I.e., “corajoso”.

⁷¹² I.e., “audacioso”.

⁷¹³ ἐγὼ δὲ οὐδαμοῦ οὐδ' ἐνταῦθα ὁμολογῶ τοὺς δυνατοὺς ἰσχυροὺς εἶναι, τοὺς μέντοι ἰσχυροὺς δυνατοῦς: οὐ γὰρ ταῦτόν εἶναι δύναμιν τε καὶ ἰσχύν, ἀλλὰ τὸ μὲν καὶ ἀπὸ ἐπιστήμης γίνεσθαι, τὴν δύναμιν, καὶ ἀπὸ μανίας γε καὶ θυμοῦ, ἰσχὺν δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν σωμάτων. οὕτω δὲ κακεῖ οὐ ταῦτόν εἶναι θάρσος τε καὶ ἀνδρείαν: ὥστε συμβαίνει τοὺς μὲν ἀνδρείους θαρραλέους εἶναι, μὴ μέντοι τοὺς γε θαρραλέους ἀνδρείους πάντας: θάρσος μὲν γὰρ καὶ ἀπὸ τέχνης γίγνεται ἀνθρώποις καὶ ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας, ὥσπερ ἡ δύναμις, ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται. Pl. *Prt.* 350e-351b.

⁷¹⁴ Cf. nota 296 da presente tese.

⁷¹⁵ Cf. Pl. *Prt.* 550a.

conhecimento nestas áreas, mas também de um incerto impulso natural, que viria mesmo sem sabedoria.

Se (1) todo corajoso é também audacioso, mas (2) há várias espécies de audácias, umas inclusive não corajosas, o fato de que (3) conhecimento aumenta uma espécie de audácia corajosa, não exaure o tema, pois (4) nada impede que haja uma segunda forma de audácia corajosa, fundamentada não em nutrição da alma com educação, mas por uma natureza, como na metáfora da força bruta, que vem por treinamento do corpo ou propensão natural.

Sócrates não contrapõe a resposta.

O que ocorre é que Sócrates, então, muda subitamente de assunto e insere o exame do bem viver e sua relação com o prazer, o que se inaugura com a seguinte fala: “Você diz dos homens Protágoras, – disse eu, – que uns vivem bem, mas outros mal?”⁷¹⁶

Embora haja na passagem iniciada pela fala acima argumentos importantes para a interpretação do *corpus*, uma análise mais profunda de tais argumentos foge ao escopo da presente tese.

Apenas ressaltamos duas partes desse discurso na boca de Sócrates. A primeira entendemos ligada à discussão do conhecimento do bem e do mal e a segunda, conectada ao assunto da primeira, parece partir de uma aceitação do hedonismo *ad argumentandum tantum*⁷¹⁷, para tirar da análise daquele problema uma posição de Protágoras sobre a σοφία que, por analogia, será aplicada no diálogo à relação da σοφία com a ἀνδρεία, forçando Protágoras a admitir que não deve haver separação entre σοφία e ἀνδρεία.

Embora inicialmente pareça que a mudança de assunto de Sócrates seja de fato despropositada, ela se volta ao fato de que a maioria das pessoas menospreza o papel da sabedoria e do conhecimento em qualquer análise do comportamento.

Ao arrancar de Protágoras a afirmação de que σοφία e ἐπιστήμη são das práticas humanas as coisas que exercem maior domínio, diz Sócrates:

Fala de fato adequadamente, – disse eu –, e a verdade. Então sabe que a maioria dos homens não são persuadidos por mim e por você. Mas muitos dizem que, mesmo **conhecendo as melhores coisas, não querem praticá-las**, mesmo sendo possível a eles <praticarem essas coisas melhores>, ao invés disso, outras coisas praticam. E quando pergunto qual é a causa disso, dizem que são enfraquecidos em razão do prazeres ou da dor, ou que são forçados por algo do que eu disse agora a fazerem o que fazem.⁷¹⁸ (grifo nosso)

⁷¹⁶ λέγεις δέ τινας, ἔφην, ὃ Πρωταγόρα, τῶν ἀνθρώπων εὖ ζῆν, τοὺς δὲ κακῶς; Pl. *Prt.* 351b.

⁷¹⁷ I.e., um argumento “apenas para argumentar”, uma formulação retórica que consiste em fazer uma concessão a um determinado ponto de vista oposto, a fim de demonstrar que mesmo feita essa concessão determinada visão continua não implicando no resultado que deseja o interlocutor.

⁷¹⁸ καλῶς γε, ἔφην ἐγώ, σὺ λέγων καὶ ἀληθῆ. οἶσθα οὖν ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοὶ τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν: καὶ

Essa exposição de Sócrates é parte do que se convencionou chamar “intelectualismo socrático” e sua posição sobre a não existência da “ἀκρασία”⁷¹⁹. A última formulação se deve à *Ética a Nicômaco*, texto em que a imagem de Sócrates é expressamente ligada à noção específica de que ἀνδρεία é ἐπιστήμη e à noção geral de que a conduta correta e a continência exige apenas ἐπιστήμη, conforme se vê:

Todos <em uma situação de perigo militar> são constringidos <a atitudes audaciosas>, mas é necessário que o corajoso o seja não em razão da imposição, mas em razão do que é belo. Mas parece que também a **experiência** sobre essas coisas é **coragem**. Daí que de fato **Sócrates pensava que coragem é conhecimento**.⁷²⁰ (grifo nosso)

Vistas as dificuldades, seria questionável como alguém, sustentando concepções corretas, seria incontinente. Há, então, quem diga que **aquele que conhece não pode ser dessa forma** <um incontinente>. Pois **seria terrível, como diz Sócrates, que sendo alguém um conhecedor, alguma outra coisa qualquer fosse forte e o arrastasse como um escravo de guerra**. Sócrates, portanto, lutava com tudo, lançando o discurso de que **não existe incontinência**. Pois **ninguém carrega uma prática paralela ao** <que considera ser o> **melhor**, a não ser em razão de ignorância <do que seja o melhor>.⁷²¹ (grifos nossos)

Parece provável que *Ética a Nicômaco* tenha por referência a passagem de *Protágoras* que acima citamos, embora não se descarte que sua fonte seja outra.

Seja como for, continuemos a observar o desenrolar do *Protágoras*.

Nele, em seguida, Protágoras concorda que tais homens que acham que é possível o homem sábio ser arrastado por prazeres e outras coisas estão errados nessas e em muitas outras coisas. Nessa circunstância Sócrates puxa a conversa até a aceitação de Protágoras de que mesmo no paradigma de alguém que iguala o bom ao prazer seria necessária a razão para calcular os prazeres.

Nesse momento, após Protágoras perguntar por que deveriam examinar a opinião da multidão, Sócrates explicitamente diz que essa conversa tem ligação com o assunto anterior, o da discussão sobre o que é a Coragem:

Mas em que, Sócrates, é necessário, para nós, examinarmos a opinião da maioria dos homens, estes que estão a dizer coisas por acaso?

Penso, – disse eu, – que **isso** <o assunto do hedonismo> **é algo que diz respeito à nossa pesquisa sobre a coragem** e sobre como ela é relacionada com as outras partezinhas da excelência. Se, então, mantiver a opinião que agora há pouco manteve

ὄσους δὴ ἐγὼ ἠρόμην ὅτι ποτε αἰτίον ἐστί τούτου, ὑπὸ ἡδονῆς φασὶν ἠττωμένους ἢ λύπης ἢ ὄν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπὸ τίνος τούτων κρατούμενους ταῦτα ποιεῖν τοὺς ποιούντας. Pl. *Prt.* 352d-e.

⁷¹⁹ I.e., “temperamento ruim”, uma noção substantiva relacionada à adjetivação de alguém não tem meios para conter aos seus próprios impulsos.

⁷²⁰ πάντες γὰρ ἀναγκάζουσιν. δεῖ δ' οὐ δι' ἀνάγκην ἀνδρεῖον εἶναι, ἀλλ' ὅτι καλόν. δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἢ περὶ ἕκαστα ἀνδρεία εἶναι: ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης φήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν. Arist. *Eth. Nic.* 1116b.

⁷²¹ ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασὶ τινες οἷόν τε εἶναι: δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ἔφετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὡσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας: οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. Arist. *Eth. Nic.* 1145b.

diante da gente, cabendo-me conduzir como penso mais adequado tornar claro <o assunto>, siga-me! Se não acha e se a você não é amigável <entrar nesse assunto>, que permitamos que se deixe de lado a questão.⁷²² (grifos nossos)

Digo que essa passagem de transição é reveladora.

Pode-se pensar que Sócrates está interpretando um oculto hedonismo de Protágoras⁷²³, ou que o próprio Sócrates está se comprometendo de algum modo a alguma posição hedonista.

Não acho que seja nem um nem outro o caso.

Tomo o trecho acima à sua letra. Sócrates diz que está deliberadamente falando do hedonismo, posição específica relacionada ao tema do conhecimento do bom e do melhor, para partir de uma reflexão neste tema e tirar uma afirmação de Protágoras de valorização da sabedoria para τὸ εὖ πράττειν⁷²⁴, o que forçará Protágoras a admitir que Coragem não é assim tão diferente das demais partes da excelência, como ele disse ao início, pois o mesmo se aplicaria a qualquer bem praticar.

Ora, no trecho, Sócrates desdobrará uma longa discussão imaginária com os representantes retóricos dessa maioria, em que ele conduz as falas e questiona basicamente se Protágoras concorda com os argumentos que visam afastar a posição dessa maioria imaginária.

Sócrates dá, então, argumentos para demonstrar que essa maioria imaginária erra em sua posição, eis que, mesmo se acharem que o bom é o prazer, precisam de um cálculo, uma “arte da medida”, para decidir quais prazeres preferir e em que momentos, de modo que se afirmar “enfraquecido pelo prazer” seria uma bravata sem sentido mesmo para eles. E Protágoras concorda.

Portanto, não é necessário que Protágoras seja considerado hedonista para o argumento de Sócrates exercer a sua função anunciada de servir ao debate sobre a relação de Coragem com a Sabedoria.

Citemos trecho importante do *ad argumentandum tantum* de Sócrates:

Se então, para nós é nisso que consiste o **bem praticar**: adquirir e praticar as coisas de grande dimensão e fugir das pequenas, bem como não as praticar, então o que se manifesta como a salvação da vida? Seria a **arte da medida** ou o **poder do que é aparente**? Ou este <o poder do que é aparente>, tendo nos causado dúvidas, nos faz mudar de ideia sobre essas coisas de cima à baixo muitas vezes e nos arrependermos tanto nas práticas quanto nas escolhas do maior e do menor? **A arte da medida não faria sem autoridade o fenômeno**? E <a arte da medida> **ao fazer visível a verdade repousada não faria a alma ter estabilidade** sobre a verdade e lhe salvaria a vida?

⁷²² τί δέ, ὦ Σώκρατες, δεῖ ἡμᾶς σκοπεῖσθαι τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων, οἳ ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο λέγουσιν; οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, εἶναι τι ἡμῖν τοῦτο πρὸς τὸ ἐξευρεῖν περὶ ἀνδρείας, πρὸς τᾶλλα μόρια τὰ τῆς ἀρετῆς πῶς ποτ' ἔχει. εἰ οὖν σοι δοκεῖ ἐμμένειν οἷς ἄρτι ἔδοξεν ἡμῖν, ἐμὲ ἠγγήσασθαι ἢ οἶμαι ἂν ἔγωγε κάλλιστα φανερόν γενέσθαι, ἔπου: εἰ δὲ μὴ βούλει, εἴ σοι φίλον, ἐῷ χαίρειν. Pl. *Prt.* 353a-b.

⁷²³ Nesse sentido, cf. Lopes (2017, p. 289-353).

⁷²⁴ I.e., “o bem praticar”, “o bom comportamento”, ou ainda, “o tomar atitudes adequadas”.

Acaso não concordam os homens, nessas circunstâncias, que nos salvar depende da arte da medida, ou seria outra arte?.⁷²⁵ (grifos nossos)

Podemos dizer, em termos modernos, que o ponto de Sócrates é que, mesmo se um hedonista estivesse certo, ele precisaria ser guiado pelo cálculo e pelo conhecimento para bem praticar seu hedonismo.

Ou seja, mesmo aqueles que têm a opinião menosprezada por Sócrates e Protágoras – de que o bom é igualável ao prazer – deveriam, sob o paradigma deles próprios, buscar uma ciência da verdade não fenomênica. Não poderiam, os muitos, então, menosprezar o papel da razão para buscar sua boa prática.

Sugiro que isso possa de fato ser uma crítica do texto a Protágoras, mas não necessariamente insinuando que ele é hedonista. É que o trecho aqui repete marcas da imagem de Protágoras, que aparecem no teor do *Teeteto*⁷²⁶, quando Protágoras é apresentado, por inferência, como defensor de uma ontologia fluxista e uma epistemologia presa ao fenômeno.

Sócrates, aqui no *Protágoras*, aponta o limite de uma ciência que se baseia apenas em uma “ontologia limitada ao fenômeno”, por assim dizer. O indicativo de que essa ligação entre o conteúdo do presente trecho do *Protágoras* talvez se estabeleça com o *Teeteto* de modo intencional pelo autor é que no trecho em que os temas se entrelaçam aparece essa repetitiva referência à expressão “ἡ μετρητικὴ τέχνη”⁷²⁷.

Isso parece insinuar que, mesmo entre hedonistas, seria necessário mais do que uma métrica fenomenista para descobrir o que é o bom e o melhor a ser praticado. E pôr o próprio Ppl aceitando essa afirmação parece muito significativo para reforçar, retoricamente, a imagem de fraqueza de uma tese epistemológica fenomenista, pois ela não seria boa nem para hedonistas.

Quaisquer outras funções que tenha essa nossa digressão sobre o hedonismo, fato é que o texto representa que Sócrates, no discurso, faz com que Protágoras e também Hípias e Pródico, os três sofistas mencionados, sejam unânimes em aceitar a tese de que “ser vencido

⁷²⁵ εἰ οὖν [356δ] ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ μικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἄρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; ἢ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταῦτα καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἰρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ μικρῶν, ἢ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον; ἄρ' ἂν ὁμολογοῖεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ταῦτα ἡμᾶς τὴν μετρητικὴν σφίζειν ἂν τέχνην ἢ ἄλλην; Pl. *Prt.* 356c-d.

⁷²⁶ Cf. Pl. *Tht.* 152d.

⁷²⁷ I.e., “a arte métrica”, ou “arte da medida”.

por si mesmo” não passa de ignorância em matéria do que é benéfico, sendo “ser superior a si mesmo”, sabedoria⁷²⁸, mesmo para hedonistas.

Armado dessa conclusão, Sócrates retoma o tema da afirmação de Protágoras de que a Coragem seria muito diferente das demais partes da excelência⁷²⁹.

Enfim, agora o argumento de Sócrates passará por dizer que, já que ninguém é “vencido por si mesmo”, salvo por ignorância, então ninguém avança uma prática que, ao fim, é considerada terrível por si mesmo. O que as pessoas fazem é avançarem práticas visando bens maiores e se um dia avançam para males é por entenderem errado o que é terrível e deve ser evitado.

Não apresentaremos todo o desenvolvimento do argumento, mas os pontos finais do discurso são reveladores. Veja-se:

Então, completamente, os corajosos não temem temores vergonhosos, quando temem, nem são audaciosos com uma audácia vergonhosa?
 É verdade, – disse.
 Se eles não são vergonhosos, eles seriam belos, não?
 Ele concordou.
 Se é bela também é boa?
 Sim.
 Então, e os covardes, audaciosos e loucos, ao contrário, temem temores vergonhosos e são audaciosos com audácias vergonhosas?
 Ele concordou.
 São audaciosos com audácias vergonhosas e ruins por causa de outra coisa a não ser erro e ignorância?
 Tem-se dessa forma, – disse ele.
 [...]

 Então a covardia não seria ignorância do que é terrível e do que não é terrível?
 Ele acenou que sim.
 Mas, – disse eu, – coragem é o contrário de covardia.
 Ele afirmou.
 Então **sabedoria do que é terrível ou não é terrível** não é contrária à ignorância dessas coisas?
 E nessa altura ele ainda acenava que sim.
 A ignorância delas é covardia.
 Com muito sofrimento ele acenou que sim.
 A **sabedoria do que é terrível ou não é terrível é coragem**, o ser contrário à ignorância dessas coisas?
 Nem mesmo um aceno deu nessa parte, desejando se manter em silêncio.
 [...]

 Mais uma única coisa, – disse eu, – pergunto para você: se você, como no início, tem a opinião de que os mais ignorantes homens são mais corajosos. Que deseja me vencer, – disse ele, – é o que parece, Sócrates, ao me colocar a responder. Então a você concedo isso e digo que, a partir do que foi homologado, é impossível isso ser o que a mim parece.⁷³⁰ (grifos nossos)

⁷²⁸ Pl. *Prt.* 358b-c. É de se lembrar que o mesmo discurso sobre vencer-se a si próprio (ser superior a si mesmo), está presente até em Pl. *Leg.* 645a. E *Leis* é o diálogo que, por razões evidenciadas na seção um, é entendido por muitos como o mais maduro de Platão.

⁷²⁹ Pl. *Prt.* 359a-c.

⁷³⁰ οὐκοῦν ὅλως οἱ ἀνδρεῖοι οὐκ αἰσχροῦς φόβους φοβοῦνται, ὅταν φοβῶνται, οὐδὲ αἰσχρὰ θάρρη θαρροῦσιν; ἀληθῆ, ἔφη.
 εἰ δὲ μὴ αἰσχρά, ἄρ' οὐ καλά;

O longo discurso refutativo de Sócrates forçou Protágoras, por questões de consistência, a abandonar uma de suas opiniões. Mesmo que o narrador conte o ocorrido apresentando um constrangimento de Protágoras ao final, Protágoras de fato assumiu no discurso a tese sustentada ao final de que: coragem é a sabedoria acerca do que é ou não terrível (ἡ σοφία τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν).

Dito mais claramente: Coragem seria a Sabedoria acerca daquilo que se deve ou não temer.

Devemos, então, observar como se dá o avanço dessa posição no *Laques*.

Digo avanço dessa posição porque Nícias, no *Laques*, já na largada da sua abordagem conceitual sobre o termo “coragem”, diz que carrega uma convicção advinda de discursos de Sócrates. E tal posição parece muito com aquela a que Sócrates conduziu Protágoras, ao final do *Protágoras*, vinculando a noção de Sabedoria ao conceito de Coragem. Veja o trecho de *Laques* a que me refiro:

Nícias

há muito vocês me parecem não de modo adequado, Sócrates, definir a coragem. Pois **o discurso que belamente eu já ouvi de você**, este você não usou.

Sócrates

Exatamente qual, Nícias?

Nícias

Muitas vezes escutei de você que cada um de nós é bom nas coisas em que é sábio, mas naquelas que ignora, ruim.

Sócrates

Por Zeus, Nícias, **de fato o você diz é verdade**.

Nícias

ὠμολόγει.

εἰ δὲ καλὰ, καὶ ἀγαθὰ;

ναί.

οὐκοῦν καὶ οἱ δειλοὶ καὶ οἱ θρασεῖς καὶ οἱ μαινόμενοι τούναντίον αἰσχροῦς τε φόβους φοβοῦνται καὶ αἰσχροῦ θάρρη θαρροῦσιν;

ὠμολόγει.

θαρροῦσιν δὲ τὰ αἰσχροῦ καὶ κακὰ δι' ἄλλο τι ἢ δι' ἄγνοιαν καὶ ἀμαθίαν;

οὕτως ἔχει, ἔφη.

[...]

οὐκοῦν ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀμαθία δειλία ἂν εἴη;

ἐπένευσε.

ἀλλὰ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ἐναντίον ἀνδρεία δειλία.

ἔφη.

οὐκοῦν ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν σοφία ἐναντία τῇ τούτων ἀμαθία ἐστίν;

καὶ ἐνταῦθα ἔτι ἐπένευσε.

ἡ δὲ τούτων ἀμαθία δειλία;

πάνυ μόγις ἐνταῦθα ἐπένευσε.

ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, ἐναντία οὕσα τῇ τούτων ἀμαθία;

οὐκέτι ἐνταῦθα οὐτ' ἐπινεύσαι ἠθέλησεν ἐσίγα τε.

[...]

ἔν γ' ἔφην ἐγώ, μόνον ἐρόμενος ἔτι σέ, εἴ σοι ὥσπερ τὸ πρῶτον ἔτι δοκοῦσιν εἶναι τινες ἄνθρωποι ἀμαθέστατοι μὲν, ἀνδρειότατοι δέ.

φιλονικεῖν μοι, ἔφη, δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον: χαριοῦμαι οὖν σοι, καὶ λέγω ὅτι ἐκ τῶν ὠμολογημένων ἀδύνατόν μοι δοκεῖ εἶναι. Pl. *Prt.* 360a-d

Então, **se o corajoso é bom, está claro que é sábio.**⁷³¹ (grifos nossos)

Como dissemos antes, dado que, no *Protágoras*, Sócrates tem uma posição refutativa, poderíamos ser céticos à ideia de que Sócrates ali defendia qualquer tese específica, mas o *Laques* reduz a possibilidade do ceticismo nesse ponto, porque Nícias diz que o discurso sobre a relação entre bondade e sabedoria é um discurso que ouviu *πολλάκις*⁷³² de Sócrates. E Sócrates diz que isso é verdade.

Nícias então apresentará a *ἀνδρεία* como um tipo de *σοφία*, tal qual no fim do *Protágoras*.

Resta-nos então ver qual será a formulação que Nícia fará e que tipo de objeção Sócrates faz a essa formulação, de modo a analisarmos, enfim, se a objeção Socrática parece ou não de fato implicar em uma mudança fundamental de entendimento entre um diálogo e outro, como sustenta *Devereux*.

Começemos pela retomada de Sócrates ao assunto inicial do diálogo e sua condução até a formulação final de Nícias, em *Laques*, que, como dito acima, é bem próxima àquela do final do *Protágoras*. Veja-se:

Sócrates

[...] E você, Nícias, fale para nós uma vez mais aquilo lá do princípio. Você sabe que, pelo início, ao investigarmos, **consideramos a coragem como parte da excelência.**

Nícias

Plenamente, de fato.

Sócrates

Você tendo também respondido que isso é parte, então <é preciso concluir que> há também outras partes, que, **todas juntas**, você **chama excelência.**

Nícias

Pois como não seria?

Sócrates

Então, por acaso você diz a respeito dessas coisas o que também eu digo? O que eu falo a respeito é que **ao lado da coragem** estão sensatez e justiça, bem como muitas outras. Você também não?

Nícias

De fato, completamente, na verdade.

Sócrates

Tem-se precisão. Nessas coisas, portanto, estamos de acordo; mas investiguemos acerca das coisas terríveis e que despertam audácia, de modo que você não sustente uma coisa e nós <Sócrates e Laques> outra. O que nós sustentamos vou te mostrar. Se não concordar, corrija.

⁷³¹ **Νικίας**

δοκεῖτε τοίνυν μοι πάλαι οὐ καλῶς, ὃ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι τὴν ἀνδρείαν: ὃ γὰρ ἐγὼ σοῦ ἤδη καλῶς λέγοντος ἀκήκοα, τούτω οὐ χρῆσθε.

Σωκράτης

ποιῶ δὴ, ὦ Νικία;

Νικίας

πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός.

Σωκράτης

ἀληθῆ μέντοι νῆ Δία λέγεις, ὦ Νικία.

Νικίας

οὐκοῦν εἴπερ ὁ ἀνδρεῖος ἀγαθός, δῆλον ὅτι σοφός ἐστιν. Pl. *Lach.* 194c-d.

⁷³² I.e., “muitas vezes”.

Nós sustentamos que os temores são relativos às coisas que também produzem o terror, as audácias, relativas às coisas que não produzem terror – mas as coisas que produzem terror não são apenas as coisas ocorridas <no passado> e as coisas presentes, mas também em relação às quais se têm em expectativa. Não é dessa maneira o que achamos, Laques?

Laques

Totalmente eloquente, Sócrates.

Nícias

Dessa forma, Nícias, ouça nossas opiniões: dizemos que **o temor é a expectativa de males**, enquanto **a audácia é a expectativa de ausência de males ou <a expectativa de coisas boas>**. Para você é isso, ou de outra forma fala a respeito dessas coisas?

Nícias

Para mim é mesmo isso.

Sócrates

O **conhecimento** a respeito dessas coisas você **chama de coragem**?

Nícias

Exatamente assim.⁷³³ (grifos nossos)

Note em paralelo o *Protágoras* e o *Laques*.

No *Protágoras*, Sócrates faz Protágoras aceitar discursivamente que Coragem é uma sabedoria sobre o que é ou não terrível (ή σοφία τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν).

No *Laques*, Sócrates faz Nícias afirmar que deve se chamar Coragem conhecimento (τὴν ἐπιστήμην ἀνδρείαν προσαγορεύεις). Esse seria o conhecimento específico das coisas

⁷³³ **Σωκράτης**

[...] σὺ δέ, Νικία, λέγε ἡμῖν πάλιν ἐξ ἀρχῆς: οἷσθ' ὅτι τὴν ἀνδρείαν κατ' ἀρχὰς τοῦ λόγου ἐσκοποῦμεν ὡς μέρος ἀρετῆς σκοποῦντες;

Νικίας

πάνυ γε.

Σωκράτης

οὐκοῦν καὶ σὺ τοῦτο ἀπεκρίνω ὡς μόριον, ὄντων δὴ καὶ ἄλλων μερῶν, ἃ **σύμπαντα ἀρετὴ κέκληται**;

Νικίας

πῶς γὰρ οὐ;

Σωκράτης

ἄρ' οὐκ ἄπερ ἐγὼ καὶ σὺ ταῦτα λέγεις; ἐγὼ δὲ καλῶ **πρὸς ἀνδρεία** σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἄλλ' ἅττα τοιαῦτα. οὐ καὶ σὺ;

Νικίας

πάνυ μὲν οὐν.

Σωκράτης

ἔχε δὴ. ταῦτα μὲν γὰρ ὁμολογοῦμεν, περὶ δὲ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων σκεψώμεθα, ὅπως μὴ σὺ μὲν ἄλλ' ἅττα ἡγήῃ, ἡμεῖς δὲ ἄλλα. ἃ μὲν οὐκ ἡμεῖς ἡγούμεθα, φράσομέν σοι: σὺ δὲ ἂν μὴ ὁμολογήῃς, διδάξεις. ἡγούμεθα δ' ἡμεῖς δεινὰ μὲν εἶναι ἃ καὶ δέος παρέχει, θαρραλέα δὲ ἃ μὴ δέος παρέχει—δέος δὲ παρέχει οὐ τὰ γεγονότα οὐδὲ τὰ παρόντα τῶν κακῶν, ἀλλὰ τὰ προσδοκώμενα: δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ—ἢ οὐχ οὕτω καὶ συνδοκεῖ, ὧς Λάχης;

Λάχης

πάνυ γε σφόδρα, ὦ Σώκρατες.

Σωκράτης

τὰ μὲν ἡμέτερα τοίνυν, ὦ Νικία, ἀκούεις, ὅτι **δεινὰ μὲν τὰ μέλλοντα κακὰ** φαμεν εἶναι, **θαρραλέα δὲ τὰ μὴ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μέλλοντα**: σὺ δὲ ταύτη ἢ ἄλλη περὶ τούτων λέγεις;

Νικίας

ταύτη ἔγωγε.

Σωκράτης

τούτων δέ γε τὴν ἐπιστήμην ἀνδρείαν προσαγορεύεις;

Νικίας

κομιδῇ γε. Pl. *Lach.* 197e-198c.

terríveis, que, por sua vez, são igualadas a simples expectativas de futuros males (δεινὰ μὲν τὰ μέλλοντα κακά εἶναι). Para nós, as abordagens do final do *Protágoras* e de *Laques* são complementares.

Como se vê, no *Laques*, Nícias qualifica Coragem com uma propriedade que aparece no *Protágoras*, ao usar o termo δεινός⁷³⁴. Ao Nícias tratá-la como forma de conhecimento sobre o δεινός, isso se aproxima muito de tratar Coragem como Sabedoria sobre δεινός. Tal deve ser notado pelo intérprete.

Daí, a explicação Socrática em *Laques*, defendemos, aprofundará a posição intelectualista, pois ele ilustra que a temeridade sempre ocorreria face à uma expectativa de males e a audácia sempre seria inflamada pela expectativa de bens (ou de ausência futura de males), ambas, combinadas, enquanto expectativas, seriam, então, projeções futuras sobre o bem e o mal.

Assim, sob a perspectiva do argumento socrático no *Laques*, podemos inferir que se alguém que, audaciosamente, sacrifica-se para salvar outro alguém, a primeira pessoa se sacrifica porque verdadeiramente quer produzir um bem maior que a própria morte.

Sob a mesma inferência, alguém que arrisca a vida para chamar atenção de outra pessoa, poderia dizer Sócrates, não está sendo corajoso, mas audacioso em ignorância, pois não percebe que chamar atenção não é um bem maior do que preservar a própria vida. Ainda assim, alguém que erra, nesse sentido, está sempre buscando o que lhe parece ser melhor.

Cremos que essa inferência é clara.

E o próprio personagem Sócrates expressa essa exata mesma consciência na cena do *Fédon* em que, após reclamar dos limites da lição de Anaxágoras, exemplifica que as causas de sua estadia na prisão foram o entendimento dele próprio e dos atenienses acerca do melhor:

[...] então os Atenienses **opinaram ser melhor** votar contra mim. Por essas coisas de fato e porque **a mim pareceu melhor** aqui ficar sentado e mais justo ficar do lado da decisão e sob o que ela pôde impulsionar. E, pelo cão! Pressuponho que há muito tempo poderiam estar esses meus nervos e ossos ou em Megara ou entre os Beócios **por causa de alguma opinião carregada sobre o melhor**, se mais justo não me parecesse permanecer, se belo fosse o caminho de fugir e se a opinião me ordenasse escapar à decisão da *polis*.⁷³⁵ (grifos nossos)

Com auxílio de tal citação, a mim não resta dúvida de que, na condução de Nícias, no *Laques*, a fala de Sócrates aprofunda o sentido da formulação no final do *Protágoras*, vez que

⁷³⁴ I.e., “terrível”.

⁷³⁵ [...] ἐπειδὴ Ἀθηναίους ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἢ ἂν κελεύσωσιν: ἐπεὶ νῆ τὸν κύνα, ὡς ἐγῶμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστά ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοῦς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιότερον ᾧμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἦντιν' ἂν τάττη. Pl. *Phd.* 98e-99a.

dá um sentido mais explícito para o significado de temeridade e para de que maneira a temeridade seria relacionada ao conceito de conhecimento sobre o bom e o melhor.

Mas, além do que foi acima exposto, há também mais um diferencial complementar na fala de Sócrates, no *Laques*, que relaciona ainda mais a Coragem, enquanto parte da excelência, ao conhecimento do bom. Isso se dá quando finda a parte formulativa de Nícias e Sócrates apresenta uma objeção, concentrada no conceito de Conhecimento. Veja-se:

Sócrates

Parece que, para mim e para este aqui <Laques>, **acerca das extensões de um conhecimento**, <é certo que> não há um <conhecimento> que sabe sobre os ocorridos que ocorreram, outro <conhecimento> sobre as ocorrências que estão ocorrendo e outro <conhecimento> sobre as ocorrências que estão para ocorrer, mas <apenas> um mesmo <conhecimento, para passado, presente e futuro>. Por exemplo, acerca da saúde em todos os tempos não há outra coisa <estabelecida como conhecimento> a não ser a medicina, um ser que observa o que ocorre, o que ocorreu e o que ocorrerá, pela forma que ocorrerá. E, de novo, acerca das emanções naturais que vêm da terra, a agricultura é tida da mesma maneira. E, talvez, acerca das coisas relativas à guerra, nós tenhamos evidenciado que a *estratégia* providencia mais adequadamente do que as outras <artes>. E, mesmo acerca do que é expectativa <no que diz respeito à guerra>, nem à vidência é necessário que <a *estratégia*> se submeta, mas sim que a comande, eis que <a *estratégia*> sabe adequadamente as coisas acerca da guerra, as que ocorrem e as que podem ocorrer. E, dessa forma, a norma impõe que o vidente não é comandante do estrategista, mas o estrategista do vidente. Falaremos isso, Laques?

Laques

Falaremos.

Sócrates

Mas então o que? Você, Nícias, aprova conosco que, acerca dessas coisas, o **conhecimento apercebe-se do que será, do que ocorre e do que ocorreu?**

Nícias

Eu, de fato. Pois me parece assim, Sócrates.

Sócrates

Então, nobre, e coragem é conhecimento das coisas terríveis e das que despertam audácia, como você disse. Ou não?

Nícias

Sim.

Sócrates

Mas concordamos que as temeridades e as audácias são expectativas dos bens e dos males <futuros>.

Nícias

Perfeitamente, isso mesmo.

Sócrates

Mas **o próprio conhecimento** é <o conhecimento> dessas coisas, das expectativas <de coisas futuras> e **de todas as formas de obtenção**.

Nícias

É isso.

Sócrates

Aí **o conhecimento** não seria somente um conhecimento das coisas temíveis e das que despertam audácia. Pois não seria <um conhecimento completo> apenas aperceber-se das expectativas acerca do bem e do mal <futuros>, mas também do que pode ocorrer, do que ocorreu e todas as formas de obtenção, como ocorre com os outros conhecimentos.

Nícias

Provavelmente é isso mesmo.⁷³⁶ (grifos nossos)

⁷³⁶ Σωκράτης

O que se verifica é que Sócrates trabalha no discurso algumas anuências sobre características de uma ἐπιστήμη, para sugerir que, caso fosse a Coragem uma ἐπιστήμη, ela deveria ser mais completa, nos termos do acima descrito.

Nícias então aceitará que deu apenas “uma parte da definição”. Então, mantendo-se a ideia de que Coragem é um conhecimento ela teria de se resumir ao conhecimento do bem e do mal. Assim, não poderia ser só o conhecimento das expectativas do bem e do mal. Veja-se:

Σόκρτες

<Então,> você teria nos respondido, aproximadamente, com a terça parte da coragem, enquanto, de fato, nós perguntamos o que é a coragem completa. E exatamente agora, como parece, pelo seu discurso, a coragem é não somente o conhecimento das coisas terríveis e das que despertam audácia, mas **aproximadamente um conhecimento acerca de todas as coisas boas e coisas más e todas as formas de obtenção. Da forma que agora é seu discurso, isso seria a coragem.** Dessa nova forma que estabelece, ou de que forma você se pronuncia, Nícias?

Νίκιας

A mim de fato assim parece, Σόκρτες.

Σόκρτες

Então parece a você, divino, faltaria algo da excelência a alguém desse tipo, se conhecesse todas as coisas boas: as presentes, as que podem ocorrer, as que ocorrerão e as que ocorreram, bem como, da mesma forma, em relação às coisas ruins? E pensaria você faltar-lhe sensatez ou justiça e devoção, que é de fato o que se tem à mão para se proteger cuidadosamente, tanto acerca das coisas divinas quanto

[...] δοκεῖ γὰρ δὴ ἐμοὶ τε καὶ τῷδε, **περὶ ὧν ἐστὶν ἐπιστήμη**, οὐκ ἄλλη μὲν εἶναι περὶ γεγονότος εἰδέναι ὅπη γέγονεν, ἄλλη δὲ περὶ γιγνομένων ὅπη γίνεταί, ἄλλη δὲ ὅπη ἂν κάλλιστα γένοιτο καὶ γενήσεται τὸ μῆπω γεγονός, ἀλλ' ἢ αὐτή. οἷον περὶ τὸ ὑγιεινὸν εἰς ἅπαντας τοὺς χρόνους οὐκ ἄλλη τις ἢ ἰατρικὴ, μία οὕσα, ἐφορᾷ καὶ γιγνώμενα καὶ γεγονότα καὶ γενησόμενα ὅπη [198ε] γενήσεται: καὶ περὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς αὐτὴ φύομενα ἢ γεωργία ὡσαύτως ἔχει: καὶ δήπου τὰ περὶ τὸν πόλεμον αὐτοὶ ἂν μαρτυρήσατε ὅτι ἡ στρατηγία κάλλιστα προμηθεῖται τὰ τε ἄλλα καὶ περὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι, οὐδὲ τῇ μαντικῇ οἶεται δεῖν ὑπηρετεῖν ἀλλὰ ἄρχειν, ὡς εἰδοῦσα κάλλιον τὰ περὶ τὸν πόλεμον καὶ γιγνώμενα καὶ γενησόμενα: καὶ ὁ νόμος οὕτω τάττει, μὴ τὸν μάντιν τοῦ στρατηγοῦ ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν στρατηγὸν τοῦ μάντεως. φήσομεν ταῦτα, ὦ Λάχης;

Λάχης

φήσομεν.

Σωκράτης

τί δέ; σὺ ἡμῖν, ὦ Νικία, σύμφης περὶ τῶν αὐτῶν τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην καὶ ἐσομένων καὶ γιγνομένων καὶ γεγονότων ἐπαίειν;

Νικίας

ἔγωγε: δοκεῖ γάρ μοι οὕτως, ὦ Σώκρατες.

Σωκράτης

οὐκοῦν, ὦ ἄριστε, καὶ ἡ ἀνδρεία τῶν δεινῶν ἐπιστήμη ἐστὶν καὶ θαρραλέων, ὡς φῆς: ἦ γάρ;

Νικίας

ναί.

Σωκράτης

τὰ δὲ δεινὰ ὠμολόγηται καὶ τὰ θαρραλέα τὰ μὲν μέλλοντα ἀγαθὰ, τὰ δὲ μέλλοντα κακὰ εἶναι.

Νικίας

πάνυ γε.

Σωκράτης

ἢ δέ γ' αὐτὴ ἐπιστήμη τῶν αὐτῶν καὶ μελλόντων καὶ πάντως ἐχόντων εἶναι.

Νικίας

ἔστι ταῦτα.

Σωκράτης

οὐ μόνον ἄρα τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἢ ἀνδρεία ἐπιστήμη ἐστὶν: οὐ γὰρ μελλόντων μόνον πέρι τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν ἐπαίει, ἀλλὰ καὶ γιγνομένων καὶ γεγονότων καὶ πάντως ἐχόντων, ὥσπερ αἱ ἄλλαι ἐπιστήμαι.

Νικίας

ἔοικέν γε. Pl. *Lach.* 198d-199c.

humanas, em relação às terríveis e não terríveis, bem como o que se tem para alcançar as coisas boas, para aquele que conhece corretamente a que essas coisas se associam?

Nícias

Diz algo <pertinente>, Sócrates, ao que me parece.

Sócrates

Então <a coragem> **não seria parte da excelência**, conforme seu discurso de agora, **mas a excelência em sua totalidade reunida**.

Nícias

É o que parece.

Sócrates

E antes afirmamos que a excelência é uma parte dentre partes da excelência.

Nícias

Pois, afirmamos.

Sócrates

Mas o discurso de agora não o manifesta.

Nícias

Não parece.

Sócrates

Não havíamos encontrado, Nícias, o que é a coragem.

Nícias

<É,> assim não nos manifesta <pois de fato não havíamos encontrado>.⁷³⁷ (grifos nossos)

Note-se que a refutação de Sócrates tangencia a definição de conhecimento e pode ser dividida em três etapas: a definição de Nícias, a expansão do sentido de conhecimento e a

⁷³⁷ **Σωκράτης**

μέρος ἄρα ἀνδρείας ἡμῖν, ὃ Νικία, ἀπεκρίνω σχεδόν τι τρίτον: καίτοι ἡμεῖς ἠρωτῶμεν ὅλην ἀνδρείαν ὅτι εἴη. καὶ νῦν δὴ, ὡς ἔοικεν, κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐ μόνον δεινῶν τε καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη ἢ ἀνδρεία ἐστίν, ἀλλὰ σχεδόν τι ἢ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ πάντως ἐχόντων, ὡς νῦν αὖ ὁ σὸς λόγος, ἀνδρεία ἂν εἴη. οὕτως αὖ μετατίθεσθαι ἢ πῶς λέγεις, ὃ Νικία;

Νικίας

ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Σώκρατες.

Σωκράτης

δοκεῖ οὖν σοι, ὃ δαιμόνιε, ἀπολείπειν ἂν τι ὁ τοιοῦτος ἀρετῆς, εἴπερ εἰδείη τά τε ἀγαθὰ πάντα καὶ παντάπασιν ὡς γίγνεται καὶ γενήσεται καὶ γέγονε, καὶ τὰ κακὰ ὡσαύτως; καὶ τοῦτον οἶε ἂν σὺ ἐνδεᾶ εἶναι σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης τε καὶ ὀσιότητος, ὃ γε μόνω προσήκει καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀνθρώπους ἐξευλαβεῖσθαι τε τὰ δεινὰ καὶ τὰ μὴ, καὶ τὰγαθὰ πορίζεσθαι, ἐπισταμένω ὀρθῶς προσομιλεῖν;

Νικίας

λέγειν τι ὃ Σώκρατές μοι δοκεῖς.

Σωκράτης

οὐκ ἄρα, ὃ Νικία, **μόριον ἀρετῆς ἂν εἴη** τὸ νῦν σοι λεγόμενον, **ἀλλὰ σύμπασα ἀρετή**.

Νικίας

ἔοικεν.

Σωκράτης

καὶ μὴν ἐφαμέν γε τὴν ἀνδρείαν μόριον εἶναι ἐν τῶν τῆς ἀρετῆς.

Νικίας

ἔφαμεν γάρ.

Σωκράτης

τὸ δέ γε νῦν λεγόμενον οὐ φαίνεται.

Νικίας

οὐκ ἔοικεν.

Σωκράτης

οὐκ ἄρα ἠυρήκαμεν, ὃ Νικία, ἀνδρεία ὅτι ἐστίν.

Νικίας

οὐ φαινόμεθα. Pl. *Lach.* 199d-199e.

constatação de que se a expansão ocorrer a Coragem deixa de ser parte e se torna suficiente como a excelência ela mesma, identificada como conhecimento do bem e do mal.

Assim, (1) se coragem for conhecimento acerca dos males e bens que devem ser esperados e (2) se conhecimento não abrange apenas expectativas, mas tudo que se há por saber, (3) então Coragem seria o conhecimento de tudo que há por saber acerca do bem e do mal, a totalidade da excelência, que dispensaria as demais partes.

A pergunta que o diálogo não responde é como compatibilizar essa refutação com a afirmação de Nícias que mencionamos anteriormente de que Sócrates muitas vezes profere o discurso de que “cada um de nós é bom naquilo que é sábio” (ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός).

Dito de outro modo: se Sócrates diz que se é bom naquilo que se é sábio, haveria de se responder como é possível ser “bom em coragem” (o que parece pressupor ser sábio em um assunto) sem colapsar o conceito de coragem em total conhecimento do bem e do mal.

Julgo que a resposta para essa pergunta está entre as já mencionadas passagens do *Protágoras*, do *Mênon* e da *República II* e uma, ainda por ser citada, da *República IV*.

Recapitulemos brevemente.

No *Protágoras*, como vimos, Protágoras argumenta que toda coragem é audaciosa, mas que nem toda audácia é corajosa, além de dizer que há coragem por nutrição do espírito (que presumo ser o mesmo que coragem pela educação da alma) e por natureza (independente de educação).

No *Mênon*, como também já vimos, Sócrates afirma que é possível a opinião correta ser um guia útil, mas com *Mênon* destacando que a opinião correta é inferior ao conhecimento porque este é estável, enquanto a opinião correta permite êxito esporádico.

Na *República II*, Sócrates diz que os homens se reúnem em comunidade porque eles não são suficientes a si próprios, i.e., eles não são autárquicos.

Com essas três menções em mente, retomando o paradigma da *Predicação Paulina Bicondicional*, podemos prever que a instanciação da Coragem depende da instanciação da Sabedoria, mas nunca se disse que a Sabedoria e a Coragem são exatamente iguais. Ao contrário, Sócrates apresenta o problema de pensar assim no *Laques*, como mostramos.

Mas, então, como Coragem poderia ser diferente de Sabedoria se elas são codependentes na instanciação? Minha resposta é de que isso é possível de forma social.

Por exemplo, se dois indivíduos diferentes, um com conhecimento, outro com audácia, combinarem-se, de modo que aquele que tem conhecimento faça com que o audacioso tenha

opinião correta, então os dois, considerados uma unidade social, são uma entidade com Sabedoria e Coragem. Separados, a instanciação da excelência desaparece.

Assim, podemos prever uma hipótese em que alguém possa ser dotado de opinião verdadeira, através de uma aprendizagem que incute tal opinião verdadeira, com auxílio externo de alguém que conhece. Desse modo, socialmente, seria possível instanciar, em uma entidade coletiva, a Coragem correlacionada à Sabedoria e a ponte para isso seria que conhecedores transmitissem ao menos opinião verdadeira para os audaciosos.

Creio que isso é objetivamente expresso em *República IV*. Veja-se:

Mas e o que? – Disse eu, – **há um conhecimento na cidade** que acabou de ser fundada por nós, **em algum dos cidadãos**, pelo qual não se delibera sobre algo <específico> na *polis*, mas sobre ela como um todo? Sobre sua direção das suas melhores relações, com ela mesma e com as outras *poleis*?

Existe, de fato.

Qual, – disse eu, – e está em quem?

Ela, – disse ele, – é a vigilância, e **está naqueles que governam** que agora perfeitamente chamamos de vigilantes.

Então, em razão desse conhecimento, de que chama a *polis*?

Boa decisora, – disse ele –, e também é **sábvia**.⁷³⁸

Seria pelo que há de menor do corpo social que convive em e que é parte dela própria bem como pelo conhecimento que há nessa parte – que presidência e comanda – que a *polis* fundada seria **inteiramente sábvia, por natureza**. E, como parece, é por natureza que a mais diminuta quantidade venha a ser desse coletivo, aquele que partilha esse **conhecimento**, que é o único dentre os outros conhecimentos que deve ser **chamado sabedoria**.⁷³⁹ (grifos nossos)

Lembre-se que, no *Protágoras*, Protágoras apresenta seu ensinamento como εὐβουλία. Aqui, na *República IV*, a *polis em discurso*, governada por dotados de determinado conhecimento da direção das relações da cidade, é caracterizada com o termo εὐβουλος, sendo que o que permite isso é uma ἐπιστήμη que torna a cidade, como um todo, σοφή.

Trata-se do conhecimento da boa administração de si e da relação com os outros que, aqui, em *República IV*, implica em instanciação da σοφία para a *polis* enquanto entidade coletiva, unitariamente considerada.

Mas o passo que nos é substancialmente esclarecedor é aquele sobre a Coragem:

⁷³⁸ τί δ' ; ἦν δ' ἐγώ: ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ' ἡμῶν οἰκισθείσῃ παρά τισι τῶν πολιτῶν, ἣ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευεται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὄντινα τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ;

ἔστι μέντοι.

τίς, ἔφην ἐγώ, καὶ ἐν τίσιν;

αὕτη, ἣ δ' ὅς, ἡ φυλακική, καὶ ἐν τούτοις τοῖς ἄρχουσιν οὐδὲν νυνδὴ τελέους φύλακας ὠνομάζομεν.

διὰ ταύτην οὖν τὴν ἐπιστήμην τί τὴν πόλιν προσαγορεύεις;

εὐβουλον, ἔφη, καὶ τῶ ὄντι σοφῆν. Pl. Resp. 428c-d

⁷³⁹ τῶ μικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῳ ἐπιστήμῃ, τῶ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθείσα πόλις; καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικε, φύσει ὀλίγιστον γίγνεται γένος, ᾧ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν ἢν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι. Pl. Resp. 428e-429a.

Mas, na verdade, a própria **coragem e em que reside da polis**, pelo que a *polis* é chamada assim <corajosa>, não é totalmente difícil de ver.

Exatamente como?

Alguém, – disse eu, – acaso prestaria atenção em outra coisa a não aquela parte que faz guerras e move estrategicamente o exército dela para dizer se é covarde ou corajosa?

Não em outra coisa, – disse ele.

Pois não acho mesmo, – falei, – que os outros que residem nela, sejam eles covardes ou corajosos, seriam determinantes para ela <a polis> ser uma coisa <corajosa> ou a outra <covarde>.

Pois, não.

E a *polis* seria corajosa em alguma parte dela, em razão daquilo que nela tem capacidade como essa, que, por isso <pela coragem que tem>, mantém a salvo, de tudo, a opinião acerca das coisas terríveis, essas mesmas que são também aquelas do tipo que o legislador estabeleceu na *paideia*. Ou não é isso que chama **Coragem**? Não completamente, – disse ele, – entendo o que diz, mas diga de novo.

Eu de fato, – falei eu, – digo que a **coragem é uma salvaguarda**.

Que tipo de salvaguarda, exatamente?

A da opinião daquele tipo que, pela norma, através da educação, emerge, sobre as coisas terríveis e sua forma. Porque, como tenho dito⁷⁴⁰, ela preserva passando por tudo, nas dores, nos prazeres e nos desejos, bem como no medo também e não a larga.⁷⁴¹ (grifos nossos)

Note, portanto, que há uma notável compatibilidade no comportamento discursivo de Sócrates no debate sobre o tema da unidade das partes da excelência, no *Protágoras*, no *Laques* e na *República IV*.

Se estamos corretos em adotar a leitura de Vlastos de que Sócrates parece direcionar, no *Protágoras*, para uma noção de unidade das partes da excelência que sugere uma inseparabilidade entre elas, então, o que defendo é que *Laques* e *República IV* não afastam esse discurso, antes o confirma e o explica.

⁷⁴⁰ Note-se que a mesma ideia de que coragem implica em resistir às dores, nos prazeres e nos apetites aparece como fala de Sócrates em *Laques*, conforme a citação seguinte e a fala imediatamente anterior do personagem: οὐκοῦν ἀνδρεῖοι μὲν πάντες οὗτοί εἰσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ἡδοναῖς, οἱ δ' ἐν λύπαις, οἱ δ' ἐν ἐπιθυμίαις, οἱ δ' ἐν φόβοις τὴν ἀνδρείαν κέκτηνται: οἱ δὲ γ' οἴμαι δειλίαν ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις. Pl. Lach. 191e. (grifou-se).

⁷⁴¹ ἀλλὰ μὴν ἀνδρεία γε αὐτὴ τε καὶ ἐν ᾧ κεῖται τῆς πόλεως, δι' ὃ τοιαύτη κλητέα ἡ πόλις, οὐ πάνυ χαλεπὸν ἰδεῖν.

πῶς δὴ;

τίς ἄν, ἦν δ' ἐγώ, εἰς ἄλλο τι ἀποβλέψας ἢ δειλὴν ἢ ἀνδρείαν πόλιν εἴποι ἀλλ' ἢ εἰς τοῦτο τὸ μέρος ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς;

οὐδ' ἄν εἰς, ἔφη, εἰς ἄλλο τι.

οὐ γὰρ οἴμαι, εἶπον, οἱ γε ἄλλοι ἐν αὐτῇ ἢ δειλοὶ ἢ ἀνδρεῖοι ὄντες κύριοι ἄν εἶεν ἢ τοίαν αὐτὴν εἶναι ἢ τοίαν.

οὐ γάρ.

καὶ ἀνδρεία ἄρα πόλις μέρει τινὶ ἑαυτῆς ἐστί, διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην ἢ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν, ταῦτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα, ἃ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγελλεν ἐν τῇ παιδείᾳ.

ἢ οὐ τοῦτο ἀνδρείαν καλεῖς;

οὐ πάνυ, ἔφη, ἔμαθον ὃ εἶπες, ἀλλ' αὐθις εἶπέ.

σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν.

ποῖαν δὴ σωτηρίαν;

τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγонуῖας περὶ τῶν δεινῶν ἃ τέ ἐστί καὶ οἷα: διὰ παντὸς δὲ ἔλεγον αὐτῆς σωτηρίαν τὸ ἐν τε λύπαις ὄντα διασώζεσθαι αὐτὴν καὶ ἐν ἡδοναῖς καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις καὶ μὴ ἐκβάλλειν. Pl. Resp. 429a-d.

Em *Laques*, Sócrates põe em xeque a ideia de que coragem seja um conhecimento do temível, pois, se o fosse, dado o significado de conhecimento, o significado de Coragem colapsaria no significado de “conhecimento do bem e do mal”.

Em *República IV*, Coragem é apresentada por Sócrates ainda como vinculada ao afastamento das coisas terríveis, mas não mais por ela ser “conhecimento”, e sim por ela ser apenas guardiã da opinião que emerge da *paideia* estabelecida por norma que lhe é exterior.

Desta forma, nos apropriamos da leitura vlastosiana sobre a bicondicionalidade e *Predicação Paulina* e a aplicamos na descrição de *República IV*.

Assim, vemos a utilidade da figura de Protágoras para a apresentação diferencial do projeto da *República*.

Isto é, enquanto, no *Protágoras*, Protágoras defendia que a instanciação das partes da excelência, em especial a Coragem, podiam ocorrer de forma completamente separada, a insistência de Sócrates em afastar essa hipótese naquele diálogo se desenvolve em outros diálogos não como mudança de opinião, mas como exposição das consequências de se compreender a noção de unidade da excelência política enquanto inseparabilidade.

Se nos recordarmos de que a *polis* em palavras é uma metáfora do indivíduo, só que “em letras maiores”, fica ainda mais visível o trabalho conceitual do autor de *República IV*.

Em uma leitura psicológica da *República IV*, a Coragem emerge como guarda da opinião correta sobre o temível, mas essa opinião é gerada e transmitida externamente a ela. Assim, a audaciosa guarda só será de fato, conceitualmente, boa guarda, i.e., Coragem, se aquilo que lhe foi de fato transmitido pela administração tenha sido de fato opinião correta sobre o que deveria temer ou em relação a que deveria ser audaciosa.

E apenas a Sabedoria, com segurança, poderá garantir a apreensão epistêmica do terrível, que deve ser preservada audaciosamente. Assim, a audácia individual só é Coragem se acompanhada de Sabedoria, que transmite, com segurança, as informações certas – sobre o que se deve evitar ou não – para a parte da alma que é responsável pela defesa da alma. Coragem e Sabedoria são diferentes, porém bicondicionais.

Conhecimento sem audácia ou audácia sem conhecimento não geram o binômio Coragem-Sabedoria. Só conhecimento e audácia juntos fazem a excelência. Dá-se assim a inseparabilidade.

Lembre-se que, no *Laques*, Sócrates afirma que o conhecimento da expectativa do mal é um e o mesmo conhecimento do bem e do mal.

Assim, a guarda só é boa (e, portanto, corajosa) se as opiniões guardadas ao longo da vida forem fruto de conhecimento do bem e do mal. E adquirir o conhecimento do que é bom,

mas não o guardar corajosamente ao passar pelos prazeres, dores e desejos, seguiria não sendo sábio, pois para instanciar Sabedoria não basta conhecimento, exige instanciar também Coragem de manter o que se conhece bom, frente aos prazeres, dores, desejos, medos, etc. Bicondicionalidade.

Se fizermos também uma leitura política de *República IV* sob o mesmo paradigma, o texto nunca fala que os guardiães são corajosos isolados, nem que os administradores são sábios isolados. O texto diz que, pela episteme dos administradores e pela guarda dos militares, a cidade, em seu todo, é, respectivamente, sábia e corajosa. Mas é presumível que sem os bons guarda os administradores, incisivamente nomeados de “a menor parte”, seriam liquidados e sem os bons administradores não haveria a *paideía* que formou os guardas, já que são destituídos de saber administrativo por si próprios, munidos apenas de opinião guardada pela lei. Quem garante que a opinião seja opinião verdadeira é a lei da administração. Bicondicionalidade.

Desse modo, *República IV* tem em comum com *Protágoras* um Sócrates que discursa sobre a excelência política abordada por Protágoras, mantendo a noção de inseparabilidade, tanto no nível ético, quanto na metáfora política. E isso torna muito importante a célebre passagem da *República VII* sobre a ascensão à Forma do Bom. O que garantiria, de forma segura, para a *polis em discurso*, a excelência seria uma episteme última do Bom, como disse o próprio Sócrates em *Laques*: um conhecimento do bem e do mal seria a realização da excelência.

No entanto, se não é possível ascender por uma episteme, que garante apreensão segura, pela ascensão à Forma de Bem, então, como visto no *Mênnon*, resta dar a sorte, de vez ou outra estar a administração com a opinião verdadeira sobre o que é bom ou ruim, de modo vacilante e incerto, como se dá com absolutamente tudo no âmbito fenomênico, tema central no *Teeteto*.

Assim, os temas da *paideía* de Protágoras e da *Unidade da Excelência* no *Protágoras* são, portanto, fundamentais para compreender por que a crítica ao fenomenismo de Protágoras exerce um papel tão importante no *corpus platonium*.

Desde a conversa sobre a promessa da capacidade de εὐβουλία de Protágoras, Sócrates inicia uma longa discussão que ecoa críticas ao sistema político ateniense e promove uma reflexão inicial sobre as relações possíveis entre o que se entende como πολιτικὴ ἀρετή. Isso ressoa em todo *corpus platonium* e certamente em aspectos da *República*.

Enquanto Protágoras, no *corpus platonium*, i.e., o PPI, diz ser professor de excelência política e vende por aí seus serviços, apesar de sua epistemologia estar presa ao âmbito do

fenomênico, o projeto do *corpus platonicum* insistentemente tenta demonstrar que uma *paideía* moral depende de uma *episteme* do inteligível.

Esse conjunto de imagens diferenciais, portanto, é a principal função da figura de Protágoras no *corpus platonicum*. Talvez uma forma de responder a Isócrates, dizendo que, sim, uma educação baseada na *episteme* é possível, desde que possamos desenvolver tal *episteme* do inteligível, trabalho talvez não completado pelo *corpus platonicum*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa tese não serve só para apontar que há uma ressonância entre *Protágoras* e outras obras, em especial a *República IV*. Ela se estabelece, contra Devereux, em específico, como um reflexo de pôr em questão pressupostos das teses desenvolvimentistas em geral.

Sustenta-se que, de fato, há indícios textuais internos e externos ao *corpus platonicum* para concluir que o autor da *República IV* guarda ao menos um projeto que existe no *Protágoras*, o de pensar a coextensão das partes da excelência política (entendida como uma excelência cooperativa que agrupa várias predicções concomitantes).

A seção um da tese tenta demonstrar que o paradigma de leitura desenvolvimentista é um fenômeno histórico que, apesar de ter sua relevância ainda nos dias de hoje, não trata de uma verdade eterna e inquestionável, já havendo muitos que põem em questão até mesmo os paradigmas de investigação sobre o qual se ergue a hipótese desenvolvimentista de leitura.

Situar historicamente tal tema possibilita pôr em questão certos pressupostos ainda hoje vigentes que proibitivamente inviabilizam, muitas vezes sem justificção, observar continuidades e forçam pressupostos de ruptura no *corpus platonicum* que são apenas extrapolações de preconceitos exegéticos.

Para não nos posicionarmos como isolacionista, a tese sustenta um método de leitura – o método da “unidade literária” – que não ignore as elaborações dos últimos séculos sobre a possível ordem de elaboração da obra platônica, mas que desenhe um jeito de considerar os dados mais gerais dessas conclusões como última etapa da exegese. Isto posto, far-se-á considerações sobre ordem de produção, portanto, apenas abaixo, na conclusão.

A seção dois reconstruiu elementos mínimos da vida de um Protágoras histórico que, provavelmente, serviu de modelo representativo para a elaboração da imagem de um Protágoras ficcional que serve à retórica do *corpus platonicum*.

Verificamos ali que o Protágoras histórico que serviu de inspiração a Platão pode ter sido escolhido não só pelo peso que ele teve na vida política de Atenas, mas talvez por uma soma de características acessórias que podem ter servido ao discurso platônico.

Entre as características que possivelmente influenciaram na escolha dessa figura histórica pode estar incluso: (1) o caráter relativista do pensamento dessa pessoa, que pode ter tido influência da educação na sua cidade de origem, Abdera, um local possivelmente rico em trocas culturais, não só por sua opulência relativa, mas também porque, no século V AEC, esteve sob influência da igualmente rica cultura persa; (2) alguma relação com o atomismo democrático, que pode ter tornado Protágoras um alvo de críticas pela não consideração da

esfera do inteligível; (3) a relação de Protágoras com Atenas pode ter viabilizado que criticá-lo fosse um modo de apontar os limites da educação geral de Atenas; (4) tanto Aristófanes quanto Isócrates parecem vincular a imagem de uma “nova educação pública” pretensiosa à imagem de Protágoras, que atinge também a pretensão de *paideía* no *corpus platonicum*, de modo que diferenciar-se de Protágoras pode ter sido um forte meio de defender de ataques externos a possibilidade de ensinar baseado em uma noção de *ἐπιστήμη*.

Com isso tudo em vista é que se avança para a leitura do texto platônico na seção três. Executa-se aí a leitura do *Protágoras* de modo a avaliar o sentido de suas passagens em contato com outras passagens do *corpus platonicum* que foram observadas como pertinentes para iluminarem e serem iluminadas pelo diálogo *Protágoras*. A isso é que se refere a intertextualidade contida no título da presente tese.

Nessa leitura, em uma abordagem exegética que não ignora o aspecto dramático, observamos que boa parte do diálogo serve ao desenho de uma *paideía* atribuída a Protágoras que não é antagonizada por completo no diálogo, mas apenas mostrada como insuficiente. Verifica-se que a pretensão de tornar as pessoas melhores não é alvo do discurso de Sócrates, mas sim os meios pelos quais se crê isso ser possível.

Protágoras é representado como um homem famoso e orgulhoso. Talvez orgulhoso demais para perceber que promete uma educação moral-política que não pode cumprir. Sócrates demonstra essa insuficiência principalmente por meio da investigação conceitual.

No nível dramático, o texto do *Protágoras* parece, desde o início, tentar frisar que a imagem de Sócrates é bem assimilável, na opinião pública, à de um sofista que influencia os jovens, de Alcibíades a Hipócrates.

Sócrates, porém, é representado nesse nível dramático como um Odisseu entre os mortos, não sendo um dos sofistas. Ele não promete ensinar a excelência política, mas exatamente tenta investigar, questionando Protágoras, como seria possível, de fato, aprender esse dom.

Protágoras, então, obrigado a defender a compatibilidade do regime de Atenas com seu projeto paidêutico, apresenta um *Grande Discurso* que, fundamentalmente, apresenta Zeus como um presenteador, *once upon a time*, de virtudes morais condicionais para o surgimento e boa manutenção das *poleis*. Essas virtudes, dadas por Zeus, seriam parte de uma excelência política única que os humanos, então, transmitiram através da educação, para todos, o tempo inteiro, com lições, punições e mesmo conteúdos morais da arte. Protágoras, então, diz-se o grande professor dessa excelência que todos ensinam a todos.

Sócrates, aí, é diferenciado de Protágoras no diálogo tanto por não ter a pretensão de saber, mas também pela forma com que investiga a questão.

Formalmente, enquanto, por um lado, Protágoras fala do tema sem um rigor conceitual, sem especificar claramente no que consistem essas ditas partes da excelência, por outro, Sócrates aparece com uma preocupação quase obsessiva com uma busca conceitual.

Mas não se trata apenas de uma diferença na forma da preocupação. Substancialmente, Sócrates sempre tem uma tendência a não aceitar que alguém ou algo possa ser valorizado moralmente sem que esse algo seja sábio e excelente em todos os sentidos.

Daí, entendermos que Vlastos foi brilhante ao dizer que, em *Protágoras*, Sócrates parece sustentar uma coextensão predicativa, ou *Tese da Bicondicionalidade*, do que Protágoras aceitou chamar de “partezinhas da excelência humana”. Ainda que achemos que Sócrates não defende no diálogo claramente uma tese própria, ele, ao menos, leva o leitor a imaginar como se daria essa relação conceitual, em que se afigura impossível ser justo e não devoto, corajoso e não sábio etc.

Contudo, contrário a Vlastos e, em especial, a Devereux, sustenta-se aqui que esse vislumbre efetuado pela leitura do *Protágoras*, de que há uma busca de Sócrates pela confirmação de que há sempre predicação conjunta das virtudes não é algo que desaparece em qualquer fase do *corpus platonicum*.

Ao contrário, o que se defende aqui é que, a partir de uma leitura dos mesmos trechos que Devereux cita de *Protágoras*, *Laques*, *Mênon* e *República*, conseguimos ler que, em *Laques* e na *República IV*, há uma gradual explicação e, no segundo caso, a ilustração, de como se dá a coextensão predicativa das virtudes.

Sustentou-se que, se comungarmos a *Tese da Bicondicionalidade* e a noção de *Predicação Paulina* de Vlastos e levarmos isso às suas próprias consequências, deve-se concluir, exatamente, que tal leitura providencia uma noção de que Coragem, Sabedoria, Justiça etc., podem ter, inteligivelmente, conceitos diferentes, embora sempre venham a predicar algo concreto em conjunto.

E, se isso estava presente na visão de Sócrates no Protágoras, como sugere Vlastos, então, já que também essa leitura é possível na *República IV*, caso nossa tese tenha base, ela é um importante contraponto para a hipótese de leitura que supõe oposição extremamente divergente entre uma fase dita “socrática” e outra dita “média” de escrita da obra platônica.

Mas se, na presente leitura, de fato, é verdadeiro que Sócrates opera, entre *Protágoras*, *Laques*, *Mênon* e *República IV*, uma gradual exposição de como se daria a predicação bicondicional das partes da excelência política, isso não implica, contudo, em negar as fases de

produção, mas apenas negar que o autor teria tido drásticas mudanças de posição entre essas hipotéticas fases. Em síntese: não observamos um “Sócrates antigo” da fase socrática e outro “Sócrates médio”, dissociado do primeiro, no *Mênon* e na *República IV*, ao menos não no específico tema analisado na tese.

Se hoje é, mais ou menos, hegemônico – entre os que se preocupam com investigar hipotéticas fases de produção – que *Protágoras* e *Laques* são de fase anterior a *Mênon* e *República IV*, tal noção, na verdade, ajuda – e muito – a apoiar nossa hipótese de leitura.

Isso porque, em *Protágoras* e *Laques*, a função discursiva de Sócrates é bem mais a de apresentar problemas do que indicar uma solução, enquanto, em *Mênon* e *República IV*, Sócrates aparece muito mais ativamente sugerindo caminhos para a solução do problema já existente em *Protágoras*.

Enfim, em nossa leitura geral, Protágoras é apresentado, no *Protágoras*, como bem-intencionado, porém pomposo e equivocado, não tendo tanto poder na análise conceitual quanto o mais jovem Sócrates. E é isso que o *corpus platonicum* aprofunda em diálogos até a afirmação de que o âmbito do inteligível é fundamental para a proposta de uma séria episteme.

Como é notório, na *República* a consideração do inteligível não acompanha um abandono da questão moral e política e o fato de que *Leis* é considerado, quase por unanimidade, o último diálogo em ordem de escrita, deveria se fazer notar que nunca, no *corpus platonicum*, a questão ético-política é abandonada.

O *Teeteto* seria um coroamento da exposição diferencial entre a episteme de Protágoras e aquela desenvolvida em pontos diferentes do *corpus platonicum*. Essa questão não foi profundamente abordada na presente tese, embora mereça ser desenvolvida num futuro.

Mas é possível adiantar a suspeita de que o *Teeteto* não reserva crítica a Protágoras apenas na primeira etapa do diálogo. No conjunto desse diálogo estaria a mais especulativa diferenciação entre a *paideía*, inferida no curso do *corpus platonicum*, e aquela desenhada nele como protagórica.

Enquanto o argumento de Protágoras se apresenta enfaticamente limitado ao âmbito das opiniões (lembre-se de que, no *Grande Discurso*, a base do argumento é, muitas vezes, vinculada à opinião geral), o *corpus platonicum*, desde a discussão sobre as definições até a elaboração e crítica da hipótese das *Ideias*, está refletindo sobre como falar a respeito de estabilidades inteligíveis.

Talvez, em um aprofundamento posterior, seja possível tentar encontrar mais elementos no *Teeteto* para substanciar nossa impressão de que Protágoras serve, no *corpus*

platonium, ao menos desde o *Protágoras* até *República IV*, como um modo de diferenciar Protágoras do projeto próprio do *corpus platonium*.

Enfim, com o resultado de agora, é possível dizer que a fala de Protágoras, ao final do *Protágoras*, em elogio a Sócrates, pode ser vista como a dramatização de Protágoras passando a Sócrates o bastão da filosofia.

Desenhar Protágoras reconhecendo o futuro brilhante de Sócrates é uma forma de representar não uma negação absoluta dos propósitos atribuídos a Protágoras no *corpus platonium*, mas sim que Protágoras precisa ser superado em partes.

A considerar o conteúdo do *Protágoras* em intertextualidade, essa superação em partes é uma supressão. Provavelmente, uma manutenção do projeto de *paideia* moral-política, mas uma superação da estratégia educativa, que deve avançar primeiro para a preocupação conceitual de Sócrates representada no diálogo e, depois, rumo ao tema do inteligível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDIÇÕES GREGAS E LATINAS

- AESCHINIS. **Orationes**. Mervin R. Dilts (ed.). Lipzig: B.G. Tevbneri, 1997.
- ALAND, Barbara; ALAND Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johanes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M (eds.). **Novum testamentum Graece**. 28^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ANONYMOUS. **Prolegomena to platonic philosophy**. L. G Westerink (ed.). Amsterdam: North-Holland Publishing, 1962.
- APULEIUS. **Florida**: a commentary. Benjamin Todd Lee (ed.). Berlin: Gruyter, 2005.
- ARISTOPHANIS. **Comoediae**: Recogvervnt Breviqve Adnotatione Critica Instrvxervnt. v. 1: Acharnenses, Equites, Nubes, Vespas, Pacem, Aves. F.W. Hall; W.M. Geldart (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1906.
- _____. **Comoediae**: Recogvervnt Breviqve Adnotatione Critica Instrvxervnt v. 2: Lysistratam, Thesmophoriazvsas, Ranas, Ecclesiazvsas, Plvtvm, Fragmenta. F.W. Hall; W.M. Geldart (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1907.
- ARISTOTLE. **Atheniensium Respublica**. F. G. Kenyon (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1920.
- _____. **Ars Rhetorica**. W. David Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press. 1959.
- _____. **De Arte Poetica Liber**. Rudolf Kassel (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1966.
- _____. **Metaphysics**. W. David Ross (ed.). v. 1. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- _____. **Metaphysics**. W. David Ross (ed.). v. 2. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- _____. **Ethica Nicomachea**. Ingram Bywater (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1894.
- ATHENAEUS. **The deipnosophists**. Charles Burton Gulick (ed.). v. 2: books III.106e; IV; V. London: William Heinemann, 1928.
- _____. **The deipnosophists**. Charles Burton Gulick (ed.). v. 5: books X.420e; XI. London: William Heinemann, 1933.
- CICERONIS, M. Tullii. De natura Deorum. In: **Cicero**. H. Rackham, M.A (ed.). v. 19. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- EMPIRICI, Sexti. **Opera**. Hermannus Mutschamann (ed.). v. 1: Πυρρῶνεται ὑποτυπώσεις. Leipzig: Teubner, 1912.
- _____. **Opera**. Hermannus Mutschamann (ed.). v. 2: Adversus Dogmaticos (VII-XI). Leipzig: Teubner, 1919.
- EPICURO. **Epicvrea**. USENER, Hermann Karl (ed.). Leipzig: Teubner, 1887.

- HERODOTUS. **The Persian Wars**. A. D. Godley (ed.). v. 1: Books 1-2. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- _____. **The Persian Wars**. A. D. Godley (ed.). v. 3: Books 5-7. Cambridge: Harvard University Press, 1922.
- _____. **The Persian Wars**. A. D. Godley (ed.). v. 4: Books 8-9. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- HOMER. **The Odyssey**. A. T. Murray (ed.). v. 1: Books 1-12. London: William Heinemann Ltd, 1919.
- _____. **The Odyssey**. A. T. Murray (ed.). v. 2: Books 13-24. London: William Heinemann Ltd, 1919.
- ISOCRATES. **In three volumes**. George Norlin (ed.). v. 2: On the Peace; Areopagiticus; Against the Sophists; Antidosis; Panathenaicus. London: William Heinemann Ltd, 1929.
- _____. **In three volumes**. Larue van Hook (ed.). v. 3: Evagoras; Helen; Busiris; Plataicus; De Bigis; Trapeziticus; Against Callimachus; Aegineticus; Against Lochites; Against Euthynus; Letter to Dionysius; Letter to Philip, I; Letter to Philip II; Letter to Antipater; Letter to Alexander; Letter to the Children of Jason; Letter to Timotheüs; Letter to the Rulers of the Mytilenaeans; Letter to Archidamus. London: William Heinemann Ltd, 1945.
- LAERTIUS, Diogenes. **Lives of Eminent Philosophers**. Tiziano Dorandi (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- MILESIO, Hesychio. Scholia. In: GREENE, William Chase (ed.). **Scholia Platonica**. Haverford: Haverford College, 1938.
- OENOANDENSIS, Diogenes. **Fragmenta**. Johannes William (ed.). Leipzig: Druck von B. G. Teubner, 1907.
- PAMPHILI. Evsepii. **Chronicle canone**. Iohannes Knight Fotheringham (ed.). London: Humphrey Milford, 1923.
- _____. **Opera**. Guilielmus Dindorfius (ed.). v. 2: Praeparationis Evangelicae (XI-XV). Lipzig: Teubner, 1867.
- PHILOSTRATI, Flavi. The lives of the sophists. In: **Philostratus and Eunapius: the lives of the sophists**. Wilmer Cave Wright (ed.). London: William Heinemann, 1922.
- PINDARI. **Carmina cvm fragmentis**. Hervicus Maehler (ed.) v. 2. Leipzig: Verlagsgesellschaft, 1975.

- PLATONIS. **Opera**: Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxit. E. A. Duke et al (eds.). v. 1: Tetralogiae I-II. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- _____. **Opera**: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Ioannes Burnet (ed.). v. 2: Tetralogiae III-IV. Oxford: Clarendon Press, 1901.
- _____. **Opera**: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Ioannes Burnet (ed.). v. 3: Tetralogiae V-VII. Oxford: Clarendon Press, 1903.
- _____. **Opera**: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Ioannes Burnet (ed.). v. 4: Tetralogiae VIII. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- _____. **Opera**: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Ioannes Burnet (ed.). v.5: Tetralogiae IX, definitiones et spuria. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- PLUTARCH. **Lives**. Bernadotte Perrin (ed.). v. 2: Themistocles and Camillus; Aristides and Cato Major; Cimon and Lucullus. 2^a ed. London: William Heinemann, 1914.
- _____. **Lives**. Bernadotte Perrin (ed.). v. 3: Pericles and Fabius Maximus; Nicias and Crassus. 2^a ed. London: William Heinemann, 1932.
- _____. **Moralia**. Gregorius N. Bernardakis (ed.). v. 1. Leipzig: Teubner, 1888.
- _____. **Moralia**. Gregorius N. Bernardakis (ed.). v. 5. Leipzig: Teubner, 1893.
- SICULOS. Diodorus. **Library**: in twelve volumes. v. 4: books IX-XII. Cambridge: Harvard University Press, 1946.
- STRABONIS. **Geographica**. A. Meineke (ed.). Leipzig: Teubner, 1877.
- SVIDAE. **Lexicon**. Ada Edler (ed.). v. 1: A-Γ. Leipzig: Teubner, 1928.
- _____. **Lexicon**. Ada Edler (ed.). v. 2: Δ-Θ. Leipzig: Teubner, 1931.
- _____. **Lexicon**. Ada Edler (ed.). v. 3: K-O. Leipzig: Teubner, 1933.
- _____. **Lexicon**. Ada Edler (ed.). v. 4: Π-Ψ. Leipzig: Teubner, 1935.
- _____. **Lexicon**. Ada Edler (ed.). v. 5: Praefationem indices dissertationem continens. Leipzig: Teubner, 1938.
- THUCYDIDIS. **Historiae**: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Henry Stuart Jones; Johannes Enoch Powell (eds.). v. 1: Books I-IV. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- _____. **Historiae**: Iterum Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Henry Stuart Jones; Johannes Enoch Powell (eds.). v. 2: Books V-VIII. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- XENOPHONTIS. **Opera Omnia**. Edgar Cardew Marchant (ed.). v. 1: Historia Graeca (Books I-VII). Oxford: Clarendon Press, 1900.
- _____. **Opera Omnia**. Edgar Cardew Marchant (ed.). v. 2: Commentarii, Oeconomicvs; Convivim; Apologia Socratis. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1921.

_____. **Opera Omnia**. Edgar Cardew Marchant (ed.). v. 5: Opvscvla. Oxford: Clarendon Press, 1920.

EDIÇÃO DE EPIGRAFIA

LEWIS, David (ed.). **Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Anteriores**. 3ª ed. v. 1: Decretae et tabulae magistratum. Berlin: Gualterus de Gruyter et Socii, 1981.

EDIÇÕES DE REFERÊNCIA PARA FILOSOFIA PRÉ-PLATÔNICA

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (eds.). **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 9ª ed. v. 2. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959.

LAKS, André; MOST, W. Glenn (eds.). **Early Greek Philosophy**. v. 9: Sophists part I. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

BIBLIOGRAFIA MODERNA E TRADUÇÕES MODERNAS

ADAK, Mustafa; THONEMANN, Peter. **Teos and Abdera: Two Cities in Peace and War**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

ADAM, J.; ADAM, A. M. Notes. In: PLATO. **Protagoras**: with introduction, notes and appendices. J. Adam; A. M, Adam (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1893.

ALCÂNTARA, Pedro Ivo Souza de. **Razão, poder, erro e justiça**: Comentário ao Livro I da República valorizando o contexto narrativo dos Σωκρατικοί Λόγοι. Dissertação (Mestrado em Metafísica). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. Brasília, 2018.

_____. **Economia e moral no arco de Terâmenes (Hell. 1.1.12 – 2.4.1)**: questões político-econômicas na queda do Império Ateniense. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. Brasília, 2022.

ALTMAN, William H. F. A ordem de leitura dos diálogos de Platão. Tr. de Maicon Réus Engler e Renilson Bail. **Revista dissertatio de filosofia**, v. 49, p. 312-335, 2019.

_____. **Ascent to the Beautiful**: Plato the teacher and the Pré-Republic Dialogues from Protagoras to Symposium. London: Lexington Books, 2010.

ARAÚJO, Carolina. Vlastos e a noção platônica de ser. **Revista Clássica**, v. 28, n. 2, p. 117-126, 2015.

- ARIETI, James A.; BARRUS, Roger M. Introduction. In: Plato. **Protagoras**. James A. Arieti e Roger M. Barrus (eds.). New York: Rowman and Littlefield, 2010.
- BABBITT, Frank Cole. Introduction. In: PLUTARCH. **Moralia**. Tr. de BABBITT, Frank Cole. London: Harvard University Press, 1928, p. 105-107.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. In: BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Tr. de Mário Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BENOIT, Hector. **A odisseia de Platão**: as aventuras e desventuras da dialética. São Paulo, Annablume, 2017.
- _____. BENOIT, Hector. Sócrates: o nascimento da razão negativa. São Paulo: Editora Moderna, 1996.
- BERNABÉ, Alberto. **Platão e o orfismo**: diálogos entre religião e filosofia. Tr. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2013.
- BLASS, Friedrich. **Die Attische Beredsamkeit Zweite Abtheilung**: Isokrates und Isaios. Leipzig: B. G. Teubner, 1874.
- BLONDELL, Ruby. **The Play of Character in Plato's dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BOTER, G. **The Textual Tradition of Plato's Republic**. Leiden: Brill, 1989.
- BOWIE, A. M. Commentary. In: HERODOTUS. **Histories**: Book VIII. A. M. Bowie (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 212
- BOZZANI, Mauro, Political, All Too Political. Again on Protagoras' Myth in Its Intellectual Context. **Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought**, v. 39, p. 425-446, 2022.
- _____. Protagoras. In: ZALTA, Edward N (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2020 Edition). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/protagoras/>>. Acesso em: 07 jun. 2023.
- BRANDWOOD, Leonard. Estilometria e cronologia. In: KRAUT, Richard (ed.). **Platão**. Tr. de Saulo Krieger. São Paulo, Ideias & Letras, 2013.
- _____. **The chronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BRISSON, Luc. Plato's criticism of Homer in book X of the Republic. **Anais de filosofia clássica**, v. 11, n. 22, 2017, p. 1-9.
- BRUNT, P. A. Sophocles and Pericles. **The Classical Review**, v. 5, n. 3-4, 1955. p. 15.
- BURNET, John. **Greek Philosophy**. v.1: Thales to Plato. Londres: Macmillan and Co., 1928

- BYRD, Miriam. Colloquium 6: When the Middle Comes Early: Puzzles and perplexities in Plato's Dialogues. **Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy**, v. 28, n. 1, p. 187-209, 2013.
- CAMPBELL, Lewis. General Introduction. In: PLATO. **Sophistes and Politicus**. Ed. Lewis Campbell. Oxford: Clarendon Press, 1867.
- _____. Introduction to the Sophist. In: PLATO. **Sophistes and Politicus**. Ed. Lewis Campbell. Oxford: Clarendon Press, 1867.
- CAPRA, Andréa. Ἀγὼν λόγων: Il “Protagora” di Platone tra eristica e commedia. Milano: LED, 2001.
- CHAPPELL, T. **Reading Plato's Theaetetus**. Indianapolis: Hackett, 2005.
- _____. The “theaetetus”. **The Classical Review**, v. 66, n. 2, p. 353-355, 2016.
- CHRYSSANTHAKI, Katerina. Les trois fondations d’Abdère. **Revue des Études Grecques**, v. 114, n. 2, Jul./Dec., 2001, p. 383-406.
- CORRADI, Michele. Protagorean Socrates, Socratic Protagoras: a narrative strategy from Aristophanes to Plato. In: STAVRU, Alessandro; MOORE, Christopher. **Socrates and the socratic dialogue**. Leiden: Brill, 2018.
- CORNFORD, F. The Athenian Philosophical Schools. In: BURY, J. B.; COOK, S. A.; ADCOCK, F. A. (eds.). **Cambridge Ancient History**: Macedon: 401-301 B.C. v. 6. Cambridge: Cambridge University Press, 1927, p. 302- 351.
- DAVISON, J. A. Protagoras, Democritus, and Anaxagoras. **The Classical Quarterly**, V. 3, n. 1/2, Jan./Apr., 1953, p. 33.
- DENYER, Nicholas. Commentary. In: Plato. **Protagoras**. Nicholas Denyer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- DEVEREUX, Daniel. The unity of the virtues. In: BENSON, Hugh H (ed.). **A companion to plato**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. p. 325-340.
- _____. The unity of the virtues in Plato’s Protagoras and Laches. **The Philosophical Review**, v. 101, n. 4, out., 1992, p. 765-789.
- DITTENBERGER W. Sprachliche Kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialoge. **Hermes**, v. 16, n. 3, p. 321-345, 1881.
- DORION, Lois-André. The rise and fall of the socratic problem. In: MORRISON. Donald R. **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- ENGLER, M. R. A sentença de Protágoras sobre os deuses e a unidade de sua doutrina. **Veritas**, v. 64, n. 2, 2019.

- FERGUSON, John. On the date of democritus. **Symbolae Osloenses**, v. 40, n. 1, 1965.
- FILONIK, Jakub. Athenian impiety trials: a reappraisal. **Dike: Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico**, v. 16, p. 11-96, 2013.
- FOUCAULT, Michael. O que é um autor?. In: FOUCAULT, Michael. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Tr. de Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- GIGON, Olaf. Studien zu Platons Protagoras. In: GIGON, Olaf. **Studien zur antiken Philosophie**. Andreas Graeser (Ed.). Berlin: De Gruyter, 1972
- GOMPERZ, Theodor. **Greek Thinkers**. v. 2. Tr. G. G. Berry. London: John Murray, 1913.
- GRAHAM, Alexander John. Abdera and Teos. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 112, 1992, p. 44-73.
- GÜREMEN, Refic. The myth of Protagoras: a naturalist interpretation. **Méthexis**, v. 29, 2017, p. 46-58.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. **A history of Greek Philosophy: Plato. The man and his dialogues**. v. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- _____. **Sofistas**. Tr. de João Rezende da Costa. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- HERMANN, P. Teos und Abdera im 5. Jahrhundert v. Chr.: Ein neues Fragment der Teiorum Dirae. **Chiron**, v. 11, p. 1-30, 1981. Disponível em: <<https://publications.dainst.org/journals/chiron/article/view/1320>>. Acesso em: 19 jun. 2023.
- HOWLAND, Jacob. Dialectic and Dialogue. **International Studies in Philosophy**, v. 35, n. 4, 2003, p. 267-268.
- _____. Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology. **Phoenix**, v. 45, n. 3, 1991, p. 189-214.
- JACOBY, Felix. **Apollodors Chronik: eine sammlung der fragmente**. 16 ed. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1902.
- JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 6ª ed. Tr. de Artur M. Pereira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- JIRSA, Jakub. Authenticity of Alcibiades I: Some Reflections. **Listy filologicke**, v. 132 n. 3-4, 2009, p. 225-244.
- JÖEL, Karl. Der Λόγος Σωκρατικός. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 8, 1895, p. 466-483.
- KAHN, Charles. A New interpretation of Plato's Socratic Dialogues. **The Harvard review of philosophy**. v. 5, n. 1, 1995, p. 26-35.
- _____. Did Plato write socratic dialogues?. **Classical Quarterly**, v. 31, n. 2, 1981, p. 305-320.

- _____. On platonic chronology. In: ANNAS, Julia; ROWE, Christopher. **New perspectives on plato, modern and ancient**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- _____. **Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza**. Tr. de Dennys Garcia Xavier. São Paulo. Edições Loyola, 2018.
- _____. **Plato and the socratic dialogues: the philosophical use of a literary form**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues. **Journal of Philosophy**, v. 85, n. 10, 1988, p. 541-549.
- _____. Vlastos' Socrates. **Phronesis**, v. 27, n. 2, ,1992, p. 233-258.
- KALLET, Lisa; KROLL, John H. **The Athenian Empire: using coins as sources**, Cambridge: Cambridge University Press & Assessment, 2002.
- KENNEDY, George. Isocrates' Encomium of Helen: A Panhellenic Document. **American Philological Association**, v. 89, 1958, p. 77-83.
- KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. Tr. de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- _____. Protagoras Doctrine of justice and virtue in the Protagoras of Plato. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 73, 1953, p. 42-45.
- LAERTIUS. Diogenes. **Leben und Meinungen berühmter Philosophen**. Tr. de Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- _____. **Lives of eminent philosophers**. Tr. de Stephen White. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- _____. **Lives of the eminent philosophers**. James Miller (Ed.). Tr. de Pamela Mensch. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- _____. **The lives and opinions of eminent philosophers**. Tr. de Charles Duke Yonge. London: G. Bell and Sons, 1915.
- _____. **Vidas de los filósofos ilustres**. Tr. de Carlos García Gaul. Madri: Alianza Editorial, 2007.
- _____. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Tr. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2008.
- LOPES, Daniel. A comédia no diálogo: o caso de Polo. In: PLATÃO. **Górgias**. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2014, p. 41-93.
- _____. A construção da figura do “sofista” no Protágoras. In: PLATÃO. **Protágoras**. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 45-96.

- _____. A incursão de Sócrates na Makrologia. In: PLATÃO. **Protágoras**. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 191-252.
- _____. A tragédia no diálogo: o caso de Cálicles. In: PLATÃO. **Górgias**. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2014, p. 81-117.
- _____. O argumento hedonista: a refutação final. In: PLATÃO. **Protágoras**. Tr. de Daniel Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 289-353.
- LOPES, Rodolfo Pais Nunes. **A tensão mythos-logos em Platão**. Tese (Doutorado em Letras). Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2014.
- _____. Dilemas textuais na tradução crítica da República de Platão. **Nuntius Antiquus**, v. 13, n. 2, p. 59-73, jan., 2018.
- _____. Ordenação dos diálogos. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo. **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 79-99, 2018b.
- _____. Usos e sentidos de mythos e logos antes de Platão. **Prometeus**, v. 8, n. 18, jul./dez, p. 61-77, 2015.
- MATOSO, Renato. As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão. **Archai**, n.º 18, sept/dec., p. 75-111, 2016.
- MATOS JÚNIOR, Fábio Amorim de. **Tradução comentada das Nuvens de Aristófanes. Dissertação** (Mestrado em Linguística). Instituto de Estudos de Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2020.
- MCGREGOR, Malcolm; RHODES, P. J. Tribute list (Athenian). In: HORNBLLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony EIDINOW, Esther. **The Oxford Classical Dictionary**. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MORRISON, J. S. The place of Protagoras in Athenian public life. **The Classical Quarterly**, V. 35, n. 1/2, Jan./Apr., 1941, p. 1-16.
- MOSSHAMMER, Alden A. **The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition**. Pensilvânia: Bucknell University Press, 1979.
- NAILS, Debra. Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism. **Ancient Philosophy**, v. 13, n. 2, p. 273-291, 1993.
- _____. **The people of Plato: a prosopography of Plato and other socratics**. Cambridge: Hackett Publishing, 2002.
- NEHAMAS, Alexander. Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry. **History of Philosophy Quarterly**, v. 7, n. 1, 1990, p. 3-16.

- NESTLE, Wilhelm. **Vom mythos zum logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates.** 2ª ed. Stuttgart: Alfred Kröner, 1975.
- O'SULLIVAN, Neil. Pericles and Protagoras. **Greece & Rome**, v. 42, n. 1, 1995, p. 15-23.
- PÍNDARO. **Epinícios e Fragmentos.** Tr. de Roosevelt Rocha. Curitiba: Kottter Editorial, 2018.
- _____. **Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments.** Tr. William H. Race. London: Harvard University Press, 1997.
- PINTO, Maria José Vaz; SOUZA Ana Alexandre Alves de. **Sofistas: testemunhos e fragmentos.** Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- PIO, Fernanda Israel; CORNELLI, Gabriele. O menino amou melhor que uma mulher: a excelência de Aquiles do discurso de Fedro no Banquete de Platão. **Humanitas**, v. 81, 2023, p. 55-77.
- PLATÃO. **Protágoras.** Tr. De Benjamin Jowett com revisão de Martin Ostwald. New York: Perspectiva, 1956.
- _____. **Protágoras.** Tr. De Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- _____. **Sofista.** Tr. De Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. E José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- _____. **Sophistes and Politicus.** Lewis Campbell (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 1867.
- _____. **The Theaetetus.** Lewis Campbell (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1861.
- POSTER, Carol. The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences. **Phoenix**, v. 52, n. 3/4, 1998, p. 282-298.
- PRESS, Gerald A. Commentary of Byrd. **Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy**, v. 28, n. 1, 2013, p. 187-209.
- RITTER, Constantine. **Untersuchungen über Platon.** Stuttgart: Frommann, 1888.
- RHODES, P. J. Tribute list (Athenian). In: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony EIDINOW, Esther. **The Oxford Classical Dictionary.** 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- RUTHERFORD, Ian. **Pindar's Paeans: a reading of the fragments with a survey of the genre.** Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SEGVIC, Heda. Homer in Plato's Protagoras. **Classical Philology**, v. 101, n. 3, jul., 2006, p. 247-262.
- SCHANZ, Martin. Zur Entwicklung des Platonischen Stils. **Hermes**, v. 21, n. 3, 1886, p. 439-459.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Introductions to the dialogues of Plato.** Tr. William Dobson. Cambridge: Cambridge University Press, 1836.

- _____. On the worth of Socrates as a philosopher. In: Hare, Julius Charles; Thirlwall, Connop (2013). **The Philological Museum**, v. 2. Tr. de Connop Thirlwall. Cambridge: Cambridge University Press, 1833, p. 538-555.
- SCHILLER, F. C. S., **Plato or Protagoras?:** Being a critical examination of the Protagoras speech in the Theaetetus with some remarks upon error, London: Simpkin, Marshall & Co, 1908.
- SHOREY, Paul. **The Unity of Plato's Thought**. Chicago: The University of Chicago Press, 1903.
- SIDGWICK, H. The Sophists. **Journal of Philology**, v. 4, 1872, p. 298-299.
- SMITH, Lucy M. Plato's reference to Lamachus. **The Classical Quarterly**, v. 64, n. 1, 2014, p. 43-48.
- SMITH, Martin Ferguson. Fifty Years of New Epicurean Discoveries at Oinoanda. **Cronache Ercolanesi**, v. 50, 2020, p. 241-258.
- SUAREZ, Rosana. Nota sobre o conceito de Bildung (formação cultural). **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 46, n. 112, p. 191-198, 2005.
- TAILISSE, Robert. Misunderstanding Socrates. **Arion**, v. 9, n. 3, 2002, p. 46-56.
- TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. **System der Platonischen Philosophie**. 4 bands. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1992-1994. Disponível em: <<https://archive.org/details/systemderplaton01tenngoog>>. Acesso em: 30 jul. 2023.
- UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas:** uma interpretação filosófica. Tr. de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.
- UNZ, Ron K. The Surplus of the Athenian Phoros. **Greek, Roman and Byzantine studies**, v. 26, n°. 1, p. 21-42, 1985.
- VASSALLO, Christian. **The presocratics at Herculaneum:** A study of early greek philosophy with an appendix on Diogenes of Oinoanda's criticism of presocratic philosophy. Berlin: De Gruyter, 2021.
- VON FRITZ, Kurt. Protagoras. In: WISSOWA, Georg. **Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft**. 2 ed. v. 23. Stuttgart: Metzler, 1957.
- VLASTOS, Gregory. **Socrates:** Ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. Socrates' disavowal of knowledge. **Philosophical Quarterly**. v. 35, n. 138, 1985, p. 1-31.
- _____. **The philosophy of Socrates:** a collection of critical essays. Nova York: Palgrave Macmillan, 1971.

- _____. The unity of the virtues in the Protagoras. **The review of metaphysics**, v. 25, n. 3, 1972, p. 415-458.
- WADE-GERY, H.T. Thucydides the Son of Melesias: A Study of Periklean Policy. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 52, n. 2, 1932, p. 205-227.
- WILCKEN, Ulrich. Die griechen Denkmäler vom Dromos des Serapeums von Memphis. In: DEUTSCHER ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS. **Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen**. v. 32. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1917, p. 149-203.
- ZILIOLI, Ugo. Protagoras through Plato and Aristotle: A Case for the Philosophical Significance of Ancient Relativism. In: VAN OPHUIJSEN, Johannes M.; VAN RAALTE, Marlein; STORK, Peter (ed.). **Protagoras of Abdera: The man, his measure**. Leiden: Brill, 2013, p. 233-258.
- _____. **The epistemology of the sophists: Protagoras**. Tese (Doutorado em Filosofia), The Department of Classics and Ancient History, Durham University, 2002. Disponível em: <<http://etheses.dur.ac.uk/4023/>>.

APÊNDICE A

Índice de Correspondência dos Fragmentos (DK-LM)

DK80A1	P1; P3; P5; P6a; P8; P12; P13b; P17; P19; P20; P23; D1; D4a; D15; D17; D20; D29; R13; R19b
DK80A2	P7; P21; R3; R25
DK80A3	P6b; P13c; P16; D16
DK80A4	P4
DK80A5	P2a; P13a; D35; D36; D37;
DK80A6	P15
DK80A7	D14
DK80A8	P2b; P14
DK80A9	P12 mesmo que <i>Hippias P4</i>
DK80A10	D30
DK80A11	P9a; P9b
DK80A12	R19a
DK80A13	R5 cf. DK80B1
DK80A14	R21
DK80A15	R9b; R22
DK80A16	R28
DK80A17	R16
DK80A18	P18
DK80A19	R10; R14a; R17
DK80A20	D27
DK80A21	D28; D38 (DK80A21a); R18
DK80A22	P22
DK80A23	R24

DK80A24	D5b; D21
DK80A25	D31; D42
DK80A26	D22a;
DK80A27	D23
DK80A28	D24
DK80A29	D25
DK80A30	D32
DK80B1	D3; D5a; D9; R4; R5; R7a; R20
DK80B2	D7; R2
DK80B3	D8; D11; R23
DK80B4	D4b; D10; R29
DK80B5	R1a; R1b
DK80B6	D18; D19; D26 (DK80A1)
DK80B7	D33; D34 (DK80B7a)
DK80B8	D2
DK80B9	P11
DK80B10	D12
DK80B11	D13
DK80B12	R30
DK80C1-5	D40
≠ DK	P10; P24; D5c; D6; D22b; D39; DK41; R6; R7b; R8; R9a; R11; R12 (DK70A24); R14b; R15; R26; R27