UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS FACULDADE DE FILOSOFIA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO VICTOR ALBUQUERQUE

Os caminhos argumentativos para a unidade das virtudes no *Protágoras* de Platão: uma perspectiva ética







TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

| 1. Identificação do material bibliográfico: [X] | Dissertação [] Tese |
|--|-------------------------------|
| 2. Identificação da Tese ou Dissertação: | |
| Nome completo do autor: João Victor Albuquerque | |
| Título do trabalho: Os caminhos argumentativos para tágoras de Platão: uma perspectiva ética | a unidade das virtudes no Pro |
| 3. Informações de acesso ao documento: | |
| Concorda com a liberação total do documento [X] SII | M [] NÃO¹ |
| | |

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Assinatura do(a) autor(a)²

Assinatura do(a) orientador(a)²

Ciente e de acordo:

Data: 20 / 09 / 2018

Versão atualizada em setembro de 2017.

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.
Casos de embargo:

Solicitação de registro de patente;

Submissão de artigo em revista científica;

⁻ Publicação como capítulo de livro;

⁻ Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS FACULDADE DE FILOSOFIA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO VICTOR ALBUQUERQUE

Os caminhos argumentativos para a unidade das virtudes no *Protágoras* de Platão: uma perspectiva ética

Dissertação desenvolvida no curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Anderson de Paula Borges.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Albuquerque, João Victor Os caminhos argumentativos para a unidade das virtudes no *Protágoras* de Platão: uma perspectiva ética [manuscrito]

/ João Victor Albuquerque. - 2018. f.

Orientador: Prof. Anderson de Paula Borges. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,

Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2018.

1. Platão. 2. Protágoras. 3. Unidade das virtudes. 4. Ética . I. de Paula Borges, Anderson, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS FACULDADE DE FILOSOFIA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



Ata da defesa pública da Dissertação de Mestrado do discente JOÃO VICTOR ALBUQUERQUE

Aos 29 dias do mês de agosto de 2018, às 16:00 h, foi aberta a sessão pública na Sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a defesa da dissertação de mestrado elaborada pelo discente JOÃO VICTOR ALBUQUERQUE, com o título: ""Os caminhos argumentativos para a unidade das virtudes no Protágoras de Platão: uma perspectiva ética". Após a abertura da sessão, o Prof. Anderson de Paula Borges (UFG), orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bragança (UFG) e Fábio Amorim de Matos Junior (UFG-Goiás) . Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs brevemente seu trabalho, e em seguida ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do aluno, foi ele considerado APROVADO por UNANIMIDADE pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins necessários.

Prof. Anderson de Paula Borges/UFG

Prof. Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bradanca/UFG

Prof. Fábio Amorim de Matos Junior/UFG-Goiás

AGRADECIMENTO

Ao orientador, Prof. Dr. Anderson de Paula Borges pela orientação que possibilitou a realização deste trabalho.

Agradeço também aos membros da banca: Prof. Dr. Fábio Amorim de Matos Júnior e ao Dr. Vitor Mauro Bragança.

Aos antigos mestres e amigos que, de uma maneira ou de outra, contribuíram para a minha formação profissional: Prof. Dr. José Gonzalo Armijos Palacios, Prof. Ms. Sílvio Carlos Marinho, Aparecida Fogaça, Jakeline Andrade Pacheco, Marlene Oliveira e outros.

À minha família e aos demais amigos pela consideração e pelos sinceros votos.

RESUMO

O presente texto abordará a temática sobre a unidade da virtude no diálogo Protágoras

de Platão. A questão que será analisada se limita a compreender os caminhos argumentativos

utilizados por Sócrates para a refutação do sofista Protágoras com sua perspectiva de unidade

de virtude. Outro ponto que será abordado, como reflexo dessa análise, será o entendimento

da tese da unidade entre as virtudes – justiça, piedade, coragem, sabedoria e sensatez – que o

filósofo estabelece.

Palavras chaves: Platão, Protágoras, Unidade das Virtudes e Ética.

ABSTRACT

The present text will address the theme about the unity of virtue in Plato's *Protagoras*

dialogue. The question that will be analyzed is limited to understanding the argumentative

paths used by Socrates for the refutation of the sophist Protagoras with his perspective of

unity of virtue. Another point that will be approached as a reflection of this analysis will be

the understanding of the unity thesis between the virtues - justice, piety, courage, wisdom and

wisdom - that the philosopher establishes.

Key words: Plato, Protagoras, Unity of Virtues and Ethics.

SUMÁRIO

| INTRODUÇÃO | 10 |
|--|-------|
| I. APRESENTAÇÃO GERAL DO <i>PROTÁGORAS</i> | 11 |
| 1. Temas presentes no <i>Protágoras</i> | 11 |
| 1.2 Observações acerca do <i>Protágoras</i> | 13 |
| 1.3 CONTEXTO DRAMÁTICO DO <i>PROTÁGORAS</i> | 19 |
| II. ESTUDO DO PROCEDIMENTO DA UNIDADE DAS VIRTUDES | 22 |
| 1. REMONTAGEM DO DIÁLOGO DE SÓCRATES E PROTÁGORAS | 22 |
| 1.1 A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA DA UNIDADE DA VIRTUDE | 26 |
| 1.2 A POSITIVIDADE DO PROCEDIMENTO INVESTIGATIVO SOBRE A UNIDADE DAS VIR | TUDES |
| | 31 |
| 2.1.2 Análise argumentativa da unidade das virtudes no diálogo <i>Protágoras</i> | 37 |
| 2.1.2.1 Crise do procedimento investigativo de Sócrates | 54 |
| 2.1.2.1.2 Sócrates na qualidade respondedor | 56 |
| 2.1.3 Continuação da análise argumentativa da unidade das virtudes no <i>Protágoro</i> | ıs 62 |
| III. O HEDONISMO COMO PARTE DA PROPOSTA DA UNIDADE DA VIRTUDE | 72 |
| 1. A TÉCNICA HEDONISTA COMO UMA RELAÇÃO DIRETA COM A FELICIDADE | 81 |
| 2. INVESTIGAÇÃO DA PROPOSTA HEDONISTA | 82 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 90 |
| REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA | 92 |
| DIÁLOGOS DE PLATÃO | 92 |
| RIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA | 93 |

INTRODUÇÃO

O presente texto abordará temática sobre a unidade da virtude no diálogo Protágoras de Platão. A questão que será analisada se limitará a compreender os caminhos argumentativos utilizados por Sócrates para a refutação do sofista Protágoras com sua perspectiva de unidade de virtude. Outro ponto de enfoque, como reflexo dessa análise, será o entendimento da tese da unidade entre as virtudes – justiça, piedade, coragem, sabedoria e sensatez – que o filósofo estabelece. Admitindo tais objetivos, primeiro serão expostas algumas informações acerca do diálogo *Protágoras* com o propósito de entender as questões que são levantadas e as dificuldades que serão tratas ao longo da obra. Em seguida, será feita uma reconstrução da proposta de Sócrates ao investigar o sofista Protágoras e como o filósofo extraiu a questão sobre a unidade das virtudes. Feita essa exibição, o próximo passo será buscar compreender os caminhos argumentativos que Sócrates realiza para refutar a compreensão de unidade de Protágoras. Adentrando na segunda parte, serão levantadas determinadas discussões e dificuldades argumentativas existentes na forma como Sócrates desenvolve o seu raciocínio filosófico. Por fim, na terceira parte, buscaremos ilustrar e refletir acerca da importância da proposta hedonista para a compreensão da unidade das virtudes e as suas consequências, além de analisar a perspectiva abordada por Sócrates no diálogo. Portanto, essas três partes do texto têm como proposta buscar esclarecer como Sócrates refutou e defendeu a unidade das virtudes no diálogo Protágoras.

É importante dizer que essa discussão não possui um caráter somente de uma pesquisa exotérica que busca trazer fatos interessantes e curiosos de um tempo antigo que não possui nenhum valor atual. Pelo contrário, a discussão da unidade das virtudes tem implicação com a questão dos valores morais e sociais que influenciaram o modo de agir das pessoas e de cada sociedade. Como observa Protágoras, sem a moral (as virtudes principais – justiça, piedade e sensatez) não seria possível a construção de um laço de amizade entre os cidadãos e consequentemente a manutenção da sociedade (*Protágoras*, 320a-328a). Deste modo, entender como se organiza a unidade das virtudes é compreender, a partir do contexto de uma obra clássica do pensamento ocidental, questões e concepções que, de alguma forma, ainda influenciam ideias e ações da atualidade.

I. APRESENTAÇÃO GERAL DO *PROTÁGORAS*¹

O diálogo *Protágoras* é uma obra que tem como tema central a *unidade das virtudes*, no qual o objetivo do diálogo é saber como as cinco virtudes – justiça, sensatez, temperança, sabedoria e coragem – se conectam para forma a unidade. Sócrates, no *Protágoras*, terá o trabalho de compreender como Protágoras defende a unidade das virtudes partindo da concepção de identidade singular de cada virtude (*Protágoras*, 329c-330b). Essa será a dificuldade que Sócrates buscará investigar no diálogo *Protágoras* e, ao mesmo tempo, oferecerá uma possível resposta à dificuldade. Pensando tal dificuldade que é abordada pelo filósofo, o objetivo do presente estudo se limita a compreender os caminhos argumentativos utilizados por Sócrates para defender a unidade das virtudes. Todavia, antes de se desenvolver uma investigação desse ponto, é importante termos algumas compreensões prévias do *Protágoras*. Essa compreensão prévia visa trazer informações acerca do diálogo para uma melhor percepção da temática e da complexidade que há na presente obra de Platão.

1. Temas presentes no Protágoras

O diálogo *Protágoras* inicia-se com a problemática da possibilidade de se ensinar a virtude e quem é capaz de ensiná-la (*Protágoras*, 318b-328d1). No miolo dessa investigação, Sócrates observa que Protágoras no seu discurso menciona três virtudes – justiça, sensatez e piedade (*Protágoras*, 320d-328d) – e posteriormente complementa com mais outras duas virtudes: sabedoria e coragem (*Protágoras*, 328e-330a2). Nessa investigação o sofista também diz que existe "uma única coisa que [ele, Protágoras, chama] precisamente de virtude humana; se é dela que todos devem compartir e que toda ação humana deve imprescindivelmente estar acompanhada, quando se quer aprender ou fazer alguma outra coisa" (*Protágoras*, 325a). Partindo desse ponto, Sócrates formula a sua dificuldade sobre a unidade das virtudes, a saber: como é constituída a unidade das virtudes, sendo elas, cinco elementos distintos (*Protágoras*, 329c-330b). Esta investigação acerca da unidade da virtude será o tema central da obra que terá uma influência no solucionamento do problema prévio da ensinabilidade da virtude, visto que mencionada investigação, determinará a propriedade que torna a virtude una e ensinável – na qual é compreendido como virtude é conhecimento (*Protágoras*, 361a-b). Essas duas questões têm como pano de fundo a discussão sobre quem é

A tradução utilizada no presente trabalho será a do Daniel R. N. Lopes.

o melhor educador: o filósofo ou o sofista². Uma vez que Sócrates está buscando trazer luz à consciência de Hipócrates sobre a figura do sofista (cf. *Protágoras*, 311b-316a). Assim, o exame propõe testar o conhecimento de Protágoras com vista a saber se ele é qualificado, tal como diz ser, para ensinar aos homens a virtude humana/política (*Protágoras*, 317b).

No entanto, as questões exibidas são compostas por outras duas questões secundárias. A primeira questão apresentada envolve a definição do que seja o sofista, sua técnica e a sua capacidade de transmitir a virtude política – que é tratada em toda parte da discussão feita entre Hipócrates e Sócrates (*Protágoras*, 311b1-314c2). Essa questão tem como objetivo esclarecer a Hipócrates o perigo que ele corre ao buscar o ensinamento de um sofista, além de alertar que os sofistas não sabem sobre aquilo que dizem, visto que eles elogiam tudo que vendem sem saber o seu real benefício (*Protágoras*, 313a-314b). Partindo dessa compreensão Sócrates exibe uma definição do que seria o sofista. Segundo Sócrates, o sofista é como uma espécie de mercador ou mascate que ensina as pessoas a apresentarem discursos elogiosos (Protágoras, 313c-d). Protágoras, de seu lado, busca apresentar o que seria o sofista por meio de uma genealogia da sofística. Segundo o sofista de Abdera, o conhecimento que ele ensina tem como proposta de aprimorar as pessoas no âmbito da vida cívica na pólis (Protágoras, 316c5-317b10; 320d-328d). A segunda discussão do diálogo está ligada a uma questão linguística (orthoepeia – correção das palavras) e metafísica no sentido da discussão acerca da compreensão do ser (ente) e tornar-se (devir - vir a ser) em uma compreensão moral (Protágoras, 338e10-347a6)³. Nesta questão, Sócrates e Pródico discutem e fazem uma análise exegética acerca dos termos: tornar-se e ser no poema de Simónides⁴, buscando produzir uma interpretação da obra do poeta em questão (Protágoras, 338e-347a). Acerca deste ponto, Lopes⁵ observa que a personagem Sócrates começa a mostrar suas habilidades no campo do discurso. A passagem em foco evidencia que o Sócrates exibido no Protágoras tem tanto o conhecimento quanto a habilidade no desenvolvimento de longos discursos. Esse elemento factível evidência o que Lopes compreende como uma atitude sofística por parte do filósofo Sócrates no aspecto do procedimento investigativo - que no presente caso é

2

² LOPES, 2017, passim.

³ KERFERD, 2003, p. 119-134.

⁴ Simónides é um poeta lírico, nascido em Ceos, e viveu de 556 a 468 a.C. Atualmente só se existem alguns fragmentos de seu pensamento.

⁵ Daniel R. N. Lopes apresenta um trabalho introdutório na sua tradução do diálogo *Protágoras*, o qual será usado. Assim, quando fizermos referência a Lopes estaremos fazendo referência à sua tradução acerca do diálogo *Protágoras*. Tal informação é posta para fins de esclarecimento para o leitor ao fazer consulta ao referencial bibliográfico.

apresentar uma interpretação sobre o poema de Simónides⁶ por meio de um discurso longo e cansativo (2017, p. 36-51).

Portanto, as três questões acima – a questão central e as duas secundárias – têm como objetivo evidenciar para Hipócrates e para a audiência presente que o sofista Protágoras não possui a capacidade de ensinar quem quer que seja – tanto acerca das virtudes humanas/políticas como no procedimento discursivo. O fato se sustentar porque ele não possui uma opinião verdadeira acerca das questões que foram discutidas ao longo do diálogo homônimo, a saber: como é constituída a unidade das virtudes, sendo que elas são cinco elementos distintos (*Protágoras*, 329c-330b). Tampouco, apresenta um discurso bem construído nos aspectos lógicos, visto que uma das suas excelências era a habilidade discursiva. Isso se verifica porque Protágoras exalta que tem essas qualidades e por isso se considera um educador de homens. Sócrates, em contrapartida, combaterá as outras duas teses acima e a de que Protágoras é um educador. Para confirmar a sua percepção Sócrates buscará provar a ignorância do sofista e a insuficiência de suas qualidades para ensinar, tanto no que se refere à virtude e a sua articulação entre as partes das virtudes com o todo, bem como, a sua habilidade de criação de bons discursos.

1.2 Observações acerca do *Protágoras*

O *Protágoras* é um diálogo narrado por Sócrates a um amigo, figura essa desconhecida, sobre como ocorreu o seu encontro com o sábio (ou sofista) Protágoras de Abdera (*Protágoras*, 309a-310b). A exibição da narrativa feita por Sócrates chama a atenção porque, ao se ler o início do diálogo, já se conhece o fim deste, ainda que não se conheça o seu desenvolvimento. Essa observação se justifica na leitura do próprio diálogo no momento em que Sócrates conversa com o amigo. Ei-la:

Amigo: Está vindo de onde, Sócrates?(...)

Amigo: Como é que é? E está parado aqui, Sócrates, depois de encontrar um sábio entre nós?

Sócrates: E, decerto, o mais sábio entre os homens de hoje. Ou você não acha que Protágoras é o homem mais sábio?

Amigo: O quê?! O que você está dizendo? Protágoras está na cidade?

Sócrates: É o seu terceiro dia aqui.

Amigo: Ah! Então, você vem de um encontro recente com ele, não vem?

Sócrates: Sem dúvida. E muitas coisas falei; outras tantas ouvi.

⁶ Não há informação sobre o título do poema, no máximo é feito referência ao fragmento do poeta na presente obra.

-

Amigo: Por que, então, você não nos relata esse encontro, se nada lhe impede de fazê-lo? (...)

Sócrates: Certamente ficarei agradecido, se me escutarem (*Protágoras*, 309a1-310a4; trad.: Daniel R. N. Lopes).

A citação expressa o momento em que Sócrates encontra o amigo, ao que tudo indica, na rua. O amigo questiona o que Sócrates havia feito naquele dia e sugere, de forma maliciosa, que talvez ele estivesse à caça da beleza do jovem Alcibíades (*Protágoras*, 309a). Esse primeiro momento do diálogo indica a temporalidade do diálogo, que é o presente. Após Sócrates dizer que esteve a conversar com Protágoras, o amigo pede para que Sócrates conte o que sucedeu dessa conversa tida com Protágoras momentos antes. Nesse instante, fica evidente que o fim do diálogo se encontra naquele momento, de exibição da narrativa ao amigo. Assim, a dinâmica do diálogo recorre a um sistema circular, no qual o início e o fim se dão no mesmo lugar. Embora tal aspecto exista no texto, cabe salientar que há um desenvolvimento literário e argumentativo central que parece se sobrepor ao aspecto de círculo, o que indica que o *Protágoras* possui uma elaboração diferenciada em comparação aos diálogos de primeira fase de Platão. Pois, como observa Penner (2013), "Os diálogos socráticos tendem a ser mais breves" (PENNER, 2013, p. 154) e não possuem grandes sofisticação na sua composição literária.

Esse primeiro apontamento sobre a estrutura estilística do diálogo se desdobra em outras informações. O estudo estilístico de construção é interessante se o compararmos com a forma de elaboração realizada entre as três fases de Platão⁷. Por exemplo: a estrutura dramática do *Protágoras* é diferente da estrutura de outros diálogos, como: *Eutífron, Laques e Críton*. Estes três diálogos têm na sua composição elementos de discursos diretos elaborados por Sócrates e seus interlocutores. O *Protágoras*, em contrapartida, ilustra uma composição mista entre discurso direto e discurso indireto que se expressa pela narrativa feita por Sócrates ao amigo. Essa estrutura de elaboração de diálogo somente pode ser observada em outros

_

⁷ A divisão dos diálogos em três fases distintas tem como proposta compreender o desenvolvimento literário e filosófico de Platão ao longo de sua vida; de uma perspectiva socrática para uma platônica. Logo, alguns comentadores, como Vlastos, consideram que a primeira fase dos diálogos de Platão são tidos como mais socráticos do que as duas outras fases que são consideradas platônicas (ROWE, 2011, p. 30). No que envolve a classificação dos diálogos, Vlastos (1994) apresenta uma classificação dos diálogos platônicos nas suas três fases. Primeira fase: *Apologia, Carmides, Críton, Eutidemo, Eutífron, Górgias, Hípias Menor, Hípias Maior, Íon, Laques, Líses, Menexos, Protágoras, República (livro I)*. Segunda fase: *Crátilo, Fédon, Fedro, Banquete (ou Simpósio), República (livro II-X), Parmênides, Teeteto*. Por fim, a terceira fase: *Crítias, Timeu, Sofista, Político, Leis*. Contudo, Vlastos apresenta algumas ressalvas acerca de alguns diálogos como é o caso do diálogo *Mênon, Gorgias, Eutidemo* e *Hipías Maior*. Vlastos observa que existem alguns elementos que os diferenciam dos de primeira fase, embora os tomem com muito cuidado (VLASTOS, 1994, p. 135). Acerca dos pormenores das observações de Vlastos não temos o objetivo de abordá-los no texto. Portanto, orientamos ao leitor que leia o texto de Vlastos *The chonological order of the dialogues* que se encontra no seu livro *Socratic Studies*.

diálogos de Platão mais sofisticados - Eutidemo, República, Teeteto, Banquete e Parmênides - que são identificados como pertencentes a outros períodos: ou de maturidade, no caso de segunda fase, ou de velhice, no caso de terceira fase (cf. MCCABE, 2011, p. 53-55). Mencionado fato se destaca porque o formato da escrita nesses diálogos possui uma maior sofisticação literária e suas questões filosóficas têm uma maior profundidade. Seguindo à mesma linha de desdobramento, observa-se, também, que esses diálogos – Eutífron, Laques, Críton – têm consigo somente uma temática fechada. O Eutífron trata da piedade, o Laques da coragem e o Críton da justiça. Eles não discutem outras questões paralelas que complementam ou que venham a se somar ao tema em discussão. O *Protágoras*, por outro lado, inicia-se com um discurso sobre o que é um sofista e sua arte (Protágoras, 311b1-314c2; 316c5-317b10). Depois, passa a discutir sobre a possibilidade de se ensinar a virtude e coloca-se em xeque a capacidade de ensinamento de Protágoras. Ademais, o diálogo discute brevemente uma questão uma filosofia da linguagem (orthoepeia - correção das palavras e suas semânticas), quanto da metafísica sob uma perspectiva moral (na identidade do ser e do tornar-se (vir a ser) na concepção moral apresentada por Simónides) (Protágoras, 338e10-347a6). As discussões apontadas acima têm como objetivo desqualificar os ensinamentos dos sofistas, sejam aqueles de Hípias, Pródico – que ensinam astronomia, poesia, matemática e música –, seja aquele de Protágoras – que ensina a virtude política aos homens (*Protágoras*, 318d7-319a4). Pois a questão chave por detrás do Protágoras diz respeito a quem seria o melhor educador: o sofista ou o filósofo. Portanto, fica perceptível que o diálogo Protágoras possui uma elaboração mais sofisticada em comparação com outros diálogos de primeira fase de Platão, tanto pela sua elaboração textual quanto pelo número de questões filosóficas que complementam a discussão acerca da unidade das virtudes.

O segundo desdobramento dos aspectos estilísticos do *Protágoras* que merece atenção é o modo como Sócrates desenvolve (a) a sua investigação acerca do poema de Simónides (*Protágoras*, 339a-347a) e (b) da proposta hedonista⁸ (*Protágoras*, 351a-358a). (a) No que

-

⁸ "O hedonismo, segundo a crença popular, é compreendido como a concepção ética que busca todo o tipo de prazer de modo indiscriminado e, ao mesmo tempo, por outro lado, discrimina qualquer tipo de dor ou sofrimento. Segundo essa concepção, somente por meio dos prazeres seria possível alcançar a felicidade e o gozo de uma vida bem vivida (ABBAGNANO, 1998, p 497). Um exemplo que se pode usar para explicitar essa ideia é quando uma pessoa age segundo a crença de que somente pelos prazeres corporais (comida, bebida, sexo e outros mais) conseguirá viver de forma satisfatória e livre de sofrimento, isto é, feliz. Sócrates, no *Protágoras*, irá buscar combater essa concepção hedonista popular, dizendo que ela apenas direciona para o caminho da dor e do sofrimento, caso não se tenha o conhecimento verdadeiro sobre o que seja o prazer e a dor, o bem e o mal (355a-356c). Para ensinar o caminho correto, Sócrates apresenta algumas alterações na 'Teoria Hedonista' e, ao mesmo tempo, justifica a impossibilidade da *acrasia* – fraqueza da vontade. As alterações que ele realizou na tese hedonista foram: primeiro, temos que ter o conhecimento sobre o que é prazeroso e do que é mau em sua totalidade; e em segundo, temos que saber matemática para obter a medida exata e não cair em erro (356e-357a).

diz respeito à exegese feita por Sócrates sobre o poema de Simónides, pode-se observar que o filósofo usa de dois artifícios para realizar a atividade: i) uma discussão sobre os termos ser e tornar-se (questão tanto de aspecto linguístico como metafísico voltado para questões morais) (Protágoras, 339a-341e; 343d-347a), e ii) a segunda diz respeito a genealogia dos filósofos (Protágoras, 342a-343b)⁹. A realização da genealogia por parte de Sócrates ilustra uma habilidade argumentativa e descritiva muito sofisticada no que diz respeito à exposição da imagem dos filósofos e como ele compreende o poema e o seu objetivo (Protágoras, 340a-347a6; 361a). Tal prática de Sócrates indica que o filósofo pode ter tanto conhecimento como habilidades para realizar um discurso argumentativo longo, como é comum entre os sofistas. Esse elemento chama atenção porque o Sócrates histórico somente faz uso de discursos breves e no Protágoras a personagem Sócrates usa dois modelos discursivos: o discurso breve (brakhulogia) e o discurso longo (makrologia) (Protágoras, 334e-335a4; 361a). O fato destacado nos leva a questionar acerca do objetivo de Platão ao fazer Sócrates realizar tal prática, expressando na narrativa deste ao seu amigo anônimo e, consequentemente, ao leitor. A respeito desse ponto, Lopes sugere que "Sócrates busca superar Protágoras não apenas no registro dialógico, em que ele habitualmente exerce sua investigação filosófica nos diálogos platônicos, mas também no âmbito discursivo característico da 'sofistica', ou seja, no registro da makrologia" (2017, p. 193). Pois, como destaca Lopes, "a primazia no âmbito da makrologia, cujo prêmio deve ser conferido, no nível dramático, pela audiência presente na cena (mais especificamente, por Hipócrates), e, por extensão, por nós, leitores" (LOPES, 2017, p. 192). Em outras palavras, segunda a interpretação de Lopes, Platão faz Sócrates busque demonstrar ao jovem Hipócrates e aos presentes na audiência a desqualificação de Protágoras como educador, visto que o seu objetivo era elevar o conhecimento filosófico em relação ao sofístico (LOPES, 2017, p. 245-252). Contudo, por outro lado, existe outra interpretação para esse fato. Segundo Lopes, C. Rowe compreende que o fato de Sócrates praticar a makrologia nada mais é do que mais uma ilustração cômica do diálogo. Outros autores também opinam sobre isso: Guthrie considera uma leviandade ultrajante e, J. Adam considera uma ironia (LOPES, 2017, p. 191). Portanto, diante dessas interpretações da postura de Sócrates ao proceder em discursos longos, podemos apenas lançar dúvidas e chamar o fato

Em outras palavras, Sócrates direcionou o hedonismo para o caminho epistemológico, afirmando que, tendo o conhecimento do que seja bom e traga prazer, jamais se seria possível agir contrariamente a esse conhecimento, visto que a razão não pode ser vencida pelo prazer. E, é nesse ponto que está à impossibilidade da *acrasia* (356e-357a)" (ALBUQUERQUE, 2015, p. 58).

⁹ LOPES, 2017, p. 204.

para a reflexão acerca do caráter do diálogo e da passagem, visto que esta vai de encontro com os ideais que se acredita pertencer ao Sócrates histórico – a saber: examinar as opiniões dos outros com o objetivo de livrá-los da ignorância que abrigam dentro deles (VLASTOS, 1981, p. 223; *Apologia*, 23a-c) – e não uma perspectiva agonística. Antes o exposto, não servirá de guia nenhuma destas leituras apresentadas, no máximo, usar-se-á dificuldade como um elemento que problematiza a imagem de Sócrates no diálogo *Protágoras* com o objetivo de sugerir a hipótese que o Sócrates apresentado na obra, a partir do diálogo com Protágoras em diante, já não é o Sócrates histórico, e, sim, um Sócrates com personalidade mais platônica, numa perspectiva mais assertiva.

(b) Outro ponto de destaque se refere ao uso, por Sócrates, de uma metodologia discursiva prolixa ao abordar certa investigação acerca do hedonismo, eis a passagem:

– Suponho que isso, de algum modo – respondi – diz respeito à nossa investigação sobre a coragem, como ela se relaciona com as demais partes das virtudes. Se você concorda em manter o que há pouco nos pareceu apropriado, ou seja, eu conduzir a discussão de maneira como julgar melhor para esclarecermos o assunto, acompanheme então! Porém, se não quiser e não lhe aprouver, deixamo-lo de lado!

A sua ponderação é correta – disse ele –. Termine como você começou!
 (Protágoras, 353b).

No procedimento investigativo, como fica evidente na citação acima, Sócrates realizará um monólogo investigativo no qual Protágoras não terá nenhuma participação no exame. O fato torna-se visível porque Protágoras nesse momento do diálogo não possui nenhuma influência nas informações que estão sendo estabelecidas, além de evidenciar que o sofista é praticamente esquecido. No monólogo investigativo, Sócrates assumirá o papel tanto daquele que questiona como daquele que responde e esse fato chama a atenção a respeito da atitude de Sócrates no diálogo (LOPES, 2017, p. 317). Esses dois pontos – o monólogo discursivo e a atitude de questionar e responder de Sócrates – são uma prova de que a proposta do *elenchos* está sendo posta de lado – como um procedimento de exame de opinião de outrem – para assumir uma proposta afirmativa individualista sobre a questão da possibilidade de se ensinar a virtude. Isso acontece porque a estratégia argumentativa de Sócrates passou a ser a confirmação de sua hipótese de que virtude é conhecimento (LOPES, 2017, p. 315-319). O resultado é a despreocupação com a proposta do procedimento investigativo de examinar e livrar o interlocutor da falta de conhecimento que considerava que não possuir.

_

¹⁰ Protágoras, 361a-b.

O terceiro aspecto notável é o aspecto cênico do diálogo. O diálogo mostra seis cenários diferentes: primeiro, o encontro de Sócrates e o amigo em algum lugar, provavelmente na rua (*Protágoras*, 309a-310a); segundo, o cenário da casa de Hipócrates (Protágoras, 310c-d); terceiro, a casa de Sócrates (Protágoras, 310b); quarto, o pátio (Protágoras, 311a); quinto, a caminho da casa de Cálias (Protágoras, 314c3); sexto, a porta e o interior da casa de Cálias (*Protágoras*, 315a-362a). A diversidade de cenários é interessante, pois os diversos aspectos espaciais demonstram uma evolução dialógica e temporal da obra, na qual poderia ser sintetizados em três momentos. O primeiro momento se estabelece pelo encontro de Sócrates com o amigo (*Protágoras*, 309a-310a); o segundo se mostra com o desdobramento entre Hipócrates e Sócrates na investigação do jovem, que tinha como intenção verificar se Hipócrates reconhecia o que é um sofista e o que seria a sua arte, além do perigo que corria ao buscar se instruir com o sofista Protágoras (*Protágoras*, 310b-314c). Por fim, o terceiro momento é quando acontece o diálogo entre Protágoras e Sócrates sobre a unidade da virtude. Especificamente, a hermenêutica de Sócrates sobre Simónides e outros pontos (Protágoras, 318a-361d). Essa mudança de cenário no Protágoras não é vista nos diálogos de primeiro período de Platão, que são sempre representados por um encontro acidental entre Sócrates e o seu interlocutor em algum lugar em Atenas, isto é, não há nem mudança de cenário e nem exibição de movimento de tempo longo e explícito como acontece no Protágoras. Um exemplo que corroborar com tal entendimento é o caso do Eutífron. No Eutífron, Sócrates encontra-se com o homônimo do diálogo na porta do Pórtico do Rei – que era o local que tratava de crimes religiosos (2a-b). Ali, iniciam uma investigação sobre a piedade. Nesse diálogo não há qualquer mudança de espaço ou mesmo de uma transição dos períodos do dia como acontece no Protágoras. A divergência desse aspecto estilístico pode ser ou uma inovação por parte de Platão como artista ou um indício de uma mudança de postura de transição de estilo do autor. Diante das duas possibilidades acreditamos que poderia ser a segunda possibilidade diante as afirmações que estão sendo apresentadas, a saber: uma expressão da transição do pensamento socrático para uma perspectiva platônica.

Portanto, os apontamentos exibidos propuseram evidenciar certas mudanças no aspecto textual e estilístico do diálogo *Protágoras* em comparação com outros diálogos de primeira fase de Platão. Esses apontamentos servem como alerta para o desenvolvimento do presente estudo, já que o diálogo demonstra uma complexidade tanto em relação à temática como em relação à forma como é exibida e explorada a sua dramaturgia. No entanto, faz-se necessário desenvolver uma análise da obra e para isso buscaremos contextuar as discussões do *Protágoras* para que se tenha uma maior clareza da questão.

1.3 Contexto dramático do *Protágoras*

O diálogo inicia-se com Sócrates encontrando-se com um amigo por acaso. O amigo resolve perguntar a ele como tinha sido o seu dia e sugere que Sócrates, talvez, estivesse a perseguir o jovem Alcibíades por causa de sua beleza física. Sócrates responde que ele estava com uma pessoa que tinha uma beleza superior à beleza do jovem Alcibíades, dado que a sabedoria supera e muito a beleza física. O amigo fica espantado e pergunta quem era esse sujeito que o encantou. Sócrates conta que estava dialogando com o sábio Protágoras. O amigo fica muito empolgado com o que ouviu e pergunta se Sócrates poderia contar como foi o encontro. Sócrates concorda e dá início à narrativa (*Protágoras*, 309a-310a).

Sócrates conta que foi acordado de madrugada pelo jovem Hipócrates, que tinha como pretensão tornar-se aluno de Protágoras. Hipócrates queria que Sócrates fizesse uma intervenção junto ao sofista para ajudar nesse propósito. Sócrates intrigado com a proposta e a intenção do jovem se dispõe a examinar o entendimento de Hipócrates para saber se ele compreende o que pretende fazer e o perigo que corre ao se instruir com o sofista (*Protágoras*, 310b-314c).

No exame realizado por Sócrates, o jovem Hipócrates é reprovado. Pois, o jovem desconhece o perigo de tornar-se discípulo de Protágoras. É importante dizer que por meio dessa investigação Sócrates ilustra o que seria um sofista. Segundo ele, o sofista é uma espécie de comerciante que vai de cidade em cidade vendendo conhecimento aos jovens que buscam se destacar em suas cidades. E a matéria do seu conhecimento pode ser o conhecimento em astronomia, matemática, geometria ou retórica. No entanto, no *Protágoras* nem Sócrates e nem Hipócrates sabem o que exatamente ensina o sofista Protágoras (*Protágoras*, 312e-314c).

Após Sócrates ter examinado o conhecimento de Hipócrates, eles vão ao encontro de Protágoras para saberem a matéria do conteúdo que o sofista ensina (*Protágoras*, 314c). Protágoras diz que ensina as pessoas a administrarem bem as coisas particulares e as públicas (*Protágoras*, 319a). Ouvindo isso Sócrates entenderá que ele ensina a virtude política. Em seguida Sócrates diz está encantado com a atividade de Protágoras; pois o filósofo acredita que seria uma dádiva ensinar homens a serem virtuosos. Apresentado esse ponto de vista, Sócrates revela o motivo dele considera que a virtude não pode ser ensinada. Nesse momento, ele apresenta exemplos de homens que são virtuosos, mas que fracassam em matéria de

transmissão dos seus saberes (*Protágoras*, 319a-320c). É interessante notar que Sócrates se posiciona sobre o tema dizendo que a virtude não pode ser ensinada. Esse fato de Sócrates se posicionar filosoficamente sobre o tema em questão não acontece em outros diálogos de primeira fase porque o filósofo sempre apresenta uma postura cautelosa, dizendo sempre: "vamos examinar essa sua opinião" e quando é questionado sobre o motivo de nunca expressar à sua opinião se justifica dizendo que não possui conhecimento (*República*, livro I, 337e).

Continuando, Protágoras dá assentimento à opinião de Sócrates e às suas observações. Após ouvi-las, Protágoras pergunta se ele e o coro presente gostariam que lhes demonstrassem que a virtude poderia ser ensinada. Para isso o sofista apresenta duas possibilidades de evidenciação da possibilidade da transmissão da virtude: a primeira é por meio do mito e a segunda é por meio de um argumento (Protágoras, 320c-d). Ninguém decide o ponto e Protágoras toma a decisão de começar pelo mito e, posteriormente, descrever seu ponto em forma de conclusões a partir do mito. O objetivo é sustentar que a virtude poderia ser ensinada. No mito, a virtude é um conhecimento dado pelos deuses a todos os homens indiscriminadamente. Pensando nessa distribuição que foi dada pelos deuses Protágoras considera que esse fato confirma ou justifica porque a virtude pode ser ensinada, visto que ela se assemelha a uma técnica, como é caso das habilidades dadas por Prometeu aos homens para que não se extinguissem (Protágoras, 320d-324c). No que se refere ao argumento, Protágoras utiliza-se de um recurso jurídico para demonstrar empiricamente que a virtude pode ser ensinada. Seu argumento está apoiado na tese de que a punição é um fato incontestável, pois ela recai sobre aqueles que não respeitam as virtudes divinas – justiça, piedade e sensatez – que são transmitidas às crianças pelos pais, pelos educadores e pelas leis da pólis (Protágoras, 324c-d). A punição é o mecanismo que busca lembrar tais pessoas do conhecimento dessas virtudes estabelecidas pelos deuses e pela cidade. Esse é o argumento utilizado por Protágoras para dizer que virtude pode ser ensinada.

Apresentada a posição de Protágoras, Sócrates formula algumas questões sobre a unidade da virtude – se ela é una ou múltipla – e outras questões. Isso acontece porque Protágoras, em seu discurso, faz menção às várias formas de virtude – justiça, piedade e sabedoria – e à capacidade de transmissão. Sócrates, observando esse detalhe, quer saber a opinião de Protágoras sobre a unidade e a semelhança entre as virtudes e se elas se assemelham ao conhecimento, visto que elas são qualidades boas (*Protágoras*, 328e-329d).

Inicialmente, Protágoras dirá que elas são múltiplas e são distintas em *forma* e *função*, além de negar que as virtudes tenham qualquer relação com o conhecimento (329d-330b).

Estabelecidos esses dois pontos, Sócrates criticará a tese defendida por Protágoras. Ele ataca o ponto de que a virtude possui partes e que são distintas umas das outras em *forma* e *função*, além de observar que Protágoras nega a possibilidade delas se assemelharem ao conhecimento. Para combater essas afirmações, o filósofo usará a tese da *semelhança* entre as virtudes para demonstrar que existe uma relação entre elas (eliminando assim a afirmação de que as virtudes não se assemelham). Em seguida Sócrates usará a tese da *identidade* e o método de oposição, bem como a tese do *hedonismo epistemológico*, para ilustrar que a virtude pode ser ensinada por ser um tipo de conhecimento¹¹.

Nesta investigação dialética feita por Sócrates e Protágoras consegue-se obter alguns conhecimentos, por exemplo: a de que as cinco virtudes, embora tenham propriedades distintas, possuem um *elemento unificador* ou elemento comum entre elas: o conhecimento. Tal fato faz com que Sócrates chegue à conclusão de que virtude é conhecimento (*Protágoras*, 361a-b). O segundo ponto que se consegue extrair desse exame dialético é a definição de coragem (*Coragem é o saber sobre o que é temível e o que não é temível*, (*Protágoras*, 360d7-9)). Esses dois pontos levam a Sócrates a sustentar a tese de que a virtude pode ser ensinada, haja vista que elas são partes de uma unidade e têm como propriedade unificadora o conhecimento. É importante notar o propósito de comparação com outros textos socráticos, que, em contraste com este, ocorreram várias afirmações sobre o que é a virtude, além da apresentação de algumas outras teses, a saber: a unidade das virtudes e o *hedonismo epistemológico*.

Por fim, o diálogo termina com ambos os personagens desejando retomar a questão; pois, aos olhos de Sócrates, eles devem ter cometido algum erro sobre algum ponto (*Protágoras*, 361c-362a). Assim, considerando o que descrevemos acima e o fato de o diálogo não apresentar uma perspectiva negativa em forma de aporia, julgamos que no diálogo houve uma perspectiva positiva de conhecimento em contraste com os diálogos aporéticos. Deste modo, o próximo passo de nosso estudo consistirá num exame mais atento acerca da estrutura do diálogo.

Alguns comentadores, como Penner, sustentam que o conhecimento sobre o qual Sócrates está fazendo referência é o conhecimento do *bem* e do *mal* (PENNER, 2013, p. 147-199).

II. ESTUDO DO PROCEDIMENTO DA UNIDADE DAS VIRTUDES

1. Remontagem do diálogo de Sócrates e Protágoras

Neste capítulo, buscaremos abordar a investigação de Sócrates sobre a opinião de Protágoras acerca da unidade das virtudes. Para realizar o estudo sobre os caminhos argumentativos trilhados por Sócrates, faz-se necessária fazermos uma breve retomada do começo do diálogo entre Sócrates e Protágoras para tornar mais compreensível à discussão. Pois, Sócrates foi ao encontro de Protágoras com vista a fazer uma intercessão a favor de Hipócrates para que ele tornasse discípulo do sofista (*Protágoras*, 310e). Feita essa recapitulação breve, o próximo passo será fazer uma exposição do modo como é posto a dúvida de Sócrates depois de ter ouvido o longo discurso de Protágoras (*Protágoras*, 320c9-328d2). Essas duas apresentações prévias auxiliaram no esclarecimento do presente estudo sobre os caminhos argumentativos propostos por Sócrates para defender a unidade das virtudes no diálogo *Protágoras*.

Primeiramente, como foi dito, buscaremos exibir o início do diálogo entre Sócrates e Protágoras. Sócrates, no *Protágoras*, narra a um amigo anônimo que o motivo de seu diálogo com o sofista se dá por causa de um favor que o jovem Hipócrates havia lhe pedido, a saber: fazer uma intercessão em seu favor para que o mesmo se torne aluno de Protágoras. Esse trabalho dado por Hipócrates a Sócrates é posto quando o jovem estava na casa do filósofo e esclarece o motivo de sua visita (Protágoras, 310b-311a). Sócrates aceita o pedido do jovem Hipócrates e procurar conferir o conhecimento do jovem a respeito de quem é o sofista e o que ele ensina. Realizado tal exame com Hipócrates, Sócrates vai à busca de Protágoras para também conferir seu saber e seu ensinamento. Inicialmente, há uma cordialidade da parte de Sócrates para com o sofista no que diz respeito ao assunto em questão (*Protágoras*, 316c-d). Em 316b-c, Sócrates expressa a Protágoras o motivo da visita dos dois, de Hipócrates e a dele. Segundo Sócrates, o motivo de sua visita se dá porque Hipócrates deseja tornar-se discípulo de Protágoras para obter glória e boa fama entre os seus concidadãos. Essa breve apresentação de Sócrates do jovem também é composta por um breve esclarecimento de quem seja Hipócrates em meio à situação: "Este é Hipócrates, nativo daqui, filho de Apolodoro, membro de uma família influente e próspera" (Protágoras, 316b8-9). A exposição de Sócrates tem como objetivo de instigar o interesse de Protágoras para o diálogo. Pois, como observa Lopes (2017),

de educação, cujo o fim é torná-los excelentes na virtude que concerne aos homens (i. e., a virtude política ou cívica) em troca de uma determinada remuneração (LOPES, 2017, p.37-38).

Ou seja, o objetivo principal desses pensadores é arrebanhar o maior número de jovens ricos para obter ganhos financeiros sem se preocupar com o produto e as suas consequências (Protágoras, 313c-314b). Embora Sócrates tenha utilizado do interesse do sofista para chamar a sua atenção, é interessante chamar a atenção para o tipo de intercessão que é realizado pelo filósofo em favor do jovem. Pois, ao que tudo indica, Sócrates somente faz essa breve apresentação do jovem e, posteriormente, em 318a, retoma a discussão acerca da exibição de Protágoras sobre a genealogia sofística já indicando a dificuldade que foi encontrada entre o filósofo e o jovem (Protágoras, 312c-e). A intercessão feita por Sócrates consistirá em dizer que Hipócrates deseja ser discípulo de Protágoras, mas que, antes, ele busca saber o conteúdo do ensinamento do sofista. Esse trabalho, requisitado por Hipócrates a Sócrates, faz com que o filósofo trabalhe de modo comedido na sua forma de intercessão a favor do jovem, no sentido de saber se aquilo que Protágoras ensina é digno, tanto da remuneração quanto da companhia de Hipócrates. Eis a passagem: "Começarei a falar o motivo de nossa vinda, assim como há pouco os expunha. Acontece que Hipócrates, aqui presente, almeja conviver com você [Protágoras]. Ele diz que lhe aprazeria saber o que lhe sucederá, a partir desse eventual convívio" (Protágoras, 318a2-4).

Em 316d-317c, Protágoras realiza alguns esclarecimentos da dúvida de Sócrates sobre o que pretende com o seu ensinamento e, ao mesmo tempo, revela que a arte da sofística é uma arte muito antiga, que se esconde em diversas outras, como, por exemplo: a poesia, a ginástica e a música. No que diz respeito a esse fenômeno, Lopes chama a atenção para o fato de que Protágoras está produzindo uma genealogia da sofística para dar um *status* de excelência à sua atividade como educador de jovens. A tentativa de Protágoras de evocar figuras célebres – Homero, Orfeu, Museu, Pitoclides – da educação grega tem como objetivo sustentar a sua atividade como educador de homens para a vida cívica na *pólis*, visto que eles são reconhecidos pelos atenienses (LOPES, 2017, p. 42)¹². Nesse ponto também parece que Protágoras tem como pretensão a reabilitação da arte sofística como parte da educação dos atenienses, para que a sofística se alinhe às demais artes nesse objetivo. Tendo esse esclarecimento sobre a arte sofistica, Protágoras se apresenta na qualidade de um sofista e diz que não tem vergonha de sê-lo, visto que, para ele, a atividade que exerce é uma atividade

_

¹² *Protágoras*, 316d-317a.

louvável que possui prestígio entre as pessoas, prova disso é a inveja, hostilidade e chicanas que outros educadores manifestam em relação à atividade de Protágoras (*Protágoras*, 316d).

Em seguida, em 318a, Protágoras pede a Sócrates que retome a pergunta inicial com a intenção de que todos possam acompanhar a questão e o debate, ou seja, Protágoras decidiu por tornar a discussão pública. Tal atitude de Protágoras parece sugerir, na perspectiva de Sócrates, que o sofista deseja se exibir diante da multidão, a fim de mostrar que é também um sábio na forma como responde às questões de Sócrates (*Protágoras*, 317c6-8). G. B. Kerferd (2003) observa que o procedimento de perguntas e respostas curtas, junto como o discurso longo, foi melhor estruturado pelo próprio Protágoras. Segundo Kerferd, "Diógenes de Laércio recorda a tradição segunda a qual Protágoras foi o primeiro a desenvolver o método socrático de argumento" (2003, p. 60). Esse fato ajuda a compreender o porquê da autoconfiança do sofista em responder a questão proposta por Sócrates. Essa confiança de Protágoras é reflexo dessa sua suposta habilidade nos dois discursos e, sabendo disso, sugerese que ele buscava se mostrar ao coro presente por ser um homem hábil no discurso. Tendo consciência de que o sofista buscava se mostrar, Sócrates repete novamente a pergunta: que benefício obterá o jovem Hipócrates ao frequentar a tua companhia, Protágoras? Protágoras apresenta uma resposta vaga, dizendo que tornaria melhor o jovem a cada dia. Em seguida, Sócrates pede para o sofista que especifique sua explicação sobre a matéria a respeito da qual ele tenciona ensinar e como pretende ensiná-la (Protágoras, 318b-d). Nessa passagem, identificamos uma característica recorrente dos interlocutores de Sócrates. Estes, quando buscam uma resposta, apresentam uma resposta vaga ou um exemplo particular para a pergunta socrática. Essa caraterística é um elemento comum para o início da investigação de Sócrates, na qual Sócrates terá a preocupação de explicar aos seus interlocutores os critérios para apresentação de uma resposta ao modo como foi feita a questão (Protágoras, 318a-d e Laques, 191e)¹³.

Continuando a análise do diálogo, Protágoras responde em seguida de modo mais detalhado sobre o tipo de ensinamento que ele propõe. Mas antes ele faz um esclarecimento. Segundo Protágoras, existem dois tipos de sofistas: há os que tratam de questões voltadas para o cálculo, a astronomia, a geometria e a música – Hípias e Pródico –; e os que são como ele, Protágoras, que ensina a administrar a vida, na casa e nos assuntos da cidade, "quer por ações

11

¹³ No que tange aos erros que cometem os interlocutores de Sócrates no momento de exibir o caráter de suas definições ou conceituações podemos dizer que os interlocutores normalmente não compreendem o modo que é esperado por Sócrates, no qual tem como critério dois pontos chaves: (i) exprimir a essência e (ii) ser coextensiva com todas as ocorrências do item definido. A superação da falta desse conhecimento logo é explicado por Sócrates para assim continuarem a investigação sobre a temática em foco.

quer por palavras" (*Protágoras*, 318e-319a). Sócrates compreenderá essa ideia de ensinar os cidadãos como sendo equivalente à seguinte proposição: *Protágoras ensina as pessoas a serem virtuosas*. Sócrates mostra-se surpreso ao saber que Protágoras tenciona ensinar a virtude e apresenta o seu ceticismo sobre a possibilidade de que a mesma possa ser ensinada. Para tanto, ele apresenta as suas justificativas dando exemplos de pessoas que são virtuosas, mas que não conseguiram transmitir a virtude que possuem para seus filhos ou para quem quer que seja (*Protágoras*, 319b-320a). É importante notar que nesse ponto do diálogo consegue-se observar que Protágoras expressa a matéria do seu ensinamento — ensinar às pessoas a virtude. Essa passagem de 318e a 320c é curiosa porque Sócrates apresenta um posicionamento em relação à questão sobre a dificuldade do ensino da virtude; caso esse que não acontece no *Mênon*, que aborda a mesma temática sobre a possibilidade de se ensinar a virtude. A postura de Sócrates não é aquela que põe em dúvida a afirmação do sofista; a postura de Sócrates é outra. Isso se explica porque o filósofo tem como objetivo não somente interceder por Hipócrates, mas também livrá-lo do engano de obter falsos conhecimentos, por isso Sócrates pretende investigar o conhecimento que Protágoras diz possuir.

Portanto, a tentativa de Sócrates de verificar se Protágoras tem ou não a qualificação que diz ter será uma das questões chaves do diálogo. O exame de Protágoras é relevante porque o procedimento adotado por Sócrates sugere que o sofista deve ser "(...) capaz, no mínimo, de sustentar uma posição coerente sobre o que ele entende por 'virtude'" (LOPES, 2017, p. 48), visto que o está em jogo é quem pode oferecer a melhor educação: a filosófica ou a sofística. A educação entre ambos se distingue em termos de propósito: enquanto o ensinamento sofístico busca tratar de poesia, matemática, geometria, astronomia, retórica (Protágoras, 316d-317c; 318e; 339a), o ensinamento filosófico, por outro lado, consiste em impelir "criticamente sobre as suas próprias opiniões e ações, e as opiniões e ações dos demais homens no âmbito ético-político" (LOPES, 2017, p. 48)¹⁴. Portanto, Sócrates tem como missão livrar as pessoas do engano epistêmico com vista a serem virtuosas (Apologia de Sócrates, 23b). Tal fato se explica porque não há uma clareza de concepções e identidade, dado que podemos observar que o personagem eunuco não sabe distinguir o sofista do filósofo (Protágoras, 314c3-e2), e os consideram como sendo todos sábios por terem um conhecimento acima da média (LOPES, 2017, p. 25-36). Desse modo, temos aqui o papel de Sócrates como alguém que fará uma intercessão em favor do jovem Hipócrates: trata-se de

-

¹⁴ *Apologia de Sócrates*, 33a5-b3.

trazer à luz a diferença entre ele e os sofistas e de desqualificar a prática sofística como educador de jovens.

1.1 A formulação do problema da unidade da virtude

Anteriormente havíamos dito que faríamos duas exposições que contribuirão para o esclarecimento da construção argumentativa realizada por Sócrates no diálogo *Protágoras*. Dessas duas exposições, somente a primeira foi abordada – a breve recapitulação do início do diálogo entre Sócrates e Protágoras – que tem como objetivo ilustrar os caminhos argumentativos de Sócrates para defender a unidade das virtudes, partindo do primeiro contato entre o filósofo e o sofista. Mas falta tratarmos do segundo ponto que diz respeito à construção das perguntas que foram formuladas por Sócrates sobre as virtudes, tendo como base a exibição de Protágoras para combater a tese socrática de que virtude não pode ser ensinada (*Protágoras*, 319a-320c).

Depois de ter feito uma exibição mal sucedida, Protágoras expressa o tema e o objetivo do seu ensinamento – "eu ensino [aos homens] é tomar boas decisões tanto a respeito dos afazeres domésticos, a fim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja apto ao máximo a agir e discursar" (*Protágoras*, 318e5-319a2). Sócrates revela-se surpreso com a revelação do sofista e diz não acreditar que aquilo era possível, apresentando duas justificativas: i) a virtude não é como o conhecimento técnico e por isso todos podem opinar nas assembleias sobre assuntos relativos à política, visto que não tem exigência de conhecimento e nem mestre (*Protágoras*, 319b2-d7); ii) não existe um conteúdo a respeito da virtude, mesmo aqueles que possuem alguma virtude, não conseguem transmitir a outrem porque não sabem o quê ensinar. Por tal motivo a esperança é que eles consigam se tornarem virtuosos por obra do acaso (*Protágoras*, 319e3-320a4)¹⁵. Logo, com base nessas proposições, Sócrates defende a tese de que virtude não pode ser ensinada (*Protágoras*, 319a6-320c2). Nessa explicação dos motivos que o leva a discordar de Protágoras, o filósofo passará a entender a concepção de "administrar as coisas públicas e privadas" como sendo o ensinamento da virtude política (*Protágoras*, 319a3-5). Protágoras não discorda e aceita a interpretação de Sócrates, visto que a interpretação é coerente com a proposta de uma educação política para a cidadania.

-

¹⁵ Nota-se que quando Sócrates apresenta a sua explicação o filósofo busca oferecer um exemplo da característica público e do aspecto privado para se ter uma melhor clareza acerca do assunto. Esse fato também acontecerá na exposição de Protágoras ao apresentar uma contra prova da tese da impossibilidade de se ensinar a virtude.

Realizada a justificativa do motivo que leva a Sócrates a discordar de Protágoras, o sofista passará a contrapor a tese socrática de que virtude não pode ser ensinada. Para fazer tal contraposição, o sofista utiliza do mito de Prometeu e Epimeteu e de um argumento para defender que a virtude pode ser ensinada. No que se refere ao mito, Protágoras pretende sustentar que o homem foi o único animal a acreditar na virtude, uma vez que os homens compartilham de um pequeno pedaço daquilo que é divino (Protágoras, 322a-b), sendo a justiça, sensatez e o pudor que são atributos dados a todos os homens a mando de Zeus (Protágoras, 322c-d). Justiça e sensatez estão no mito como virtudes que possuem o propósito de estabelecer ordem e vínculo de amizade entre os homens. Com isso, Protágoras rebate a primeira objeção feita por Sócrates, dizendo que todos podem apresentar "conselho relativo à virtude política, ocasião na qual se deve proceder absolutamente com justiça e sensatez. É razoável que eles admitam todo e qualquer homem, pois convém a todos compartilhar da virtude; caso contrário, não existiriam cidades" (Protágoras, 323a). É interessante notar que ao expor o mito para combater a primeira objeção de Sócrates, Protágoras apresenta duas virtudes: justiça e sensatez. Ambas as virtudes são dadas a todos os homens de forma que todos participam delas igualmente (Protágoras, 323c). No entanto, Sócrates questionará Protágoras sobre essa relação das virtudes dos homens, se quem tem uma virtude pode ter todas ou somente uma (Protágoras, 329e), além de questionar como se manifesta a reciprocidade entre as virtudes (Protágoras, 330a-b). Esse problema é uma das grandes dificuldades que permeia a questão da unidade das virtudes. Ele dá origem a duas interpretações: a da identidade e a da inseparabilidade das virtudes (DEVEREUX, 2011, p. 304).

A tese da *identidade*, a *grosso modo*, é compreendida como a tese que existe uma virtude com cinco nomes. Isto é, a tese da *identidade* é conhecida por propor que as virtudes possuem "um único e mesmo significado, de modo que os nomes das virtudes particulares poderiam ser usados intercambiavelmente na medida em que possuiriam um mesmo *definiens*, podendo elas então serem substituídos por um único termo, i.e., virtude" (LOPES, 2017, p. 107). Há, porém, outro sentido de identidade defendido na literatura. Como mostra Lopes, há uma variante da tese da identidade proposta por Taylor. A posição de Taylor é a de que a unidade defendida por Platão e Sócrates não é semântica, mas moral: é a unidade da disposição moral. Lopes observando tal fato afirma que se pode sustentar um tipo de identidade que não implica defesa de que todas as virtudes são uma só coisa. A unidade pode ser a proposta de que os cinco nomes de virtude possuem o mesmo referente: uma disposição moral, embora possa-se defender que os cinco nomes possuem definições diferentes. Assim,

temos duas formas de interpretar a identidade: (i) identidade estrita no sentido de que há um só definiens e, portanto, uma só essência para os cinco nomes, e (ii) identidade a partir de um referente interno: uma disposição moral. Essa distinção entre duas formas de identidade possibilita o entendimento das particularidades de cada virtude em dois aspectos: no aspecto semântico e no aspecto moral. A vantagem da segunda em relação à primeira é que se pode defender certo grau de diferença entre as virtudes (seriam aspectos), enquanto se mantém uma tese socrática de unidade. De seu lado, Vlastos adota, segundo Devereux, uma tese diferente da identidade: a tese da inseparabilidade. Devereux primeiro crítica à identidade no seguinte aspecto: o problema da identidade das virtudes é o fato de que essa identidade sugere, numa primeira leitura, que se trata de defender que há na virtude, no singular, uma propriedade tal que podemos dizer que determinado caso de virtude é como "identificar X como uma espécie de Y" (VLASTOS, 1981, p. 222)¹⁶, o que não é, para Vlastos, correto. Vlastos sugere ler o problema da unidade das virtudes como análogo aos casos de predicação paulina. (1981, p. 252-259). A predicação paulina sugerida por Vlastos nos autoriza a ler a justiça e a piedade sob o aspecto da afirmação de São Paulo de que, por exemplo, a caridade permite sofrer de forma longa e gentilmente. Para Vlastos significa que "o que São Paulo claramente queria dizer é que aqueles que são caridosos são também capazes de sofrer longa e gentilmente" (DEVEREUX, 2011, p. 308), ou seja, o gênero caridade pode manifestar, em suas instâncias, outros aspectos morais que são dotadas de certa essência que possibilita sua inseparabilidade nas instâncias. O propósito de Vlastos é mostrar que as propriedades das virtudes específicas podem, em suas manifestações, ter uma conexão com outras virtudes, visto que a instancia de uma propriedade de justiça, por exemplo, pode ter consigo uma participação de piedade, sabedoria, coragem e sensatez. O mesmo se aplica as demais virtudes. Devereux observa que Vlastos avança e propõe uma solução para o problema que alguns comentadores observaram a respeito da discrepância entre o Laques e o Protágoras acerca da doutrina socrática padrão da unidade das virtudes (cf. DEVEREUX, 2011, p. 308-309).

Essas duas formas de interpretar a unidade buscaram responder à dificuldade de saber como se realiza a união entre as partes das virtudes. Essas interpretações não apresentam, porém, uma resposta para a dificuldade de saber como se dá o caso sobre se quem tem uma virtude, tem todas, como foi dito. É importante, assim, enfatizarmos novamente que ambas as leituras não estão livres de críticas e dificuldades. No caso da tese da *identidade*, o problema que se destaca é o problema relativo a um padrão sobre a compreensão de unidade das

_

¹⁶ Essa informação se encontra na nota de rodapé do texto de Vlastos.

virtudes. Por um lado, o Protágoras apresenta indícios para uma compreensão acerca da unidade entre as virtudes; por outro lado, o diálogo *Laques* sugere outra abordagem que torna problemática o estabelecimento de um padrão da unidade das virtudes. Isso acontece porque o diálogo *Laques*, como mostra Devereux, orienta-se para a afirmação da tese de que as virtudes são partes de um todo (DEVEREUX, 2011, p. 304-308; 310-314). Em outras palavras, no Laques, a dificuldade não é explicar a identidade, mas a relação das virtudes entre si num todo, o que supõe que elas estão separadas. Assim, o problema da identidade gera um impasse na medida em que temos dois diálogos que abordam de forma diferente a perspectiva acerca das virtudes e o do seu todo. No caso da leitura de Vlastos, apesar de ser engenhosa e criativa, ela enfrenta, como bem nota Devereux, a dificuldade textual. De fato, Platão não diz no Protágoras que a justiça e a piedade são unas, mas que elas são propriedades similares que possuem uma aproximação (Protágoras, 331b5-6, 333b5-6). O confronto da tese da inseparabilidade (da predicação paulina) de Vlastos com o diálogo, portanto, coloca em xeque a interpretação pelo menos no caso da relação entre piedade e justiça, gerando assim uma grande dificuldade para leitura proposta (DEVEREUX, 2011, p. 308-310). Essas duas leituras estão baseada na dificuldade de Sócrates em entender como se realiza a unidade entre as virtudes.

Do ponto de vista do que o personagem Protágoras sugere no texto de Platão, a questão da unidade da virtude passa pela questão do seu ensino e de sua prática, pois, para Protágoras, antes de tudo é preciso provar o ensino das virtudes às pessoas. Assim, segundo Protágoras, na tradição de ensino e de punição as pessoas "presumem que ela [a virtude] não é dada por natureza, nem surge espontaneamente, mas pode ser ensinada e advém em quem advier pelo empenho" (*Protágoras*, 323c6-8)¹⁷. Para sustentar a sua tese de que a virtude pode ser ensinada, contra Sócrates e contrapondo a afirmação de que não se tem nem mestres e nem o conteúdo para sustentar a possibilidade de se ensinar a virtude, Protágoras apresenta o argumento da *punição* para evidenciar que a virtude pode ser ensinada. Para Protágoras a punição tem um papel educativo quando feita racionalmente: corrigir aquele que ignora a

-

¹⁷ No diálogo *Mênon* Platão faz a personagem Mênon, no início da obra, apresentar a mesma dificuldade acerca da possibilidade de se ensinar a virtude. O problema apresentado pelo discípulo de Górigas, Mênon, faz com que Sócrates também expresse o seu juízo diante a dificuldade. O filósofo no diálogo diz não saber se a virtude pode ou não ser ensinada, além de considera que a questão é muito complexa. Todavia, Sócrates sugere outra possibilidade que influência na solução da dificuldade da ensinabilidade da virtude. A questão sugerida por Sócrates a Mênon é saber qual é a natureza da virtude. A resposta desse problema, segundo o filósofo, ajudaria na resolução do problema levantado pelo discípulo do sofista (*Mênon*, 70a-71d). Se fizermos um paralelo entre o *Protágoras* e o *Mênon*, no que diz respeito a essa informação, podemos dizer que Sócrates tinha razão ao proferir tal raciocínio como foi expresso por Sócrates no final do *Protágoras* que é difícil que a virtude não possa ser ensinada sendo ela conhecimento (*Protágoras*, 361a-c).

virtude política. É relevante observar que Protágoras busca exibir a sua contraprova com base em informações da percepção comum, sem que se faça nenhuma avaliação crítica sobre elas. Tal fato acontece porque o sofista busca se fundamentar em elementos *factíveis* que nenhum heleno irá questioná-lo, e, caso o questione, ele pode se esconder dizendo que são os costumes estabelecidos pelos cidadãos.

Após ter feito essa defesa da tese de que a virtude pode ser ensinada, Protágoras questiona o exemplo dado por Sócrates, que "os homens bons ensinam aos filhos aquelas matérias ensinadas por mestres, tornando-os sábios nelas, mas, em relação à virtude em que eles próprios são bons, não tornam melhores do que ninguém?" (*Protágoras*, 324d3-6). O sofista apresentará um contra argumento para justificar a sua posição contra a segunda objeção feita Sócrates. Protágoras começa fazendo a seguinte pergunta: "Há ou não há uma única coisa da qual é necessário que todos os cidadãos compartam para que uma cidade subsiste?" (*Protágoras*, 324d8-e1). Segundo Protágoras, a resposta a essa questão consiste a solução da dificuldade de Sócrates.

Pois, se há essa única coisa e ela não é a arte do carpinteiro, do ferreiro ou do ceramista, mas justiça, sensatez e ser pio – em suma, uma única coisa que eu chamo precisamente de virtude humana; se é dela que todos devem compartir e que toda ação humana deve imprescindivelmente estar acompanhada, quando se quer aprender ou fazer algumas outras coisas (*Protágoras*, 324e3-325a6).

Isto é, existe uma única coisa que compreende a justiça, a sensatez e a piedade, na qual Protágoras dá o nome de virtude humana. Como podemos observar na citação das três propriedades — justiça, sensatez e piedade — que são qualidades que todos em uma cidade devem ter para orientar a suas ações tanto pela via particular quanto pública, pois elas são as condições para a manutenção da *pólis* (*Protágoras*, 325a-e). Essa qualidade, segundo Protágoras, torna as pessoas qualificadas para ensinar e isso se confirma pela forma do desenvolvimento educacional — por meio das letras, cítara e do exercício físico e posteriormente pelas leis da cidade (*Protágoras*, 325d-e). No caso dos homens bons que não se empenham em apreender essas matérias, caso não se justifiquem, devem sofrer as penalidades cabíveis — exílio, confisco dos bens, pena de morte e a ruína da casa¹⁸. Como foi sustentado pelo mito e pelo argumento da punição anteriormente. Na passagem do *Protágoras* pode-se observar também a origem da dificuldade que Sócrates identificou no discurso de Protágoras, na qual será formulada pela seguinte questão da unidade das virtudes: "a virtude é uma única coisa e são partes dela a justiça, a sensatez e a piedade; ou se essas coisas, às quais

_

¹⁸ Protágoras, 325b-c.

há pouco me referi, são todas elas nomes de uma única em mesma coisa" (*Protágoras*, 329c-d) e a questão subsequente sobre analogia do rosto mais a do ouro (*Protágoras*, 329d). Essa passagem também revela que agora são três virtudes que são à base da manutenção da cidade e que todos têm o conhecimento porque foram distribuídas de forma homogênea entre os homens.

Após a exposição desses pontos, Protágoras fecha o seu argumento explicando a Sócrates o motivo de filhos medíocres serem provenientes de pais excelentes, o que, segundo o sofista, se explica pela natureza e por um desenvolvimento diferente. Pois, em alguns casos, embora seja estimulado alguma habilidade, o filho não atende a expectativa, e isso é fruto tanto da sua natureza quanto da sua falta de vontade para com o estudo. Essa é a origem da mediocridade. Dessa forma, Protágoras conclui o seu raciocínio afirmando que, como base nos argumentos apresentados, fica compreensível que a virtude pode ser ensinada aos homens, visto que ela é dada aos homens indistintamente para a manutenção da *pólis*.

A presente exibição teve como proposta compreender a origem das perguntas que foram formuladas por Sócrates em 329c-330b, a saber: i) "a virtude é uma única coisa e são partes dela a justiça, a sensatez e piedade; ou se essas coisas, às quais há pouco me referi, são todas elas nomes de uma única e mesma coisa". ii) "São partes como tais como as do rosto, boca, nariz, olhos e orelhas – como indiquei –, ou, tais como as partes do ouro, em nada diferem umas das outras, seja reciprocamente, seja em relação ao todo, senão em grandeza ou em pequenez?"; iii) "Há homens, então – disse eu –, que participam de certas partes da virtude, enquanto outros participam de outras, ou é necessário que, se alguém vier a adquirir uma, ele possua todas elas?" iv) "Então, também são parte da virtude sabedoria e coragem?" v) "Portanto, nenhuma outra parte da virtude é como o conhecimento, nem como a justiça, nem como a coragem, nem como a sensatez, nem como a piedade". As perguntas que foram formuladas por Sócrates foram formuladas em pares para lidar com as partes do discurso do Protágoras. Como dissemos, essa demonstração visa tornar compreensível os caminhos que Sócrates utilizou para defender a tese da unidade das virtudes e as dificuldades a qual o filósofo buscará saná-las.

1.2 A positividade do procedimento investigativo sobre a unidade das virtudes

O diálogo *Protágoras* apresenta algumas particularidades que destoam e inovam a forma que é operada o procedimento investigativo nos diálogos de primeira fase das obras de

Platão. Uma inovação que se destaca provém da mudança do posicionamento filosófico de Sócrates ao final do diálogo. Eis a passagem:

> De fato – disse eu –, todas as minhas perguntas não visam à outra coisa senão querer examinar as questões relativas à virtude, e que é, precisamente, a virtude. Pois sei que, uma vez esclarecido esse ponto, ficaria muito mais evidente aquilo sobre o que tanto eu como você, cada um a sua volta, nos estendemos em longos discursos: eu, afirmando que a virtude não pode ser ensinada, enquanto você, que ela pode ser ensinada. E parece-me que recente conclusão de nossa discussão está nos acusando e rindo da nossa cara, como se fosse ela um indivíduo. Se adquirisse voz, poderia alegar: "Vocês são estranhos Sócrates e Protágoras! Você, de um lado, afirmando que a virtude não pode ser ensinada na discussão inicial, agora se apressa em se contradizer, ao tentar demonstrar que todas as coisas são conhecimento, isto é, justiça e a temperança, e a coragem. Esse seria o melhor modo para mostrar que virtude pode ser ensinada, pois, se a virtude fosse alguma outra coisa que não conhecimento, como Protágoras tentava argumentar, ela obviamente não poderia ser ensinada. Todavia, se é manifesto que ela é conhecimento como um todo, como você se apressa em dizer, Sócrates, será espantoso se ela não puder ser ensinada. Protágoras, por sua vez, supondo a princípio que ela podia ser ensinada, parece agora se apressar em mostrar o contrário, que a virtude é quase tudo, menos conhecimento; dessa maneira, ela dificilmente poderia ser ensinada (Protágoras, 360e8-361c2).

A citação acima exibe com clareza, através da fala da personagem Sócrates, que o filósofo mudou de postura diante a discussão inicial, a saber: a possibilidade de se ensinar a virtude. Essa consciência de Sócrates da sua mudança pode ser verificada, em 318a-320c, quando o filósofo exibe a sua opinião de que a virtude não pode ser ensinada aos homens. Em contrapartida, mais adiante, em 328e-361b, Sócrates acredita no oposto e passa a defender que a virtude pode ser ensinada, após o mito e a argumentação apresentada por Protágoras para demonstrar que a virtude é ensinada. Contudo, pode-se observar que o sofista não muda de postura diante a discussão da possibilidade de se ensinar as virtudes, posto que ele ainda acredita que a virtude pode ser ensinada e ele, Protágoras, é a pessoa capacitada para o trabalho do ensino da virtude humana/política; embora tenha sido refutado. A divergência existente entre Sócrates e Protágoras consiste em determinar o elemento unificador da unidade das virtudes (*Protágoras*, 329d-e), já que as *conexões* de pares entre as virtudes – justiça e piedade; sensatez e sabedoria; temperança e sabedoria – não conseguem satisfazer a compreensão da homogeneidade entre a unidade das virtudes como um todo e Sócrates busca saber o que torna as virtudes unas. A perspectiva de homogeneidade das virtudes é a condição necessária para responder a dificuldade se a virtude pode ser ensinada, uma vez que ela estabelece a condição de ligação e de conhecimento dessa ligação. Daí se seguirá uma definição de virtude ¹⁹: virtude é o conhecimento do *bem* e do *mal* (*Protágoras*, 361b; *Laques*,

¹⁹ Problema esse que pode ser visto no diálogo *Mênon*.

199d-e)²⁰. Esse estabelecimento da virtude como conhecimento é a condição necessária e suficiente para confirmar a hipótese socrática de que a virtude pode ser ensinada aos homens. Esse ponto é algo que, a princípio, foge da alçada do filósofo nos primeiros diálogos, pois este se apresenta como alguém desprovido de conhecimento frente às questões relativas às virtudes e nem sabe se a virtude pode ser ensinada ou se existe um mestre que possa transmitila (Laques, 190b, 190e e República, livro I, 337e²¹; Mênon, 70a-71d). O Sócrates que é apresentado nos primeiros escritos de Platão somente alcança uma negatividade em relação à obtenção do conhecimento, isto é, um reconhecimento da ignorância/falta de conhecimento (Laques, 199e-201c). Faz-se importante, portanto, enfatizar que no Protágoras, em 361b, observa-se que o filósofo não somente passa a defender a ensinabilidade das virtudes como estabelece a condição necessária e suficiente para confirmar tanto a sua possibilidade de conhecimento quanto a homogeneidade da união das partes para o todo da virtude. Assim, com isso, nota-se que Sócrates, aparentemente, sugere que há uma perspectiva positiva do seu procedimento investigativo devido ao resultado do exame na qual Protágoras é refutado. Tal fato se explica porque Sócrates no diálogo examinou tanto Protágoras como a si mesmo. O duplo exame de Sócrates teve como resultado a afirmação de alguns conhecimentos: virtude é conhecimento (*Protágoras*, 361b), existe uma unidade entre as virtudes, e coragem é o conhecimento daquilo que causa e não causa temor (Protágoras, 360d). Logo, o resultado do procedimento de Sócrates no Protágoras gera uma dificuldade para o entendimento sobre os textos em que o filósofo se apresenta como alguém que possui algum conhecimento acerca da virtude.

Um aspecto que é muito relevante para apoiar a sugestão acima está no tema da unidade da virtude. Busca-se nesse tema investigar qual é a unidade das virtudes como prérequisito para sabermos se ela pode ou não ser ensinada (*Protágoras*, 361c). Um raciocínio similar pode ser verificado também no diálogo *Laques* e no *Mênon*. No caso do *Laques*, Sócrates diz a Laques que é "(...) preciso começarmos por aqui, por saber, enfim, o que é a virtude? Se nem sequer conhecemos exatamente o que é a virtude, de que modo poderemos

_

²⁰ No *Protágoras* a compreensão de virtude como sendo conhecimento do *bem* e do *mal* somente pode ser constatada quando Sócrates desenvolve o seu raciocínio sobre a concepção de *hedonismo* (*Protágoras*, 354a-358a). Contudo, a tal percepção não é evidente como no diálogo *Laques* em 199d-e. A evidência somente é reconhecida após a leitura comparativa do *Laques* com o *Protágoras*.

²¹ "como é que uma pessoa há-de responder, em primeiro lugar, sem saber, e declarando não saber; seguidamente, ainda que julgue saber qualquer coisa, se lhe foi interdito, por alguém que não é de pouca monta, dar qualquer das respostas que entende? Mas tu é que, naturalmente, deves falar. Pois tu é que dizes saber e ter que dizer" (PLATÂO, *República*, livro I, 337e; tradução: Maria Helena da Rocha Pereira).

dar conselho a alguém sobre a melhor maneira de a alcançar?" (*Laques*, 190b). No *Mênon*, por outro lado, é a personagem Mênon questiona Sócrates sobre a possibilidade de se ensinar a virtude. No entanto, Sócrates não sabe responder e direciona o diálogo para outra questão: o que é virtude? Sócrates faz essa sugestão porque ele acredita que primeiro é preciso saber o que é a virtude para em seguida dizer se a virtude tem a possibilidade de ser ensinada (*Mênon*, 70a-71d). Esses dois diálogos indicam que Sócrates parece estar ciente da necessidade de estabelecer uma definição da virtude para só então saber se ela pode ou não ser ensinada. No diálogo *Protágoras* parece que Sócrates toma outra via para responder a questão, mas essa via parece indicar que ele buscou estabelecer uma definição que seja comum entre as partes das virtudes (*Laques*, 199d-e). Em outras palavras, observa-se que Sócrates possui uma ordem de pensamento para confirmar que a virtude pode ser ensinada, que a princípio parte da *unidade das virtudes*, com vista a apresentar uma definição de como essa unidade se articula. Feita essa definição, o próximo passo será dizer se ela é passível de ser ensinada aos homens, o que tem como resposta positiva (*Protágoras*, 361b). Victor Goldschmidt, no que tange à discussão sobre a ordem do pensamento de Sócrates no *Protágoras*, diz que

Não é deste modo que Sócrates quer proceder, pois ele não se propõe a captura de um falso valor, mas a busca de um Valor autêntico. Em vez de provar que estas virtudes dispersas são apenas imagens, ele quer definir a Virtude. No mesmo lance será dividida a questão inicial, pois "se a Virtude, em seu conjunto, for ciência..., estranho será se ela não puder ser ensinada" (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 130).

Um dos pontos que evidenciam que Sócrates está ciente de que virtude é conhecimento desde o início é a relação entre as seguintes virtudes — sensatez e sabedoria/conhecimento e sensatez e justiça (*Protágoras*, 332a5-333b8; 333b10-334c). Com efeito, em 332a5-334c Sócrates busca tratar da sensatez, sabedoria e justiça em correlações de pares para demonstrar que elas se conectam pela necessidade e a suficiência que o conhecimento exercerá sobre elas. Essa interpretação se sustenta no exame que faremos adiante sobre o trecho 349d-350c. Nessa passagem Sócrates recapitula o problema da unidade das virtudes e começa um novo exame sobre a coragem ser uma qualidade que está ligada ao conhecimento. O exame realizado pelo filósofo verifica que a coragem é conhecimento e que aquilo que Protágoras propõe nada mais é do que uma loucura. Protágoras acredita que a coragem é uma virtude diferente das outras, embora ele reconheça uma aproximação entre as quatro virtudes. Eis a passagem:

[Sócrates] A questão era a seguinte, creio eu: se sabedoria, temperança, coragem, justiça e piedade, embora sejam cinco nomes, concernem a uma única coisa, ou, se para cada um desses nomes, há uma substância particular, ou seja, uma coisa dotada

de uma capacidade que lhe é própria, sendo cada uma delas diferente da outra. Bem, você afirma que não são nomes que concernem a uma única coisa, mas que cada nome se aplica a uma coisa particular, e que todas elas são partes da virtude, não como as partes do ouro, que são semelhantes umas às outras e ao todo do qual são partes, porém como as partes do rosto, que são dessemelhantes entre si e do todo do qual são partes, cada qual com sua capacidade particular. Se você mantém a mesma opinião de antes, diga-me!

[Protágoras] – Mas lhe afirmo, Sócrates – disse ele –, que todas elas são partes da virtude, e quatro delas são razoavelmente parecidas umas com as outras, enquanto a coragem se distingue em muito de todas as demais. Você saberá que eu digo a verdade da seguinte maneira: encontrará muitos homens que são extremamente injustos, ímpios, intemperantes e ignorantes, mas excepcionalmente corajosíssimos (*Protágoras*, 349b-d).

Após Sócrates ter feito a recapitulação da discussão e ter perguntado novamente a Protágoras qual era o seu julgamento depois de terem avançado muito na discussão, como dito acima, Sócrates ficou surpreso com a mudança de opinião de Protágoras que, antes, acreditava que as partes das virtudes eram distintas em *forma* e em *função*, como fica evidente na analogia da face do rosto e das partes que a compõem. Desse momento em diante, Protágoras passa a reconhecer uma pequena semelhança entre as quatro partes das virtudes – justiça, piedade, sabedoria e sensatez/temperança. Contudo, quanto à coragem, o sofista sustenta que ela não possui uma similaridade com as demais virtudes. A afirmação de Protágoras é problemática diante do tema que estão em discussão: a unidade da virtude. Ouvindo essa posição, o filósofo passa a examinar como tal pensamento se articula para provar a unidade das virtudes. Nesse momento, eles começam uma nova investigação sobre a propriedade da coragem com objetivo de saber se ela tem alguma semelhança com as outras quatro virtudes, o que terá como resultado a confirmação da aproximação da coragem como as demais virtudes. O exame de Sócrates se apresenta do seguinte modo:

[Sócrates] Afirma que os corajosos são audaciosos, ou algo diferente disso?

[Protágoras] E impulsivos – respondeu –, perante o que a maioria teme enfrentar.

[Sócrates] Você afirma que a virtude é algo bela, e se apresenta como mestre de virtude porque é bela?

[Protágoras] Belíssima...

[Sócrates] - E então – perguntei –, parte dela é bela e outra vergonhosa, ou ela é inteiramente bela?

[Protágoras] - Sim...

[Sócrates] – Você sabe, então, quem são as pessoas que mergulham em cisterna audaciosamente?

[Protágoras] – Sim, os mergulhadores.

[Sócrates] – Por que possuem conhecimento, ou por algum outro motivo?

[Protágoras] – Porque possuem conhecimento.

[Sócrates] – E quem são as pessoas audaciosas em combater montadas a cavalo?...

[Protágoras] – Os cavaleiros.

[Sócrates] – E em manejar a pelta?...

[Protágoras] – Os peltas. E o mesmo vale para todos os demais casos...

[Sócrates] – Já viu pessoas – perguntei – que não possuem conhecimento de nenhuma dessas coisas, mas são audaciosos em cada uma delas?

[Protágoras] – Já vi, sim...

[Sócrates] – Então, essas pessoas audaciosas não são também corajosas?

[Protágoras] – A coragem seria decerto vergonhosa se assim fossem..., pois são desvairadas.

[Sócrates] Como, então – perguntei –, você se refere aos corajosos? Não são os audaciosos?

[Protágoras] – Mantenho o que digo...

[Sócrates] — Então,..., essas pessoas audaciosas não assim audaciosas não são corajosas, mas manifestamente desvairadas, não são? E os mais sábios, por sua vez, são os mais audaciosos, e, sendo os mais audaciosos, são os mais corajosos, não são? E segundo esse o argumento, a sabedoria seria coragem (*Protágoras*, 349e-350c).

O argumento de Sócrates sobre a coragem procura mostrar que coragem é conhecimento. A demonstração de Sócrates de que coragem é conhecimento abre o precedente de uma união entre a coragem e, ao menos, a sensatez (ou temperança) e a sabedoria, que são virtudes que estão conectadas pelo conhecimento. Sobre esse ponto, Zingano (2009) observa que a definição da coragem nesse primeiro momento da obra apresenta uma particularidade que já tinha sido destacada no diálogo *Laques*. Trata-se do fato de que Sócrates está, tanto no *Protágoras* como no *Laques*, chamando a atenção para a conexão entre a coragem e a virtude como um todo, na qual as duas se assemelham ao conhecimento (ZINGANO, 2009, p. 54)²². Em nossa análise, contudo, essa conexão destaca novamente o que estamos enfatizando nessa dissertação: que o Protágoras possui uma postura menos aporética em comparação como outros diálogos ditos de primeira fase de Platão, já que, como vimos, ele apresenta elementos que revelam um nível de conhecimento sobre a virtude, embora aqui se trate de um conhecimento sobre uma provável conexão entre a coragem e a sabedoria.

Assim, julgamos importante notar que a positividade do diálogo *Protágoras* se revela nas informações que são apresentadas no desenvolvimento da investigação socrática sobre a unidade das virtudes. Sugerimos que há uma postura menos aporética porque a personagem Sócrates no *Protágoras* vai além, em termos de ideias assentidas, do objetivo do diálogo socrático, que nada mais é do que retirar o interlocutor da crença de que tem alguma opinião verdadeira e dar-lhe uma chance de obter uma forma mais articulada de conhecimento a respeito da virtude ou de qualquer outro tema. Nesse sentido, podemos afirmar que o filósofo Sócrates, no *Protágoras*, buscou solucionar o impasse que circunscreve a dúvida "o que é X?". Esta pergunta, como se sabe, acarreta uma série de dificuldades para os interlocutores

²² *Laques*, 199d-e.

socráticos. Sabendo, portanto, do caráter positivo do procedimento investigativo, o nosso próximo passo será realizar uma análise sobre o exame de Sócrates da opinião de Protágoras acerca da ensinabilidade da virtude, bem como de sua unidade.

Análise argumentativa da unidade das virtudes no diálogo Protágoras

O diálogo *Protágoras*, como foi dito, possui uma complexidade diante das questões²³ que são postas. Essa complexidade se exemplifica pela perspectiva positiva da personagem Sócrates quanto ao conhecimento acerca da unidade das virtudes, da definição de coragem, da natureza da virtude e do fato de a virtude ser ensinada a outrem (Protágoras, 328e-334e e 349a-362a-b). Tal aspecto, como foi exibido no tópico anterior, é diferente daquele que se vê expresso nas primeiras obras de Platão, quando temos um Sócrates desprovido de qualquer conhecimento a respeito das virtudes e que, além disso, não sabe se a virtude pode ou não ser ensinada²⁴. Sabendo dessas duas informações, buscaremos, nesse momento do texto analisar, o *Protágoras* com o objetivo de compreender como essa nova postura se articula no texto do Protágoras. Como vem sendo dito, a postura positiva consiste na afirmação de que o diálogo exibe um Sócrates com conhecimentos acerca das virtudes e, por tal, motivo sugere-se que o Protágoras é uma obra que possui uma perspectiva menos aporética diante das questões levantadas.

O diálogo entre Sócrates e Protágoras tem o seu início com a dificuldade de saber o objeto e o escopo do ensinamento do sofista Protágoras. Sócrates apresenta sua dificuldade de compreender esse assunto a Protágoras, que é também uma dificuldade para Hipócrates. O Sofista ouvindo a dúvida, prontamente responde, dizendo que ensina as pessoas a ter bom discernimento, tanto nos assuntos particulares quanto nos públicos. Sócrates interpreta que o sofista ensina às pessoas a virtude política e Protágoras assente a essa leitura do filósofo. Estabelecido o objeto de investigação – a possibilidade de a virtude ser ensinada (*Protágoras*, 319b-c) – ambos passam a defender um posicionamento frente à questão. Sócrates, inicialmente, defende que a virtude não pode ser ensinada, ao passo que Protágoras defende o oposto dessa tese. Estabelecido os pontos de vista de cada um, Protágoras busca rebater os argumentos de Sócrates através de um mito e de um argumento (Protágoras, 320d-328c). Esses dois recursos utilizados por Protágoras são compreendidos como um procedimento

²³ As questões que estão sendo referidas são a possibilidade de se ensinar a virtude e a unidade das virtudes. Essas duas questões serão o centro de toda discussão no diálogo como foi dito anteriormente.

²⁴ República, Livro I, 337e.

comum entre os sofistas. Platão opta no *Protágoras* por dar ao sofista um recurso de discurso chamado *makrologico* (discurso longo). É interessante observar que Sócrates, na sua narrativa, procurar dar destaque ao procedimento adotado por Protágoras, pois o seu objetivo é tornar visível à diferença entre o procedimento filosófico e o procedimento sofístico. O procedimento filosófico, como ficará claro, é um procedimento de perguntas e respostas, enquanto que o do sofista é um procedimento baseado em longos discursos sobre um tema, nos moldes dos discursos apresentados no diálogo *Banquete*. Segundo Lopes, Platão busca dar essa ênfase na diferença argumentativa no *Protágoras* justamente para dar luz à fronteira entre filosofia e sofística na Grécia. Pois

o termo grego *sohistes* ("sofista"), da mesma raiz de *sophia* ("sabedoria") e *sophos* ("sábio"), era empregado no séc. V a.C. para se referir aos diversos tipos de indivíduos reputados como sábios: os poetas (Píndaro, *Ístmicas* 5.28), os adivinhos (Heródoto, *Hisórias* 2.49), os músicos (Ésquilo, Fr. 314), os chamados "Setes sábios" (Heródoto, *Histórias* 1.29), os investigadores da natureza (Hipócrates, *De Prisca Medicina* 20.1-6). O uso do termo, nesses casos, tem uma conotação positiva, qualificando uma competência específica sobre um certo campo do saber que distingue a figura do *sophistes* dos homens comuns (LOPES, 2017, p. 27).

A compreensão exibida pelo autor acima pode ser observada no *Protágoras*, tanto na postura de Hipócrates, que compreende o sofista com alguém excepcional em algum conhecimento, como expressa o sentido do termo (*Protágoras*, 312c-d), como também no momento em que o eunuco pensa que Sócrates é igual aos sofistas presentes na casa de seu amo (*Protágoras*, 314c3-e2). No caso do eunuco, em especial, a confusão do serviçal evidencia a obscuridade da distinção desses pensadores e, ao mesmo tempo, oferece margem para diferenciação entre os dois pensadores no que diz respeito ao procedimento que ambos operam²⁵. Isto é, Platão busca destacar que entre o filósofo e o sofista existem algumas diferenças, dentre elas o procedimento que opera cada um, além da objetividade que cada um possuía. Tal informação pode ser verificada se observamos o modo como Sócrates age ao dialogar com Hipócrates. O diálogo entre os dois é feito por meio de perguntas e respostas breves (discurso *brakhulógico*). Esse fato também acontece no diálogo entre Sócrates e Protágoras. Contudo, o sofista deixa explícito que o seu procedimento é outro. Isso se verifica

-

²⁵ Uma obra que evidência a falta de clareza dos diferentes intelectuais na Grécia pode ser identificada na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes. *As Nuvens* é uma obra de comédia que conta a história de um pai que está em apuro financeiro por conta da paixão do filho por cavalos. Devido a essa paixão, o pai toma dinheiro emprestado para saldar as dívidas do filho e, vendo-se na condição de não honrar as dívidas, resolve se instruir com Sócrates para obter conhecimentos que lhe permitam se livrar dos seus credores. O texto sugere que o filósofo tem diferentes qualidades: ele é um sofista, capaz de ensinar como ludibriar credores por meio de discursos, mas também é um estudioso da natureza, pois investiga fenômenos naturais. Tais elementos confirmam que a percepção do povo, na Grécia, não fazia distinção entre os diferentes tipos de intelectuais.

quando o sofista exibe a sua justificativa do porque a virtude pode ser ensinada em 320c a 324d. Nessa passagem longa, o sofista desenvolve a sua argumentação e procura mostrar seu conhecimento acerca da cultura, da religião e do sistema jurídico, como forma de confirmar a sua hipótese de que virtude pode ser transmitida. O propósito desse discurso é encantar a audiência, pois, como diz Sócrates, Protágoras é semelhante a Orfeu e tem como propósito deixar todos encantados por ele (*Protágoras*, 316d). A passagem a seguir releva o modo do procedimento de Protágoras ao ser questionado a respeito de algo, que, no presente caso, é a exibição de um logo discurso (discurso *makrológico*). A afirmação de que o sofista faz uso, constantemente, do recurso é ainda mais relevante no contexto da chamada *crise do diálogo*, quando Sócrates e Protágoras estabelecem um impasse sobre o método de discussão, pois destaca a diferença entre os dois intelectuais: eis a passagem:

- Protágoras, acontece que eu sou um homem de parca memória, e, se alguém me fizer longos discursos, esqueço-me do que estávamos discutindo. (...). A situação presente é semelhante: já que você deparou com um homem de memória curta, encurte suas respostas tornando-as mais breves para que eu esteja apto a acompanhála!
- Como você exige, então, que eu lhe responda brevemente? Acaso devo lhe responder perguntou de modo mais breve que o devido?
- De forma nenhuma disse eu.
- Mas o quanto é devido? tornou ele.
- Sim respondi.
- Como, pois, devo lhe responder: quanto me parece devido responder, ou o quanto lhe parece? (*Protágoras*, 334c-e).

Neste momento da *crise* acerca da metodologia, em 334c-335c, Platão deixa claro que um dos pontos que diferenciam os dois intelectuais é o modo como operam as suas reflexões no procedimento discursivo: enquanto um tem preferência por discursos curtos (*brakhulógico*), o outro tem apreço pelo discurso longo (*makrológico*). Apesar de Platão buscar destacar isso no diálogo, observa-se que no primeiro momento de diálogo entre Sócrates e Protágoras o filósofo deixa o sofista fazer o seu discurso longo com o objetivo de extrair uma discussão sobre o tema da ensinabilidade da virtude, que no presente caso envolve a união e o modo como às virtudes estão presentes no homem, para saber se o sofista é quem diz ser: um educador de homens (LOPES, 2017, p. 105). Contudo, depois, Sócrates indica que o uso desse procedimento – discurso longo – não é interessante para a realização da extração de conhecimento de Protágoras e das suas habilidades, visto que ela torna a investigação menos precisa. Tal fato é reforçado pela ironia de Sócrates em dizer que é um homem de pouca memória e que, portanto, não é capacitado para discutir pontos a partir de um discurso longo.

No que toca às informações obtidas por Sócrates a partir da posição do sofista, Sócrates comenta:

você se referia à justiça, sensatez, piedade e todas elas como se fossem, em suma, uma única coisa: virtude. Explique-me então este ponto com um argumento preciso: se a virtude é uma única coisa e são partes dela a justiça, a sensatez e a piedade; ou se essas coisas, às quais há pouco me referia, são todas elas nomes de uma única e mesma coisa (*Protágoras*, 329c).

A passagem busca demonstrar como Sócrates coloca o problema da *unidade da virtude* para Protágoras. Primeiramente, Sócrates pretende saber se a justiça, sensatez, piedade e outras qualidades são propriedades de uma única coisa: a *virtude*. Isso acontece porque no meio do seu discurso Protágoras apresentou essas qualidades como virtudes pertencentes à vida cívica e que sem ela não seria possível à existência de qualquer convívio social entre os homens (*Protágoras*, 320c-328d). Em seguida, indaga-se sobre a natureza da unidade dessas virtudes por meio das seguintes possibilidades: (a) a justiça, a sensatez e a piedade são *parte da virtude* que é o todo ou (b) elas são apenas qualidades que possuem o mesmo *nome*, isto é, virtude. De imediato Protágoras descarta a tese, que podemos chamar de tese *nominalista* (b), segundo a qual essas propriedades referidas são apenas nomes diferentes para uma única e mesma coisa. Essa rejeição se explica porque Protágoras entende que a justiça, a sensatez e a piedade são propriedades que *participam do todo* da virtude. Assim, Protágoras se compromete com a tese de que a virtude é um todo composta por partes (*Protágoras*, 329d3-5). Se Protágoras assumisse a postura *b*, ele entenderia a unidade:

como *identidade estrita* entre as virtudes particulares, no sentido de que todas elas possuem um *único e mesmo significado*, de modo que os nomes das virtudes particulares poderiam ser usados intercambiavelmente na medida em que possuiriam um mesmo *definiens*, ou então ser substituído por um único termo, i.e., virtudes (LOPES, 2017, p. 107).

No caso da primeira possibilidade (a), Cooper entende que Sócrates lança a hipótese de que a virtude pode ser um todo que possui partes, como foi dito antes. Isto é, as virtudes seriam propriedades distintas uma das outras, mas que existiriam uma *co-implicação* com a concepção de virtude como um todo (COOPER, 1939, p. 81). Tendo extraído essa proposição do sofista, o filósofo volta ao ponto sobre o tipo de *unidade* que corresponde à concepção de parte defendida por Protágoras, bem como à questão de como elas se relacionam com o todo, embora o sofista não tenha dado qualquer informação de quais virtudes existem e que conexões de unidade elas se manifestam (COOPER, 1939, p. 79-80). Para dar continuidade ao exame, Sócrates apresenta as seguintes alternativas para a percepção de Protágoras: (a.1) as

virtudes "são partes tais como as partes do rosto, a boca, o nariz, os olhos e as orelhas ou (a.2) tais como as partes do ouro, em nada se diferindo umas das outras, seja reciprocamente, seja em relação ao todo, senão em grandeza ou em pequeneza" (Protágoras, 329d6-9). Protágoras responde que é do primeiro modo (a.1). O que indica que Protágoras entente que as virtudes são propriedades distintas uma das outras e não possuem implicações, embora possuam uma participação entre si²⁶ (*Protágoras*, 329e-330a). No que implica a segunda possibilidade (a.2) não se tem uma compreensão esclarecida do sentido da diferença da analogia com o ouro, o que torna o enigma a compreensão dessa parte (LOPES, 2017, p. 106). O fato de Protágoras ter assumido a primeira postura (a.1) faz com que o trabalho de Sócrates se volte à investigação dessa alternativa e ao entendimento de como se compreende a unidade das virtudes, tendo cada, uma propriedade singular, mas com uma ideia de participação com o todo da virtude. De outro lado, como nota Lopes, "o fato de ele conceber a virtude como um todo composto de partes diferentes entre si, cada qual como uma capacidade particular, concede a possibilidade da não co-implicação das virtudes, ou seja, a possibilidade de se ter uma virtude sem ter necessariamente as demais" (LOPES, 2017, p.107)²⁷. Assim, a analogia do rosto, em contraste com a primeira analogia, sugere que é a posição de Protágoras é esta, como se o sofista tivesse notado que a outra posição não é coerente ou defensável.

Ao buscar extrair outras informações sobre a postura do sofista, Sócrates o questiona a respeito da forma como se relacionam as virtudes. Sua pergunta se estrutura do seguinte modo: "Há homens, então – disse eu –, que participam de certas partes da virtude, enquanto outros participam de outras (a.1.1), ou é necessário que, se alguém vier a adquirir uma, ele possua todas elas? (a.1.2)" (*Protágoras*, 329e6-8). Protágoras concorda com a primeira alternativa (a.1.1), reforçando a sua tese da singularidade de cada virtude e ignora, ou não compreende, o problema da união entre as virtudes propostas pelo filósofo. No entanto, Protágoras diz que existem outras duas virtudes que ele não havia mencionado antes, a saber: coragem e sabedoria. O filósofo percebe a menção feita pelo sofista e pergunta se elas são também partes da virtude. O sofista afirma que coragem e sabedoria são partes da virtude e

_

²⁶ De certo modo, o entendimento de Protágoras estabelece uma coerência ao afirmar que a justiça, a sensatez e a piedade são propriedades distintas ou possuem uma identidade própria; pois, caso seja afirmado uma homogeneidade não seria possível compreender as suas identidades ou mesmo propor uma definição. A metáfora de Sócrates das partes, no caso específico do ouro, confirma essa tendência de identificar as virtudes como propriedades idênticas que somente se diferem na qualidade do prazer (*Protágoras*, 329d6-9). Quando faz referência ao ouro, a metáfora faz uma correlação com a proposta nominalista apresentada por Sócrates, posto que a justiça, a sensatez e a piedade são propriedades que podem ser identificadas como características que possuem o mesmo tipo de constituição, como o ouro, em suas partes, possui sempre a mesma natureza.

²⁷ COOPER, 1939, p. 81.

que a sabedoria é a parte mais importante dentre as virtudes (*Protágoras*, 330a). Sócrates volta a perguntar se elas se diferem uma das outras e ele confirma que existe uma diferença entre as partes da virtude em *qualidade* e *função*, como as partes do rosto (*Protágoras*, 330a-b). Por fim, Sócrates questiona se as partes da virtude são propriedades iguais ao conhecimento. Protágoras nega. O aspecto mais relevante desse primeiro momento do diálogo é a dificuldade relatada sobre a unidade das virtudes. Esse problema tem o seu primeiro estágio da questão que tem como preocupação saber como se dá a unidade entre as diversas virtudes. A respeito dessa primeira dificuldade existem duas interpretações: (i) as virtudes possuem uma *identidade* entre elas; (ii), há uma *bi-implicação* entre as virtudes.

A primeira interpretação (i) compreende que existe uma identidade entre as virtudes, no sentido que elas são parecidas ou semelhantes. Defensores dessa linha teórica foram John M. Copper, Terry Penner (1973) e Marco Zingano (2009). Embora eles tenham seguido o mesmo entendimento acerca da unidade das virtudes, o modo como o fizeram é diferente. No caso de Cooper, há a defesa de que a identidade deve ser entendida como concepção de participação. Segundo o autor, as virtudes são predicações que possuem a mesma raiz essencial para a consolidação da sua similaridade (COOPER, 1939, p. 81-82). Isso se explicar porque Cooper não acreditar que Sócrates tenha uma posição no diálogo sobre como se dá a unidade do ponto de vista interno do sujeito, embora ele ache que Sócrates claramente defende a unidade. No caso sofista, Cooper nota que Sócrates procurar arrancar dele uma posição coerente sobre a unidade e também verificar se Protágoras é coerente com a sua proposta, o que não se confirma no decorrer da obra. Penner, por sua vez, compreende que no Protágoras existe uma tese de identidade sobre a virtude, porém ele apresenta em seu texto uma diferença na compreensão da identidade. Segundo ele, existem duas formas de identidade nos diálogos de Platão: uma pode ser entendida como identidade como participação (compreensão mais forte de identidade) – como defende Cooper –; a outra, em contrapartida, pode ser compreendida como uma identidade como equivalência (identidade mais fraca). Penner identifica que no Protágoras há somente a versão mais fraca de identidade, visto que Sócrates busca estabelecer, segundo Penner, apenas uma equivalência no nível linguístico da concepção de unidade das virtudes (1973, p. 41-42). Zingano, diferentemente da compreensão dos demais autores, sugere que a proposta de identidade no Protágoras, sob a perspectiva da compreensão socrática, deve ser entendida como uma identidade sob certo ângulo, como no caso da diferença que notamos, por exemplo, no ângulo sob o qual analisa-se os distintos tipos (raças) de cavalos. De certo modo, pode-se observar que existe uma classe geral a qual é chamada de cavalos que agrega várias raças do mesmo. No entanto, quando se busca observar especificamente uma qualidade/propriedade conseguese notar a existência de diferentes tipos de cavalos, no qual é compreendido como as diversas raças (tipos) dessa espécie de animal. Tal analogia se aplicada à concepção de virtude, posto que a compreensão de virtude é algo mais amplo e as diversas qualidades – justiça, piedade, sabedoria, coragem e temperança - são partes dela, no sentido de participação. Essa compreensão sobre uma perspectiva de certo ângulo consegue identificar a unidade entre as partes e a especificidade entre as propriedades da virtude. Portanto, a proposta de entender a unidade entre as diferentes virtudes pode ser entendida com extensão da qualidade daquilo que é considerado bom, benéfico e louvável – que são propriedades das partes das virtudes (ZINGANO, 2009, p. 45-47). Outra proposta de leitura sobre a unidade das virtudes se expressa pela compreensão de uma co-implicação entre as partes das virtudes. Essa segunda interpretação da unidade da virtude (ii) não envolve uma interpretação que procura combinar identidade sob um aspecto com distinção sob outro, mas uma tese sobre a co-implicação entre as virtudes, no sentido de que se há a ocorrência de uma, há a ocorrência de todas as demais. Essa tese é também chamada de *tese da inseparabilidade* e é defendida por Gregory Vlastos. O autor acredita que existe um elo de interconectividade entre todas as virtudes e que tal posição é defendida pelo Sócrates do Protágoras²⁸. Portanto, estas são as duas principais linhas de leitura para o problema de como deve ser interpretado à unidade das virtudes no diálogo Protágoras.

Passemos à segunda dificuldade. A segunda dificuldade que Sócrates e Protágoras precisam discutir é a de como, tendo uma virtude, a pessoa pode ter as demais. Esse segundo problema é o que guarda maior embaraço, visto que se trata de saber como uma pessoa pode ter um grupo de virtudes a partir da instanciação de uma só, ou seja, a partir do que sugeriu Vlastos: que toda ocorrência de uma virtude na alma implica a ocorrência das demais. De um lado, pode-se dizer que o conhecimento da unidade das virtudes não garante que exista uma relação de implicação entre elas, pois não existe uma relação direta de necessidade e conectividade de suficiência das virtudes. De outro, a tese da unidade e a *co-implicação* não são a mesma coisa, como notou Cooper ao criticar Vlastos, visto que as respostas às dificuldades são outras: enquanto um trata do aspecto teórico que não tem uma relação com a prática; o outro, por sua vez, aborda o aspecto prático da manifestação das virtudes no agir moral humano (1939. p. 88-96).

-

²⁸ VLASTOS, 1981, p. 221-252.

Passemos agora a uma análise mais fina da estrutura argumentativa do Protágoras. Isso deve nos ajudar a aprofundar as questões citadas acima, em especial o problema da unidade da virtude. Faz-se necessário recordamos que um dos objetivos de Sócrates ao examinar o Protágoras é evidência a audiência que o sofista não possui qualidade para ser um educador, pois o mesmo não possui o conhecimento que diz possuir (LOPES, 2017, p.108). Para tornar mais compreensível as proposições defendidas por Protágoras, e que sustentam suas ideias sobre a questão da unidade da virtude, colocamos as proposições que foram extraídas do sofista acerca das virtudes:

P1: A virtude é o todo;

P2: A virtude possui partes;

P3: As partes das virtudes são diferentes entre si em qualidade e função, isto é, elas são distintas uma das outras;

P4: As virtudes não são iguais ao conhecimento, nem a justiça, nem a coragem, nem a piedade e nem sensatez.

Diante dessas informações Sócrates terá que solucionar algumas dificuldades que são reflexos das proposições que foram assumidas por Protágoras, a saber: (i) a negação da *identidade* entre as virtudes, isto é, a negação de sua *unidade*; (ii) a negação de *homogeneidade* entre as virtudes; (iii) a negação da *reciprocidade* e/ou *coimplicação* das virtudes; e, por fim, (iv) "cada virtude possui uma capacidade (*dunamis*) específica, assim como as partes do rosto" (LOPES, 2017, p. 114). Sócrates, neste primeiro momento, se concentrará na segunda proposição, que é a proposição que trata da (ii) *homogeneidade* da virtude. Esse primeiro exame do filósofo tratará também da (iii) *reciprocidade* e/ou *coimplicação* da virtude. No entanto, (iii) *reciprocidade* e/ou *coimplicação* não será o destaque da questão.

Sócrates começa sua investigação fazendo uso de um argumento silogístico²⁹, em 330c-331b, que pretende estabelecer o princípio de identidade da justiça e da piedade para, então, em seguida demonstrar a relação existente entre as duas virtudes, isto é, a (ii) *homogeneidade* entre justiça e piedade. Esse será o primeiro exame do filósofo (I). Sócrates iniciará a sua investigação afirmando que a justiça é uma realidade (P1) e a sua realidade é ser

-

²⁹ Usamos silogismo no sentido socrático do *elenchos*: trata-se de uma estrutura de argumento em que uma ou mais premissas apoiam uma conclusão. O silogismo socrático opera segundo uma análise do discurso do interlocutor, com a intenção de buscar saber se há ou não uma contradição no discurso apresentado, isto é, se há um confronto entre a conclusão (geralmente a definição inicial) e as premissas apresentadas pelo interlocutor durante a conversa subsequente com Sócrates.

justa (P2). Por conseguinte, a justiça é semelhante a ser justo (P3). A piedade, também, constitui ser outra realidade (P4), cuja realidade é ser pia (P5). Logo, piedade é semelhante a ser pio (P6). Em seguida Sócrates retoma a terceira preposição firmada entre eles: "Você afirma que uma parte da virtude não é como a outra?" (P7) (*Protágoras*, 331a3). Continuando, Sócrates pergunta se "a piedade não é como ser uma coisa justa (P8), nem justiça como ser uma coisa pia, mas como não ser pia; e se a piedade é como não ser justo, então ela é como ser injusto, ao passo que a justiça é como ser ímpio" (P9) (*Protágoras*, 331a8-b1). Mas, a piedade então seria injusta (P10) e a justiça seria ímpia (P11). Assim, para evitar essa consequência, deve-se concluir que justiça é piedade (P10) e piedade é justiça (P11).

Assim, Sócrates concluirá que tanto a justiça equivale a ser pio, quanto à piedade equivale a ser justa. Isto é, uma está para com a outra em uma relação de semelhança/proximidade, pois, quem é justo age de forma pia e quem é piedoso age com justiça e isso vale também para o oposto a essas duas virtudes (*Protágoras*, 331e7-8). Porém, por um lado, em 331c-d, Protágoras não fica convencido da afirmação. Por outro, por sua vez, Protágoras parece indicar que confirma a tese de Sócrates em parte. Eis a passagem: [Protágoras] "- Não propriamente, mas também não é como tu há pouco me pareceste considerar" (*Protágoras*, 332a1-2). Apesar desse resultado do primeiro exame Sócrates muda de pergunta dizendo "que o assunto te enfada, deixemo-lo e debrucemo-nos sobre um outro ponto do que disseste" (*Protágoras*, 332a3-5).

Eis a ilustração da argumentação do primeiro exame de Sócrates³⁰:

- P 1: A justiça é uma realidade;
- P 2: A justiça é uma realidade justa;
- P 3: A justiça é semelhante a ser-se justo;
- P 4: A piedade é uma realidade;
- P 5: A piedade é uma realidade pia;
- P 6: A piedade é semelhante a ser-se pio;
- P 7: Cada uma das partes das virtudes não é igual à outra;
- P 8: Piedade não é uma realidade semelhante a ser-se justo;
- P 9: Justiça não é uma realidade semelhante a ser pia;
- P 10: piedade ser-se ia injusta;
- P 11: justiça ser-se ia ímpia;

Logo, a justiça é ser pio quanto à piedade é pode ser justa. Isto é, uma está para com o outro em uma relação de semelhança, pois, quem é justo age de forma pia e vice-versa (*Protágoras*, 330b-331e).

³⁰ A ilustração da argumentação é inspirada na exibição apresentada por Lopes.

A investigação desenvolvida por Sócrates nesse primeiro argumento *silogístico* apresenta algo intrigante no procedimento investigativo feito pelo filósofo, na qual tem como conclusão a semelhança entre as duas virtudes: justiça e piedade. O procedimento investigativo de Sócrates – *elenchos* – inicia-se de forma incomum. O elemento incomum que estamos destacando é o fato de Sócrates começar sua investigação introduzindo um terceiro interlocutor, que é *fictício* (*Protágoras*, 330b9-c1), que terá a papel de questionador. Sócrates utilizará desse interlocutor *fictício* – que é um elemento comum nas primeiras obras de Platão (LOPES, 2017, p. 100) – como estratégia para conseguir a afeição de Protágoras. Essa estratégia socrática fará com que Sócrates tanto questione, por vias do interlocutor *fictício*, como responderá as questões que são posta pelo interlocutor *fictício*, que na realidade são as suas próprias questões (LOPES, 2017, p. 122-124). Esse fato, embora comum nas primeiras obras do autor, chama a atenção por dois motivos: (i) primeiro, Sócrates nesse momento do diálogo passa a assumir dois papéis: o de questionador por meio do interlocutor *fictício* e o de respondedor (LOPES, 2017, p. 124-125). Eis a passagem:

[Sócrates] – Adiante, então – tornei eu –, examinemos juntos o que é cada coisa uma delas! Vamos à primeira: a justiça é uma coisa ou coisa nenhuma? A mim parece que seja. E a você?

[Protágoras] - A mim também – respondeu.

[Sócrates] – E então? Se alguém indagasse a você e a mim: Protágoras e Sócrates, respondam-me ambos ao seguinte: aquela coisa que vocês denominaram há pouco, a justiça, ela própria é justa ou injusta? Eu lhe responderia que ela é justa. Qual seria o seu voto? O mesmo que o meu, ou seria diferente? (*Protágoras*, 330b9-c7).

Esse novo elemento, o de respondedor de uma questão filosófica, é algo novo em Sócrates, pois o filósofo sempre se apresenta como alguém desprovido de qualquer tipo de conhecimento a respeito das virtudes (*Apologia de Sócrates*, 33a-b; *República*, Livro I, 337e; *Eutífron* 5a-c, 15c-16a; *Laques*, 186b-e; *Mênon*, 71a-b, 80d e 98b, LOPES, 2017, p. 128). (ii) Segundo, Sócrates neste momento do diálogo parece indicar que possui algum conhecimento acerca da questão, visto que a conclusão que foi gerada do primeiro exame foi fruto das respostas de Sócrates e não de Protágoras, embora se reconheça o assentimento do sofista com as respostas (*Protágoras*, 330c-331b). Isso se deve a fato que o filósofo assume a dianteira no exame e propõe que o conhecimento é algo de comum ou igual às virtudes (*Protágoras*, 330b). O fato de Sócrates assumir a dianteira oferecendo respostas às questões que ele mesmo elabora na voz do interlocutor *fictício* – deixando assim para Protágoras o papel de coadjuvante na discussão numa exposição limitada de sua opinião, no qual ele sairá desta postura quando ele protesta contra a conclusão elaborada por Sócrates, em 331c (LOPES, 2017, p. 128) – dando margem para interpretar que ele já possui o conhecimento da unidade

das virtudes, ou, pelo menos, daquilo que a torna homogenia a justiça, a sensatez, a piedade, sabedoria e a coragem (LOPES, 2017, p. 125).

Embora, o aspecto dramático do diálogo nos chame atenção para o formato no qual foi feito o procedimento investigativo operado por Sócrates, existe, por outro lado, uma dificuldade no que consiste a articulação do argumento feito pelo filósofo. A articulação argumentativa de Sócrates da associação entre justiça e piedade, como sendo dois elementos comuns, não são evidentes; pois quem é piedoso tem compaixão e complacência. Ao passo que ser justo nem sempre está associado ao caráter de gentileza e compaixão com aquele que comente algo prejudicial a outrem ou a sociedade. No caso do diálogo, Sócrates, inicialmente, questiona a respeito da existência e da identidade da justiça e da piedade (*Protágoras*, 330c-e). Contudo, quando Sócrates busca estabelecer a identidade da piedade, ele levanta dúvidas sobre o carácter da identidade da piedade, mas acaba aceitando que a virtude seja uma propriedade pia, no sentido que ao agir de forma pia tem como ligação direta ser piedoso, que é um ato de compreensão e amabilidade para com o outro. Eis a dúvida:

E quanto a essa coisa [piedade], você afirma que ela própria é por natureza como ser ímpio ou como ser pio? Pelo menos eu me exasperaria com a pergunta – continuei – a lhe retorquiria: Cale-se homem! Dificilmente alguma outra coisa seria pia, se a própria piedade não fosse pia. E você? Não lhe responderia desse modo? (*Protágoras*, 330d9-e1).

Tal pensamento também ocorre com a justiça. A justiça tem como proposta agir segundo aquilo que é justo, ser justo é agir com retidão e isso implica não ser complacente ou amável com o outro, isto é, piedoso. Portanto, quando Sócrates coloca que "a piedade não é como ser uma coisa justa, nem a justiça é como ser uma coisa pia" (*Protágoras*, 331a) ele está estabelecendo o princípio de especificidade de cada uma. Contudo, quando ele sugere que a justiça não é "como não ser pio, e se a piedade é como não ser justo, então ela é como ser injusta, ao passo que a justiça é como ser ímpio" (*Protágoras*, 331a), nesse momento ele está forçando a argumentação para concluir o que ele busca estabelece: a unidade ou semelhança entre a justiça e a piedade. Pois, na argumentação feita pelo filósofo, nada indica que um ser é outro, no sentido que X é igual ou semelhante a Y ou possuem as mesmas propriedades de definição. Não existe relação de igualdade e nem de semelhança. O que existe é uma relação de participação que pode ser correlacionada ou não. Aqui não existe uma ligação com proposta de necessidade e de suficiência. Há, apenas, uma apelação forçada para confirmar a similaridade entre a piedade e justiça através da proposta de oposição.

Referente a esse ponto do argumento de Sócrates na qual ele identifica justiça como piedade; Lopes diz que Taylor chama a atenção para o fato de que "Sócrates [também] estaria confundindo a noção de 'contrários' com a de 'contraditórios', de modo que o fato de um indivíduo não possuir uma determinada *disposição moral* (p. ex., ser justo é como ser pio) implica que ele tenha a disposição contrária (p. ex., ser justo é como ser ímpio)" (2017, p. 117). O que sugere o absurdo de que a justiça seja o mesmo que a impiedade e a piedade o mesmo que injustiça, dado que elas não são propriedades de definição e de oposição uma a outra. Deste modo, observa-se que o argumento elaborado por Sócrates é um argumento problemático e guarda dificuldades para ser aceito como argumento legítimo para sustentar a unidade das virtudes.

Outro ponto que gostaríamos de frisar é que o argumento defendido e examinado não foi, propriamente, a opinião de Protágoras sobre a piedade e a justiça; mas a formulação de Sócrates, provavelmente um argumento *ad hoc*, com o objetivo de levar Protágoras a aceitar a posição da unidade destas duas virtudes: piedade e justiça. Por isso, o sofista não assume todas as afirmações que Sócrates põe a ele (*Protágoras*, 330a). No que envolve a participação de Sócrates no exame surge à dificuldade de se estabelecer qual é o comprometimento de Sócrates com a conclusão, visto que, como observa o filósofo:

(...) o que lhe responderemos, Protágoras, se ele nos tornar a perguntar: "Portanto, a piedade não é como ser uma coisa justa, nem a justiça como ser uma coisa pia, mas como não ser pia, e se a piedade é como não ser justo, então ela é como ser injusto, ao passo que a justiça é como ser ímpio; não é isso?" O que lhe responderemos? Eu próprio diria, em minha defesa, que tanto a justiça é pia quanto a piedade é justa; e, em sua defesa, se você me permitir, eu daria a mesma resposta, que justiça é piedade são a mesma coisa ou coisas muitíssimo semelhante, e, sobretudo, que a justiça é como a piedade e a piedade, como a justiça. Contudo, veja se vai me proibir de lhe responder, ou se compartilha dessa opinião! (*Protágoras*, 331a6-b).

A citação apresentada mostra Sócrates questionando Protágoras sobre o caminho que adotarão caso o interlocutor fictício afirme que a consequência da aceitação, por exemplo, de uma premissa como "justiça não é como ser pio" – isto é: a proposta de negação da unidade de justiça e piedade – levaria Sócrates e Protágoras a admitirem que "justiça é como ser ímpio". Essa sugestão do interlocutor fictício, como muitos leitores notam, está sendo construída com base numa tese sobre *contrários* como *contraditórios*: haveria apenas duas alternativas exaustivas: ou se é justo ou se é injusto, num caso, e, no outro, ou se é pio ou se é ímpio. O interlocutor fictício (artifício de Sócrates) trabalha acima, portanto, com a proposta de que o sentido do predicado "não ser pio" é idêntico ao predicado "ser ímpio", assim como "não ser justo" é idêntico a "ser injusto". Essas duas consequências são questionadas por

sugerirem, como nota Lopes, que no escopo da negação da tese da unidade, o argumento está sugerindo que "um indivíduo justo é necessariamente "impio" (LOPES, p. 117), o que é, claramente, problemático.

Prosseguindo o estudo, em 332a-e, Sócrates mudará o ponto da discussão para construir uma nova pesquisa para confirmar a hipótese de que as virtudes possuem uma relação de unidade. Nessa passagem Sócrates e Protágoras discutirão sobre uma questão envolvendo o sentido dos termos no que diz respeito à (i) *identidade* que há entre as virtudes: sabedoria e sensatez. Sócrates realizará sua investigação através um *silogismo* e uma *epagôgê*, a qual tem como objetivo estabelecer o princípio de (i) *identidade* e a (iii) *relação* (*reciprocidade/coimplicação*) entre as virtudes.

O segundo exame de Sócrates (II) é feito por meio de um *silogismo*³¹ que se apresenta do seguinte modo: Sócrates questiona se insensatez é algo (P1). Em seguida, ele irá dizer que a insensatez é contrária à sabedoria (P2) e que agir de modo correto é útil e sensato (P3), pois agir sensatamente é agir por sensatez (P4). O contrário, por sua vez, o não agir de modo correto é agir insensatamente (P5), porque, agir insensatamente é contrário a ser sensato (P6). "Então, as acções realizadas insensatamente são realizadas por insensatez e as realizadas sensatamente por sensatez" (P7) (*Protágoras*, 332b). Após estabelecer esse princípio de identidade das virtudes, Sócrates busca construir, através de uma *epagôgê*³², que, para cada coisa moral somente existe uma ação que pode ser realizada e não várias. O primeiro exemplo é o seguinte: agir com força é ser forte (Ex1); agir com fraqueza é ser fraco (Ex2); agir com rapidez e ser rápido (Ex3); ser lento é agir com lentidão (Ex4). Logo, para cada ação que se realiza há apenas uma maneira de realizá-la e isso vale para o seu contrário (P8).

Após Sócrates concluir essa *epagôgê*, resumindo-a em uma única premissa, ele sugerirá que para cada coisa existe apenas uma tese contrário e não várias. A segunda

-

³¹ Ver nota 29.

³² A "epagôgê", por sua vez, é outro elemento que participa do procedimento socrático – elenchos – na qual consiste em um procedimento racional que busca construir uma definição argumentativa ou uma premissa, algumas vezes o método opera segundo o uso de exemplos de subgrupos particulares, visando estabelecer uma definição ou uma premissa de subgrupo universal (VLASTOS, 1994, pg. 364-367); "por exemplo, se o piloto hábil é o melhor piloto e o auriga hábil o melhor auriga, então, em geral, o homem hábil é o melhor homem em qualquer esfera particular" (*Tópicos*, I, XII, 10-19, Tradução de Edson Bini). Outro exemplo que pode ser citado é apresentado por Sócrates na *Apologia*, (25c-26b), quando Sócrates busca construir uma "epagôgê" para refutar uma das acusações feitas pelo seu acusador, a saber: a de corruptor da juventude. Eis o exemplo:

D1: Sócrates corrompe a juventude

P1: No que diz respeito à juventude, a maioria torna-a melhor, somente Sócrates corrompe-a;

Ex1: No que diz respeito aos cavalos, a maioria os vicia e a maioria os torna melhor (~P1);

Ex2: No que diz respeito aos outros animais, a maioria os vicia e a minoria os torna melhor (P1);

[¬]D: Sócrates não corrompe a juventude (MATOS JÚNIOR, 2008, pg. 88) (ALBQUERQUE, 2015, p 38-39).

epagôgê elaborada por Sócrates tem como objetivo também formular outra premissa. Eis a formulação da nova epagôgê: o belo existe e somente tem um oposto, o feio (Ex1); o bem existe e o único contrário é o mal (Ex2); o timbre agudo existe e o seu único contrário é o timbre grave (Ex3). Assim, para cada coisa existe apenas um único contrário (P9). Estabelecendo-se essa última premissa, Sócrates passa a analisar todas elas e concluir, junto com Protágoras, que a insensatez não pode ser contrária à sabedoria, pois para cada coisa existente somente existe apenas um contrário e que se realiza apenas de uma maneira e não de vários modos. Tal incoerência prova que sensatez e sabedoria são a mesma coisa, já que ambas as propriedades são contrárias a insensatez. Como é apresentada na quinta premissa (P5), agir insensatamente é o contrário de agir sensatamente (Protágoras, 332e). Essa conclusão aqui obtida se unirá com as que já foram analisadas e com as que viram como ponto de refutação, da concepção que foi apresentada por Protágoras, a de que as partes da virtude não possuem relações entre si e não é conhecimento. Deste modo, Sócrates prova que tanto a sensatez como a sabedoria são virtudes que "são uma única e mesma coisa incondicionalmente (333b3-5)" (LOPES, 2017, p. 134). Eis a elucidação da segunda investigação feita por Sócrates:

P 1: a insensatez é uma coisa;

P 2: A insensatez é contrária à sabedoria;

P 3: Agir de modo correto é útil e é ser sensato;

P 4: Agir sensatamente é por sensatez;

P 5: Não agir de modo correto é agir insensatamente;

P 6: Agir insensatamente é o contrário de agir sensatamente;

P 7: Então, as acções realizadas insensatamente são realizadas por insensatez e as realizadas sensatamente por sensatez;

Ex1: Agir com força é ser forte;

Ex2: Agir com fraqueza é ser fraco;

Ex3: Agir com rapidez é ser rápido;

Ex4: Agir com lentidão é ser lento;

P8: Logo, para cada ação que se realiza há apenas uma maneira de realizá-la;

Ex1: O Belo existe e só tem um oposto, o feio;

Ex2: O bem existe e o único contrário é o mal;

Ex3: O timbre agudo existe e o seu único contrário é o timbre grave;

P9: Logo, para cada coisa há um único contrário.

Logo, A insensatez não pode ser contrária à sabedoria, pois para cada uma só existe um contrário que se realiza apenas de uma maneira, e não de várias maneiras. Como é apresentada na primeira premissa (A insensatez é contrária à sabedoria) e na quinta premissa (Agir insensatamente é o contrário de agir sensatamente). Com isso, fica provado que sensatez e sabedoria são a mesma coisa (*Protágoras*, 332a5-332e).

O argumento e o aspecto dramático dessa passagem do segundo argumento feito por Sócrates é claramente uma ilustração da construção de um silogismo incontestável que buscava evidência uma (i) identidade, isto é, uma unidade entre as partes da sensatez e da sabedoria. A evidencia de uma (i) identidade (unidade) da sensatez e sabedoria provoca enfraquecimento da tese de Protágoras de que as virtudes são distintas uma das outras em qualidade e função (Protágoras, 330a-b). Protágoras diante dessa segunda argumentação não consegue nem questionar ou mesmo apresentar fragilidades na forma como foi elaborado a investigação (no sentido lógico), posto que o silogismo feito expressa a conclusão que Sócrates exibiu (*Protágoras*, 333b). Todavia, embora, por um lado, no aspecto formal da lógica não tenha nenhum problema na argumentação; por outro lado, encontra-se um problema de carácter semântico que desqualifica a argumentação para confirmação da unidade das virtudes. Isto é, Sócrates usa os termos sophrosune (sensatez, temperança...) e sophos (sabedoria) na sua investigação como termos equivalentes ao sentido que é tomado o termo grego, a saber: pessoa bem orientada (mente sã). Isso acontece também porque a concepção aphrosune (insensatez, intemperante, ignorante) pode ser aplicada aos dois termos que possuem a mesma compreensão, embora exista uma distinção do termo sabedoria e sensatez (LOPES, 2017, p. 132-142). Essa nuança dos dois termos que tem o mesmo sentido, e o termo contrário, que pode ser aplicado aos dois, provoca uma ambiguidade que tem como consequência a invalidação do argumento falacioso. Segundo Lopes, a atitude de Sócrates configura em um paralogismo, isto é, um artifício argumentativo que busca trazer termos que têm vários sentido para dificultar o procedimento dialético. Tal atitude tem como intenção ganhar as disputas verbais que são realizadas pelos sofistas que fazem uso da erística (2017, p. 142). A atitude de Sócrates é problemática se consideramos que o filósofo tem como proposta livrar as pessoas do engano do falso *logos* (LOPES, 2017, p. 142). Sabendo dessa perspectiva da disposição de Sócrates pode-se questionar o objetivo do filósofo ao realizar a sua investigação. Será que Sócrates está somente querendo ganhar a discussão? Qual é a intenção do filósofo? A respeito dessa dificuldade Lopes sugere talvez Sócrates esteja analisando o sofista e suas habilidades no campo do logos (discurso). A hipótese de Lopes se justifica porque no início do diálogo Hipócrates disse que Protágoras era habilidoso no campo discursivo (*Protágoras*, 312d). Sócrates sabendo de tal habilidade busca testa a habilidade do sofista no habito do discurso (LOPES, 2017, 142-143). Mas Protágoras parece desconhecer que Sócrates realizou tal prática erística.

Continuando, em 333a-b, Sócrates percebe o impasse da conclusão do segundo argumento e a tese defendida por Protágoras – a de que as virtudes são distintas em *qualidade*

e *função* (*Protágoras*, 330a-b) – e, assim, apresenta duas opções para Protágoras no que se refere ao caminho da linha investigativa. "(a) Que há apenas um contrário para cada coisa ou (b) aquela segunda a qual se dizia que sabedoria é diferente de sensatez, e que cada uma delas é parte da virtude, e que, além de diferentes, são dessemelhantes, seja em si mesma, seja em sua capacidade, assim como as partes do rosto o são" (*Protágoras*, 333a). Sócrates ao se encontrar nessa dificuldade, das ideias que não se casam, exige de Protágoras uma decisão sobre os dois caminhos apresentados. Contudo, Sócrates vê apenas uma possibilidade e sugere que o mais prudente é aceitar que a sensatez e a sabedoria são uma só. Protágoras aceita essa inferência de Sócrates, porém, bastante contrariado apesar de tudo (*Protágoras*, 333b-c).

Em 333c-334c, começa a terceira investigação (III) sobre a natureza da justiça e da sensatez para demostrar que existe uma (iii) reciprocidade/coimplicação, pois antes, ele tratou da natureza da insensatez buscando apresentar o princípio de (i) identidade (unidade) entre a sensatez e a sabedoria. Para começar, Sócrates busca saber se quem possui sensatez é capaz de agir contrariamente às virtudes. Essa investigação se apresenta através de um silogismo. Sócrates começa dizendo, partindo de uma proposição, de que existem homens que agem injustamente e são sensatos (P1). Em seguida, ele buscar esclarecer a proposição firmada inicialmente, dizendo que: ser sensato é pensar bem (P2). E, para pensar bem é preciso planificar bem as injustiças (P3), pois a injustiça é injusta quando a ação é bem realizada (P4). Porém, existem algumas coisas que são boas (P5). As coisas boas são ao mesmo tempo boas e úteis (P6). Diante dessa premissa Protágoras introduz uma distinção da qualidade das coisas boas e úteis, no que se referem ao homem, aos animais e as plantas; trazendo, assim, um relativismo no que toca a propriedade do bem e da sua utilidade (*Protágoras*, 334a-c). Após Protágoras ter feito o seu discurso sobre a relatividade do Bem e da sua utilidade, Sócrates argumenta ironicamente que não se recordava do que o sofista havia dito, por causa do discurso longo, e pede para que ele responda de forma breve (Protágoras, 334d). Eles entraram em uma discussão a respeito do procedimento investigativo que cada uma deseja e acaba por Sócrates se dispor a abandonar a discussão, deixando assim o terceiro argumento inacabado (*Protágoras*, 333d-335c). No que envolve ao terceiro exame, podemos ilustrá-lo do seguinte modo:

- P 1: Existem homens que agem injustamente e são sensatos;
- P 2: Ser sensato é pensar bem;
- P 3: Pensar bem é planificar bem as injustiças;
- P 4: A injustiça é injusta quando a ação é bem realizada;
- P 5: Existem algumas coisas que são boas;
- P 6: Há coisas boas que são úteis (*Protágoras*, 333c-333e).

Por um lado, apesar de o argumento não ter terminado, não podemos saber o resultado da investigação. Contudo, por outro lado, podemos analisar as premissas apresentadas por eles. Como se pode notar, Sócrates começa por estabelecer que existem homens que são injustos na qual têm as características de serem sensatos – preposição que ele combaterá. Como base nessa afirmação, o filósofo exibe as premissas P2 e P3 que contradiz a primeira premissa. As premissas P2 e P3 que se opõem a primeira e prova que não é possível a existência de homens sensatos serem injustos. Porque aquele que é sensato nunca agirá contrário à justiça, pois o agir justo é pensar bem sobre o agir moral. Logo, sensatez possui uma (iii) reciprocidade/coimplicação a justiça.

A análise do argumento desenvolvido por Sócrates teria esse resultado hipoteticamente. No entanto, essa passagem entre 333a-334d exibe algo sutil que passa despercebido se observarmos o parágrafo todo. Esse fato particular que está sendo destacado se circunscreve a mudança de enfoque da opinião de Protágoras para opinião da maioria. Eis a passagem:

Vá lá, Protágoras – prossegui. – Não sejamos presas do cansaço! Terminemos de examinar o restante! Porventura, parece-lhe que algum homem, quando comete injustiça, é sensato ao cometê-la?

- Seria decerto vergonhoso se eu concordasse com isso, Sócrates, ainda que a maioria dos homens assim o afirme.
- Passarei então a discutir com eles disse eu -, ou com você?
- Se lhe aprouver disse ele -, estabelecendo, primeiro, um diálogo com o que a maioria sustenta!
- Mas, para mim, é indiferente, contanto que seja apenas você a me responder, a respeito da sua opinião sobre o assunto; pois é a tese que eu examino, embora decorra disso, talvez, que tanto eu que formulo as perguntas, quanto quem as responde, sejamos, ambos, examinados (*Protágoras*, 333b-c).

O fato de agora o foco da investigação está sobre a opinião de maioria tem como proposta marca uma diferença de opinião da maioria das pessoas para a do sofista. Tal fato acontece porque Sócrates busca manter Protágoras na discussão e demonstrar as dificuldades do sábio no habito do *logos*. Logo, a questão maior nessa passagem é a questão a respeito do caráter *metadialógico* que envolve os discursos e as suas coerências. Pois, o seu objetivo é investigar a opinião do interlocutor para saber se ela é verdadeira ou não. O exame de Sócrates tem como objetivo conhecer por meio do seu interlocutor caso a sua opinião seja verdadeira. Caso não, Sócrates pretende livrá-lo do engano. No próprio *Protágoras* pode-se observar essa perspectiva socrática quando o filósofo diz: "- Por mim, não – respondi eu –, não quero estar a examinar nenhum 'se quiseres' ou nenhum 'se te parece', apenas a mim e a ti. E sublinho este

'a mim e a ti' porque considero que é possível examinar melhor um argumento" (cf. *Protágoras*, 331c6-9). Deste modo, esses fatos ditos anteriormente evidenciam que esse Sócrates apresentado na segunda parte do diálogo possui outra proposta com a investigação, que no presente caso é ganhar a discussão e, ao mesmo tempo, evidenciar que o sofista é um charlatão para todos na audiência. Tal fato provaria que o sofista Protágoras é desqualificado com educador de jovens e, por isso, Hipócrates e os demais jovens não devem tomar os seus ensinamentos.

Portanto, as dificuldades e a falta de conhecimento do sofista começam a demonstrar a fragilidade do sofista como educador de homem, por um lado. Por outro, existe um ensejo para a valorização do filósofo como melhor na qualidade de educador em Atenas e reforçar que a melhor educação é aquela apresenta por ele, Sócrates; que nada mais é do que desenvolver uma capacidade crítica sobre as suas opiniões e a dos outros (LOPES, 2017, p. 156-157, 163). No que concerne à dificuldade inicial de Sócrates, a saber: como estabelecer uma unidade entre as diversas virtudes diante a singularidade de cada uma? Sócrates tenta demonstra como as virtudes possuem uma conexão (ou implicação). Todavia, nessa tentativa Sócrates não consegue evidenciar que existe uma conexão entre as virtudes, no máximo, expressa que em relação a algumas virtudes pode-se observa alguma similaridade entre os pares de virtudes – justiça e piedade e sensatez e sabedoria – e não das cinco virtudes. Faz-se importante notar que embora exista uma aproximação entre justiça e piedade e sensatez e sabedoria, as mesmas não conectam entre si. Somente com seus pares. O que torna ainda mais problemático se observarmos que falta ainda tratar da coragem e da sua conexão com as demais virtudes. Em outras palavras, queremos dizer que Sócrates não consegue provar a existência de uma unidade das virtudes nesse momento do diálogo Protágoras. Nem tampouco consegue provar que se tem uma virtude, tem-se todas. Mesmo que haja a compreensão que existe uma similaridade entre dois pares de virtudes. Tal afirmação se justiça porque ele não expressa como isso acontece nesse primeiro momento do diálogo. Logo, resta continuarmos o presente estudo com vista a compreender como o filósofo chegou à conclusão de unidade das virtudes no diálogo *Protágoras*.

2.1.2.1 Crise do procedimento investigativo de Sócrates

A crise do procedimento investigativo inicia-se em 334c10 e vai até 338e. Essa longa passagem é dedicada à crise do procedimento investigativo e aos seus critérios, na qual

Protágoras não concorda com o formato do procedimento investigativo do filósofo. Pois, o sofista deseja ter liberdade para fazer como lhe é habitual: desenvolver longos discursos pavoneados. Sócrates reconhece a insatisfação de Protágoras e alega a seu favor que é uma pessoa de pouca memória e, por isso, não seria capaz de acompanhá-lo no exame se apresentar longos discursos (Protágoras, 334d). Essa atitude de Sócrates conserva duas particularidades: (a) primeiro, o Sócrates busca constranger Protágoras diante a audiência para que ele respeite os critérios do procedimento investigativo estipulado por ele. (b) O segundo consiste na ironia ao se declarar desmemoriado (LOPES, 2017, p. 159). Essa atitude de Sócrates de se declarar desprovido de memória já é conhecida por seu amigo Alcibíades que sabe que Sócrates nada esquece quando está envolvido em um debate. Como observa Alcibíades no diálogo: "Quanto a Sócrates, garanto que não se esquecerá de nada; ele não faz outra coisa senão vir com brincadeiras, quando diz ser desmemoriado" (Protágoras, 336d). A afirmação de Alcibíades é verdadeira se observarmos dois fatos interessantes. O primeiro fato que chama a atenção é o fato de Sócrates conseguir extrair uma discussão filosófica depois de um longo discurso apologético da ensinabilidade da virtude, no qual Protágoras diz ser capacitado para educar (*Protágoras*, 320c-328d). O segundo ponto que destacamos é o fato de que o presente diálogo é uma narrativa apresentada pelo filósofo a um amigo (*Protágoras*, 310a). Esses três elementos – a declaração de Alcibíades, o fato de sua capacidade de extrair questões filosóficas de longos discursos e a sua capacidade de narrar com detalhes ao outrem dos acontecimentos de outrora – são evidências de uma clara ironia do filósofo. No entanto, o que chama a atenção é o fato de Platão fazer com que Sócrates relate isso em sua narrativa do diálogo que ele teve com o sofista Protágoras. Tal fato é curioso tanto para quem ouve o relato como para quem ler o diálogo e consegue observar esse detalhe na exibição do diálogo Protágoras. Acerca do ponto destacado, Lopes interpreta que Platão esteja querendo zombar e ridicularizar os sofistas (Protágoras, Hípias, Pródico) e os seus conhecimentos. Pois, Lopes nota que existe no diálogo dois tipos de diálogos investigativos: o diálogo entre Sócrates e Hipócrates – que constitui um princípio de amizade na qual o objetivo é ajudá-lo – e o diálogo entre Sócrates e Protágoras – que se expressa como uma disputa de intelectualidade (2017, p.160-161). No que toca a esse apontamento, consideramos o mesmo que Lopes, isto é, que esse destaque busca realçar a memória fantástica de Sócrates por meio de uma ironia. Tal fato também, ao que tudo indica, é um elemento que demonstra que Platão tem o cuidado de apresenta as características de Sócrates histórico com a intenção de esconder as marcas de seu pensamento filosófico.

Retomando o ponto do descontentamento de Protágoras sobre o critério do procedimento investigativo de Sócrates consegue-se também testemunhar uma atitude incomum de Sócrates, ao perceber que o sofista não se deixou dobrar pela sua artimanha de constrangê-lo. Essa atitude incomum consiste no abandono da investigação da unidade das virtudes por parte de Sócrates (Protágoras, 335b-c). Essa atitude de Sócrates pode ser compreendida como uma nova tentativa de Sócrates forçar Protágoras a voltar ao exame a sua maneira. Isso fica visível se notarmos que posteriormente os presentes na audiência fazem uma intervenção para que o diálogo continue (Protágoras, 335d-338e). Essa intervenção é dividida entre aqueles a favor de Sócrates, os de Protágoras e aqueles que estão a favor da continuação do diálogo, mesmo que para isso necessite ou de uma mudança das posturas entre questionador e respondedor ou que haja árbitros para julgar os argumentos (*Protágoras*, 335e-338e). Deste modo, fica claro que Sócrates obteve êxito em seu objetivo de sensibilizar a audiência para continuarem no formato da brakhulogia (discurso breve); embora com um pequeno detalhe, Sócrates agora está na qualidade de respondedor. Esse fato é interessante pelo fato de que Sócrates declara não ter conhecimento acerca das virtudes³³. O fato de Sócrates responder as questões, postas por Protágoras, que tratam das virtudes é algoinusitado (*Protágoras*, 339a4-6) e curioso. Sobre esse fato cabe-nos apenas verificar como Sócrates se sai na qualidade de respondedor e como ele desenvolve as suas respostas.

2.1.2.1.2 Sócrates na qualidade respondedor

O longo discurso de alguns da audiência sobre o procedimento investigativo e a continuação da investigação a respeito da unidade das virtudes chega ao seu fim com o acordo de que Protágoras respeitará os critérios do procedimento investigativo socrático. No entanto, Sócrates e Protágoras inverteram os papéis; Protágoras passará a questionar Sócrates enquanto que o filósofo terá de responder as questões feitas pelo sofista (*Protágoras*, 335d-338e). Protágoras leva adiante a sua breve investida como questionador no formato de discurso breve (*brakhulogico*) expressando a matéria que os sofistas, em especial ele, são especialistas. Segundo Platão, Protágoras e os demais sofistas são "hábeis em poesia. E isso consiste em ser capaz de compreender, então os dizeres dos poetas, quais são compostos corretamente e quais não o são, e saber discerni-los e explicá-los quando indagado" (*Protágoras*, 338e11-339a2).

-

³³ "- Mas, meu excelente amigo – repliquei – como é que uma pessoa há-de responder, em primeiro lugar, sem saber, e declarando não saber; seguidamente, ainda que julgue saber qualquer coisa, se lhe foi interdito, por alguém que entende? Mas tu é que, naturalmente, deves falar. Pois tu é que dizes saber e ter que dizer" (*República*, I, 337e-338a).

Essa breve introdução tem como objetivo evidenciar que o sofista irá trazer a discussão para o terreno a qual ele, Protágoras, está familiarizado e possui extrema experiência (LOPES, 2017, p. 176). Pois,

a escolha de Protágoras não é fortuita, mas integra um quadro mais amplo delineado por Platão de estabelecer de uma relação estreita entre *sofística* e *poesia*, especialmente no que concerne à continuidade de um determinado modelo de educação. (...) [já que] Platão traça uma genealogia comum de poetas e sofistas, calcada na própria acepção genérica do termo *sophistes* (i.e., "sábio") (316c-317c), e apresenta à sofística, em linhas gerais, como herdeiro da educação tradicional baseada na *música* e na *ginástica* (325c-326e), e como proponente de uma educação complementar que tem como fim aprimorar a formação intelectual e moral do cidadão ateniense (318e-319a) (LOPES, 2017, p. 176).

A atitude de Protágoras, como foi dito por Lopes, é tendencioso tanto no âmbito da discussão quanto para a exaltação da importância dos sofistas para formação intelectual dos Atenas. Esse momento da exegese do poema de Simónides nada mais é do que um reforço para sustentar aquilo que ele já havia defendido em 318c-319d, a saber: a qualidade do sofista como educador. Por outro lado, a estratégia de Protágoras de examinar o poema de Simónides tem com fim último tirar o foco da questão discutida – *a unidade das virtudes* – para uma questão interpretativa acerca de uma parte da poesia de Simónides. Sócrates, todavia, não se sente intimidado e ao longo do diálogo demonstra ter uma habilidade extraordinária, como é comum aos bens educados (intelectuais) da época (LOPES, 2017, p. 177).

Realizada essa breve apresentação, Protágoras, então, pergunta a Sócrates se o seguinte fragmento do poema de Simónides está composto de beleza e correção. Eis o fragmento: "Ora, é dificil tornar-se, de verdade, um homem de bem, perfeito de mãos e pés e espírito, obra lapidada sem falha" (*Protágoras*, 339b1-2). Sócrates responde que a passagem é composta de beleza e correção (Proposição 1). Protágoras, então, questiona-o pela segunda vez se quando há contradição em algum verso existe beleza e correção. Sócrates responderá que não pode haver, visto que se contradiz (Proposição 2). Estabelecido essas duas proposições o sofista continua a sua exegese e exibe a segunda parte do poema e novamente questiona se existe contradição (*Protágoras*, 339b-c). Eis a segunda parte do poema: "Não julga razoável a máxima de Pítaco, embora tenha sido um homem sábio a proferi-la: diz que é dificil ser nobre" (*Protágoras*, 339c). Sócrates ouvindo a segunda parte do fragmento do poema considera que não existe contradição entre as duas partes e também não apresenta nenhuma justificativa para essa opinião (Proposição 3). Nessa passagem, Sócrates está inseguro sobre a sua interpretação e questiona o sofista qual é opinião dele acerca do assunto, como podemos notar na seguinte passagem: "- Para mim, é claro que sim - e enquanto eu

respondia, temia que fizesse sentido o que ele dizia. – Mas, para você – indaguei –, não é claro" (*Protágoras*, 339c11-14). Após Sócrates questionar a posição de Protágoras, então, o sofista diz que Simónides está contradizendo-se ao tentar desqualificar o pensamento de Pítaco para qualificar o seu. Protágoras entende que ambas as passagens do poema são idênticas, posto que Simónides dissesse a mesma coisa que Pítaco ao dizer que é difícil ser virtuoso e a sua tentativa de sobrepor o pensamento é falsa (*Protágoras*, 339d).

A breve realização do procedimento *brakhulogico* (discurso breve) de Protágoras provoca na audiência um entusiasmo que deixa Sócrates fragilizado diante do alvoroço, fragilidade que pode ser percebida já em 339c12-14. Eis a narrativa de Sócrates que configura o seu sentimento de fragilidade:

Tão logo ele disse isso, a maioria dos ouvintes irrompeu em clamores e elogios. E eu, a princípio, como que abatido por um bom pugilista, senti-me turvado e atordoado diante de suas palavras e do clamor dos demais presentes. Em seguida – para lhe dizer a verdade, só para ganhar tempo e examinar o que o poeta dizia –, volvi-me para Pródico e o chamei (*Protágoras*, 339e).

Protágoras, por um breve momento, sente o sabor da primeira vitória obtida diante o filósofo na discussão, depois de ter sido refutado pelo menos uma vez e ter evadido da discussão duas vezes (*Protágoras*, 330b-334c). Contudo, como Sócrates mesmo disse na citação acima, ele chama Pródico para a discussão com o intuito de se proteger. Pois, como destaca Lopes, "a metáfora do pugilista confirma aqui a consolidação do ambiente agonístico que paulatinamente o diálogo entre Sócrates e Protágoras foi adquirindo" (2017, p.178). Ou seja, Sócrates reconhece que o diálogo passa a ter uma perspectiva agonística e tenta se proteger buscando a simpatia do sofista através da colaboração do sofista Pródico. Por outro lado, embora Sócrates busque trazer a harmonia entre os dois – ele e Protágoras –, ele também busca diluir a refutação através da habilidade de correção das palavras (orthoepeia) de Pródico (*Protágoras*, 340a-b). No que tange a esse ponto da participação do sofista Pródico na discussão Lopes compreende que Platão esteja apenas fazendo Sócrates brincar ou zombar do conhecimento de Pródico sobre a distinção semântica, visto que o presente sofista é tido como inferior em comparação com os demais (2017, p. 178). Por outro lado, embora a observação de Lopes seja aceitável, consideramos que Sócrates não somente se compromete com a prática orthoepeia de Pródico como utiliza dela para exibir a sua própria interpretação do poema (*Protágoras*, 343d-347a). O que demonstra que esse Sócrates tem conhecimento sobre assuntos de ordem linguística.

A parceria entre Sócrates e Pródico inicia-se, em 340b, quando o filósofo pergunta ao sofista se o termo torna-se e ser são a mesma coisa. Pródico negara a existência de qualquer semelhança e Sócrates começa a desenvolver o seu discurso explicativo partindo do entendimento do poema de Hesíodo, *Trabalhos e os dias* (versos 289 e 291-292). Protágoras reprova o modo como Sócrates procede e o filósofo ironiza ao dizer que ele se parece como "um médico ridículo: na tentativa de curá-la, agravo a doença" (*Protágoras*, 340e). Sócrates se surpreende com o fato de Protágoras ter concordado com a ironia. Após essa breve passagem, o filósofo enaltece o conhecimento de Pródico e desenvolve um raciocínio errôneo que o leva a concluir que o termo difícil possui a mesma semântica que terrível e, por isso, ambos são coisas más. O raciocínio de Sócrates pauta-se na equivalência dos dois termos difícil e terrível e na apresentação de algumas frases no qual o termo terrível não exibe uma correção ou boa aplicação para a compreensão da frase, levando, assim, a um erro grosseiro, no qual é percebido por Protágoras (Protágoras, 341a-c). O raciocínio errôneo é reforçado com alegação de que Pítaco não sabe distinguir corretamente os significados, por ser alguém de origem de língua bárbara (Protágoras, 341c). Protágoras desqualifica o raciocínio e Sócrates aproveitando disso alega que Pródico "vem com brincadeiras e, ao mesmo parece, está testando-o para ver se você é capaz de socorrer seu próprio argumento" (Protágoras, 341d9-e1). Essa passagem prova que Sócrates buscava novamente a simpatia de Protágoras para dar continuidade no diálogo. Além dessa observação, podemos notar que a participação de Pródico e sua habilidade da orthoepeia evidência também que o campo de reflexão de Sócrates nesse momento do diálogo possui uma ampliação, do campo moral para o campo linguístico. Isso se tornará mais visível quando Sócrates expõe o longo discurso (makrologia) interpretativo para explicar a coerência do poema de Simónides. É interessante notar que Sócrates no seu discurso interpretativo makrológico tratará na perspectiva moral, porém voltada para o campo da linguagem.

Em 342a7, Sócrates começa a exibe para a audiência qual é a sua interpretação sobre o poema de Simónides. Sócrates começa fazendo uma genealogia da sabedoria de Simónides, dos sete sábios e do filósofo. Eis a passagem:

Pois bem, – disse eu. – Qual seja minha opinião sobre esse canto, tentarei expô-lo a vocês. A filosofia é mais antiga e mais difundida, entre os helenos, em Creta e na Lacedemônia, onde há o maior número de sofistas. Eles, porém, negam o fato e dissimulam ser ignorantes a fim de mascarar que suplantam os helenos em sabedoria, tal como faziam os sofistas a que se refere Protágoras. Eles parecem suplantá-los na luta e na coragem, e consideram que, se os demais povos tomassem conhecimento daquilo em que são suplantados, todos eles se exercitavam o fato, eles têm enganado os que vivem à moda lacônica nas cidades, aqueles indivíduos que destroçam suas orelhas ao imitá-los e envolvem suas juntas com panos, praticam

exercícios nus e vestem mantos curtos, como se nisso consistisse a superioridade dos lacedemônios sobre os helenos (*Protágoras*, 342a7-c3).

Esse recorte da passagem do *Protágoras* confirma que Sócrates para trata do poema busca trazer uma genealogia do pensamento do filósofo para, em seguida, explicar a questão proposta por Protágoras, a saber: a existência ou não de uma coerência do poema de Simónides. Referente à genealogia, Lopes considera que Sócrates esteja apenas parodiando Protágoras sobre a origem dos sofistas (em 316d-317b), visto que Platão busca apresentar um aspecto cômico de contraposição entre a origem dos sofistas e dos filósofos (LOPES, 2017, p. 204-205). Pois, segundo Lopes, o objetivo de Sócrates seria a "criação de outra linha genealógica do saber humano, oposta à da sofística, que representaria, por sua vez, outro modelo de educação alternativo àquele delineado por Protágoras em seu *Grande Discurso* (325d-326e), em que poesia e sofística parecem estreitamente vinculadas (328a-c)" (LOPES, 2017, p. 208). A ilustração dessa tese está apoiada no pano de fundo introdutório de Sócrates de apresentar uma *sabedoria lacônica* dos sete sábios na qual Sócrates irá desenvolver a sua "interpretação do poema de Simónides" (LOPES, 2017, p. 213).

Sócrates tendo feito o seu proêmio da discussão dá andamento no exame do poema dizendo que Simónides buscava superar o pensamento de Pítaco para se consagrar como o homem mais sábio de seu tempo (*Protágoras*, 343c). Sócrates retoma o ponto da discussão dos termos ser e tornar-se feito com Pródico e expressa a seguinte interpretação: "Pítaco, você não diz a verdade, pois não é 'ser', porém 'tornar-se' um homem bom, completo nas mãos, nos pés e na mente, criado sem vitupério, que é deveras difícil" (Protágoras, 344a1-3). No sentido como lembra Hesíodo, bom no sentido perfeito no qual somente cabe aos deuses serem. Segundo Sócrates, Simónides busca fazer uma distinção da compreensão de qualidade do bem e da sua temporalidade (Protágoras, 344a-c). No sentido que a qualidade do bem apresenta uma separação daquilo que é divino e daquilo que é profano e efêmero. O aspecto temporal consistiria no tempo desse bem na condição humana. Pois, como detecta Sócrates, existe a possibilidade da existência do infortúnio que destrói o carácter moral do indivíduo (Protágoras, 344c). Contudo, Sócrates faz uma ressalva e apresenta uma distinção entre aqueles dotados de conhecimento/técnica e aqueles que são leigos/ignorantes no assunto. Isto é, Sócrates leva a preceito da temporalidade do infortúnio (desgraça) para uma perspectiva intelectualista que diz que quem pode sofrer as desventuras de alguma situação e ser afetado por ela é aquele que possui algo/conhecimento. Essa qualidade de ser afetado somente provoca a manifestação da qualificação do bem nos homens, tanto nas atividades práticas quanto nas de disposição de carácter, para o seu oposto (Protágoras, 344d-345c). É interessante notar que Sócrates apresenta duas perspectivas para a explicação do poema de Simónides: (i) primeiro, o fato de Sócrates trazer a discussão para uma perspectiva intelectualista, dado que o conhecimento/técnica oferece condição para a obtenção daquilo que é bom e (ii) segundo, o fato dele aceitar a possibilidade da existência do mal voluntário, isto é, das pessoas que sabem o que é bom e benéfico para si e buscam agir contrário ao conhecimento por escolha própria³⁴. O segundo ponto é incomum, visto que Sócrates nessa interpretação quer desenvolver sua explicação fundamentada na sua perspectiva moral de autossuficiência e intelectualista. Esse ponto entra em confronto com a tese socrática de que ninguém voluntariamente busca ou faz mal (*Protágoras*, 358c). Como resolver esse impasse? Uma possível resposta consiste na alegação de que tal fato seja um anacronismo no interior do diálogo. Essa tese é defendida por C. C. W. Taylor, segundo Lopes, na qual ele também corrobora (LOPES, 2017, p. 237). A outra possibilidade é aceitar que essa é a postura de Sócrates, uma vez que ele busca imprimir as suas digitais ao interpretar o poema: uma quando observamos a sua perspectiva intelectualista e a outra quando ele diz que "explicar-vos o que eu penso realmente deste poema" (Protágoras, 342a7-8). Acerca desse assunto a postura que adotamos é a segunda; pois, embora haja um conflito de teses, há uma tentativa de Sócrates de busca superar essa postura na discussão por meio da explicação da acrasia e do hedonismo epistemológico³⁵; no qual "será crucial para a teoria ética platônica na República, como vemos nesta conclusão do argumento sobre a condição psicológica do indivíduo justo e virtuoso (LOPES, 2017, p. 250) ao buscar tratar da concepção de mal e de bem. Isso se deve ao fato de que Platão não abandona o pensamento ético de seu mestre Sócrates. O que nos leva a supor que Platão buscou aperfeiçoar o pensamento moral de Sócrates. Dado que, quando Sócrates ao discutir a possibilidade do mal, ele entende que tal fato é fruto do engano das aparências e ninguém busca aquilo que é ruim para si (LOPES, 2017, p. 249-250). Portanto, observa-se que ele buscará resolver o impasse que foi gerado na interpretação do poema de Simónides e, posteriormente, em 345d, retoma a tese hedonista com vista a apresentar melhor tal ponto.

É curioso que mesmo Lopes tendo essa interpretação de que o *Protágoras* é importante para outras discussões sobre a natureza do bem e do mal, ele considera que na parte do poema de Simónides há uma perspectiva ética com base na qual Sócrates busca atingir aqueles presentes na audiência e a interpretação do canto de Simónides "tange algumas"

2

³⁴ Sócrates retomará esse ponto quando ele for tratar da *acrasia* e da proposta hedonista. Acerca desse ponto trataremos dele no capítulo três.

³⁵ A presente temática será abordada em outra parte do texto mais frente.

questões centrais no debate ético dos sécs. V e IV a. C., que veremos ser mencionadas em obras posteriores de Platão, como a *República* e o *Fedro*, e nos tratados éticos de Aristóteles, como a *Ética Eudêmica* e a *Ética Nicomaqueia*" (LOPES, 2017, p. 249). Ou seja, o diálogo *Protágoras* é uma obra que influenciou o desenvolvimento tanto de Platão como de Aristóteles em seus textos filosóficos no campo da ética.

Portanto, a exegese realizada por Sócrates acerca do poema de Simónides ilustra diversos elementos inovadores da forma do procedimento socrático. Como destacamos acima, o fato do filósofo fazer uma exegese deixando transparecer quais seriam os seus pensamentos por meio da leitura do poema é algo novo, visto que a exposição tem consigo uma discussão moral. Além desse ponto, observa-se que na obra há particularidades que evidenciam o refinamento do discurso de Sócrates, na qual nota-se um conhecimento na produção de longos e belos discursos que estão carregados de conhecimento moral, que tem a sua base no pensamento dos Lacedemônios e nas duas máximas grafadas no templo de Apolo - Conheçate a ti mesmo e Nada em excesso (Protágoras, 343b). Essa postura tem como objetivo ganhar do sofista Protágoras na contenda verbal para cativar os jovens que participam da audiência para o caminho da filosofia (LOPES, 2017, p. 201). Nessa passagem do poema, Platão não poupa esforços para demonstrar o quão Sócrates é capacitado no desenvolvimento de discurso longo (makrológico), o que indica que Sócrates é qualificado tanto na realização de discurso breve (brakhulógico) como em discurso mais longo (makrológico) que tem o maior grau de sofisticação. Tal fato somente tornou-se conhecido, devido à inversão de papéis entre o filósofo e sofista.

2.1.3 Continuação da análise argumentativa da unidade das virtudes no *Protágoras*

Sócrates, de 347b a 349a, faz algumas ponderações e observações sobre a conduta de Protágoras e do tipo de atividade que é desenvolvida pelos sofistas. Feito isso, em 349b-d, inicia-se o quarto exame de Sócrates. Ele retoma a discussão e pergunta a Protágoras se ele mantém a mesma posição daquela defendida inicialmente. Protágoras alega que já não tem a mesma opinião que antes – a de que as virtudes não são parecidas – e passa a afirmar que reconhece a existência de uma pequena *relação* ou *semelhança* entre quatro das virtudes – justiça, sabedoria, sensatez e piedade –; porém, uma, segundo Protágoras, se diferencia das demais, a coragem. Sócrates fica surpreso com a afirmação de Protágoras e inicia outro exame sobre o que ele compreende acerca da coragem, e para isso, busca examinar a opinião de Protágoras para demonstrar que a coragem e a sabedoria são semelhantes entre si – no sentido

de buscar estabelecer uma (i) identidade (unidade) entre as duas virtudes (Protágoras, 349e). (i) A identidade proposta por Sócrates configurará em uma (iv) especificidade (dunamis) genérica da coragem que não seria possível à distinção entre elas, levando assim a compreensão de que as virtudes seriam como as partes do ouro, que se diferem somente no tamanho. Não obstante, Sócrates não busca defender essa proposta, já que fazer isso destruiria qualquer possibilidade de conhecimento das virtudes (iv) específicas (dunamis). Zingano, no que diz respeito a essa dificuldade de compreender que tipo de identidade é apresentada no Protágoras, propõe que a ela deve ser entendida, não como um princípio de identidade, mas como uma perspectiva de identidade partindo de uma perspectiva de certo ângulo (2009, p.45-46). Para ilustrar com se compreende a sua concepção de identidade sobre a percepção angular o autor usa o exemplo de duas raças de cavalos que possuem aspectos físicos distintos, tendo um determinado pelo, cor de pelo, musculatura e altura. Segundo Zingano, os dois cavalos, em linhas gerais, possuem uma identidade entre eles – isto é, são cavalos, em linhas gerais; contudo, se observarmos a compreensão de raça pode-se reconhecer a particularidade de cada raça de cavalos. Essa particularidade consiste numa identificação de uma singularidade que diferencia os cavalos tornando-os assim específicos da sua identidade singular (ZINGANO, 2009, p.46). Zingano observa que tal coisa se realiza na compreensão no que tange à identidade discutida por Sócrates e Protágoras. No entanto, no diálogo não há compreensão clara, visto que o Protágoras admite tanto a possibilidade da identidade quanto da inseparabilidade (ZINGANO, 2009, p. 41-44). No caso de Sócrates, ele terá o cuidado ao tratar dessa questão, mas, como ficará observado, o argumento de Sócrates será desqualificado por Protágoras; levando, assim, a exclusão do quarto argumento que tem como objetivo provar a unidade das virtudes (Protágoras, 350c7-d3). O quarto exame (IV) ocorrerá em 349d-350c e contará com a elaboração de um silogismo e de uma epagôgê que têm como objetivo confirmar a semelhança entre as quatro partes das virtudes e a coragem. Porém, tal fato não se concretiza.

Para iniciar o novo exame, Sócrates buscará compreender a interpretação de Protágoras sobre a coragem. Para que isso ocorra, Sócrates perguntará a Protágoras se os corajosos são destemidos (P1). Protágoras concorda e acrescenta dizendo que os destemidos avançam em situação que outros receiam (cf. *Protágoras*, 349e4-5). Sócrates se dispõe a examinar a afirmação de Protágoras sobre a atitude dos destemidos e questionar se a virtude é uma qualidade louvável na sua totalidade (P2). Protágoras afirmará que sim. Em seguida, Sócrates construirá uma *epagôgê* buscando demonstrar que os que possuem o conhecimento são mais destemidos do que aqueles que não têm conhecimento (Cf. *Protágoras*, 350a11-12).

A *epagôgê* se apresenta deste modo: o mergulhador é destemido porque sabe a arte de mergulhar no poço (Ex1); os cavaleiros são destemidos porque sabem a arte da cavalaria (Ex2); e os que sabem lutar com escudo são destemidos porque sabem a arte de lutar com escudo (Ex3). Logo, "aqueles que sabem são mais destemidos que os que não sabem e são-no mais depois de aprenderem do que antes de terem aprendido" (*Protágoras*, 350a) (P3). Pode-se concluir a partir desses exemplos que para ser mais destemido é necessário ter o conhecimento. Por conseguinte, Sócrates questiona se existem pessoas que são destemidas que não possuem o conhecimento (P4). Protágoras confirma tal possibilidade. Sócrates quer saber que tipo de ato destemido é esse, destas pessoas que não têm conhecimento. Então, Protágoras diz que os destemidos que não têm conhecimento representariam um tipo vergonhoso de coragem, que são atributo aos loucos (P5). Sócrates, ouvindo isso de Protágoras, pergunta se os corajosos são os destemidos (P6). O sofista, considerando o consentimento Sócrates, conclui que:

– Então – disse eu –, essas pessoas que são assim audaciosos não são corajosas, mas manifestamente desvairadas, não são? E os mais sábios, por sua vez, são os mais audaciosos, e, sendo os mais audaciosos, são os mais corajosos, não são? E segundo esse argumento, a sabedoria seria coragem, não seria? (*Protágoras*, 350c).

Acerca desse raciocínio desenvolvido por Sócrates, podemos observar que no diálogo *Laques* existe um argumento muito próximo que sustenta que a perseverança não é coragem. O raciocínio de Sócrates está apoiado em uma *epagôgê* que tem como objetivo dizer que perseverança e audácia sem conhecimento técnico é prejudicial e insensato. Logo, o filósofo conclui que é feia e vergonhosa uma ação sem a orientação do conhecimento. Pois, nem ser destemido ou audacioso ou perseverante é ser corajoso, visto que ela não apresenta um conhecimento para possa orientar para aquilo que é bom, benéfico e louvável (*Laques*, 192b-193d). Abaixo, segue-se o argumento desenvolvido no *Protágoras*.

Eis a ilustração da estrutura do quarto exame socrático:

- P 1: Os corajosos são destemidos;
- P 2: A virtude é uma qualidade louvável na sua totalidade;
- Ex1: O mergulhador é destemido porque sabe da arte de mergulhar no poço;
- Ex2: Os cavaleiros são destemidos porque sabem da arte de cavalaria;
- Ex3: Os que sabem lutar com escudo são destemidos porque sabem da arte de lutar com escudo;
- P 3: Logo, "aqueles que sabem são mais destemidos que os que não sabem e são-no mais depois de aprenderem do que antes de terem aprendido" (*Protágoras*, 350a);
- P 4: Existem pessoas que são destemidas que não possuem o conhecimento;

P 5: Os destemidos que não têm conhecimento seriam um tipo vergonhoso de coragem, que é atributo aos loucos;

P 6: Os corajosos são os destemidos;

Logo, "os destemidos desta última maneira, não são corajosos e, antes, parecem loucos (...). (...) aqueles que são mais sábios são também mais destemidos, e sendo mais destemidos são mais corajosos? E, com esse raciocínio, a sabedoria também poderia ser conhecimento?" (*Protágoras*, 350c).

Protágoras não concorda com o argumento construído pelos dois e argumenta dizendo que Sócrates agiu de forma errônea na sua forma de questionamento e o resultado foi uma conclusão falsa. Eis a passagem:

[Protágoras]: Não recordo corretamente, Sócrates – retorquiu ele –, o que eu disse e lhe respondi. Quando me perguntou se os corajosos são audaciosos, eu concordei, mas não fui indagado se também os audaciosos são corajosos; pois, se naquela ocasião tivesse sido essa a sua pergunta, teria eu lhe respondido que nem todos. E quando ao meu assentimento em que os corajosos são audaciosos, você não assinalou em momento algum em que ponto assenti erroneamente. Em seguida, você mostrava que os que possuem conhecimento são mais audaciosos do que eles mesmos e do que os ignorantes, presumindo com isso que coragem e a sabedoria sejam a mesma coisa. Se seguisse esse caminho, contudo, você poderia sugerir que até mesmo a força é sabedoria (*Protágoras*, 350c-d).

A observação de Protágoras chama a atenção porque de fato Sócrates não fez a devida pergunta ao sofista. Se dermos crédito à reclamação de Protágoras e verificarmos as premissas para a devida conclusão, observamos que a premissa um (P1) – Os corajosos são destemidos – e seis (P6) – os corajosos são os destemidos – não são equivalentes, visto que possuem algumas compreensões distintas uma da outra, e seguindo a alegação do sofista de universalização quando não é permitindo que isso ocorra. No primeiro caso, se observamos (P1) – Os corajosos são destemidos –, notaremos que Sócrates trata o termo destemido como se fosse um predicado de coragem. O que levaria a afirmação de que destemido é uma qualidade daqueles que são corajosos. Em outras palavras, destemido seria um atributo qualificador daqueles que são corajosos, isto é, uma qualidade definicional de coragem. Agora, se atentarmos para premissa seis (P6) – os corajosos são os destemidos – já não encontramos o mesmo sentido empregado que na premissa um (P1). Nesta premissa (P6), temos duas propriedades distintas ser corajoso e ser destemido e tal fato é marcado pelo artigo toùs em grego, que está no acusativo, plural, na qual está sendo atribuído tanto a coragem (andreia) quanto a destemidos (tharraléous). O artigo, nesse caso, indica que os dois termos possuem igualdade gramatical e isso o leva a dizer que eles são qualidades distintas – ser corajoso e ser destemido. Portanto, a premissa seis (P6) não tem o mesmo sentido, visto que eles apresentam duas propriedades distintas a qual Sócrates tenta exibir como equivalente,

o que é um erro. Logo, a alegação de Protágoras é plausível e deve ser considerada legítima, o que implicaria a negação do quarto exame de Sócrates.

No entanto, se revisarmos o argumento de Sócrates em seu todo; verificamos que para chegar à conclusão de que coragem é sabedoria ele não precisa da premissa seis, pois as cinco primeiras premissas já oferecem a possibilidade de Sócrates concluir que ter coragem é ter o conhecimento/sabedoria. Outro ponto observável são as premissas três (P3) - "os que possuem conhecimento são mais audaciosos do que aqueles que não o possuem, e, em relação a si próprios, são mais audaciosos depois que aprendem do que antes de terem aprendido" (Protágoras, 350a13-16) – e quatro (4) – Existem pessoas que são audaciosas que não possuem o conhecimento. Essas duas premissas, (P3) e (P4), não oferecem condições para que Sócrates chegue à conclusão final de que coragem é conhecimento/sabedoria, dado às duas premissas estão tratando de classes particulares e não universal. Isso fica mais visível porque Sócrates também aceita a possibilidade da existência de pessoas destemidas que não têm conhecimento (P4) e porque quando ele se refere a aqueles que são mais sábios são mais destemidos, ele está oferecendo duas perspectivas de destemidos: os mais destemidos e os menos destemidos que são corajosos (Protágoras, 350a-b). Esses dois pontos, a forma gramatical, oferece uma confusão no raciocínio porque provocada uma falácia universalizadora na qual não consegue evidenciar a relação direta entre sabedoria e coragem (Protágoras, 350c).

Portanto, o argumento desenvolvido por Sócrates possui algumas dificuldades para a conclusão oferecida pelo filósofo. No que implica a esse ponto, Lopes, apresenta três possibilidades de interpretação: (a) primeira, "Sócrates comete uma falácia *deliberadamente*" (2017, p. 257). (b) Segundo, "Sócrates comete uma falácia *involuntariamente*" (2017, p. 257). E, (c) terceiro, "Sócrates não comete uma falácia" (2017, p. 258). Diante dessas três possibilidades, Lopes, entenderá que Sócrates comete falácia *deliberadamente* (a). Pois, segundo Lopes,

é [Sócrates] quem conduz a discussão e estabelece as premissas mediante o assentimento do interlocutor, como um propósito bastante específico: ele visa a "testar" aqui os limites da incompetência de Protágoras no registro da *brakhulogia*, deficiência que já se tornara patente tanto em seu desempenho como interrogado nas duas primeiras provas/refutações (329d-31e; 332a-33d)... , quando em seu desempenho como interrogante na sua tentativa de refutar Sócrates na discussão sobre o canto de Simónides (338e-d9) (LOPES, 2017, p.275).

Embora, o resultado desse exame de Sócrates seja falacioso, Sócrates prossegue a investigação depois do protesto de Protágoras. Ouvindo o protesto o filósofo começa a

desenvolver uma nova investigação partindo da tese hedonista e, ao mesmo tempo, busca esclarecer sobre a *acrasia* (*Protágoras*, 351b-358e). Essa investigação tem como objetivo estabelecer uma hipótese: a equivalência entre o *prazer* e o *bem* (*Protágoras*, 351c) e o resultado dessa análise tem como proposta saber "como se relaciona [a coragem] com as outras partes das virtudes" (*Protágoras*, 353b). Nessa investigação Sócrates investigará a natureza do *prazer* e a sua relação com o *bem*. O desenvolvimento da investigação evidencia que existe um problema que eles chamam ser vencido pelo prazer ou pela vontade – que é compreendido como *acrasia*. Essa discussão longa será desenvolvida por Sócrates e todas as informações obtidas são pensamentos que o filósofo defende. Tal ponto da discussão guarda grandes dificuldades e por esse motivo trataremos deste tema posteriormente no presente trabalho, visto que ela é uma parte importante para a definição de virtude que é a mesma apresentada no *Laques*, em 197e10-199e11.

Sócrates retomará a discussão com Protágoras sobre a unidade das virtudes, dando início ao quinto exame. Em resumo, isso ocorrerá através de uma recapitulação breve das afirmações apresentadas por Protágoras sobre a virtude. Porém, Sócrates dará destaque à afirmação de que Protágoras disse: quatro das virtudes se assemelham, e apenas uma difere-se das demais (*Protágoras*, 359a-c). Essa passagem retoma o tema de forma a tornar visível a postura que cada um teve ao realizar a investigação, visto que o sofista foi refutado anteriormente em 349d-351b. Apesar de ter sido refutado, Protágoras não concorda e reclama do modo como é desenvolvido a discussão por parte de Sócrates. Em seguida, eles retomam novamente a discussão partindo do ponto da nova posição de Protágoras acerca do tema da coragem — quatro virtudes são parecidas ou próximas; somente a coragem que difere das demais em *qualidade* e *função*. Eis a passagem:

[Sócrates] – Uma vez estabelecidos esses pontos, Pródico e Hípias – disse eu –, que Protágoras defende perante nós, a correção de sua resposta inicial, mas não exatamente de sua primeira resposta: naquela ocasião, ele afirmava que, na medida em que são cinco as partes da virtude, nenhuma delas era como a outra, cada qual dotada de uma capacidade particular. Não é isso, contudo, a que me refiro, e sim ao que ele disse posteriormente. Pois ele afirmou mais adiante que quatro delas são razoavelmente parecidas umas com as outras, ao passo que uma, a coragem, distingue-se em muito de todas as demais, dizendo que eu compreenderia essa diferença mediante a seguinte evidência: "Encontrará, Sócrates, homens que são extremamente ímpios, injustos, intemperantes e ignorantes, mas corajosíssimos. Com isso, você compreenderá que a coragem se distingue em muito das demais partes das virtudes". Naquela instante, fiquei bastante estupefato com a resposta dele, e ainda mais estupefato quando passei em revista como você esse assunto. E eu lhe perguntei se ele afirmava que os corajosos são audaciosos, a que ele respondeu: "e impetuosos". Está lembrado de que foi essa a sua resposta, Protágoras? indaguei-lhe (Protágoras, 359a-c).

Por sua vez, Protágoras afirma isso porque ele não aceita a conclusão que resulta do exame realizado, a de os que os "audaciosos não são corajosos, mas manifestamente desvairados,... E os mais sábios, por sua vez, são os mais audaciosos, e, sendo os mais audaciosos, são os mais corajosos, não são? E segundo esse argumento, a sabedoria seria coragem?" (Protágoras, 350c). Sócrates voltará ao exame com maior profundidade a respeito da opinião de Protágoras sobre a coragem – a de que a coragem não possui nenhuma relação com o conhecimento – para, então, em seguida, demonstrar que a hipótese estabelecida entre eles, a saber: para se ensinar a virtude é necessário que ela seja conhecimento (*Protágoras*, 359c-360d). Para isso, Sócrates retoma a preposição de Protágoras – a de que coragem é ser destemido (P) – e, para isso, apresenta outro silogismo, buscando tratar da (i) identidade e da (iv) especificada (dunamis) da coragem e da sabedoria. O silogismo inicia-se retomando parte da concepção que foi estabelecida anteriormente, a saber: os corajosos são destemidos (Protágoras, 350c). Em outras palavras, Sócrates começará pelo esclarecimento dos corajosos que são destemidos, essa será o quinto exame (V) de Sócrates. A primeira premissa estabelecida foi que os corajosos e os covardes diferem-se em suas ações (P1). Pois, "Os covardes não se dirigem às coisas que infundem audácia, ao passo que os corajosos, às que infundem temor" (*Protágoras*, 359c9-11) (P2). Nesse momento do diálogo Protágoras diz que esse é a opinião comum das pessoas. Sócrates consente com observação de Protágoras, mas faz outra pergunta ao sofista: "que situação dizes tu que os corajosos estão prontos? Será para situações que causam temor, porque acreditam que elas causam temor, ou para as que não causam?" (Protágoras, 359d1-5). Protágoras, responde que essa proposição foi à hipótese rejeitada anteriormente do exame da tese hedonista sobre temor (Protágoras, 358d-e). Logo, descarta a premissa que os corajosos estão prontos para situações que causam temor, visto que ninguém busca aquilo que mal para si (*Protágoras*, 358e5-8). Assim, a terceira premissa pode ser formulada do seguinte modo: ninguém busca as coisas que causam medo ou temor (mau) voluntariamente, "porque o ser dominado por si próprio revelou-se ser ignorância" (Protágoras, 359d) (P3). Percebendo isso, Sócrates buscará em seguida apresentar outra premissa. Sua reformulação se apresenta do seguinte modo: os corajosos e os covardes vão atrás das coisas que são confiantes, porém, seus objetos de confiança são diferentes uns dos outros (P4). Protágoras exibe exemplos que ilustra essa diferença entre os corajosos e covardes dizendo que o primeiro vai à guerra, ao passo que o outro não vai (Protágoras, 359e). Sócrates aproveita-se do exemplo do sofista para saber a qualidade que é ir à guerra. Deste modo, fica estabelecido que ir à guerra é louvável (P5) e o que é louvável é bom (P6). A premissa seis foi estabelecida em 358b quando Sócrates diz: "Todas as acções em vista de uma vida indolor e aprazível, porventura não são belas e benéficas? E o ato belo não é bom e benéfico?" (Protágoras, 358b5-8). Contudo, ele apresenta a contraposição em relação ao covarde. Os covardes não vão à guerra sendo ela louvável (P7) e boa porque eles são ignorantes (P8). Em seguida Sócrates infere que o homem corajoso sempre irá atrás das coisas que são louváveis, melhores e agradáveis (P9). Em seguida Sócrates questiona se "não é vergonhoso o medo que os corajosos sentem quando temerosos, tampouco é vergonhosa a sua audácia" (Protágoras, 360b). Logo, o que não é censurável, é louvável (P10). O que é louvável é bom (P11). Os covardes, os destemidos e os loucos, por outro lado, são o oposto dos corajosos (P12). Porque suas atitudes estão respaldadas na estupidez e na ignorância (P13). Os covardes são chamados de covardes devido a sua covardia (P14), pois eles são ignorantes em relação às coisas temíveis (P15). Contudo, a sabedoria das coisas temíveis e das coisas não temíveis é o contrário da ignorância dessas mesmas coisas (P16), pois a sabedoria dessas coisas é coragem (P17). Isto é, "Coragem é o contrário de cobardia" (Protágoras, 360c16-17) (P18). "A sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis não é contrária, então, à ignorância delas" (Protágoras, 360d2-3) (P19). E ser ignorante dessas coisas é cobardia (P20). "Portanto, a sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis é coragem, que é contrária à ignorância delas, não é?" (Protágoras, 360d7-9). Contudo, Protágoras já havia reconhecido que tinha sido refutado pela definição que deu a de que a coragem é ser destemido (Protágoras, 360d-e) e as demais coisas que haviam afirmado no início da investigação filosófica (Protágoras, 329d-334c). Portanto, o sofista reconhece a vitória ao filósofo no exame realizado.

Segue-se abaixo a estrutura do quinto exame realizado por Sócrates:

- P: Ser coragem é ser destemido;
- P 1: Os corajosos e os covardes diferencem-se em suas ações;
- P 2: "enquanto os cobardes vão atrás de situações que não aterrorizam, os corajosos procuram situações que causam temor" (*Protágoras*, 359c9-11);
- P 3: Ninguém busca as coisas que causam medo ou temor (mau) voluntariamente, "porque o ser dominado por si próprio revelou-se ser ignorância" (*Protágoras*, 359d);
- P 4: Os corajosos e os covardes vão atrás das coisas que são confiantes, porém, seus objetos de confiança são diferentes uns dos outros;
- P 5:Ir à guerra é louvável;
- P 6: O que é louvável é bom;
- P 7: Os covardes não vão à guerra sendo ela louvável;
- P 8: Os covardes são ignorantes;
- P 9: O homem corajoso sempre irá atrás das coisas que são louváveis, melhores e agradáveis;
- P 10: O que não é censurável, é louvável;
- P 11: O que é louvável é bom;
- P 12: Os covardes, os destemidos e os loucos, por outro lado, são o oposto dos corajosos;

- P 13: Atitudes dos covardes estão respaldadas na estupidez e na ignorância;
- P 14: Os covardes são chamados de covardes devido a sua covardia;
- P 15: Os covardes são ignorantes em relação às coisas temíveis;
- P 16: A sabedoria das coisas temíveis e das coisas não temíveis é o contrário da ignorância dessas mesmas coisas;
- P 17: A sabedoria das coisas temíveis e não temíveis é coragem;
- P 18: "Coragem é o contrário de cobardia" (*Protágoras*, 360c16-17);
- P 19: "E sabedoria das coisas temíveis e das coisas não temíveis é o contrário da ignorância dessas mesmas coisas" (*Protágoras*, 360d2-3);
- P 20: Ser ignorante das coisas temíveis e não temíveis é cobardia

Logo: "a sabedoria das coisas que causam temor e das que não causam é coragem, uma vez que é o contrário dessas mesmas coisas é ignorância" (*Protágoras*, 360d7-9).

O silogismo executado por Sócrates foi realizado com extremo cuidado. Esse cuidado teve como objetivo a confirmação de uma (i) identidade (unidade) entre coragem e a sabedoria, por um lado. Por outro lado, o raciocínio também colaborou para mais duas coisas: para uma definição da coragem (a) que é uma coisa (iv) especifica (dunamis) e para compreensão do elemento unificador entre as virtudes, a saber: a sabedoria/conhecimento. No entanto, o que chama a atenção é a definição que Sócrates formulou. Tal fato chama a atenção por dois motivos: primeiro, como Sócrates sendo desprovido de conhecimento definiu a coragem. Segundo, a definição proposta por ele no *Protágoras* é semelhante àquela apresentada na República, no livro IV, em 430a-b. Os dois pontos destacados são muito intrigante e nos levam a acreditar que na segunda parte do diálogo *Protágoras* podemos encontrar o pensamento de Platão mesclado com algumas teses socráticas ³⁶. Isso se torna mais visível em seguida (360e-361d), quando Sócrates dá início a um resumo da discussão que foi feita junto e apresenta a conclusão de que todas as virtudes são conhecimento. Além disso, ele observa também que caso as virtudes não fossem conhecimento, elas não poderiam ser ensinada a outras pessoas, como tentou defender Protágoras ao longo do diálogo (361a-d).

No que envolve a essa formulação sobre a definição de coragem apresentada por Sócrates no *Protágoras* existe uma definição similar a essa feita por Nícias no diálogo *Laques* (DEVEREUX, 2011, p. 306). No *Laques* Nícias apresenta a definição de coragem como sendo o conhecimento daquilo que pode e não pode ser temido em relação àquilo que *bom* e *mal*. Pois, como observa Dereveux, "Sócrates parece argumentar que o conhecimento do que deve e não deve ser temido é idêntico ao 'conhecimento de todo os bens e males'" (DEVEREUX, 2011, p. 307). O exame realizado por Sócrates no diálogo *Laques* chega à conclusão de que a definição feita por Nícias não pode ser referente a partir da virtude, visto

³⁶ A tese a qual está sendo feito referência diz respeito à tese que *ninguém deseja o mal para si sabendo o que é bom para si e outras*.

que ela confunde-se com a definição de virtudes – virtude é conhecimento dos bens e males no presente, passado e futuro (*Laques*, 197e10-199e11). Essa observação de Sócrates no *Laques* é um tanto curioso, pois ela vai de encontro com a proposta defendida por Sócrates no *Protágoras*. A divergência entre essas duas passagens nesses dois diálogos levam-nos a questionar qual seria a postura de Sócrates sobre a definição de coragem. No entanto, não temos condições para realizar um estudo mais aprofundando nesse momento acerca dessa dificuldade. Em contrapartida, podemos observar que Sócrates ainda compreende que a virtude é conhecimento em ambos os diálogos, mas o *Laques* possui uma definição mais precisa e acertada sobre a concepção de virtude – virtude é conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mal. Os dois diálogos ajudam a solucionar o problema inicial de Sócrates no *Protágoras*, a saber: a virtude pode ser ensinada? E a resposta é sim, pois como demonstra os dois diálogos ela pode ser ensinada porque a virtude é conhecimento que corresponde ao *bem* e ao *mal* (*Protágoras*, 361b-c; *Laques*, 197e10-199e11).

Entretanto, falta fazermos uma análise sobre a posposta hedonista e compreender como Sócrates acredita que tal tese irá colabora para defender a unidade das virtudes e concepção de coragem, visto que Sócrates considera o hedonismo como uma parte importante para sua argumentação acerca das virtudes (*Protágoras*, 353b). Tal informação pode ser confirmada se observarmos a definição de virtude que é apresenta no diálogo *Laques*. Assim, a tese sobre o hedonismo colabora tanto para compreensão da virtude, como ajuda a explicar o motivo que faz as pessoas a caírem em desgraças. Ou seja, Sócrates busca explicar o motivo da falsa crença de que o conhecimento não é capaz de orientar e direcionar a vida moral. Logo, essa parte do diálogo servirá como esclarecimento a respeito do poder do conhecimento.

III. O HEDONISMO COMO PARTE DA PROPOSTA DA UNIDADE DA VIRTUDE

No Protágoras, em 351b-357e, Platão expressará a proposta hedonista porque ele considera que tal fato "diz respeito à nossa investigação sobre a coragem, com ela se relaciona com as demais partes da virtude" (Protágoras, 353b), isto é, ela faz parte da compreensão do caminho seguido por Sócrates para formular a concepção de unidade das virtudes. Essa passagem constitui o marco da apresentação do seu próprio pensamento filosófico, ou seja, ele apresenta o hedonismo epistemológico com o intuito de demonstrar os primeiros passos da sua ética e como Sócrates liga o conhecimento à coragem, a sensatez, piedade e justiça (IRWIN, 1995, p. 92-94)³⁷. Por outro lado, para desenvolver o esclarecimento de como o hedonismo epistemologia colabora para unidade das virtudes (Protágoras, 361b-c), Platão necessitará esclarecer alguns pontos sobre sua concepção hedonista para, em seguida, apresentar justificativas para a impossibilidade da acrasia e, ao mesmo tempo, estabelecer uma correlação entre o prazer (hedonismo) e a felicidade (eudaimonía). Para ter a compreensão da estratégia de Platão em expor o seu pensamento ético e a forma para consolida a tese da unidade das virtudes, será adotada a interpretação de Irwin sobre a apresentação estrutural dessa parte do diálogo³⁸. É interessante dizer também que a proposta hedonista sugere uma explicação de como Sócrates chega à definição de que virtude é conhecimento, pois, como lembra o Laques em 199d-e: virtude é o conhecimento do bem e do mal no presente, passado e futuro, tema esse que será tratado na concepção hedonista na qual terá o carácter epistemológico.

Segundo Irwin, uma parte do diálogo (*Protágoras*, 351b-357e) se apresenta do seguinte modo: primeiro (1) Sócrates apresenta a tese hedonista, partindo da compreensão do

³⁷ A presente interpretação não está livre de críticas. Como observa Lopes, a posição defendida, a de que a tese hedonista corresponde ao pensamento de Platão, é problemática porque entra em conflito com o desenvolvimento da filosofia moral do autor, "na medida em que ela é fundada, *grosso modo*, numa distinção indelével entre prazer e bem, de um lado, e na distinção qualitativa entre tipos de prazer e dor, de outro (cf. p. ex., *República* IX 580d-592b)" (LOPES, 2017, p. 298). Contudo, defendemos que essa seria a primeira tentativa de Platão de superar o pensamento de seu mestre, visto que a proposta *desenvolvimentista* defende que Platão foi gradativamente se aprimorando no seu pensamento filosófico, prova disso é a definição de coragem que é apresentada no *Protágoras* (361d) e na *República* (IV, 430a-b). Ambas as definições guardam o mesmo sentido, como foi evidenciada no capítulo dois, do tópico 2.1.3.

³⁸ Deve-se esclarecer que essa é uma interpretação adotada neste texto, no entanto, existem outras interpretações possíveis sobre o mesmo ponto, isto é, a respeito do hedonismo. Alguns comentadores, (Kahn, 1996, p.97-110; Vlastos, 1971, *passim*), possuem a crença de que Platão não está comprometido com a tese hedonista. Kahn, afirma que além do não comprometimento de Platão com a tese, também, acredita que a tese hedonista tenha sido apresentada pelo Sócrates histórico. Vlastos, por outro lado, se apresenta cauteloso em relação à colocação da tese hedonista, ele acredita que tenha sido Sócrates quem apresentou a tese, mas não acredita que ele esteja comprometido com a ideia de identidade entre *bem* e *prazer*.

senso comum, para pôr à prova o entendimento de Protágoras sobre a questão do prazer (*Protágoras*, 351b-c); segundo (2), Protágoras se apresenta apreensivo diante da posição exposta por Sócrates, afirmando que nem todo prazer é bom aos homens (*Protágoras*, 351c-e); terceiro (3), Sócrates argumenta contra a impossibilidade da *acrasia* e Protágoras aceita a opinião dele contra a maioria (*Protágoras*, 352a-353b); quarto (4), Sócrates explica por que muitos aceitam a *acrasia* e, ao mesmo tempo, rejeitam a possibilidade do hedonismo; quinto (5), Sócrates expressa sua crença no hedonismo (*Protágoras*, 351c); sexto (6), Sócrates defende o hedonismo (*Protágoras*, 353c-354e); sétimo (7), Sócrates apresenta um argumento contra a impossibilidade da *acrasia* (*Protágoras*, 354e-357e); e, por último, oitavo (8), Sócrates defende a "tese da unidade das virtudes" confirmando o hedonismo e refutando a possibilidade da *acrasia* (IRWIN, 1995, p. 81-82). As duas teses – a tese da unidade das virtudes e a tese hedonista – têm uma relação de complementaridade, posto que o hedonismo sustentar a qualidade e a importância do conhecimento e o mesmo se aplica a virtude.

No primeiro ponto (1) (em 351b-c) Irwin diz que há uma apresentação da tese hedonista. No diálogo, Sócrates inicia perguntando a Protágoras se é verdade que "alguns homens vivem bem e que outros vivem mal" Protágoras confirma. Sócrates continua: "um homem pode viver bem se viver na miséria e no sofrimento?". Protágoras nega a possibilidade. Sócrates, assim, apresenta outra possibilidade: "E se viver de modo agradável até ela [a vida] terminar? Parece-te que assim poderá ter vivido bem?". Protágoras concorda. Logo, Sócrates conclui: "Então viver a vida de modo agradável é bom e viver a vida de modo desagradável é mau, não?" Protágoras concorda parcialmente. Em seguida, Sócrates pergunta a ele: "não chamas (...) como a maioria, agradável algumas coisas boas e penosas às coisas más? Pois eu pergunto-te se, na medida em que são agradáveis, não são então, por esse motivo, coisas boas". Nesse trecho do diálogo em contraste com a afirmação de Irwin pode-se observar que a proposta da tese hedonista é apresentada por Sócrates como o intuito que Protágoras e a maioria das pessoas venham a defender a proposta, o que não acontece (BRAVO, 2009, p. 345-352). A mesma passagem também colabora com o quinto ponto (5) que compreende que Sócrates se compromete com a tese para demonstrar a unidade entre as virtudes e principalmente entre a coragem e as demais virtudes (BRAVO, 2009, p. 340-342).

No segundo ponto, a informação apresentada foi a que fez Protágoras ficar apreensivo e o leva a negar que todo prazer é agradável (*Protágoras*, 351c-e). Protágoras se apresenta apreensivo diante da ideia de viver a vida de modo agradável seja algo bom. O cuidado de Protágoras se dá porque o sofista tinha sido refutado anteriormente por Sócrates sobre assuntos que ele considerava exímio – o exame sobre o poema de Simónides (*Protágoras*,

339a-347). Por isso, o sofista diz que prazer/agradável será bom se viver a vida "comprazendo-se como coisas belas" (*Protágoras*, 351c). Em seguida, Sócrates problematiza a ideia de agradável, bom e coisas más. Protágoras diz que esse assunto é difícil, porém, ele diz que, de acordo com a sua experiência, "há certas coisas aprazíveis que não são boas, do mesmo modo que há certas coisas dolorosas que não são más, enquanto outras o são; e uma terceira classe que não é nem uma coisa nem outra, nem boas nem más" (*Protágoras*, 351d). Logo, em seguida, ambos iniciam uma investigação a respeito da ideia de agradável e prazer. A informação aqui apresentada por Irwin é incompleta, pelo fato do comentador se limitar a duas ideias centrais: a apreensão do discurso de Sócrates; e a sua negação da ideia de que o prazer é agradável. Esquecendo-se, por conseguinte, de que Protágoras apresenta uma terceira possibilidade do seu ponto de vista sobre o assunto, a saber: a ideia do prazer como algo louvável, bom e agradável – e que faz parte da tese que Sócrates está buscando estabelecer – a equivalência entre prazer/agradável e ser bom.

O terceiro (3) e o quarto ponto (4) apresentados por Irwin se limitam a expressar que Protágoras concorda com Sócrates sobre a impossibilidade da *acrasia* e explicam o motivo das pessoas acreditarem nela e negar o hedonismo popular (*Protágoras*, 352a-353b). Sócrates, após pedir a Protágoras para que revele a sua *psiché* (alma) a para que ela seja examinada (*Protágoras*, 352a-b), apresenta a seguinte afirmação:

[Sócrates]: Por acaso a sua opinião se assemelha à da maioria dos homens, ou se difere dela? A opinião da maioria sobre o conhecimento é mais ou menos a seguinte: que ele não é forte, nem hegemônico, nem soberano. Tampouco ela pensa que é a mesma coisa que comanda o homem, mas que, frequentemente, mesmo em posse do conhecimento, não é o conhecimento quem o comanda, mas alguma outra coisa, ora a ira, ora o prazer, ora a dor, às vezes o amor, muitas vez o medo. Ela praticamente considera o conhecimento como se fosse um escravo, arrastado por aí por tudo o mais. Portanto, a sua opinião se coaduna com essa, ou você crê que o conhecimento é belo e capaz de comandar o homem, e que, se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem (*Protágoras*, 352b-c).

Na citação, Sócrates afirma que uma pessoa governada pela razão jamais cometerá erro, ou será dominado por qualquer paixão e isso somente acontece porque a pessoa deve ter o conhecimento daquilo que é bom e mal para a vida feliz. Protágoras concorda com Sócrates e acrescenta que a sabedoria e o conhecimento são as mais valiosas das capacidades humanas (*Protágoras*, 352d). Exibindo tal pensamento, Sócrates elucida as justificativas apresentadas pelas pessoas para confirmar a existência da *acrasia* e explica como a mesma pode ser compreendida. Segundo Sócrates, as pessoas justificam as suas más ações dizendo que a sua

capacidade cognitiva não consegue superar as paixões que, na maioria das vezes, faz com que elas ajam assim e não de outro modo. Em outras palavras, a justificativa da maioria das pessoas é que eles são vencidos por uma vontade que se explica pelo prazer que eles buscam realizar (*Protágoras*, 352d). Com isso, Sócrates revela o que seria o pensamento e atitude *acrática*; observa também que as pessoas se apoiam na concepção de uma proposta hedonista fraca – que compreende como uma busca pelo prazer sem critérios – para justificar as suas más ações em suas vidas.

No sexto ponto (6), Irwin se refere à justificativa de Sócrates da concepção hedonista (*Protágoras*, 353c-354e). No diálogo, Sócrates apresenta as justificativas em que as pessoas se apoiam para rejeitar a concepção hedonista e Protágoras assente com a ideia apresentada de que isso acontece por uma falta de clareza sobre a verdadeira concepção do que seja bom e prazeroso (Protágoras, 353c-e). Após Sócrates chamar a atenção para o fato da relação do prazer e do bem, o filósofo se dispõe a explicar a proposta hedonista com víeis mais forte, que seria uma concepção hedonista calcada na epistemológica (Protágoras, 354a-e). Sócrates apresenta o seu esclarecimento dizendo como tal fenômeno se denota. Segundo o filósofo, existem atividades que embora penosas promovem coisas boas tanto ao corpo como para a mente – são elas: o estudo, o exercício físico, a alimentação e os remédios. Essas atividades e os seus benefícios somente virão da realização das atividades ao longo do tempo que posteriormente se apresentam como sendo mais prazerosas e louváveis para as pessoas. Pois tais atividades libertam e previnem de males e dores que viram no futuro (Protágoras, 354ac). Feito esse primeiro esclarecimento Sócrates diz às pessoas para "procurarem o prazer porque é bom e fogem da dor porque é má"; além de explicar que esse é um juízo comum entre os homens. Em seguida, Sócrates apresenta uma explicação mais profunda sobre o engano das pessoas sobre a qualidade daquilo que é bom e a daquilo que é mal. Sócrates observa que as pessoas

consideram que a dor é má e que o prazer é bom, visto que afirmam que, por vezes, até mesmo o próprio deleite é mau, quando ele impede a fruição de prazeres maiores do que quantos ele contém, ou quando proporciona dores maiores do que os prazeres encerrados nele. Pois, se vocês chamam de mau o próprio deleite por algum outro motivo ou em vista de algum outro fim, enunciem-me então a nós! (...)

E o mesmo argumento não vale, por sua vez, também para o próprio sofrimento? Vocês não chamam de bom, por vezes, o próprio sofrimento, quando ele liberta de dores maiores do que quantas ele contém, ou proporciona prazeres maiores do que dores? Pois, se vocês têm em vista algum outro fim que não aquele a que me refiro, quando chamam de bom o próprio sofrimento, estarão aptos então a enunciá-lo a nós (*Protágoras*, 354d-e).

Com isso, Sócrates explica o motivo das pessoas enganarem-se ao dizer que são vencidas por uma vontade relativa aos prazeres.

No sétimo ponto (7), Sócrates argumenta contra a impossibilidade da *acrasia* (*Protágoras*, 354e-357e). Sócrates declara que se ateve a essa ideia pelo fato de que "não é fácil demonstrar o que é essa sensação a que se chama ser dominado pelo prazer; depois, só a partir dessa demonstração posso esclarecer todas as outras dificuldades". Segundo Sócrates, o homem somente comete erros devido à ideia de que essa sensação "de ser vencido', como referido..., consiste em contrair maiores males em troca de bens menores" (*Protágoras*, 355e). Ou seja, o erro advém do desconhecimento sobre os prazeres mais nobres (*Protágoras*, 356a). Para buscar uma solução para esse problema, Sócrates diz que se deve "ajustar na balança" o que proporciona maior prazer, isto é, o maior bem (*Protágoras*, 356b). Mais do que isso, Sócrates revela que tal arte, do cálculo ou comedimento, necessita de alguns pontos: primeiro, o conhecimento sobre os valores dos prazeres; segundo, o conhecimento de matemática para saber calcular qual é o melhor tipo de prazer (*Protágoras*, 356e-357a). Além de, é claro, apresentar essa técnica para orientar as pessoas a se tornarem virtuosas, revela-se também que o fenômeno que considera ser vencido pelo prazer não existe, visto que é engano e ignorância acerca do verdadeiro prazer (*Protágoras*, 357c-d)³⁹.

Por último, o oitavo ponto (8) exposto por Irwin se limita a apresentar a *tese da unidade das virtudes*, isto é, todas as virtudes (coragem, sabedoria, temperança, justiça e piedade) se relacionam entre si por meio de algo que é comum a elas, neste caso, o conhecimento. Pois, segundo Sócrates, "nada é superior ao conhecimento e que ele supera sempre as restantes qualidades, onde quer que esteja, quer se trate de prazer quer se trate de todas as demais" (*Protágoras*, 357c).

Após esse breve sobrevoo da proposta de leitura elaborada por Irwin, a qual estamos seguindo, pode-se observar o quão Platão está comprometido com a tese do hedonismo. Pois, para Irwin, sem a tese hedonista não é possível defender a tese da *unidade das virtudes*, o primeiro passo da técnica de se ensinar as pessoas a serem virtuosos, ou melhor dizendo, éticas. No diálogo *República*, no livro VI, em 486d, existe uma passagem que auxilia na sustentação da interpretação de que o hedonismo epistemológico – que é saber medir qual o melhor tipo de prazer, isto é, agir de forma comedida na vida – atua como parte da técnica de ensinar as pessoas a se tornarem éticas. Goldschmidt, ao mesmo tempo, confirma a sua

-

³⁹ Nos diálogos de primeiro período tal reconhecimento de ignorância é algo comum. Pois no início do diálogo os interlocutores de Sócrates afirmam ter um conhecimento, porém no desenvolvimento do diálogo se reconhece a ignorância do interlocutor sobre a matéria que dizia saber.

interpretação de que o *Protágoras* não tomou caminhos inteligíveis por causa da falta de capacidade intelectual de Protágoras que tem a sua compreensão voltada para as coisas sensíveis. Eis a passagem da *República*:

[Sócrates] (...) jamais admitiremos uma alma sem memória entre as que são suficientemente filosóficas, mas antes procuramos que ela seja necessariamente dotada de memória.

[Sócrates] – Mas, na verdade, a alma sem cultura e sem graça, para que diremos que pende senão para a falta de comedimento?

[Sócrates] – Em teu entender, a verdade é aparentada com o comedimento ou com a falta do mesmo?

[Gláucon] – Como o comedimento.

[Sócrates] – Procuremos então uma atividade de espírito, além do mais, [agir de forma] comedida e agradável por natureza, cuja disposição inata facilitará o acesso à Forma de cada ser essencial (*República*, 486d; trad. Maria Helena da Rocha Pereira).

Primeiro, quando Sócrates diz que uma "alma sem cultura⁴⁰ e sem graça (...) pende senão para a falta de comedimento", ele parece se referir à ideia subentendida na passagem do *Protágoras* (356e-357c), quando ele diz que o comedimento é fruto do conhecimento – do bem e do mal, dos prazeres e das dores – e do saber calcular a justa medida do melhor para a alma do indivíduo. Em outras palavras, a falta dessa qualidade torna a alma do indivíduo sem graça e sem cultura como é apresentada na citação da *República*. Assim:

O conhecimento [das coisas que são boas e agradáveis aliadas à justa medida] é belo e capaz de comandar o homem, e que, se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem (*Protágoras*, 352c).

Em seguida, seguindo a citação acima, Sócrates pergunta se "a verdade é aparentada com o comedimento ou com a falta do mesmo?". Gláucon respondera que "a verdade é aparentada com o comedimento". Logo, com as confirmações feitas por Gláucon, Sócrates conclui que uma atitude de espírito é "comedida e agradável por natureza, cuja posição inata facilitará o acesso à forma de cada ser essencial" e, também, confirma a tese do hedonismo epistemológico que é uma parte da ideia ética de Platão, como é sustentado no presente texto. Por outro lado, confirma-se também a interpretação apresentada por Goldschmidt — de que a discussão não caminha para a inteligibilidade por falta dos interlocutores (Pródico, Hípias, Hipócrates, Protágoras) (GOLDSCHMIDT, 2008, p. 204, 207 e 208) de Sócrates —, pois,

-

⁴⁰ A palavra *cultura* aqui possui dois sentidos: o primeiro sentido de cultura como sendo conhecimento sistematizado da educação primário dos jovens atenienses, isto é, educação em lira, gramática, astronomia, matemática. A segunda diz respeito ao sentido de conhecimento do que seja bom e mal. Logo, o termo *cultura* aqui possui esse sentido amplo do conceito de conhecimento e no presente trabalho será subentendido essas duas ideias de *cultura* na passagem apresentada.

quando Sócrates (em 487d) apresenta, na *República*, a ideia de que uma atividade de espírito que é comedida e agradável por natureza possibilitará o acesso de cada ser em sua essência na realidade das Formas, ele parece fazer referência ao diálogo *Protágoras* pelo fato de que nele há a necessidade de esclarecer a concepção apresentada por Platão a respeito do comedimento, na qual também reconheceu-se na *República*, em 486d. Deste modo, ao que parece, a ideia de comedimento ligado ao hedonismo epistemológico apresentada por Platão é considerada plausível, assim como a interpretação apresentada por Goldschmidt de que o diálogo não avança para inteligibilidade por incapacidade do seu interlocutor, pois "Sócrates está falando à 'multidão' e discutindo diante de um auditório de falsos sábios, não poderia avançar tão longe" (GOLDSCHMIDT, 2008, p. 204).

O hedonismo é o primeiro passo da técnica⁴¹ que Platão utiliza para ensinar a ética de modo epistemológico. Como se fosse uma forma de sensibilização para o aprendizado dos cidadãos de Atenas (IRWIN, 1995, pg.89-90), para assim, depois ensiná-los de modo ontológico e, por último, metafísico, como se o conhecimento estivesse em ascensão, do nível mais simples (as sombras) para o mais complexo (a realidade). Afirma-se tal ideia porque Platão parte da compreensão de que primeiro é preciso ensinar os cidadãos a ter bom discernimento sobre os vários tipos de prazeres (*Protágoras*, 354e-357e) para, depois, ter contato com a pura abstração moral (metafísica), pelo fato de que ela é um bem comum que deve ser ensinada a todos os atenienses. Ou seja, sua técnica se restringe a ensinar as pessoas a escolherem os verdadeiros prazeres, o que seja bom, agradável e que tem como fim último a felicidade (*eudaimonía*). Partindo da ideia de ensinar as pessoas a calcular os prazeres, no sentido epistêmico, calcular o grau do seu valor, para então passar para um plano mais complexo e teórico da filosofia.

Segundo Irwin, isso somente acontece devido à crença de Sócrates no hedonismo epistemológico⁴² (*Protágoras*, 353b-355e), a qual se segue de sua defesa contra a

_

⁴¹ O termo *técnica* no *Protágoras* está sendo usada no sentido de um método sistematizado que direcione as pessoas a excelência moral. A *técnica* é definida como uma capacidade que possui um determinado conhecimento, que seja sistematicamente organizado e que possui uma determinada capacidade racional, no sentido da criatividade, para solucionar problemas enfrentados. O termo era entendido na Grécia como símbolo de honraria e possuía o *status* de excelência diante da sociedade ateniense.

⁴² No que tange a essa interpretação sobre o comprometimento de Sócrates com a tese hedonista há uma interpretação oposta a essa. Sobre essa leitura Bravo (2009) observa que é difícil dizer se Sócrates está ou não comprometido com a tese hedonista. Pois, como destaca Bravo da leitura de R. Hackforth tal problema é "um verdadeiro 'enigma'" (2009, p. 345). Tal fato se explica porque nessa passagem acerca do hedonismo pode se questionar se até mesmo se essa postura não é platônica, visto que o autor dos diálogos voltará a discutir sobre a questão do prazer em outros diálogos, como: *Filebo, Político, As Leis* entre outros. A dificuldade é tão grande que alguns autores, como é o caso de Marsilio Ficino, que considera que Sócrates não se compromete com a tese, mas a usa somente com o intuito de ganhar a discussão com Protágoras e que não passa de uma brincadeira

impossibilidade da acrasia. Para isso, Sócrates apresenta o seguinte argumento: às vezes dizemos que X é doloroso e que Y é agradável, mas mesmo assim X é melhor do que Y. Porém, essas afirmações parecem contradizer o hedonismo na visão popular, segundo a qual, o hedonismo é identificado como uma relação direta com a felicidade. Esta relação entre hedonismo e a felicidade somente é realizada a partir de uma relação direta com a ideia de que qualquer tipo de prazer é bom, e que, necessariamente, exclui quaisquer dores e sofrimentos na vida das pessoas. Para Sócrates, esta contradição não acontece pelo fato de que as pessoas não conhecem verdadeiramente, pois quando tomamos algum remédio que seja desagradável que o médico tenha receitado ou "nos força a enfrentar algo que não gostaríamos de enfrentar", esperamos que o curso doloroso ofereça mais prazer do que a dor, ao passo que, o que se espera como o curso agradável pareça produzir maiores dores do que prazeres, quando se faz o balanço final da totalidade dos prazeres (IRWIN, 1995, p. 82).

Essa necessidade de se ter conhecimento para depois avaliar na balança da racionalidade pressupõe que Sócrates está explicando como normalmente as pessoas agem ao buscar como meta o que é bom. Segundo Sócrates, as pessoas sempre buscam o prazer tendo em mente evitar o sofrimento e a dor, porém, elas não sabem distinguir qual é o maior prazer, porque, elas não têm o conhecimento do que seja o verdadeiro prazer e sempre evitam as dores que trazem consigo muitos benefícios, como, por exemplo: o exercício físico, uma alimentação balanceada e outros por não saberem quais prazeres devem ser perseguidos. Para Irwin,

> Sócrates sugere que esta explicação das nossas afirmações sobre o bem e o prazer aplica-se a todas as nossas ações em busca do prazer. Ele [faz] muitas perguntas: "vocês não perseguem o prazer como bom e evitam a dor como má? Então, eles também concordam em que ao perseguir X em lugar de Y como bom, eles perseguem X na crença de que ele maior bem geral do que Y. Sócrates está autorizado a concluir que sempre que perseguimos X em lugar de Y pelo prazer de X, o perseguimos porque acreditamos que produz maior prazer geral que Y. (...) [Assim], nós buscamos o prazer como o bem e evitamos a dor por acreditarmos ser prejudicial (IRWIN, 1995, p. 82)⁴³.

por parte do filósofo como foi o caso do poema de Simónides (BRAVO, 2009, p. 346). Outros comentadores, como é o caso de J. P. Sullivan, segue essa mesma linha contra o comprometimento de Sócrates com a tese, porém de forma mais branda. Sullivan consideram, segundo Bravo, que Sócrates utiliza o hedonismo apenas como um recurso para sustentar o seu argumento (BRAVO, 2009, p. 347). No entanto, Grote considera que o filósofo Sócrates esteja comprometido com a tese e se justifica dizendo que "ao longo de todos os escritos de platônicos, não há nenhum lugar que ocorra uma sequência argumentativa mais direta, mais sérias e mais elaborada que esta, pela qual (...) aqui demonstra a identidade do bem com o prazer e do mal com a dor"" (BRAVO, 2009, p. 350). J. Tenkku pensando no mesmo caminho de Grote e pensa que o hedonismo não está aplicado somente a Sócrates, mas também a Platão; dado que é uma tese importante para a confirmação da unidade entre as virtudes e para a compreensão acerca da coragem (BRAVO, 2009, p. 350).

⁴³ Tradução de própria autoria. Texto original: "Socrates suggests that this explanation of our claims about good and pleasure applies to all our actions in pursuit of pleasure. He asks the many, 'Don't you pursue pleasure as

Assim, Sócrates faz esta explicação do erro que as pessoas cometem por falta de conhecimento, preferindo os prazeres instantâneos ao invés dos verdadeiros prazeres que advêm do esforço. Segundo o próprio Sócrates, isso decorre da falta de conhecimento do que seja o prazer e a dor, sendo por esse motivo que escolhem o que lhes pareça ser mais agradável, por ter esta falsa crença daquilo que é agradável (Protágoras, 356c-e). Por esse motivo, Sócrates acredita que há necessidade de um *comedimento* (justa medida) para realizar o cálculo do potencial do prazer e da dor, a fim de saber qual será o melhor prazer a se buscar (Protágoras, 356a-e). Assim, uma vez que essa arte possa direcionar ao verdadeiro agir moral, é possível que tal técnica direcione para cada uma das virtudes (*Protágoras*, 359e-360b). Segundo Irwin,

> Ao identificar a virtude com um instrumento de medição hedonista, Sócrates se baseia no hedonismo epistemológico. Pois a pessoa corajosa encontra a ação corajosa ao considerar que curso de ação maximizará seu prazer; é por isso que o instrumento de medição do prazer (não algum instrumento diferente que por coincidência maximize o prazer) determina a ação correta. Esta afirmação seria falsa se, por exemplo, a pessoa corajosa acreditasse que as ações corajosas são as mais prazerosas somente por ele acreditar que são boas e que as ações boas são as mais prazerosas. O julgamento sobre o prazer deve ser básico (IRWIN, 1995, p. 85)⁴⁴.

Deste modo, para Irwin, Sócrates, ao aceitar o hedonismo epistemológico, necessitará de fazer alguns esclarecimentos para confirmar sua ideia das virtudes. Ele irá expor que a arte do comedimento (ciência da medição) do prazer e da dor como critérios que se assemelha com as caraterísticas das virtudes. Esta arte de comedimento somente acontece devido à ideia que considera o prazer e as dores longas ou instantâneas. Esta ideia de tempo de prazer é a ideia que impulsiona a enfrentar as dores que as pessoas corajosas enfrentam. Essa explicação leva a apresentar algumas ações que são corajosas e, com uma análise similar, pode também aplicá-la à forma de temperança. Com isso, Sócrates se compromete com o hedonismo para

good and avoid pain as evil?' (354c3-5), and they agree. Then they also agree that in pursuing x rather than y as good they pursue x in the belief that it yields greater overall pleasure than y. Socrates is entitled to conclude that whenever we pursue x rather than y for x's pleasure, we pursue it because we believe that x yields greater overall pleasure than y. The many have now accepted three claims about pleasure and good: (1) We believe x is better on the whole than y if and only if we also believe x yields more pleasure on the whole than y. (2) If we believe x is better on the whole than y, we believe this because we believe x yields more pleasure on the whole than y (354b5-d3). (3) We pursue pleasure as good and avoid pain as evil".

Tradução de própria autoria. Texto original: "In identifying virtue with a hedonic measuring craft, Socrates relies on epistemological hedonism. For the brave person finds the brave action by considering what course of action will maximize pleasure; that is why the craft of measuring pleasure (not some different craft that coincidentally maximizes pleasure) determines right action. This claim would be false if, for instance, the brave person believed that brave actions are most pleasant only because he believed they are fine and that fine actions are most pleasant. The judgment about pleasure must be basic".

confirmar a unidade das virtudes (IRWIN, 1995, p. 85). Porque a relação entre *qualidade do prazer* e da sua *temporalidade* são elementos fundamentais para uma orientação moral para que as pessoas possam buscar se aproximar ao máximo das ações virtuosas.

1. A técnica hedonista como uma relação direta com a felicidade

Sócrates, ao se comprometer com a tese do hedonismo, mais especificamente com o hedonismo epistemológico, ao mesmo tempo apresenta uma técnica que orienta para o agir moral. Sócrates acredita que se seguir esta técnica do comedimento, ou medida dos prazeres, as pessoas estarão mais próximas do maior dos bens que é a felicidade do indivíduo e da pólis. A técnica apresentada por Sócrates está apoiada em três fundamentos: primeiro, ela apoia-se na racionalidade; segundo, ela está ligada à subjetividade do indivíduo, isto é, à ânsia ou desejo de sempre querer o que é bom, prazeroso e agradável e repudiar o oposto disso; terceiro, sabendo do conhecimento dos verdadeiros prazeres, utilizá-los para sempre guiá-lo pelo trilho da bondade e dos prazeres e, portanto, no caminho da felicidade. Sócrates se compromete racional e psicologicamente com a concepção da *eudaimonía*. Ele considera que a *eudamonía* consiste na felicidade como o único fim que explica e justifica as ações morais (IRWIN, 1995, p. 87).

O hedonismo, por si só, possui uma versão de sustentação da concepção *eudaimonica*, pelo fato de que o prazer também tem uma correlação com a felicidade. Para Sócrates, essa ideia de correlação entre o hedonismo epistemológico com a *eudaimonia* é entendido como algo bem aceito por todos que têm como finalidade a busca da felicidade pela via do *prazer*. Logo, o *prazer* e a *felicidade* são concepções que se auto-explicam e se auto-justificam. Segundo Irwin, somente em seus fins pode-se aceitar que ambas são idênticas uma com a outra (IRWIN, 1995, p. 88), pois se sabe que nenhuma pessoa, em sã consciência, buscará aquilo que é mau e que traga, no futuro, desgraças e angústias (*Apologia*, em 25c-26b). Somente uma pessoa que esteja louca ou desprovida de conhecimento seria capaz de tal barbaridade contra si mesmo. Isto é, Sócrates não acredita que uma pessoa que tenha bom discernimento sobre tais matérias possa cometer erros dessa natureza.

Portanto, o hedonismo epistemológico, que ensina a escolher os melhores prazeres, aparenta ser um método (técnica) para se chegar à felicidade. Porque, se concordarmos que o método apresentado por Sócrates é válido e possui a intenção de guiar o indivíduo para a felicidade; logo, seremos levados a acreditar que o hedonismo epistemológico é um instrumento para se chegar à felicidade e, ao mesmo tempo, haverá uma justificativa para o

agir ético diante da sociedade. Pois, tendo este esclarecimento consigo, de que a felicidade está sujeita às escolhas sobre o melhor tipo de *prazer*, o indivíduo buscará examinar-se para não cair em males presentes ou futuros. Já que ninguém deseja o mal para si mesmo (*Protágoras*, 345e). Por esse motivo, considera-se que o hedonismo epistemológico que Sócrates desenvolve é um processo de sensibilização dos homens para um conhecimento mais abstrato — que é o conhecimento da realidade das *Formas*. Ou seja, a realidade da inteligibilidade na qual pode-se ter o verdadeiro conhecimento dos seres (*entes*) que são expresso na realidade sensível (mundana e efémera).

Deste modo, pudemos obter uma compreensão da importância da proposta hedonista no diálogo *Protágoras*. Além disso, observamos também que algumas inovações no corpo da obra, a saber: primeiro, uma mudança no desenvolvimento do procedimento do diálogo; segundo, inovações no procedimento investigativo e, em terceiro, defesa de novas teses filosóficas. Assim, a soma desses três elementos provoca alguns questionamentos acerca do carácter do presente diálogo no que se refere à cronologia. Contudo, faz-se necessário examinar o hedonismo que é apresentado de 351b a 358a.

2. Investigação da proposta hedonista

Como foi dito anteriormente, faz-se necessário realizarmos uma investigação do procedimento a qual se desenvolveu o hedonismo, em especial, o hedonismo de cunho epistemológico. A proposta hedonista está associada à exibição da compreensão da acrasia fraqueza da vontade – como uma condição existente na qual possui uma aparência de acrasia, mas que nada mais é do que a falta de conhecimento disfarçada de acrasia; visto que a acrasia não existe. O início da proposta se apresenta de forma abruta, pois, anteriormente, estava sendo empreendido uma pesquisa sobre a natureza da coragem. No qual, o resultado dessa investigação teve como conclusão que sabedoria/conhecimento é coragem (Protágoras, 350c). Todavia, embora concretize-se uma refutação de Protágoras de que a coragem é diferente das demais virtudes, o sofista não reconhece a refutação e alega que a forma como foi procedido o raciocínio foi problemático. Protágoras apresenta exemplo de como teria sido o argumento realizado por Sócrates e finaliza dizendo que "a coragem advém da natureza e da robustez das almas" (Protágoras, 351b3), conclusão essa que vai de encontro com o resultado obtido da investigação. A investigação a respeito da coragem tem o seu fim com a palavra final do sofista e Sócrates não faz nenhum tipo de pronunciamento diante da alegação de raciocínio falacioso, fato esse bastante curioso, como foi notado anteriormente. Apesar de Sócrates não ter feito nenhum tipo de comentário, ele segue normalmente o seu exame e passa para uma nova investigação de forma abrutada. Eis a passagem:

[final do argumento de Protágoras] É o que ocorre no argumento anterior: audácia e coragem não são a mesma coisa, de modo que os corajosos são audazes, mas nem todos os audazes são corajosos. Pois audácia, assim como a capacidade, advém aos homens tanto de arte quanto da ira e do desvario, ao passo que coragem provém da natureza e da boa nutrição da alma.

- Você afira, Protágoras – disse eu –, que certos homens vivem bem, e outros vivem mal?

Ele disse que sim (Protágoras, 351a-b).

Assim, Sócrates inicia a discussão do hedonismo sem nenhuma relação como a anterior. A discussão hedonista parte da verificação do juízo de Protágoras sobre a concepção hedonista (Protágoras, 352a6-8). Sócrates começa questionando se existem dois tipos de vida humana: os que vivem bem e os que vivem mal. Protágoras reconhece a existência dessas duas possibilidades de vida entre os homens. O próximo passo do filósofo é, então, saber se pode-se viver bem na miséria. Protágoras nega a possibilidade de que se pode viver bem na miséria. Em seguida Sócrates pergunta: "E se viver a vida de modo aprazível até ela terminar? Parece-te que assim poderá ter vivido bem?" (Protágoras, 351b10-11). Protágoras consente. Sócrates, em seguida, faz outra questão associada a anterior: "- Então viver a vida de modo aprazível é bom e viver a vida de modo desagradável é mau, não" (Protágoras, 351c1-2). Diante dessa questão, a princípio, Protágoras se mostra reservado e diz que "se viver a vida tirando prazer das coisas que realmente valem a pena" (Protágoras, 351c3-4). Nesse momento do texto em diante, Protágoras apresenta uma distinção da qualidade de aprazível em três vertentes: as que são boas por si mesmas; as que não são boas; e as que não são nenhuma coisa e nem outra (Protágoras, 351c-d). Em seguida Sócrates pergunta "- Mas não chamas aprazível – insisti eu –, àquelas que têm participação no prazer ou que produzem prazer?" (Protágoras, 351d9-10). Ou seja, Sócrates quer saber se aprazível tem participação no prazer ou se ela produz prazer. Protágoras apenas consente dizendo: "- certamente" (Protágoras, 351e1). Contudo, nessa parte do diálogo reconhecemos que existe um problema, visto que a pergunta feita por Sócrates conta com uma disjunção que tem como exigência que Protágoras compreenda o sentido empregado na fala de Sócrates e não somente uma afirmação ou negação. Essa parte do diálogo gera uma confusão acerca da compreensão que é dada sobre a investigação entre o diálogo dos dois. Eis a parte do diálogo que esta sendo referida a dificuldade:

- Não chama de aprazíveis perguntei as coisas que compartem do prazer ou produzem prazer?
- Absolutamente respondeu ele.
- Pois bem, é a isto que me refiro: se, enquanto aprazíveis, elas são boas. Indago-lhe se o próprio prazer é bom (*Protágoras*, 351d10-e4).

Se observamos a passagem, observa-se algo interessante acerca da compreensão que Sócrates faz acerca do bem. No presente caso o que chama a atenção é fato de Sócrates fazer referência ao prazer: primeiro como sendo o sentido de essência; em seguida como sendo uma propriedade de acidente da essência que está ligado à produção de prazer. A fala de Sócrates sugere que ele compreende que ambas formas da concepção de prazer são propriedades equivalentes. Pois, inicialmente, Sócrates quer saber que tipo de relação existe entre a concepção aprazível com a concepção do prazer, se ela é de participação da essência ou se ela é de produção. A resposta dada por Protágoras não deixa claro que tipo de relação é esse, ou se ela possui ambas concepções. No máximo pode-se sugerir que Sócrates está identificando aprazível como sendo o mesmo que prazer. Porém, surge a questão: como é dada a relação entre prazer e aprazível? Isso se torna mais compreensível se observamos em seguida quando Sócrates diz: "Pois bem, é a isto que me refiro: se, enquanto aprazíveis, elas são boas. Indagolhe se o próprio prazer é bom" (Protágoras, 351e). (i) Primeiro, como se explica essa frase "Pois bem, é a isto que me refiro" (*Protágoras*, 351e). O que é este "isto" que ele, Sócrates, está a dizer? Protágoras não apresenta nenhuma informação anteriormente, o sofista apresenta somente uma afirmação sobre duas formas distintas de compreensão acerca do prazer, prazer enquanto essência e prazer enquanto acidente. (ii) Segundo, Sócrates volta à questão sobre a relação entre coisas boas e coisas aprazíveis, que pareceu ter sido superado por eles, Sócrates e Protágoras, anteriormente em 351b-c. (iii) Por fim, a pergunta que Sócrates faz a si mesmo se existe uma relação, no sentido de identidade, entre prazer e o bem e algo diferente do comum, visto que o Sócrates não trata de duas realidade distintas como sendo propriedades iguais, como é o caso da essência do prazer com o acidente do prazer (ou aquilo que produz prazer). Diante disso, qual seria uma possível resposta para essa parte da obra? Uma possível resposta especulativa seria que houve um erro por parte dos copistas ao copiarem o Protágoras, por um lado. Por outro lado, a outra possibilidade poderia ser erro do próprio autor ao escrever. Ou, talvez, Sócrates esteja agindo de forma descompromissada ao identificar as duas propriedades como iguais. Diante desse problema não resta alternativa a não ser deixa-lo em aberto, como uma incógnita da obra de Platão. Todavia, essa incógnita serve como evidência de que esse diálogo conserva uma transição do pensamento entre Sócrates e Platão, o que leva a sugerir que o presente diálogo corresponderia a um diálogo de transição da primeira fase, que é socrática, para a segunda fase que é uma perspetiva mais autoral de Platão.

Continuando; Protágoras após ouvir a questão de Sócrates se apresenta cauteloso e diz que deseja examinar a tese de Sócrates de que prazer é algo bom. Eis a passagem: "- Como tu dizes, a cada passo, Sócrates, examinemos a questão! E, se a tese parecer razoável e mostrar que prazer é o mesmo que bom, estaremos de acordo; mas, se não, discuti-lo-emos de seguida" (Protágoras, 351e5-8). A afirmação de que a tese é Sócrates se confirma na passagem que ele diz que se pergunta se o próprio prazer é algo bom (Protágoras, 351e3-4) e mais a frente do diálogo ele diz: "- E queres tu conduzir a investigação ou faço-o eu? [Protágoras] – É justo – respondeu ele – que sejas tu a conduzi-la, pois foste tu que iniciaste a discussão" (Protágoras, 351e9-11). Essa última passagem chama a atenção pelo fato que essa é uma tese que está sendo defendida por Sócrates. Esse ponto é um tanto inusitado como observa Lopes. Pois, segundo Lopes, essa atitude de Sócrates vai de encontro com aquela apresentada nas primeiras obras de Platão, um Sócrates que não defende teses e nem possui qualquer conhecimento acerca de alguma questão sobre a virtude, como destaca Vlastos e outros comentadores (2017, p. 309-333). Outro fato, curioso é a forma pretensiosa de Sócrates. Ao que parece, essa atitude dele parece indicar que o filósofo é perito ou que tem uma opinião a respeito do assunto já definida (*Protágoras*, 353b). Contudo, logo abaixo ele diz o seu objetivo:

Suponhamos que alguém, examinando a saúde ou alguma outra função do corpo de um homem a partir do seu aspecto exterior, olhasse seu rosto e suas mãos e lhe dissesse: "Vamos lá! Descubra e mostre-me também o tórax e as costas, para que eu o examine melhor!" É um procedimento semelhante que desejo para a nossa investigação. Ao constatar que a sua posição sobre o bem e o aprazível é aquela por você expressa, preciso lhe perguntar o seguinte: "Vamos lá! Protágoras, descubrame também esta parte do seu pensamento: qual é a sua posição a respeito do conhecimento"? (*Protágoras*, 352a-b).

A citação acima deixa claro que o objetivo de Sócrates é extrair as opiniões de Protágoras acerca de algumas propriedades, tais como: *bem* e o *prazer* e, em seguida, do *conhecimento* (*episteme*). O fato de Sócrates no *Protágoras* querer abordar a respeito do *conhecimento*, não indica que ele fará um estudo sobre o *conhecimento* pormenorizado. Como observa Lopes

Embora não haja uma teoria epistemológica propriamente dita no *Protágoras*, Platão parece sugerir uma distinção entre *conhecimento* e *opinião* ao tratar como alternativas as duas condições expressas pelos particípios *eidôs* e *oiomenos* ("sabedoria *ou* presumindo", 358d). Neste sentido, o que Sócrates está propondo aqui é uma tese intelectualista bem mais forte do que aquela apresentada num

primeiro momento (352c-e): é impossível que um indivíduo aja contrariamente ao que ele *considera* melhor para si, contanto que esteja em seu poder agir de tal maneira, a despeito de o juízo moral ser fruto do *conhecimento* ou das *opiniões* que ele acredita serem verdadeiras. Em outras palavras, tanto o *conhecimento* quanto as *opiniões* seriam condição *suficiente* para determinar todo e qualquer curso da ação, não havendo qualquer outro impulso interno (como ira, o prazer, a dor, o amor e o medo, cf. 352b7-8) capaz de desviar o agente das decisões tomadas racionalmente (LOPES, 2017, p. 331).

O julgamento de Lopes sobre a forma como Sócrates aborda a teoria do *conhecimento* somente confirma que Sócrates tem consideração acerca da opinião expressa, posto que ela é a condição para o conhecimento através da dialética. Isso se explica quando observamos a passagem 352c3-8, quando Sócrates diz:

Porventura, a sua opinião se coaduna com essa, ou você crê que o conhecimento é belo e capaz de comandar o homem, e que, se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem (*Protágoras*, 352c)

A citação demonstra que Sócrates busca extrair opiniões de Protágoras sobre o assunto para desenvolver o seu raciocínio no campo moral e, ao mesmo tempo, tentar provar que não existe a concepção de que o homem pode ser vencido por algumas paixões. Continuando o desenvolvimento argumentativo, Protágoras concorda com Sócrates sobre o *poder* e a *suficiência* do conhecimento/sabedoria, além de qualifica-las como sendo a mais importante dentre as demais virtudes (*Protágoras*, 352d). Sócrates, então, apresenta a continuação da opinião da maioria dos homens sobre o conhecimento. Pois, anteriormente ele havia dito que "a maioria das pessoas pensa sobre o conhecimento que não é o género de coisa que tenha força ou seja capaz de libertar ou governar" (*Protágoras*, 352b4-6). A nova informação sobre a opinião da maioria expõe a justificativa dessa desqualificação do conhecimento. A justificativa que Sócrates apresenta representa a opinião da maioria na qual configurará a compreensão da *acrasia*. Segundo Sócrates, as pessoas não se deixam convencer por aquilo que eles dizem sobre a *necessidade e suficiência* do conhecimento, porque "são obrigados a fazer o que fazem, dominado pelo prazer, pela dor ou por qualquer desses outros sentimentos de que eu falava ainda agora" (*Protágoras*, 3352d11-13)⁴⁵. Protágoras complementa falando

do diálogo não irá refutar ou desqualificar o conhecimento de Protágoras, mas da maioria. Pois, seu objetivo é apresentar a sua própria filosofia moral intelectualista.

-

⁴⁵ Faz-se importante notar que Sócrates nessa passagem não está avaliando a opinião de Protágoras, mas a opinião da maioria. Isso se deve porque Protágoras também tem a mesma opinião que Sócrates sobre a *necessidade* e a *suficiência* do conhecimento/sabedoria. Essa observação pode ser confirmada logo em seguida, em 353a-b, quando Sócrates diz que pretende analisar a opinião da maioria dos homens, posto que Protágoras também considerou importante investigar esse juízo desses homens. É importante notar que Sócrates nessa parte

que a maioria das pessoas erram sobre esse assunto e muitos outros. Após a fala de Protágoras, Sócrates insere no processo investigativo um terceiro interlocutor, o interlocutor *fictício*. O interlocutor *fictício* passará a ter a função de interrogador, ao passo que Sócrates e Protágoras – de forma pouco ativa – serão os respondedores (*Protágoras*, 353a). Esse interlocutor questionará Sócrates e Protágoras o que seria essa coisa que é ser dominado pelas paixões (*acrasia*). Protágoras sugere que eles devem investigar a opinião da maioria dos homens e Sócrates observará que essa investigação será importante para tratar da natureza da coragem (*Protágoras*, 353b-c). Estabelecidos os termos da investigação e quem será o responsável pela empresa; o próximo passo de Sócrates desenvolverá uma explicação sobre o erro cometido pela maioria dos homens através de um *monólogo dialógico* (cf. *Protágoras*, 353c-356c, LOPES, 2017, p. 315-317).

O *monólogo dialético* de Sócrates começa recapitulando a questão da *acrasia* de forma renovada, com vista a tornar mais claro o problema enfrentado:

Pois bem – tornei eu. – Se eles nos indagassem novamente: "o que é então, segundo o juízo de vocês, o que nós dizíamos 'ser vencido pelos prazeres?' Ao menos eu lhes responderia da seguinte forma: "Escutem, pois! Eu e Protágoras tentaremos lhes explicar. Porventura, ó homens, vocês não afirmam que é nestas circunstâncias que isso lhe acontece, quando são amiúde dominadas pela comida, bebida e pelo sexo, que são coisas aprazíveis, e, mesmo sabendo que são nocivas, ainda as colocam em prática?" Eles confirmam. Não voltaríamos a lhes perguntar, então, você e eu: "Em que sentido afirmam que elas são nocivas? Porque elas promovem esse prazer imediato, sendo casa uma delas aprazível, ou porque proporcionam ulteriormente doenças, pobreza e inúmeras outras coisas do tipo? Ou, ainda que não proporcionem ulteriormente algo do género e apenas provoquem deleite, ainda assim elas seriam más, precisamente porque provocam deleite, seja lá de que forma for?" Porventura, devemos supor, Protágoras, que eles nos dariam uma resposta diferente desta: que elas são más não por causa do prazer imediato que provocam, mas devido às consequências ulteriores, às doenças e tudo o mais? (*Protágoras*, 353c-e).

Na citação exibida acima é importante destacar que Sócrates faz uma classificação do prazer em dois tipos: os prazeres bons e os prazeres maus (cf. Protágoras, 353e8-12). Essa separação advém da distinção apresentada por Protágoras em 351c-d, dos três tipos de prazer. Além dessa diferenciação entre os prazeres, no sentido quantitativo (Protágoras, 355d-356a), Sócrates insere aqui o requisito de temporalidade como sendo um dos critérios para se ter êxito e se livrar das desgraças que advém dessa má escolha, que no fim é fruto da falta de conhecimento. O argumento socrático assume como princípio de identidade a concepção de desgraça, doença, pobreza a concepção de coisas más. Estabelecido essa compreensão, Sócrates passa para próxima fase do seu raciocínio para desacreditar a possibilidade acrasia. O próximo argumento que Sócrates utiliza será a análise da dor como elemento argumentativo para confirmar a existência de dois tipos de dores: dores que promovem coisas boas e dores

que promovem coisas más (Protágoras, 354a-b). O argumento empreendido por Sócrates tem como objetivo deixar claro que existem algumas dores que são prazerosas porque tempos depois promovem o bem, seja ela pela saúde, pela boa forma física, ou mesmo, pela a salvação de si ou da sua cidade. Feito esse esclarecimento Sócrates exibe a compreensão hedonista popular, a saber: buscam o prazer porque que é bom e fogem da dor porque é má (Protágoras, 354c). Pois a tese moral hedonista popular considera que uma vida livre do sofrimento é a melhor forma para ser feliz e atingir a satisfação pessoal. O que leva as pessoas a acreditarem que se viver a vida somente tendo gozo de qualquer tipo de prazer as pessoas terão uma vida feliz e bem vivida.

Apresentado esses esclarecimentos, Sócrates faz uma longa recapitulação da reflexão do argumento construido por ele sobre os dois tipos de prazeres e os dois tipos de dores e conclui o seu raciocínio dizendo que a maioria dos homens comentem *acrasia* porque julgam errado aquilo que bom e prazeroso, pois, muitas vezes, buscam um tipo de *prazer* que possui uma *qualidade* inferior. Em outras palavras, "é trocar grande males por pequenos bens" (*Protágoras*, 355e). E para livrar os homens desse engano da escolha do *prazer* é preciso *comprara as medidas* tanto *quantitativas* quanto *temporal do prazer* para se livrar do sofrimento que advirá (*Protágoras*, 355b-356c; 356e8-12). Eis a passagem que corrobora com interpretação:

Se agir bem consistisse para nós, então, em praticar e adquirir as coisas mais extensas e evitar e não praticar as menos extensas, qual seria manifestamente a salvação de nossas vidas? Seria, porventura, a arte da medida, ou poder da aparência? Ou este último não fazia com que vacilássemos, trocássemos recorrentemente de lugar as mesmas coisas, e nos arrependêssemos de nossas ações e escolhas referentes a coisa grandes e pequenas? A arte de medida, por seu turno, não destituiria a autoridade dessa aparência, e, ao lhe mostrar o que é verdadeiro, não tranquilizaria a alma que passaria a ser calcar nele, salvando-lhe a vida?" Por acaso os homens concordariam que, nesse circunstâncias, seria a arte da medida a nos salvar? (*Protágoras*, 356d-e).

O *comedimento* (ou justa medida), deste modo, é a ferramenta o qual Sócrates diz ser a fonte para saída do poder da aparência que leva os homens a dizerem que são vencidos pela força do *prazer* (*Protágoras*, 357d-e). Sócrates continua seu raciocínio dizendo que

se a salvação de nossas vidas dependesse da escolha referente ao ímpar e ao par, quando fosse preciso escolher corretamente ou o maior ou o menor número, seja unilateral ou reciprocamente, estamos próximos ou longínquos? O que salvaria nossas vidas? Porventura não seria [o] conhecimento? E não seria ele referente à medida, uma vez que é a arte comedimento, do excesso e à falta? (*Protágoras*, 356e8-357a3).

Exibidos os dois critérios – o conhecimento e o comedimento – como condição para agir moralmente, Sócrates transformou a proposta hedonista em um hedonismo epistemológico. A transformação proposta por Sócrates em um hedonismo epistemológico consiste no conhecimento dos verdadeiros prazeres e no critério para ter esse conhecimento é saber sobre a sua *qualidade* e a sua extensão *temporal* (duração). No meio deste processo Sócrates busca demonstrar que existe um intelectualismo na proposta hedonista, pois a ignorância consiste no engano, na aparência, na falsa opinião e na falta de conhecimento a respeito de muitos outros assuntos importantes (*Protágoras*, 350a-e).

Assim, a proposta hedonista feita por Sócrates teve algumas alterações e o resultado tinha como objetivo esclarecer e combater o que é esse problema que é conhecido como fraqueza da vontade (*acrasia*). A *acrasia* é uma questão relevante porque ela está ligada ao que o filósofo compreende como está sobre o poder da *aparência* daquilo que é verdadeiro. Ou seja, existe um engano sobre a compreensão daquilo que seja prazeroso, pois o prazer é uma qualidade boa e sendo uma qualidade não pode trazer coisas ruins ou más para as pessoas. A aceitação dessa compreensão seria ou uma loucura ou seria a falsa opinião/conhecimento. As duas condições são as únicas alternativas para se dizer que não agiu segundo o conhecimento porque foi vencido por algum prazer (*Protágoras*, 355a-356a). Partindo desse raciocínio Sócrates passa a defender a tese de que o conhecimento é uma condição *suficiente* para orientar as pessoas em suas vidas morais, visto que ela está associada à proposta hedonista epistemológica, isto é, o conhecimento dos verdadeiros prazeres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, o desfecho da proposta investigativa de apresentar os caminhos argumentativos para a conclusão da unidade das virtudes foi realizado ao longo do presente texto. Ao longo desse texto podemos também compreender quais eram as dificuldades que o filósofo teve que supera para evidenciar a unidade das virtudes, a saber: (i) a negação da identidade entre as virtudes, isto é, a negação de sua *unidade*; (ii) a negação de *homogeneidade* entre as virtudes; (iii) a negação da reciprocidade e/ou coimplicação das virtudes; e, por fim, (iv) "cada virtude possui uma capacidade (dunamis) específica, assim como as partes do rosto" (LOPES, 2017, p. 114). Essas dificuldades que foram extraídas no primeiro momento investigativo de Sócrates perpassaram por boa parte do diálogo. Isso acontece porque o Sócrates teria que demonstrar a tese contrária a essas que foram assumidas pelo sofista Protágoras no seu discurso sobre a unidade das virtudes, que segundo Goldschmidt, eram pseudas virtudes. Após Sócrates ter combatido essas dificuldades o filósofo chegou à conclusão de que a unidade das virtudes se realiza por meio do *elemento unificador* que é o conhecimento. Pois, segundo Sócrates, o conhecimento está presente nas virtudes (justiça, piedade, coragem e sensatez), dado que para ser justo, piedoso, corajoso e sensato a pessoa precisa de ter o conhecimento para agir segundo essas propriedades. Mas, caso a pessoa não tenha segurança para trilha as virtudes por não ter clareza das verdadeiras virtudes Sócrates apresenta a técnica do hedonismo epistemológico como objetivo de guiar o indivíduo para aquilo que seja bom, benéfico e louvável para se ter uma boa vida (eudaimonia). Além de Sócrates ter apresentado um esclarecimento sobre a unidade das virtudes que teve como consequência a refutação da concepção que Protágoras tinha da unidade das virtudes, ele também conseguiu confirmar que o sofista é desqualificado enquanto educador. Uma vez que o sofista goza dessa atividade e dizia ser capaz dela. O fato de Sócrates ter evidenciado que Protágoras não era qualificado tinha como objetivo tanto demonstrar a Hipócrates o perigo que ele corria ao se instruir com alguém como Protágoras quanto revelá-lo que o caminho para o crescimento é a proposta filosófica, a saber: desenvolver pensamento crítico sobre si mesmo e sobre outros, tendo em vista livrar-se da falta de conhecimento.

Outras informações que pudemos observar no diálogo *Protágoras* foi que a obra apresenta diversos elementos que nos leva a questionar o período do diálogo e quem seria o Sócrates que está sendo apresentado no diálogo. Tais questões são postas porque reconhecemos que no diálogo Sócrates usa de dois procedimentos investigativos – o sofístico e o filosófico. Isto é, o Sócrates utiliza de alguns artifícios, como o do interlocutor fictício,

para desenvolve sua investigação. Além desse artifício utilizado, o filósofo também apresenta uma postura mais afirmativa acerca do conhecimento sobre alguns temas filosóficos, a saber: virtude é conhecimento e coragem é conhecimento das coisas temíveis e não temíveis (*Protágoras*, 360d-361c) – entre outros elementos que dissemos ao longo do texto. Esses elementos que foram exibidos mais as informações que temos sobre o caráter dos primeiros diálogos e da personagem Sócrates histórico nos levam a lançar a hipótese de que *talvez* as duas dificuldades apresentadas seja frutos de um diálogo de transição de Platão, da primeira para a segunda fase do seu pensamento filosófico. Visto que o *Protágoras é* um diálogo que apresenta alguns elementos do pensamento platônico, mas que ainda conserva muito mais o pensamento do seu mestre Sócrates. Deste modo, foram essas as considerações que consideramos importantes do diálogo *Protágoras*.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

| ARISTÓTELES (2000). Retórica. São Paulo: Ed. Loyola, 2000. |
|--|
| (2002). Metafísica. Tradução: Marcelo Perine. 2 Ed. São Paulo: Ed. Loyola |
| 2002. |
| (2005). Órganon. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005. (Séri |
| Clássico Edipro). |
| (1987). Dos argumentos sofísticos. Trad.: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim |
| São Paulo: Nova Cultura, 1987. |
| DIÁLOGOS DE PLATÃO |
| PLATÃO (1999). <i>Protágoras</i> . Trad.: Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Águ |
| Editora, 1999. |
| (1994). <i>Protágoras</i> . Lisboa: Ed. Inquérito, 1994. |
| (2017). Protágoras de Platão. Trad: Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva |
| Fapesp, 2017. |
| (2007) Mênon. Trad.: Maura Iglésias. 4º ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio |
| Loyola, 2007. |
| (2008). Diálogos III: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédor |
| Trad.: Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008. |
| (2007). Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton. Trad.: José Trindade Santos. 5 |
| ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007. |
| (2017). O Baquente. Trad.: Anderson de Paula Borges. Rio de Janeiro: Vozes |
| 2017. |
| (1949). A República. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 8ºed. Lisboa: Ediçã |
| da fundação Calouste Gulhenkian, 1949. |
| (1998). Laques. Trad. Francisco Oliveira. Lisboa: Edição 70, 1998. |
| (1995). Lísis. Trad. Francisco de Oliveira. Brasília: Editora Universidade d |
| Brasília, 1995. |
| (2010). O Banquete. Trad. Maria Teresa Schippa de Azevedo. Lisboa: Editor |
| 70, 2010. |
| (1987). O Banquete, Fédron, Sofista, Político. 4 ed. Trad. José Cavalcante d |
| Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção "Os pensadores"). |

_____ (1989). *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989. _____ (1996). *Górgias ou a oratória*. Trad.: Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1996.

PLATO (2002). *Protagoras*. Trad.: C. C. W. Taylor. Published in the United States by Oxford University Press Inc, New York, 2002.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALBUQUERUQUE, João Victor (2015). Ética no diálogo Protágoras de Platão. Goiás: Goiás, 2015. (Dissetação monográfica apresentada ao departamento de Filosofia da Regional da Cidade de Goiás).

BRAVO, Francisco (2009). *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia e Platão*. Trad.: Euclides Luiz Calloni, São Paulo: Paulus, 2009.

BENOIT, Hector (2006). *Sócrates: o nascimento da razão negativa.* 2º ed. São Paulo: Modernos, 2006. Coleção logos.

BRANDWOOD, Leonard (2013). *Estilometria e cronologia*. In. KRAUT, Richard. *Platão*. Trad.: Saulo Kriege. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. (p. 113-146).

BRINKHOUSE, Thomas C. E SMITH, Nicholas D. (2010). *Socratic Moral Psycology*. Cambridge University Press, 2010. p. 42-88.

COOPER, John M. (1939). *The Unity of Virtue*. In. COOPER, John M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press, 1939. p. 76-116.

DEVEREUX, Daniel (2011). *A unidade das virtudes*. In: BENSON, Hugh H. *Platão*. Trad.: Marco Antonio de Ávila. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 304-317.

DORION, Louis A. (2008). *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Enddlich Ortrh. 2° ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

GUTHRIE, W. K. C. (1998). A History of Greek Philosophy, vol. IV: Plato, the Man and his Dialogues. Earlier Period, Cambridge, 1998.

GOMES DOS REIS, Maria. Cecília. L. Gomes (2004). *Aspectos Cênicos do diálogo Protágoras de Platão*. Revista Eletrônica Sala Preta ppgac, V. 4. Nº 1, 2004. Disponível em: http://revistasalapreta.com.br/index.php/salapreta/article/view/73>. Acesso em: 12 de junho de 2012.

GOLDSCHMIDT, V. (2002). Os Diálogos de Platão: Estrutura e método dialético. Tradutor: Dion Davi Macedo. 5° ed. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

IRWIN, T. (1977). Platos Moral Theory. The Early and Middle Dialogues, Oxford, 1977.

IRWIN, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, Werner (1995). Paidéia. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.

KAHN, Charles H. (2013). *Plato and the post-socratic dialogue: the return to the philosophy of nature*. Cambridge University Press, 2013.

KAHN, Charles H. (1998). *Plato and the post-socratic dialogue: the philosophical use of a literary Forma*. Cambridge University Press, 1998.

KAHN, C. H. (1992). Vlastos's Socrates. Phonesis, 1992. vol.XXXVIII. 2.

KERFED, G. B. (2003). *O movimento sofista*. Trad.: Margarida Oliva. Ipiranga-São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LOPES, Paula F. (2005). *A ética platônica: modelo de ética da boa vida*. Ipiranga-São Paulo: Editora Loyola, 2005.

MAGALHÃES-VILHENA, V. (1952). Le problema de Socrate: le Socrate historique et Socrate de Platon. Paris, 1952.

MATOS JÚNIOR, Fábio Amorim de (2008). *Contextualização dramática do 'Laques' e sua relação com a 'Apologia de Platão'*. Campinas: SP, 2008. Dissertação (Mestrado em Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP.

MATOS JÚNIOR, Fábio Amorim de (2013). *O tratamento da impiedade no contexto Dramático do "Eutifron": Um pastiche das "Nuvens" como Extensão da "Apologia de Sócrates"*. Campinas: SP, 2013. Dissertação (Doutorado em Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP.

MCCABE, Mary Margareth (2011). *A forma e os diálogos platônicos*. In: BENSON, Hugh H. *Platão*. Trad.: Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. (p. 51-65).

MONDOLFO, R. (1963). *Sócrates*. Trad.: Lycurgo Gomes da Matta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1963.

PENNER, Terry (2013). *Sócrates e os primeiros diálogos*. In. KRAUT, Richard. *Platão*. Trad.: Saulo Kriege. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. (p. 147-200).

PENNER, Terry (1973). *The Unity of Virtue*. The Philosophical Review, Vol. 82, No. 1 (Jan., 1973), p. 35-68. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2184238. Acesso em 23/05/2018.

PRIOR, William J. (2011). *O problema Socrático*. In: BENSON, Hugh H. *Platão*. Trad.: Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. (p. 40-50).

REALE, Geovane (2003). História da Filosofia. São Paulo: Paulus, 2003. (p. 91-186).

ROWE, Christopher (2011). Interpretando Platão. In. BENSON, Hugh H. Platão. Trad.: Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. (p. 28-39). SANTOS, Hermes Pereira dos (2014). Progresso prometeico e reversão epimeteica no do Protágoras de Platão. argumento Disponível http://www.scriptaclassicaonlinebr.gr.eu.org/hermes.pdf. Acesso em: 03 de junho de 2014. VLASTOS, Gregory (1997). Socrates. Philosophie grecque. Press Universitares de France (PUF), 1° ed, 1997, p. 123-144. ____ (1994). The Socratic Elenchus: Seventy-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, Cambridge University Press, 1994. _____ (1994). Sócratic Studies. Edited by Myles Burnyeat. Cambridge University Press, 1994. ____ (1981). Platonic Studies. Edited by Myles Burnyeat. Cambridge University Press, 1981, p. 221-269. WOLFF, F. (1984). Sócrates – o sorriso da razão. 3º ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. Coleção Encanto Radical, volume 4. _ (2001). Socrate et les socratiques. In: Canto-Sperber, M. (org.) Dictionnaire d'éthique et philosophie morale. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. ZINGANO, Marco (2009). Estudos de ética antiga. 2º ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009. (p. 41-72).