

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

OTTÁVIO DE AZEVEDO OLIVEIRA RODRIGUES

**ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE A FILOSOFIA E A SOFÍSTICA:
UM OLHAR A PARTIR DO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO**

Niterói

2017

OTTÁVIO DE AZEVEDO OLIVEIRA RODRIGUES

**ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE A FILOSOFIA E A SOFÍSTICA:
UM OLHAR A PARTIR DO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: **Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro**

**Niterói
2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

OTTÁVIO DE AZEVEDO OLIVEIRA RODRIGUES

**ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE A FILOSOFIA E A SOFÍSTICA:
UM OLHAR A PARTIR DO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa
Universidade Federal Fluminense

Niterói
2017

Dedico este trabalho ao meu pai, Sebastião (*in
memorian*), e à minha mãe, Maria Aparecida, pelo
empenho que depositaram na minha formação e por
terem possibilitado que eu chegasse onde eles nunca
puderam chegar.

Agradecimentos

Ao meus pais, Sebastião (*in memorian*) e Maria Aparecida, pelo esforço em me manter em uma universidade distante de minha cidade de origem, com todas as dificuldades decorrentes disso. Vocês são o modelo de dedicação e empenho que eu emprego a cada dia em minha vida. Às minhas irmãs, Ellana e Lucille, pelo carinho e pelo apoio que me direcionam desde a época que eu não entendia o valor disso. Vocês foram fundamentais na minha formação.

Aos 13 anos de governos transformadores de Lula e Dilma que possibilitaram que pessoas como eu pudessem ingressar na universidade. Nenhum golpe de estado apagará das nossas memórias as conquistas do povo preto e pobre!

Ao meu namorado Thiago Selem pelo companheirismo, sem o seu apoio essa jornada seria muito mais difícil. A Nelma Ferreira, minha companheira de vida, fundamental em cada decisão que eu tomo. Estar ao lado de vocês é que torna isso tudo possível.

Aos amigos, fundamentais nesse período aqui em Niterói. Arthur, Gabriela, Felipe Gabriel, Kate Soares e Youssef, pela recepção na República do Ratón, minha primeira casa em Niterói. Jô, Marcus, Sandro, Valdeir e Wallace que ingressaram comigo na turma de 2013.1, e Bianca, Gabriela, Gianluca e Thiago Silva, amigos que eu tive o prazer de cultivar na Filosofia. Todos vocês foram fundamentais para tornar meus dias em Niterói mais felizes.

Aos amigos e amigas que carregaram de outras jornadas, Paula, Camile e Marcelo Puertas.

Ao Transporte Social Universitário da Prefeitura de Macaé, sem o qual teria sido muito difícil estudar em Niterói.

À CAPES pelo Programa de Iniciação à Docência (PIBID) e à UFF e FE-SSE pela bolsa de Monitoria, fundamental para minha permanência na universidade.

Ao professor Marcus Reis Pinheiro por ter acolhido a orientação da minha monografia. Suas contribuições foram fundamentais para que esse trabalho encontrasse um termo.

Aos Professores, Luís Felipe Bellintani Ribeiro e Alexandre Costa, por aceitarem gentilmente fazer parte desta banca.

Aos demais professores do GFL pela dedicação que imprimem em suas aulas.

E, por fim, ao professor Richard Fonseca, prezado orientador de monitoria, que tornou o caminho para a experiência do ensino de Filosofia um pouco menos tortuoso.

(...) enquanto [Platão] se preparava para participar de um concurso de tragédias, passou a ouvir Sócrates em frente ao teatro de Diônisos, e então jogou às chamas seus poemas (...). Dizem que a partir de então, aos vinte anos, tornou-se discípulo de Sócrates. Diógenes Laertios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. III. 5.

“(...) se a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual, nascido por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia, (...)”. NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, p.86.

καὶ ὁ Ἀδείμαντος, ὃ Σώκρατες, ἔφη, πρὸς μὲν ταῦτά σοι οὐδεὶς
ἂν οἷός τ' εἰρήναιπειν. ἀλλὰ γὰρ τοιόνδε τι πάσχουσιν οἱ
ἀκούοντες ἐκάστοτε ἃ νῦν λέγεις: ἡγοῦνται δι' ἀπειρίαν τοῦ
ἔρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ' ἕκαστον τὸ
ἔρώτημα σμικρὸν παραγόμενοι, ἀθροισθέντων τῶν σμικρῶν
ἐπιτελευτῆς τῶν λόγων μέγα τὸ σφάλμα καὶ ἐναντίον τοῖς
πρώτοις ἀναφαίνεσθαι, καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττεύειν δεινῶν οἱ
μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν,
οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχιν
ὅτι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὖ ταύτης τινὸς ἐτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις
ἀλλ' ἐν λόγοις

— Ó Sócrates! — interrompeu Adimanto — ninguém seria capaz de contraditar os teus argumentos. Mas de facto, a impressão que experimentam aqueles que de tempos a tempos ouvem o que acabas de expor é mais ou menos esta: supõem que, pela sua inexperiência em interrogar e responder, a cada pergunta a discussão os desvia um pouco, e que, depois de terem acumulado esses pequenos desvios, ao chegarem ao fim da argumentação, surge um erro grande e contrário à posição inicial; e, tal como, no gamão, os jogadores hábeis cercam as pedras dos outros e não os deixam chegar ao fim, nem ter para onde mover as pedras, também eles acabam por ficar cercados e sem ter que dizer nesta outra espécie de jogo, feito não com pedras, mas com argumentos.

(*República*, VI, 487b-c)

RESUMO

Caracterizar a filosofia em oposição à sofística é tarefa que persegue quase a totalidade dos diálogos de Platão. A grande maioria deles traz, tácita ou explicitamente, alguma discussão com esse movimento, seja através do personagem Sócrates ou não. O esforço de Platão parece ser o de promover uma distinção entre dois gêneros que para a maioria de seus contemporâneos, de uma forma ou de outra, confundiam-se. Nesse sentido, nosso trabalho pretende se inserir no contexto da antiga discussão das relações entre a filosofia e a sofística ocupando-se do diálogo *Protágoras*. Analisaremos, a partir desse diálogo, o modo com que o filósofo ateniense caracteriza, por um lado, Sócrates, seu modelo de filósofo por excelência, e, por outro, o sofista Protágoras, principal interlocutor de Sócrates nessa obra.

Palavras-chave: Platão, Sócrates, Protágoras, sofística.

Abstract

Sumário

Introdução	1
1) Entre o filósofo e os sofistas	5
1.1) Sócrates: a criação do filósofo e a negação do sofista.....	5
1.2) Os sofistas e o seu aspecto profissional.....	13
2) As imagens de Sócrates e Protágoras no <i>Protágoras</i>	17
2.1) Sócrates e a necessidade do médico da alma.....	17
2.2) Protágoras, professor da <i>areté</i> humana.....	24
2.2.1) O programa de ensino de Protágoras e as objeções de Sócrates.....	24
2.2.2) Resposta à primeira objeção: mito de Prometeu e comentário.....	31
2.2.3) Resposta à segunda objeção: <i>logos</i>	36
2.2.4) Sócrates frente ao encanto do Orfeu sofístico.....	39
3) Quem é Sócrates para seus interlocutores no <i>Protágoras</i>?	41
Conclusão	53
Referências Bibliográficas	55

Introdução

Caracterizar a filosofia em oposição à sofística é tarefa que persegue quase a totalidade dos diálogos de Platão. A grande maioria deles traz, tácita ou explicitamente, alguma discussão com esse movimento, seja através do personagem Sócrates ou não. O esforço de Platão parece ser o de promover uma distinção entre dois gêneros que para a maioria de seus contemporâneos, de uma forma ou de outra, confundiam-se. A respeito disso, o diálogo *Protágoras* parece ocupar um lugar de destaque. Nele, Platão não nos traz Sócrates discutindo doutrinas sofisticas ou suas práticas de modo abstrato, mas insere-o em um teatral encontro com Protágoras de Abdera, precursor do movimento sofista, que empresta seu nome ao diálogo, em plena demonstração de seus pressupostos e de seu programa de ensino, em que ambos, tanto Sócrates, quanto o sofista, parecem nos apresentar, como chamou José Américo Pessanha, uma “coreografia das ideias” (PESSANHA, 1997, p. 21)

Entre os comentadores de Platão que dividem a obra do filósofo em três fases, a saber, juventude, maturidade e velhice, há um considerável consenso em incluir o *Protágoras* entre as obras da sua juventude. Alguns pesquisadores, observa Guthrie (1998, p. 210), chegaram a classificá-la como a mais juvenil entre os diálogos de Platão¹. Guthrie afirmará que “considerando o caráter mais elaborado da argumentação, a inferência mais natural é que esta obra foi escrita depois que aquelas outras peças mais breves e limitadas” (GUTHRIE, 1998, p. 210) A posição mais natural, defendem Guthrie (1998, p. 210) e Jaeger (2001, p. 620-621), seria no fim desse conjunto de diálogos em que Sócrates investiga uma série de virtudes particulares como a piedade, a coragem, por exemplo, mesmo que ainda seja um diálogo da fase socrática, ou seja, da juventude de Platão. No entanto, Taylor, também considerando a riqueza da técnica artística empregada na composição desse diálogo, irá ainda mais longe na sua afirmação, além de repudiar que o *Protágoras* fosse uma das obras iniciais de Platão (TAYLOR, 2013, p. 235), defenderá que ele deveria ser aproximado das obras de maturidade, a saber, *Fédon*, *Banquete* e *República* (TAYLOR, 2013, p. 20).

No *Protágoras*, Platão nos traz seu mestre Sócrates, principal personagem em muitas de suas obras, contracenando com uma série de sofistas, em especial com o famoso

¹ Guthrie, no Volume IV de sua *Historia de la Filosofía Griega* (1998, p. 210), destaca que Ritter e Wilamowitz colocavam o *Protágoras* entre os primeiros diálogos, escrito, inclusive, antes da morte de Sócrates, e Arnim considerava-a a obra mais jovem de todas.

Protágoras de Abdera, principal interlocutor de Sócrates e que, por isso, empresta seu nome ao diálogo, bem como Hípias de Élias e Pódicos de Quios, dois sofistas que tem uma participação menos destacada ao longo do diálogo, e seus discípulos em um cenário fortemente vinculado ao movimento sofista: Sócrates vai ao encontro dessas eminentes figuras na casa de um rico ateniense, Cálías de Hipônico, com o objetivo de apresentar a Protágoras um aspirante a aluno, Hipócrates, jovem amigo do filósofo.

Segundo Taylor, se considerarmos as considerações sobre a idade de Alcebiades no Prólogo (*Prot.* 309a-b), podemos concluir que a data dramática do *Protágoras* não deve passar do ano de 433 a.C.², isso o localizaria no período final da era de Péricles, momento de maior opulência e glória de Atenas (TAYLOR, 2010, p. 236). Sócrates, portanto, ainda segundo o autor, deve ser pensado como um homem com seus trinta e cinco anos, enquanto Protágoras, principal interlocutor do filósofo no diálogo, já seria um homem velho, se considerarmos as indicações que o próprio personagem faz ao longo do diálogo (cf. *Prot.* 317c e 320c).

Qualquer trabalho que envolva uma consideração a respeito do movimento sofista do século V a.C. é uma tarefa que, de início, esbarra em muitos empecilhos. Pois, como afirma Kerferd no seu *O Movimento Sofista*, “não nos restaram escritos de nenhum dos sofistas [destes do século V. a.C.] e temos de depender de fragmentos insignificantes e de sumários muitas vezes obscuros, ou discutíveis, de suas doutrinas”, nos vemos, muitas vezes, dependentes dos escritos daqueles que se colocavam como seus adversários como o próprio Platão (KERFERD, 2003, p. 9). Mesmo sendo evidente a hostilidade com que Platão trata os sofistas, a tradição nos legou uma interpretação carregada de uma certa “má vontade”, que não condiz com o teor do conflito que, ao que parece, teria ocorrido naquele período. Platão nunca os considerou simplesmente pensadores de segunda ordem, como uma série de comentadores fariam posteriormente³. De fato, Platão considerava os sofistas os adversários

² Guthrie concorda com a datação dramática proposta por Taylor e ainda sugere que a referência à peça *Os Selvagens* do poeta cômico Féacles, encenada em 420 a.C., só poderia ser um anacronismo intencional de Platão. (GUTHRIE, 1998, p. 211).

³ Kerferd no seu *O Movimento Sofista* nos traz um esboço da concepção que triunfou a respeito desses pensadores que rivalizaram com os filósofos naquele período. A visão tradicional dos sofistas, ele exemplifica com a citação de um trecho de um artigo, era a de que “(...) eles eram um bando de charlatões que surgiu na Grécia do século V e ganhou amplamente o seu sustento impondo-se à credulidade pública: professando ensinar a virtude, eles, na realidade, ensinavam a arte do discurso falacioso e, enquanto isso, propagavam doutrinas práticas imorais. Dirigiam-se para Atenas como ao Pythaneu da Grécia; lá encontraram com Sócrates e foram derrotados por ele, que expôs a inanidade de sua retórica, revirou do avesso seus ensinamentos capciosos e vitoriosamente defendeu sólidos princípios éticos contra seus plausíveis sofismas perniciosos.

mais perigosos da filosofia, tal como ele a compreendia, devendo, por isso, ser combatidos, no entanto, a centralidade dessa rivalidade na sua obra já pode ser considerada um indício de que não poderíamos de maneira alguma menosprezar a importância desse movimento não só do ponto de vista histórico, mas também do ponto de vista filosófico.

O trabalho que se seguirá será composto por três capítulos. O primeiro deles está dividido em dois momentos. No primeiro deles, analisaremos, a partir da constatação da disputa de sentido que os termos “filósofo” e “sofista” protagonizaram nos séculos V e IV a.C, como Sócrates, assumido como personagem do projeto platônico, será fundamental para Platão situar-se nessa disputa, de tal modo que produzirá uma exclusão que se perpetuará pela história da filosofia. No segundo momento deste capítulo, discorreremos sobre o caráter profissional da prática sofística, em que o pagamento pelo ensino é uma das características, de modo que, por meio da sua constituição, buscaremos discorrer sobre alguns aspectos da sofística do século V a. C.

No segundo capítulo, partiremos para uma análise do modo como Platão constrói, no *Protágoras*, tanto o personagem Sócrates, quanto o sofista de Abdera. Em primeiro lugar, analisaremos o papel de Sócrates no diálogo entre ele e Hipócrates, jovem ateniense entusiasmado com a chegada do sofista de abdera, preparatório para o encontro com o sofista de Abdera. E, em seguida, analisaremos toda a primeira seção em que Protágoras é colocado em diálogo com Sócrates. Nesse momento, os personagens investigam o programa de ensino defendido pelo sofista, o que dá ensejo à discussão sobre a ensinabilidade da virtude (*areté*). Para justificar esse ensino contra as objeções de Sócrates, Platão faz Protágoras narrar a célebre versão do mito de Prometeu, produto da genialidade platônica com elementos das doutrinas associadas ao sofista.

No terceiro e último capítulo, discorreremos sobre a divergência existente entre a intenção que o personagem Sócrates, reiteradas vezes no *Protágoras*, afirma guiá-lo no movimento de perguntas e respostas e aquela que os muitos de seus interlocutores o atribuem. Observaremos essa discordância quanto à compreensão do encontro a partir da segunda parte do diálogo entre Sócrates e Protágoras, que se inicia após o sofista narrar o mito de Prometeu e o discurso que o complementa (*Prot.* 328d e ss.), permanecendo, mesmo com uma série de

Assim, eles, depois de um breve sucesso, caíram num bem merecido desprezo. E seu nome se tornou objeto de zombaria para as sucessivas gerações. (SIDWICK, H. The Sophists, *Journal of Philology* 4 (1872) p. 289 *apud* KERFERD, 2003, p. 17)

interlúdios, até o término do diálogo, em que tanto Sócrates, quanto Protágoras acabam em um estado de terrível confusão (*káto tarattómēna deinôn*, *Prot.* 362c).

À guisa de conclusão, discorreremos sobre a importância da leitura dos diálogos de Platão como peças dramáticas, na esteira de uma tradição de comentadores, por considerar que é apenas a partir de uma perspectiva que não prioriza um personagem em detrimento de outros, por exemplo, que podemos captar mais precisamente as intenções que moveriam Platão ao escrever suas obras, em especial, o próprio *Protágoras*.

Capítulo 1

Entre o filósofo e os Sofistas

1.1) Sócrates: a criação do filósofo e a negação do sofista

Em Atenas dos Séculos V e IV a.C., os tipos de intelectuais que representavam o filósofo (*philosophos*) e o sofista (*sophistés*) encontravam-se em situação de relativa indistinção e eram objeto de disputas de significados, diferentemente do que poderia indicar uma leitura descuidada dos diálogos platônicos. Nesse sentido, Marina McCoy, no seu livro *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*, afirma que:

O problema, então, de distinguir a natureza da retórica e da sofística é um projeto ao mesmo tempo normativo e descritivo para Platão. Ou seja, assumir o título de filósofo já significa ter certa concepção em mente sobre o que constitui um melhor ou pior entendimento da linguagem e sua relação com a razão e a realidade. *Retórico, filósofo, sofista e poeta* não são simplesmente termos que descrevem um conjunto de práticas, como *médico* ou *pintor*. Ao contrário, os termos ainda estão em desenvolvimento e são disputados com palavras na batalha sobre o que o *lógos* pode ou deve fazer” (McCOY, 2010, p. 27).

Platão, defende a autora, ao descrever Sócrates como um filósofo e caracterizá-lo em oposição às figuras de destaque de seu tempo, em especial aos sofistas, promove um movimento que possui uma dimensão normativa, em vez de meramente descritiva dos tipos intelectuais presentes na época, como podemos ser levados a crer. Essa possibilidade ganha ainda mais força se levarmos em consideração que Sócrates, antes de ser representado por Platão em seus diálogos, é feito personagem já pelo teatro cômico de seu tempo. A comédia grega é “fonte mais antiga de informação sobre Sócrates”, sendo *As Nuvens* de Aristófanes, a única dentre elas que nos restou integralmente, a “única das fontes primárias que data do período em que Sócrates vivia”⁴ (PRIOR, 2011, p. 40).

O poeta cômico Aristófanes, em *As Nuvens*, retrata um Sócrates indistinto daqueles sofistas representados por Platão. Nela, Sócrates é caracterizado como mestre do Pensatório (*phrontistérion*), sendo capaz, desde que pago para isso, de ensinar seus discípulos a vencer

⁴ A data de apresentação de *As Nuvens* é estimada em 423 a. C. (PRIOR, 2011, p. 40)

com discursos tanto as causas justas quanto as injustas (vv. 94-99). O Sócrates de Aristófanes se encaixa muito bem na imagem do sofista, professor de retórica, aquele que ensina quem os paga sem qualquer preocupação de ordem moral, ou seja, sem se preocupar se seu discípulo se valerá dessa habilidade em situações justas ou injustas.

O Sócrates de Aristófanes é um tipo híbrido com traços tanto dos membros do movimento sofista, quanto de Sócrates tal como foi apresentado por Platão em seus diálogos. Por um lado, no conteúdo do ensino, cujo “currículo” objetiva fundamentalmente as disputas oratórias e judiciais, e no hábito da cobrança por esse ensino (vv. 97-9 e 246) encontramos nítidas relações com os traços atribuídos aos sofistas pela tradição. A referência à *maiêutica* (vv. 135-6), ao método de perguntas e respostas (v. 344) e a menção ao hábito de andar descalço (vv.102-4), por outro lado, são características fortemente relacionadas às de Sócrates se considerarmos a figura legada pelos diálogos de Platão.

A crítica que Aristófanes empreende nessa peça, devemos destacar, é direcionada não apenas ao possuidor do nome próprio do personagem mas também a todo esse grupo que tem introduzindo novas práticas à antiga educação tradicional, cujos representantes notórios são os sofistas (vv.895-8). Por mais que Sócrates faça parte desse movimento de época que pretende introduzir novas práticas e costumes, construí-lo como um membro do movimento sofista, como faz Aristófanes, é o que nos soa estranho quando nos ocupamos dessa fonte. Será essa vinculação que inclui Sócrates no movimento sofista que Platão se ocupará de refutar em diversos momentos de sua obra.

A força de tal representação fica evidente se levarmos em consideração a menção que Platão faz desta peça na sua representação do julgamento que levaria seu mestre à condenação. Na sua versão da *Apologia de Sócrates*, Platão faz seu mestre defender-se daqueles que ele chama de “primeiros acusadores” (*Apol.* 18a), entre os quais inclui nominalmente Aristófanes (*Apol.* 19c). Segundo o relato, Sócrates considera essa classe de acusadores mais temível que aqueles que efetivamente apresentaram a petição à justiça uma vez que eles estiveram encarregados da educação de muitos de seus juízes desde meninos, período em que eram mais crédulos (*Apol.* 18c), fazendo-os crer na existência de um “certo

Sócrates, homem instruído, que estuda os fenômenos celestes, que investigou tudo o que há debaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca”⁵ (*Apol.* 18b).

Platão refuta a imagem aristofânica de Sócrates porque necessita combater a indistinção entre Sócrates e os sofistas, parte integrante de suas acusações, e garantir que seu mestre não seja lembrado como pertencente a esse movimento. Dirá Sócrates no momento de sua defesa:

Na realidade, não tem fundamento nenhum essas balelas; tampouco falará a verdade quem vos disser que ganho dinheiro lecionando. Sem embargo, acho bonito ser capaz de ensinar, como Górgias de Leontino, Pródico de Ceos e Hípias de Élis. Cada um deles, senhores, é capaz de ir de cidade em cidade, persuadindo moços – que podem frequentar um de seus concidadãos a sua escolha e de graça – a deixarem essa companhia e virem para a sua, pagando e ficando-lhes, ainda, agradecidos. (*Apol.* 19d-20a)

Seria preciso pôr Sócrates no momento de seu julgamento, como faz Platão, reafirmando aquilo que persegue quase a totalidade dos seus diálogos, Sócrates não é um sofista mas um filósofo. Por mais que o gênero filosófico e o sofístico se assemelhem tal como o lobo se assemelha a um cão, como afirma Platão no *Sofista*, devemos nos acautelar dessa semelhança para não confundirmos os sofistas, esse gênero mais selvagem, com o filósofo, que é domesticado (*Sof.* 231a).

Platão não foi o único dos discípulos de Sócrates a escrever diálogos que traziam o mestre como protagonista. Depois da morte de Sócrates, diversos seguidores do filósofo se engajaram na escritura desses diálogos, cuja origem, nos diz Guthrie, deveu-se ao hábito de seus companheiros tomarem nota de suas conversações para, depois de redigidas, serem levadas para Sócrates com fins de confrontação (GUTHRIE, 2003, p. 320). Como Sócrates não havia deixado nada escrito, esses diálogos passariam a exercer importante papel de divulgação de sua figura, seu modo de vida e sua filosofia. Aristóteles, na sua *Poética*, nos relata que esses diálogos consistiriam um gênero literário estabelecido no âmbito das composições imitativas, colocando-as, inclusive, ao lado dos mimos de Sófron. (*Poét.* 1447b). Da vasta literatura que correspondia aos *sokratikoi logoi*, só nos restaram obras intactas, além das de Platão, as de Xenofonte⁶.

⁵ Utilizamos como referência para a tradução da *Apologia Sócrates* a tradução de Jaime Bruna (1972), contida na coleção *Os Pensadores*, optamos por chamar a obra de “Apologia de Sócrates” e não “Defesa de Sócrates”, como faz a tradução, por considerar o primeiro título já muito consagrado.

⁶ Como nos informa Kahn (1998, p. 1) em seu importante *Plato and the socratic dialogue* foram conservados até nós fragmentos de outros quatro discípulos, Antístenes, Ésquines, Fédon e Euclides. O Primeiro Capítulo de sua

Se a disputa pela imagem de Sócrates e pelo legado de seu modo de vida é um ponto tão importante da literatura do século IV a.C., a disputa pelo sentido do termo filosofia (*philosophía*) também terá um lugar de considerável destaque. Em Atenas, no início do século IV a.C., Isócrates funda uma escola que rivalizará com a Academia de Platão pelo sentido do que viria a ser a filosofia, opondo-se, a seu modo, à sofística. No discurso *Contra os sofistas*, que teria sido escrito no início de seu trabalho como professor, Isócrates estabelece as bases de sua educação (*paideia*), o que leva a muitos intérpretes a considerarem esse discurso uma espécie de carta de intenções de sua escola (LACERDA, 2011. p. 7). A filosofia como entende Isócrates está vinculada à educação (*paideia*) e ao aprendizado com discursos, ou seja, à retórica e a uma educação moral que não deve ser confundida com a pretensão de ensinar a justiça dos sofistas (*Cont. Sof.* 21). McCoy, ao comentar a noção que Isócrates possui de filosofia, dirá:

para ele [Isócrates], *philosophia* não concerne ideias abstratas, mas sim os discursos que se destinam a fazer as pessoas agirem em situações políticas concretas e específicas. A filosofia deve se preocupar com projetos “nobres”, enquanto a sofística se debruça ostensivamente sobre discussões abstratas a respeito de questões sem serventia (McCOY, 2010. p. 17, grifo da autora).

Isócrates e Platão, no entanto, apesar de discordarem a respeito da natureza da filosofia, concordam quanto ao ataque aos sofistas. Se Isócrates é levado a escrever, por exemplo, *Contra os Sofistas* para demarcar sua *paideia* daquela praticada pelos sofistas, como foi dito, Platão se vale de quase a totalidade de seus diálogos para demarcar a diferença de seu mestre, Sócrates, seu modelo filosófico por excelência, dos sofistas, .

É verdade que, nem sempre, o termo *sophistés* é usado por Platão de modo depreciativo. No *Banquete*, por exemplo, Diotima, aquela que teria doutrinado Sócrates sobre as questões do amor (*tà erotiká*, 201d) é descrita pelo filósofo como a “mais consumada sofista”⁷ (*hoi téleoi sophistai*, 208c). Em uma passagem do *Protágoras*, curiosamente, Platão também utiliza o termo *sophistés* em um sentido que difere do que estamos habituados. No momento em que Sócrates comenta o poema de Simônides após a provocação de Protágoras (*Prot.* 342a e ss), o filósofo, à guisa de introdução ao seu comentário, promove o que alguns

obra, “*Sokratikoi logoi: the literary and intellectual background of Plato’s work*”, é uma boa introdução para a compreensão do conjunto da literatura socrática daquele período.

⁷ Utilizamos a tradução de Carlos Alberto Nunes (2011) como referência para a citação do *Banquete*.

chamaram de elogio da filosofia, exaltando a antiguidade do cultivo do amor à sabedoria, que teria nos cretenses e nos lacedemônios o local de maior destaque (*Prot.* 342a)⁸. Nessa passagem, Platão faz Sócrates se utilizar dos termos filosofia, (*philosophía*, 342a7; *philosophían*, 342d5; *philosopheîn*, 342e6) e sofistas (*sophistai*, 342b; *sophistais*, 342c5) sem qualquer precaução ou advertência, tratando-os para se referir a uma mesma coisa, a prática da sabedoria (*sophía*, 342b3).

O doxógrafo Diogenes Laërtius em seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, a respeito dos usos do termo *sophistés*, nos diz que ele também já fora empregado para designar um “outro nome para os sábios”⁹ (*sophoi*, DL. 1, 12). Isto indica que em determinado momento do registro da língua grega esses termos eram tratados como intercambiáveis, não havendo nada de depreciativo seu uso, como observa Kerferd (2003, p. 46), o que permitiria o seu emprego para se referir à mulher da Mantineia e no discurso de Sócrates no *Protágoras*¹⁰. No entanto, o que estamos chamando de “uso positivo” do termo *sophistés* não é seu o emprego mais comum no conjunto do *corpus platonicum*¹¹.

No diálogo *Sofista*, já rapidamente referido, Platão faz o Estrangeiro de Eléia buscar, a partir do método de dicotomias, a definição daquele que eles chamam comumente de sofista. Procurando uma definição que desse conta da pluralidade de formas que esse gênero aparece, Platão fará o Estrangeiro de Eléia encontrar sete definições até o fim do diálogo, sendo somente a última aparentemente satisfatória. O gênero sofista aparecerá como um caçador interesseiro de jovens ricos (1º, 223b), mercador no atacado de ensinamentos, discursos e virtude (2º, 224c), mercador no varejo desses mesmos ensinamentos que ele não produz (3º), ou dos ensinamentos que ele mesmo produz (4º, 224d-e), controversista erístico que adquire

⁸ Essa passagem parece uma paródia de uma outra que será comentada oportunamente nesse trabalho em que Protágoras exalta a antiguidade da arte sofisticada (*Prot.* 316d-e). Essa passagem é de muito difícil compreensão, alguns enxergaram nessa vinculação da filosofia à creta e a lacedemônia como um caso de ironia por parte de Sócrates (TAYLOR, 1991, p. 144)

⁹ “Outro nome para os sábios era ‘sofista’, e não somente para filósofos mas também para poetas - Cratinos, ao elogiar Homero e Hesíodos em sua peça *Arquilocos*, dá-lhes esse nome.” (DL, 1, 12).

¹⁰ Neto também identifica na passagem do *Protágoras* referida uma menção a um uso positivo do termo *sophistes* (NETO, 2012, p. 183).

¹¹ Na *República*, L.X, 596d, no momento em que Sócrates se refere às habilidades criadoras de um *demiourgos* que seria capaz de produzir todas as coisas, seu interlocutor, Gláucôn, diz admirado: “É um sábio (*sophistén*) de espantar, esse a que te referes”. Como observa a tradutora para a língua portuguesa, Maria Helena da Rocha Pereira (2001), esse contexto guarda uma ambiguidade intencional no emprego de *sophistes*. Por um lado, esse *demiourgos* que Sócrates se refere produz todas as coisas por imitação da realidade (596d-e) como o sofista (*Sof.* 268c-d), por outro, é possível identificar uma relação com o uso tradicional desse termo, em que ele aparece desprovido de qualquer sentido pejorativo. Sobre os variados usos do termo *sophistés*, conferir a sua entrada em LIDELL & SCOTT, 1883, p. 1410.

dinheiro com disputas privadas (5°, 225e-226a), refutador que purifica as almas das opiniões que impedem a aprendizagem (6°, 231b) e, finalmente, depois de uma longa discussão, chegando à definição que daria conta da multiplicidade desse gênero, dirá o Estrangeiro que o sofista é imitador do sábio, produtor de simulacro (7°, 268b-d).

De todas as definições a sexta é aquela em que tanto o Estrangeiro como Teeteto, seu interlocutor no diálogo, mais relutam em enunciar. Isso ocorre devido o receio em atribuir tal honra aos sofistas (*Sof.* 231a), uma vez que tal definição aparece como sendo a única dentre as até então encontradas que revelam um bom aspecto do gênero sofisticado, nada mais, como dirá o Estrangeiro, do que a “estirpe da genuína sofisticada”¹² (*Sof.* 231b).

Hóspede. - Interrogam sobre as coisas que alguém julga que diz, sem nada dizer; questionam com facilidade as opiniões assim erráticas e, conduzindo-as com argumentos para o mesmo alvo, comparam umas com as outras e demonstram que se acham em contradição consigo mesmas. Ora, vendo isso, os questionados irritam-se contra si próprios e amansam-se em relação aos outros; desse modo, liberam-se das suas próprias opiniões, grandiosas e obstinadas, e esta liberação é de todas a mais agradável de ouvir e a mais segura para quem experimenta. (*Sof.* 230b-c)

Essa descrição relativa ao membro da nobre sofisticada é surpreendente não só pelo caráter positivo que ela conserva, no que diz respeito à refutação que é capaz de purificar as almas daqueles que são refutados (230c-d), mas, principalmente, por guardar uma descrição estranhamente semelhante à vida levada por Sócrates. Essa definição do gênero sofisticado parece perfeitamente atribuível ao paradigma platônico do filósofo.

Um movimento muito recorrente nos diálogos de Platão é a demonstração da necessidade de levantar uma definição que dê conta de uma certa multiplicidade. No *Mênon*, Sócrates pede ao personagem que nomeia o diálogo que lhe dê uma definição da virtude (*areté*, 71b). O *Mênon*, no entanto, enumera-lhe as virtudes do homem e da mulher (71e-72b). No *Teeteto*, Sócrates pede que Teeteto lhe apresente uma definição de conhecimento (*epistemé*, 146a), ele no entanto, como no caso anterior, traz-lhe uma série de exemplos de conhecimentos como a geometria, a arte do sapateiro (146c-d), por exemplo. Nos dois casos Sócrates, ironicamente, elogia o fato de ao pedir uma única definição, seus interlocutores apresentarem uma variedade delas (*Teet.* 146d-e; *Mên.* 72a-b). Sócrates não discordaria que

¹² Como referência para a tradução d’*O Sofista* utilizamos a tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos (2011).

cada uma delas sejam casos específicos da coisa por ele pedida, a objeção residiria no fato de Sócrates estar à procura da unidade na multiplicidade, do caráter único que permite que todos sejam predicáveis por virtude (*Mên.* 72c), no primeiro caso, ou por conhecimento, no segundo (*Teet.* 146e).

O *Sofista*, em alguma medida, a despeito da mudança de método de argumentação¹³, apresenta um movimento similar a esses dois elencados. Esse gênero, constatam o Estrangeiro e Teeteto, apresenta-se de uma forma muito variada, não sendo apreensível com apenas uma mão, mas apenas com duas (*Sof.* 226a), tamanha a multiplicidade com que esse gênero se manifestou (*Sof.* 231c). Desse modo, a nobre sofística que foi encontrada, apesar de não dar conta do gênero como um todo, como também não dão todas as outras definições reveladas, ao menos diriam respeito a um aspecto existente da sofística, mesmo que particular. Essa, parece, aproximar-se-ia consideravelmente da figura de Sócrates.

No entanto, será que a sétima, e última, definição, aquela que pretenderia dar conta da multiplicidade das definições reveladas, também compreenderia a nobre sofística? Se Platão aproxima Sócrates da sofística ao encontrar a sexta definição, seria possível admitir que Platão ainda quer aproximar Sócrates da sofística considerando a definição mais definitiva? Não é nosso interesse nesse momento investigar de maneira mais profunda relação da nobre sofística com as outras definições e, em particular, com a última, nem investigar de mais detido o diálogo *Sofista*. De modo que é suficiente para a discussão proposta considerar que, mesmo no momento em que Platão parece inclinado a ceder à aproximação de Sócrates com a sofística por meio da sexta definição, o seu movimento é o de, imediatamente, promover o seu afastamento desse gênero. Sócrates não é produtor de simulacro, distinguirá Platão, mas é efetivamente filósofo por estar inclinado à busca pelas Formas e pela verdade¹⁴.

Marina McCoy, na introdução de seu livro já referido, reconhecendo a dificuldade de distinção entre os filósofos e sofistas, explorada pelo próprio Platão em seus diálogos, afirma:

Os significados dos termos *filósofo* e *sofista* eram discutidos na época que Platão escreveu; para ele, a afirmação de que Sócrates é um filósofo em vez de um sofista é uma declaração normativa em vez de meramente descritiva. Às vezes, os diálogos de Platão expressam alguma ambivalência sobre se a distinção pode ser feita tão claramente como o próprio personagem de

¹³ O método por dicotomias utilizado aqui pelo Estrangeiro difere bastante daquele utilizado por Sócrates nos diálogos referidos.

¹⁴ É a partir da inclinação às Formas e à verdade que Platão definirá o filósofo nos Livros V e VI da *República*, a respeito disso conferir 475e e 485a, por exemplo.

Sócrates deseja fazer parecer. Um olhar atencioso às múltiplas camadas dos diálogos revela um Sócrates que às vezes se parece mais com seus oponentes do que ele gostaria de admitir ou vice-versa”. (McCOY, 2010, p. 11)

No diálogo *Protágoras*, a confusão entre o filósofo e o sofista, aquilo que José Américo Pessanha, chamou de “a questão mais dramática do platonismo” (PESSANHA, 1997, p. 22), será tratado, em uma das passagens, de modo assaz cômico. Sócrates e Hipócrates dirigem-se à casa de Cálias, onde os sofistas estavam reunidos com seus alunos, chegando à sua porta, resolvem concluir um assunto que teria ocorrido no caminho cujo conteúdo não nos é relatado. Após isso, Sócrates nos relata:

Penso que o porteiro, um eunuco, ouviu nossa conversa, sendo de presumir que tivesse tomado ojeriza às visitas da casa, em virtude da grande afluência de sofistas, pois, mal havíamos batido, abriu a porta, e, vendo-nos, gritou para o nosso lado:

PORT. - Ah! exclamou; mais sofistas! Ele está com todo o tempo tomado.

Assim dizendo, fechou decidido com as duas mãos a porta no nosso rosto. Tornamos a bater; mas, sem abrir a porta, falou-nos do lado de dentro:

PORT. - Oh, senhores! Não me ouviste dizer que ele não tem tempo?

SOC. - Mas, meu caro, lhe respondi, não estamos à procura de Cálias, nem somos sofistas. Tranquiliza-te; viemos procurar Protágoras. Anuncia-nos. (*Prot.* 314c-e)¹⁵

Platão, nessa passagem, retrata comicamente a dificuldade de distinção entre o sofista e o filósofo. O eunuco prestava atenção na conversa de Sócrates e Hipócrates, cujo conteúdo não nos é relatado e a expulsão é feita imediatamente, sem, ao menos, questionar as intenções que os levaram até lá. Platão faz, mais uma vez, repetindo-se quase à exaustão, Sócrates reafirmar a sua diferença com os sofistas, a despeito de alguma semelhança que poderiam observar, e observaram, aqueles que os cercaram, semelhança reconhecida por Platão mas rechaçada pela necessidade da construção do filósofo.

A respeito de Sócrates podemos levar em conta, por um lado, a diversidade de imagens que nos chegaram pelas fontes que sobreviveram à história, seja de Aristófanes, seja de Xenofonte ou de Platão, por outro lado, podemos considerar também a diversidade de escolas e movimentos que foram gestadas no seio da companhia socrática, Acadêmicos,

¹⁵ Para citações do diálogo *Protágoras* usaremos de referência a tradução de Carlos Alberto Nunes, qualquer indicação contrária apontaremos por nota. A inclusão das iniciais daqueles que tomam a palavra a partir da narração de Sócrates (vale lembrar que o diálogo é narrado a um amigo como indica o seu prólogo, 309a-d) foi feita para facilitar a compreensão das interposições das falas, elas não estão presentes na tradução utilizada.

Céticos, Cínicos, Megáricos e Cirenaicos, para ficarmos só com alguns. Podemos, além disso, nos ater somente o Sócrates tal como conhecemos pelos diálogos de Platão. Sócrates seria um amigo das formas? Apenas um simulacro de sofista como parece querer Platão? Ou um sofista daqueles pertencentes à sua forma mais nobre?

Uma conclusão advém imediatamente quase como necessária. Somente uma figura polimorfa, como parece ter sido Sócrates, poderia ser a fonte de tamanha diversidade, uma figura, talvez, mais difícil de apreender do que o gênero sofista do diálogo *Sofista*. Tão variada e escorregadia que se mostra inapreensível, talvez, até mesmo com duas mãos.

1.2) Os sofistas e o aspecto profissional

No *Protágoras*, todos os grandes sofistas daquele período, Protágoras, Hípias e Pródico, com a única ilustre exceção de Górgias, estão recém-chegados em Atenas (*Prot.* 310c). Eles encontram-se hospedados na casa de Cálias, um jovem proveniente de uma das famílias mais ricas da cidade, cujo patronato levou-o a ser conhecido por suas vultosas contribuições financeiras aos sofistas¹⁶. Platão, inclusive, faz Sócrates afirmar em sua *Apologia* que ele, sozinho, teria dado mais dinheiro aos sofistas que todos os outros atenienses juntos (*Apol.* 20a). A escolha pelo cenário da casa de Cálias é fundamental para Platão nesse diálogo pois, com ele, reforça a construção da atmosfera intelectual de Atenas da segunda metade do século V a. C., fundamental para as suas intenções no diálogo (GUTHRIE, 1988, p. 217). É, também, por meio do patronato desses mecenas que os sofistas vindos de toda parte do mundo grego se estabelecerão em Atenas. Kerferd, no seu *O Movimento Sofista*, afirmará que, nesse período, no auge da Era de Péricles, Atenas se tornará um importante centro para onde os grandes sofistas daquele período convergiam (KERFERD, 2003, p. 32).

Os sofistas vieram de toda parte do mundo grego e muitos, embora nem todos, continuaram a viajar por toda parte em função de sua atividade profissional. Entretanto, todos vieram a Atenas, e é claro que Atenas, por uns sessenta anos, na segunda metade do século V a.C., era o verdadeiro centro do movimento sofista. (KERFERD. 2003. p. 32).

Atenas tornou-se especialmente atrativa para esses sábios, afirma Kerferd, devido a uma série de mudanças gradativas que foram ocorrendo durante o comando de Péricles. Em

¹⁶ Conferir o verbete Cálias III em SMITH, 1867, p. 567

primeiro lugar, Kerferd destaca a pujança econômica alcançada por Atenas, caracterizada principalmente por um extenso programa de construção de prédios público, restaurando aqueles destruídos pelos Persas (KERFERD. 2003. p. 32). Jaeger, no *Paideia*, também atribui considerável importância à figura de Péricles para a construção do cenário institucional que garantirá o solo para o movimento sofista. Com Péricles, após a vitória nas guerras contra os Persas, Atenas amplia “os horizontes citadinos” a partir da sua inclusão na dinâmica “econômica, comercial e política” das demais cidades gregas (JAEGER, 2001, p. 339).

Por outro lado, destaca Kerferd, dois princípios da democracia ateniense, cujos principais contornos foram traçados desde Sólon, também foram fundamentais para o surgimento da demanda pelos serviços dos sofistas especialmente na cidade de Atenas, a saber:

(1) que o poder deveria estar com o povo como um todo e não com uma pequena parte do conjunto dos cidadãos, e (2) que os cargos com direito de aconselhar e agir em nome do povo deveriam ser confiados aos mais competentes e mais capazes de desempenhar essas funções (KERFERD. 2003. p. 33).

Os sofistas, desse modo, supririam uma demanda social e política da sociedade ateniense (KERFERD. 2003. p. 33). A educação desses chefes, que deveriam erguer-se dos demais em competência, despontaria, assim, como a finalidade do movimento sofista no âmbito da educação (JAEGER, 2001, p. 339)¹⁷. Hipócrates, o jovem amigo de Sócrates que no *Protágoras* pretende juntar-se ao sofista com o objetivo de tornar-se uma “figura de relevo” (*ellógimos*) na cidade (*Prot.* 316b), como diz o filósofo ao apresentá-lo a Protágoras, afirma que o sofista é conhecedor do tornar hábil no falar (*poiêsai deinòn légein*, *Prot.* 312d) aqueles que a ele se juntam. A habilidade do falar, como evidenciam essas passagens, era um elemento fundamental do elevar-se frente aos outros cidadãos, uma relevância que tem uma conotação especificamente política. A atividade política, tal como foi experimentada em Atenas, dependia dessa capacidade que os sofistas ofereciam àqueles que poderiam pagá-los. Sobre o aspecto do *lógos* na atividade política, Jean Pierre Vernant nos diz que:

¹⁷ “Já desde o começo a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes. No fundo não era senão uma nova forma de educação dos nobres”, dirá Jaeger na passagem mencionada.

o que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. (VERNANT, 1998, p. 41)

É exatamente por conta da importância que o domínio do *logos*, do discurso, adquire na política que os sofistas conquistam tamanha importância principalmente na segunda metade do século V.

Protágoras é considerado o fundador do movimento sofista, tendo sido o primeiro, segundo Platão, a apresentar-se com o nome sofista (*sophistés*) e a cobrar pelo seu ensino (*Prot.* 317b; 349a). De fato, Platão faz Protágoras sustentar que a sua atividade descende de uma nobre tradição, vinculando Homero, Hesíodo e Simônides, por um lado, e, por outro, até mesmo Orfeu e professores de ginástica e música (*Prot.* 316d-e)¹⁸ à sofística, numa bela cena de apologia a essa ocupação. A vinculação de tais figuras à sofística faz-se possível, por um lado, por conta dos variados usos que termo *sophistés* possui na literatura grega, que, principalmente antes do tempo de Platão, eram fundamentalmente positivas, como nos referimos anteriormente. Por outro lado, e, talvez, mais significativamente, é possível atribuir essa nobre antecedência porque, para Protágoras, ser sofista está estreitamente relacionado à tarefa de educar homens, pois ele é aquele que, sem esconder-se em alguma arte à guisa de cobertura (*parapetásmasin*, *Prot.* 316e), declara ser sofista e educar homens (*homologô te sophistès eînai kai paideúein anthrôpous*, *Prot.* 317b). Todos esses homens, como sabemos, estavam vinculados, de uma forma ou de outra, à tarefa educativa. Jaeger, numa passagem com explícita inspiração nessa fala de Protágoras, dirá:

Sem compreenderem nada desta investigação separada da vida, os sofistas vincularam-se à tradição educativa dos poetas, a Homero e a Hesíodo, a Teógnis, a Simônides e a Píndaro. Só podemos compreender claramente a sua posição histórica se os situarmos no desenvolvimento da educação grega, cuja linha é definida por aqueles nomes. (JAEGER, 2001, p. 345)

¹⁸ Protágoras dirá na passagem referida: “Aliás, sou de opinião que a arte do sofista é muito antiga, mas que os homens das outras eras que a praticavam, com medo dos percalços da profissão, recorriam a subterfúgios para escondê-la, valendo-se alguns, como Homero, Hesíodo e Simônides, da poesia; outros mais, como Orfeu e seus discípulos, dos mistérios e oráculos. Sim, alguns, conforme observei, serviram-se até mesmo da arte da ginástica, tal como o tarentino Icos, e também esse sofista ainda vivo, que não cede a palma a nenhum outro, Heródico, o selembriano, primitivamente de Mégara. A música serviu de pretexto para Agátocles, sofista eminentíssimo; assim como Pitóclides, de Ceos, e para muitos outros”

Com efeito, se esse vínculo de Protágoras com essa tradição é tão evidente, em que âmbito residiria a originalidade da atividade desempenhada por ele? Protágoras pode ser considerado uma figura de ruptura na medida em que é com ele que a atividade educativa começa a constituir-se em torno de uma ocupação efetivamente profissional, estabelecida entre tantas outras, cujo instituição da cobrança pelo ensino, iniciada por ele, é apenas um indício disso (*Prot.* 349a). O *Protágoras* é a fonte fundamental, afirma Kerferd (2003, p. 34-5), para identificarmos que, a partir de Protágoras, fica estabelecido no meio sofisticado uma dupla atividade, além de instruir esses jovens ricos que querem se destacar politicamente, caberia ao sofista formar, dentre seus discípulos, aqueles que se tornariam efetivamente sofistas profissionais. Isso é o que indica, por exemplo, o diálogo entre Sócrates e Hipócrates (*Prot.* 312a-b), que estudaremos oportunamente, e o comentário feito pelo filósofo ao ingressar na casa de Cálias, quando, ao nomear os presentes que escutavam Protágoras, refere-se a Antímeros de Mende como “o mais famoso dos discípulos de Protágoras, que estudava com ele para seguir a profissão de sofista” (*Prot.* 315a).

Essa ocupação, no entanto, ao mesmo tempo que renderia reconhecimento e estima aos sofistas por parte de alguns contemporâneos, outros, nutrirão uma forte repulsa a esses pensadores¹⁹. Sobre esses diferentes sentimentos direcionados aos sofistas, diz Kerferd:

Eles [os sofistas] faziam parte do movimento que estava produzindo a Nova Atenas de Péricles, e era como tal que foram, ao mesmo tempo, bem-vindos e atacados. Eles atraíam o entusiasmo e o ódio que regularmente advêm àqueles que estão profundamente envolvidos num processo de fundamental mudança social. A mudança que estava se realizando era, ao mesmo tempo, social e política, de um lado, e intelectual, de outro (KERFERD, 2003, p. 44).

¹⁹ Talvez seja Ânito, feito personagem por Platão no diálogo *Mênnon* (cf. 90b e ss.), o melhor exemplo do ódio aos sofistas e ao que eles representavam naquele período. Curiosamente, ele é um dos acusadores de Sócrates no processo que levará a sua morte.

Capítulo 2

As imagens de Sócrates e Protágoras no *Protágoras*

2.1) Sócrates e a necessidade do médico da alma

O personagem Hipócrates desempenha um papel fundamental no desenvolvimento dramático do *Protágoras*, pois é ele quem se dirige a Sócrates impelindo-o a ir até a mansão de Cálias, onde os sofistas estavam hospedados proferindo suas lições. Quando Hipócrates acorda Sócrates de seu sono, ainda durante a madrugada, e lhe conta que Protágoras encontra-se em Atenas, o filósofo não demonstra surpresa, uma vez que ele já sabia dessa notícia (*Prot.*310b-c). Sócrates, apesar de saber que Protágoras estaria em Atenas, não demonstra nenhum interesse especial nisso. O filósofo, no instante em que se segue ao discurso de Protágoras (328d-e), afirma estar agradecido com o fato de Hipócrates tê-lo impelido a levá-lo até lá, dando a entender que, caso ele assim não tivesse agido, Sócrates não procuraria Protágoras por mais que ele estivesse em Atenas.

O jovem amigo de Sócrates, no entanto, diferentemente do filósofo, fica completamente eufórico com a descoberta da chegada de Protágoras à Atenas, já que a última vez que o sofista estivera na cidade ele ainda era muito jovem (*Prot.* 310e). Tal euforia se converte em um verdadeiro afobamento, pois Hipócrates, assim que é informado por seu irmão da estadia do sofista na cidade decide procurá-lo imediatamente. O jovem apenas recua da decisão quando percebe que já era noite, sendo, por isso, melhor esperar até o dia seguinte para ir ao encontro do sofista. Já no dia seguinte, Hipócrates não espera nem o despontar do sol para sair de casa, tamanha a sua pressa para encontrar o eminente estrangeiro (*Prot.* 310b-c).

A imediatez dessa decisão é motivo, em alguns passos seguintes, de censura por parte de Sócrates. Mesmo que Sócrates tenha sido procurado aos berros (*Prot.* 310b) por Hipócrates antes deste ir ao sofista, sua intenção é pedir que seu amigo apresente-o ao estrangeiro que está de passagem por Atenas, uma vez que ele ainda não o conhecera (*Prot.* 310e), e não para aconselhar-se com ele sobre a sua intenção. Hipócrates não teria, na verdade, ido aconselhar-se com qualquer outro sobre a decisão de procurar Protágoras, como afirma Sócrates:

(...) não te aconselhaste nem com teu pai, nem com teu irmão, nem com nenhum de nós, teus familiares, para decidirmos se deverias ou não confiar tua alma (*epitreptéon [...] tèn sèn psychén*) a esse estrangeiro recentemente chegado, mas tendo, como disseste, ouvido ontem à noite falar dele, vieste até aqui de manhãzinha, não para entabularmos conversação e te aconselhares comigo, sobre se deves entregar-te a ele ou não (*epitrépein sautòn autô éite mé*), porém disposto a gastar tua fortuna e a dos amigos, visto já teres resolvido que é preciso, a todo custo, frequentar (*synestéon*) Protágoras, que não conheces, conforme dizes, e com quem nunca conversaste (*Prot. 313a-b*).

Apesar disso, Sócrates se dispõe a examinar dialeticamente a decisão de Hipócrates, colocando sua convicção à prova. Ele dirá:

- Ainda não, meu caro; é muito cedo. Porém levantemo-nos e vamos para o pátio, onde ficaremos a passear e conversar até clarear o dia; depois iremos. (...).

Depois de dizer isso, levantamo-nos e fomos para o pátio. Então, para pôr à prova a resolução de Hipócrates, pus-me a interrogá-lo sem desviar dele a vista [testá-lo, examiná-lo, *dieskópoun*]. (*Prot. 311a-b*).

Ainda é cedo para Sócrates não só porque o dia ainda não havia raiado, mas porque a decisão não está devidamente refletida e analisada. Hipócrates é jovem e a decisão por juntar-se (*synestéon*) a alguém no qual não tem nenhuma experiência é uma decisão muito perigosa, como advertirá Sócrates, já que ela envolve a entrega de sua alma (*epitreptéon tèn sèn psychén*) aos cuidados de alguém desconhecido. Desse modo, o elemento luminoso, referido a partir da imagem do sol que clareará a cena, é muito importante. Desse elemento dependem os movimentos fundamentais nesse início de diálogo: se, por um lado, Sócrates e Hipócrates precisam caminhar para esperar o sol despontar no horizonte iluminando toda a cena exterior, por outro lado, Sócrates precisa lançar luz, a partir do método dialético, nas intenções que movem o jovem Hipócrates a procurar ansiosamente os ensinamentos de Protágoras. Como José Américo Pessanha nos fala, “o dia nasce dentro e fora da alma do interlocutor de Sócrates, porque enquanto o sol ilumina a cena exterior, Sócrates, interrogando, vai iluminando o interior de seu amigo” (PESSANHA. 1997, p. 23).

A iluminação das intenções de Hipócrates deverá, portanto, pressupor a demonstração do perigo que Hipócrates se coloca ao se envolver com alguém que desconhece. Ao interrogar seu jovem amigo, Sócrates quer saber se ele conhece ou ignora que espécie de homem ele

encontrará ao ir até o sofista de Abdera e se ele sabe o que ele se tornará ao instruir-se com ele. Se o procurado fosse Hipócrates de Cós, afirmam, ele seria procurado por ser médico e o jovem Hipócrates, ao procurar instruir-se com seu homônimo, teria interesse em tornar-se também médico. Da mesma forma que o mesmo ocorreria com Policlito de Argos ou Fídias de Atenas, no caso da escultura. Portanto:

SOC. Imaginemos, agora, que alguém nos perguntasse, ao perceber nosso empenho na consecução desse projeto: Sócrates e Hipócrates, digam-me que espécie de homem é esse Protágoras a quem tencionais oferecer dinheiro? Que lhe responderíamos? (...)

HIP. - Sofista, Sócrates, respondeu; é assim que lhe chamam.

SOC. - É na qualidade de sofista, por conseguinte, que lhe vamos dar dinheiro?

HIP. - Perfeitamente

SOC. - E se a mesma pessoa insistisse em perguntar-se: E que pretendes ser com os ensinamentos de Protágoras?

Ao responder-me, enrubescer - pois já estava ficando suficientemente claro para que eu pudesse ver-lhe o rosto:

HIP. - Por consequência com o que dissemos antes, é claro que é para ser sofista.

SOC. - Pelos deuses! Lhe disse; e não te envergonhas (*aischynoio*) de te apresentares aos helenos na qualidade de sofista?

HIP. Muito, Sócrates, por Zeus, se tiver de dizer o que penso. (*Prot.* 311d-312a)

O dia, de fato, já começava a despontar e, com o dia, Hipócrates também já começava a se dar conta da importância da decisão que está tomando. Sócrates, mesmo sem ter sido incitado para isso pelo jovem Hipócrates, já começara a lançar luz sobre as intenções de seu amigo que enrubescera, esse enrubescimento já é uma indicação desse dar-se conta. Protágoras era um sofista e Hipócrates, ao juntar-se a ele, viria a se tornar também um sofista se esse caso se assemelhasse aos que Sócrates enumerou, possibilidade de que o jovem Hipócrates se envergonha. No entanto, o interesse de Hipócrates ainda não estava inteiramente esclarecido, para tal, Sócrates precisará, primeiro, investigar a natureza do ensino que seu amigo persegue ao procurar Protágoras, de modo a saber se seria, de fato, vergonhoso fazer parte de seu círculo.

Hipócrates, afirmará Sócrates, não conviverá com Protágoras para adquirir uma técnica (*ouk epì téchne*), tal como ocorreria se ele fosse se tornar um profissional (*demiurgós*). Seu interesse nos serviços desses sábios itinerantes será similar àquele presente no contexto

de sua aprendizagem com o mestre de letras, de música e de ginástica, Hipócrates procurará Protágoras para adquirir cultura (*paideia*), tal como convém a um homem livre (*eleútheron*, *Prot.* 312a-b). O jovem amigo de Sócrates, portanto, não procura Protágoras para tornar-se sofista, mas para receber essa educação secundária seletiva, destinada aos jovens ricos que possuíam anseios de ingressar na vida pública, como dirá Kerferd (2003, p. 34) inspirando-se nesse diálogo.

Se Sócrates já conseguiu esclarecer a natureza da educação que seu amigo receberá por meio desses profissionais, uma outra questão segue em aberto: Hipócrates e Sócrates ainda não investigaram a natureza desse profissional, a pergunta “o que é o sofista?”, esse a que vais entregar a sua alma (*epitreptéon* [...] *tèn sèn psychén*, 312c) ainda não foi feita e é a isso que eles precisam se dedicar nesse momento.

SOC. – Pois resolveste entregar tua própria alma aos cuidados de um homem que, conforme disseste, é sofista; mas o que seja, de fato, sofista, muito me admiro se o souberes. Ora, se ignoras isso, também não poderás saber a quem entregas a tua alma (*paradídos tèn psychèn*), nem se é para teu bem ou para o mal.

HIP. – Penso que sei, respondeu.

SOC. – Então dize: na sua opinião, que é um sofista?

HIP. – A meu parecer, disse, como o próprio nome indica (*toúnoma légei*), é um indivíduo cheio de sabedoria (*toúton eínai tòn tòn sophôn epistémona*). (*Prot.* 312c).

A resposta de Hipócrates não está errada, e Sócrates sabe disso, o que o incomoda é a sua falta de precisão. Hipócrates relaciona o nome *sophistés* com o adjetivo *sophós* – sabio – com a raiz *-ist* – de *epistasthai*, conhecer –, daí a sua resposta com tom de obviedade ao referir-se sobre a indicação produzida pelo próprio nome, ou seja, a aproximação é garantida pela própria etimologia da palavra, de modo que Hipócrates a entende em sua relação imediata com *sophós*, sentido anterior ao seu sentido pejorativo que foi se constituindo, principalmente, a partir dos séculos V e IV a.c.²⁰. Para Sócrates, no entanto, isso é pouco, a resposta ainda está em termos demasiadamente gerais.

Ser sábio em coisas sábias seria uma atribuição cabível também a pintores ou carpinteiros, mas, para esses, identificamos facilmente o domínio dessa sapiência. E com relação ao sofista, sobre que tipo de coisas um sofista é sábio? Ou de que tipo de produção ele

²⁰ Conferir a nota 8, p. 509, tradução do *Protagoras* de GUAL, RUIZ & INIGO (1985) e Kerferd, “O sentido do termo sofista” in: *O movimento Sofista* (KERFERD. 2003. p. 45-74).

é conhecedor? Dirá Hipócrates, ingenuamente, que um sofista é conhecedor do domínio de tornar hábil²¹ no falar (*epistáten toû poiêsai deinòn légein*, *Prot.* 312d). Essa resposta, mais uma vez, será insuficiente para nosso filósofo, afinal um citarista tornaria alguém hábil (*deinón*) no falar a respeito do tocar cítara, ou seja, a respeito daquele domínio em que ele também é hábil. Pergunta Sócrates a seu amigo: “Qual a coisa sobre a qual ele próprio é sábio e torna sábio seu discípulo?” (*Prot.* 312e). A essa pergunta crucial Hipócrates não é mais capaz de responder.

Essa dúvida, que não será resolvida positivamente no diálogo entre Sócrates e Hipócrates, é o que motivará o desenvolvimento de toda a discussão entre Sócrates e Protágoras no momento seguinte do diálogo. Se o conteúdo da educação promovida pelos sofistas e, em especial, por Protágoras só reaparecerá na discussão quando Sócrates encontrar Protágoras na mansão de Cálias, por ora, Sócrates se ocupará em discorrer com Hipócrates sobre a natureza desse tipo de viajante que vende seus serviços de ensino. Será pelo desconhecimento do que viria a ser esse tipo que o seu amigo pretende juntar-se, que Sócrates elaborará a sua advertência.

Sócrates dirá que o sofista nada mais é do que um comerciante (*émporos*) de mercadorias para alimentar a alma (*aph' ón psychè tréphetai*, *Prot.* 313c), de modo que esses alimentos com os quais a alma se nutre seriam conhecimentos (*mathémasini*, *Prot.* 313c). Dessa forma, afirma Sócrates, Hipócrates, ao ignorar a natureza deste a que pretende juntar-se, coloca em perigo (*kíndynon*) a sua alma, pois a compra de mercadorias relativas à alma é mais nociva que a compra relativa aos alimentos do corpo, uma vez que, com esses, é possível transportá-los em vasilhas até um conhecedor do assunto antes de passarem para o corpo, ou seja, antes de serem ingeridas (*Prot.* 314a). Com relação aos alimentos de que a alma se nutre, ao contrário, a “ingestão” das mercadorias ocorre no momento mesmo da compra e não podem, de forma alguma, ser transportados para uma conferência posterior (*Prot.* 314b). Se os alimentos por acaso forem maléficis, esse malefício, forçosamente, afetará o comprador no ato da compra, caso não sejam detectados anteriormente os seus efeitos.

²¹ O termo grego *deinon* é dotado de uma ambiguidade, pode designar tanto hábil, quanto terrível, essa ambiguidade, inclusive, é discutida no próprio *Protágoras* em um momento em que Sócrates recorre à ciência divina de Pródico (cf. 340e-341). Carlos Alberto Nunes possivelmente optou traduzir *deinon* nessa passagem por hábil, eliminando a ambiguidade, pelo seu uso para se referir ao citarista na fala que o segue.

Como o sofista é um mercador, ele não se furtará em tecer elogios sobre as mercadorias de que dispõe para a venda, mesmo que ignore se seus efeitos serão benéficos ou nocivos, tal como o faz também um comerciante de alimentos para o corpo (*Prot.* 313d). Os compradores desses produtos, afirma Sócrates, caso também não sejam capazes de diferenciar a natureza vantajosa ou prejudicial dessas mercadorias, tornam a transação ainda mais perigosa.

(...) os que vendem e mercadejam, sem cessarem de enaltecê-los, para os que se mostram desejosos de adquiri-los. Pode dar-se o caso, caro amigo, de haver muitos que não saibam quais sejam das mercadorias à venda as úteis ou as nocivas para a alma, como também não o sabem os que as adquirem, salvo se houver entre eles algum médico da alma. No caso de conheceres o que neste particular é vantajoso ou prejudicial para a alma, poderás comprar conhecimentos sem perigo nenhum, não só de Protágoras como de qualquer outro sofista (*Prot.* 313d-e)

Os comerciantes, portanto, sejam de quais alimentos forem, ocupam-se em elogiar seus produtos sejam eles nocivos ou benéficos. Caso sejam nocivos, isso ocorreria não por uma má-fé ou desvio moral, mas por uma ignorância inerente àqueles que não são conhecedores das propriedades desses alimentos, mas apenas seus vendedores. Os compradores deveriam, portanto, resguardar-se, afirma, de comprá-los apenas se estiver em companhia de algum médico, seja do corpo, seja da alma, no caso dos mercadores como os sofistas.

José Cavalcante de Souza, ao analisar essa passagem, afirma que os intérpretes apressam-se ao enxergar aí incisivos termos de confirmação da venalidade dos sofistas. Sócrates, segundo ele:

fala tão somente de venalidade das mercadorias espirituais e não dos que se atrevem a vendê-las, e ao máximo que daí se pode inferir é o reconhecimento da grave responsabilidade, ou do risco temerário, dos que assumem tal encargo. (...) Quanto aos sofistas do nosso diálogo, longe de arrolar em uma censura direta e pessoal, que de antemão tiraria todo interesse de uma conversa com eles, Sócrates se prontifica a ser o porta-voz do jovem Hipócrates, e a consultá-los sobre esse delicado problema. (SOUZA. 1969. p. 73-4)

Os sofistas, portanto, nesse contexto, estariam parcialmente livres de uma crítica mais incisiva. No máximo, Sócrates poderia dizer que os sofistas, ao lidarem com ensinamentos

que incidiriam diretamente na alma dos aprendizes, não deveriam agir de maneira tão negligente, desconhecendo a natureza desses produtos que vendem. Dessa afirmação Sócrates não decorre, como ressalta o autor, uma interdição pura e simplesmente da sofística. A própria relação de Sócrates com Pródico de Cós, mencionada em muitos diálogos, indica que o filósofo teria tornado-se em algum momento aluno do sofista, aprendendo com ele sobre a correção dos nomes (cf. *Prot.* 341a; *Crát.* 384b e *Mên.* 96d).

Disso podemos depreender que, se os ensinamentos dos sofistas podem ser prejudiciais, eles também podem ser benéficos, no entanto, faz-se necessário ressaltar, se o forem, os sofistas seriam, também menos dignos de grandes elogios, pois seu benefício decorreria de uma potência que o sofista também não controlaria. Esse benefício, poderíamos dizer, seria uma decorrência casuística do conteúdo que fora ensinado e não de uma relação necessária que se seguiria a seu ensino. O maior mérito, poderíamos afirmar seguindo esse raciocínio, residiria não no sofista que seria um mercador desses conhecimentos, mas no “médico da alma” que saberia identificar, dentre os alimentos para a alma ofertados pelo sofista, aqueles que causarão benefícios e aqueles malefícios.

Por mais que Sócrates afirme que não é esse médico da alma que analisará o benefício ou malefício dos ensinamentos dos sofistas, quando ele diz que depois de conversar com Protágoras, ambos devem examinar (*skopómetha*) com os mais velhos (*presbytéron*) a respeito dessa questão, uma vez que eles são ainda jovens (*éti neoi*), o desenvolvimento do diálogo parece querer nos indicar o contrário. Sócrates não se limita a apresentar Hipócrates a Protágoras como o jovem queria, mas põe à prova as posições que o sofista assume ao longo do diálogo, tanto quando expõe suas objeções à possibilidade do ensino da virtude, como nas perguntas que faz a respeito dos pontos do mito e do discurso que o sofista narrará (conf. *Prot.* 320d – 328d).

Além disso, é importante destacar, o diálogo é narrado por Sócrates a um amigo não nomeado instantes após ele sair do encontro com Protágoras, como nos mostra o seu prólogo (*Prot.* 309a-d). Sócrates não se limita a tecer elogios ao encontro, referindo-se a Protágoras como “o mais sábio do nosso tempo” (*Prot.* 309d), sapiência tamanha que teria ofuscado em beleza a presença de Alcebíades, destacado por sua estonteante beleza, uma vez que quem é mais sábio não poderia deixar de ser mais belo (*Prot.* 309c). Sócrates não se censura de narrar este encontro imediatamente ao amigo, apesar de afirmar a necessidade de consultar-se com alguém mais velho sobre o que eles teriam ouvido no diálogo (*Prot.* 314b).

Considerando o que foi exposto, é possível afirmar que, a despeito da indicação contrária, Sócrates desempenha o papel desse médico da alma que é capaz de identificar dentre os ensinamentos dos sofistas quais serão benéficos e quais serão prejudiciais. Sob certo aspecto, é esse o papel que Sócrates imbuí-se no diálogo que travará com Protágoras após a exposição do mito e do discurso.

2.2) Protágoras, professor da *areté* humana

2.2.1) O programa de ensino de Protágoras e as objeções de Sócrates

O sofista Protágoras entra efetivamente em cena no diálogo que leva seu nome a partir da chegada de Sócrates e Hipócrates na casa de Cálías, local em que ele, Hípias e Pródico estavam hospedados para realizar as suas concorridas lições. Ao entrar, Platão desenvolve a partir do personagem Sócrates uma precisa descrição da maneira com que esses ilustres hóspedes estavam dispostos neste cenário, em uma das passagens mais bonitas de todo o diálogo. Hípias é descrito respondendo, aparentemente, algumas perguntas sobre astronomia e natureza dos corpos celestes, enquanto Pródico de Ceos é representado ainda deitado, coberto por cobertores, já dissertando sobre algum assunto que não fora possível discernir, devido a sua voz grave (*Prot.* 315b-316a).

Protágoras, no entanto, é aquele que ocupa o lugar de maior destaque na descrição dessa cena introdutória. Junto a ele reunia-se uma série de cidadãos de Atenas, dentre os quais encontra-se o anfitrião, Cálías, e os filhos de Péricles, Xantipo e Páralo, além de muitos estrangeiros que “Protágoras arrebanhara das cidades por onde passara, atraindo-os com sua voz, como fazia Orfeu, e eles, enfeitiçados, o seguiam” (*Prot.* 315a), que juntos formavam uma espécie de coro (315b), a mover-se de modo a nunca colocar-se na frente de Protágoras, que andava de um lado para o outro.

Nesse coro o que mais me deleitou foi ver a deferência com que todos se esforçam para não incomodar Protágoras com lhe tomar a frente. Todas as vezes que ele e seus acompanhantes se voltavam, em perfeita ordem e precisão os ouvintes se apartavam para a direita e para a esquerda, e, formando um círculo, numa execução admirável, vinham colocar-se de novo por trás dele. (*Prot.* 315b)

É evidente a precisão quase teatral que tal descrição contém. Ao lê-la somos imediatamente lançados à formulação do cenário que essas palavras procurar reproduzir. Taylor sugere, por conta disso, que essa descrição faz referência às representações dos sofistas na comédia desse tempo, talvez trazendo à lembrança a peça *Os Aduladores* de Êupolis, representada em 421, que tem como cenário a mesma casa de Cálidas e Protágoras e Alcebiades como personagens ou a peça *Kónnos* de Ameipsias, representada em 423, que tem um coro de pensadores e Sócrates como personagem (TAYLOR, 1996, p. 72. *Apud* NETO, 2011, p. 85, n.113).

Sob um outro aspecto, a comparação de Protágoras com Orfeu é igualmente interessante para ilustrar o magnetismo exercido pelo sofista nos lugares por onde passava. Orfeu é um personagem mítico representante de uma fase originária da poesia grega, cuja lira, presente de Apolo, exercia poderes de encantamento. Tal poder teria possibilitado que os Argonautas atravessassem o oceano sem serem naufragados pelas sereias (SMITH, 1861, vol. III, p. 59). Orfeu será novamente citado no diálogo, dessa vez pelo próprio Protágoras, um pouco mais adiante, quando será incluído entre os precursores ancestrais da arte do sofista (*tèn sophistikèn téchnen*), numa passagem já referida (*Prot.* 316d).

Já estando no cenário em que transcorrerá o restante do diálogo, Sócrates põe-se a chamar Protágoras, colocá-lo a par daquilo que teria o levado até ali. Ele viera com o intuito de apresentar-lhe o jovem Hipócrates, que intenciona tornar-se seu discípulo. Na conversa inicial entre Sócrates e Hipócrates, o jovem afirmava a necessidade de ter seu amigo ao seu lado para apresentá-lo a Protágoras. Como ele era ainda muito moço quando o sofista viera a Atenas da última vez (*Prot.* 310e) e, como apenas dar-lhe uma boa quantia em dinheiro e persuadí-lo (*didôs argýrion kai peíthes*) ele mesmo não bastaria (*Prot.* 310d-e), seria preciso que Sócrates falasse com Protágoras a seu respeito (*hypèr emoû dialechthês autô*, *Prot.* 310e). Sócrates, portanto, dirá, ao apresentar Hipócrates a Protágoras:

SOC. - Hipócrates que aqui vês, lhe disse, é de nossa cidade, filho de Apolodoro, oriundo de uma casa grande e abastada (*oikias megálas e kai eudaímonos*) . Quanto aos dotes naturais (*autós tèn phýsin*) , pode competir com os mais distintos moços da mesma idade. Ambicionando, segundo penso, tornar-se figura de relevo (*ellógimos genésthai*) em nossa cidade, pareceu-lhe

que o melhor meio de alcançar o desiderato seria tomar lições contigo (*syngénoito*²², *Prot.* 316b-c).

José Cavalcante de Souza vê nessa passagem uma menção explícita à doutrina de Protágoras de que o ensino (*didaskalia*) dependeria por um lado de treino (*askéseos*) e, por outro, de um talento natural (*phýseos*; SOUZA, 1969, p. 75). Se partirmos dessa afirmação, o motivo que teria levado Hipócrates a pedir que Sócrates apresentasse-o a Protágoras pode ser entendido. O jovem aspirante a aluno do sofista quer que seu amigo o apresente ao estrangeiro pois, ao que parece, o filósofo teria maior experiência no trato com esses intelectuais. Sócrates seria aquele que, por ser um conhecedor da doutrina protagoreana e por, talvez, algum dia já tê-lo encontrado, ao contrário do aspirante a aluno que ainda era muito jovem na última visita de Protágoras, seria mais capaz de persuadi-lo, pois incluiria no próprio processo de persuasão elementos que se sintonizam com as convicções do sofista.

O objetivo do jovem Hipócrates para encontrar Protágoras também é muito importante. Sua intenção ao juntar-se a Protágoras é simplesmente receber as instruções necessárias para garantir um sucesso na carreira política em sua cidade. Ele quer tornar-se dentre os seus concidadãos uma figura de relevo, ao ponto de poder assumir as funções públicas mais importantes. Por mais que Hipócrates não saiba exatamente o que venha a consistir esse ensino, o qual ele chama genericamente de tornar hábil no falar (*poiêsai deinòn légein*, *Prot.* 312d), na conversa preparatória que ele tem com Sócrates. É justamente para esclarecer em que consistiria a natureza desse programa que Sócrates, indo ao encontro de Protágoras, não se limita apenas a apresentar o seu amigo ao estrangeiro, como ele pretendia (*Prot.* 310e).

Após Sócrates apresentar os motivos que o teriam levado até lá e Protágoras responder com a belíssima apologia da sofística já mencionada (*Prot.* 316c-317c), fica decidido que a conversa transcorrerá publicamente, posto que Protágoras não precisa escamotear a sua real ocupação que é ser sofista e educar homens em nenhuma outra arte (*Prot.* 317a-b). Desse modo, chamam todos os presentes para presenciar a discussão, inclusive Hípias, Pródico e todos aqueles que estavam com eles (*Prot.* 317c-d). Após organizarem o espaço em que os

²² Literalmente, *syngénoito*, significa aquele que nasce junto a, qualidade daquilo que é congênito. Como nos informa Liddell & Scott (1883, p. 1443-4), o termo assume um sentido de “manter uma companhia”, “associar-se”, sentido que é perdido pela tradução usada como referência, o simples “tomar lições”. Teixeira (1986) optou traduzir por “e pensa que lhe sucederia se te frequentasse”, Neto (2011) por “se puder gozar de sua companhia”, Taylor (1991) por “if he were to become a pupil of yours”.

demais ouvintes acompanharão a conversa, Protágoras pede que Sócrates explique novamente os motivos de sua visita. Sócrates, no entanto, dessa vez, com uma plateia um pouco maior, limita-se a pedir que Protágoras exponha as vantagens que Hipócrates teria caso ficasse em sua companhia (*synê*, *Prot.* 318a), sem detalhar quais seriam as intenções do próprio Hipócrates, como fez anteriormente. Prontamente, Protágoras responde:

PROT. - Jovem, no caso de frequentares minhas aulas, desde o primeiro dia, de conversação retornarás para casa melhor do que eras, o mesmo acontecendo no dia seguinte e nos subsequentes, acentuando-se cada dia mais o teu progresso.

Ô neaníske, éstai toínyn soi, eàn emoì synês, hê àn heméra emoì syngéne, apoénai oikade beltíoni gegenóti, kai en té hysteraía tautà taûta: kai ekástes heméras aeì epì tò béltion epididónai.(*Prot.* 318a).

Sócrates, no entanto, não fica satisfeito com a resposta de Protágoras. Aos seus olhos ela parecerá por demais vaga e pouco elucidativa por não explicar em que exatamente o jovem fará progresso com o seu convívio. Apesar disso, ela é muito reveladora das premissas do pensamento protagoreano. José Cavalcante de Souza, a respeito desse trecho dirá, “o melhor (não o bom), eis uma palavra chave do pensamento de Protágoras, e sua grande premissa de educador” (SOUZA, 1969, p. 76).

Para rebater a resposta de Protágoras, dirá Sócrates que não há nada de espantoso (*oudèn thaumastòn*) em fazer progressos para o melhor na companhia daqueles que podem ensinar aquilo que ignoramos, até mesmo com o sofista, afirma, que já tem idade avançada e é sábio ocorreria o mesmo (*Prot.* 318b). Se Hipócrates, ao invés de procurá-lo, procurasse Zeuxipo de Heracléia, um pintor, evidentemente que Hipócrates faria progressos a respeito da pintura (*pròs graphikèn*). Se, de outro modo, exemplifica Sócrates, procurasse Ortágoras de Tebas, flautista, Hipócrates faria progressos no que se referisse a tocar flauta.

Se nos atentarmos aos exemplos que Sócrates usa nessa passagem, é perceptível que ele pretende que Protágoras delimite em que âmbito das *téchnai* está inserido o seu ensino, como observa Jaeger (2001, 628). De alguma forma, o próprio sofista já havia afirmado que o que ele fazia correspondia a uma *téchne* (*Prot.* 317c). Como vimos, já está resolvido que Hipócrates não procurará Protágoras para tornar-se um profissional (*demiourgós*) - mas por cultura (*paideia*), como ficou evidente na conversa preparatória entre ele e Sócrates (*Prot.* 312b) - , no entanto, Protágoras precisa delimitar, de modo específico, qual é a *téchne* em que

ele é perito para que, com isso, seu aspirante a discípulo saiba em que âmbito progredirá caso decida conviver com ele (*Prot.* 318d).

Protágoras esclarece a Sócrates que seu programa (*epángelma*, *Prot.* 319a) não impõe aos jovens que o procuram uma volta às artes (*tàs téchnas*) justamente no momento em que os jovens julgam-se livres delas, como fazem os demais sofistas, tal como Hípias, continua, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria e música (*Prot.* 318d-e). Ao fazer Protágoras provocar Hípias, Platão nos indica que não haveria um método único de ensino entre todos que reivindicavam o nome de sofista. Ao contrário, eles disputavam entre si sobre qual, dentre os métodos, seria mais eficaz para atingir os fins mais desejáveis (JAEGGER, 2001, p. 628). De modo que um jovem, ao decidir com qual sofista juntar-se, deveria ter clareza quanto aos fins que deseja alcançar, para poder decidir qual sofista lhe será mais útil para esses fins. Protágoras, portanto, para delimitar a natureza de seu ensino, dirá:

Ora, o que ensino é a boa deliberação (*euboulía*): sobre as questões particulares (*perì tòn oikéion*), que alguém administra perfeitamente a própria casa (*árista tèn hautou oikian dioikoî*), e sobre as questões públicas (*perì tòn tês póleos*), que seja bastante hábil no agir e no falar (*prátein kai légein*, *Prot.* 318e-319a)²³.

É curioso que Protágoras responda a essa pergunta não estabelecendo uma *téchne*, mas falando em termos de boa deliberação (*euboulía*). Quem irá delimitar esse ensino em uma *téchne* primeiramente será Sócrates, que falará logo em seguida, de modo surpreso, que ele só pode estar referindo-se à “arte política” (*politikèn téchnen*) e ao fazer dos homens bons cidadãos (*poieîn ándras agathoûs polítas*, *Prot.* 319a), resposta que contará com a concordância do sofista. Por mais que Hipócrates queira juntar-se a Protágoras não para tornar-se um técnico, o seu ensino inevitavelmente girará em torno dessas técnicas, como nos exemplos que Sócrates se vale como comparação. Hipócrates, tal como fizera com os professores de gramática, de cítara e ginástica, não aprenderá determinadas técnicas para exercê-las, mas para sua formação, para adquirir cultura (*Prot.* 312b). No entanto, a possibilidade do ensino dessa “nobre arte”, refere-se Sócrates ironicamente, mesmo nesses termos já esclarecidos, leva à pressuposição que a política é uma *téchne* (*Prot.* 318e-319b). Será justamente contra isso que Sócrates argumentará logo em seguida.

²³ Optamos por utilizar nesta passagem a tradução de Teixeira (1986) por, nesse momento, preferir a literalidade de sua tradução.

Num primeiro momento, Sócrates elaborará um argumento contra a possibilidade desse ensino, valendo-se de uma reflexão sobre a maneira dos atenienses procederem no seu regime democrático. Argumenta Sócrates que, quando reunidos em assembleias, os atenienses aceitam a opinião apenas dos profissionais (*demiourgòn*) sempre que julgam se tratar de um assunto passível de ser aprendido e ensinado (*mathetá te kai didaktà*): se deliberam sobre construção de prédios, por exemplo, aceitam a opinião apenas de arquitetos, se o assunto é construção de navios, por outro lado, os atenienses recorrem apenas aos carpinteiros náuticos (*Prot. 319b-c*).

Porém se qualquer outra pessoa, que eles não consideram profissional (*mè oíontai demiourgòn*), se abalançar a dar conselhos, por mais belo que seja, ou rico, ou de boa família, não somente não lhe dão ouvidos, como se riem dele e o pateiam, até que, atemorizado com a assuada, desista de falar ou que os arqueiros o retirem do recinto, por mando dos prítanes. É assim que se comportam (*diaprátontai*), sempre que se trata de questões técnicas (*en téchne*, *Prot. 319c*)

Quando, ao contrário, a deliberação diz respeito à administração da cidade (*perì tòn tês póleos dioikéseos*, *Prot. 319c-d*):

qualquer indivíduo pode levantar-se para emitir opinião, quer seja carpinteiro, quer seja ferreiro, sapateiro, mercador ou marinheiro, rico ou pobre, nobre ou vil, indiferentemente, sem que ninguém apresente objeção, como nos casos anteriores, por pretenderem dar conselhos sem haverem estudado em parte alguma a matéria, nem poderem declarar os professores com quem a tivessem aprendido, prova evidente de que não consideram que a política possa ser ensinada (*Prot. 319c-d*)

Com esse argumento Sócrates coloca Protágoras num dilema com relação à democracia ateniense. Seriam duas as saídas imediatas colocadas pela objeção de Sócrates: ou o sofista defende que a política seria uma *téchne* como as outras e, por isso, a democracia ateniense estaria fundada em um erro básico por aceitar a opinião daqueles que não seriam peritos no assunto por não terem sido educados para tal; ou, de outra maneira, ele poderia reafirmar a assembleia democrática, apontando que o erro estaria, na verdade, na crença da possibilidade de considerar que a política é uma *téchne* e, por isso, passível de ensino. É nesse

movimento que reside a força desse argumento socrático: Protágoras, aparentemente, teria que criticar o modelo democrático ou deveria negar o ensino que ele acredita realizar²⁴.

Em seguida, Sócrates exporá um argumento que versará sobre o modo que os atenienses se relacionam na esfera privada com as coisas que julgam ser passíveis de ensino e com aquelas que eles julgam que não. Para isso, o exemplo que será utilizado para dar força ao argumento não será menos preciso. Se no âmbito público os atenienses agem como se a virtude não pudesse ser ensinada, dirá Sócrates, agem de igualmente no âmbito privado. De tal modo que:

“na vida privada, também, nossos melhores e mais sábios cidadãos (*hoi sophótatoi kai áristoi tón politón*) são incapazes de transmitir a alguém a virtude (*tèn aretèn*) que lhes é própria. Péricles, por exemplo, pai destes dois moços²⁵, deu-lhes ótimos professores de tudo o que poderia ser ensinado; mas, na matéria em que ele mesmo é sábio, não só não lhes dá lições, como não os confiou a nenhum professor para esse fim, deixando-os soltos, como animais sagrados, para pastarem livremente e ver se, por acaso e impulso próprio, venham a deparar com a virtude” (*Prot.* 319e-320a).

Sócrates se vale, também, do exemplo de Clínias, irmão de Alcebíades, cujo tutor é o próprio Péricles para mostrar que ele fora igualmente incapaz de transmitir-lhe a sua própria sabedoria ou indicar-lhe um professor adequado. Desse modo, Sócrates põe Protágoras num dilema com relação a Péricles que, como dissemos no item 1.2, fora um importante incentivador do movimento sofista, sendo muito próximo de seus representantes. Ao escolher o exemplo de Péricles e não de nenhum dos “muitos nomes de cidadãos prestimosos, que não deixaram ninguém melhor, nem entre os seus familiares, nem entre os estranhos” (*Prot.* 320b), Sócrates busca trazer para o seu lado, ou seja, entre aqueles que, se não acreditam, ao menos agem como se a política - e as virtudes que lhe são próprias - não pudessem ser ensinadas.

Sócrates direciona seus precisos argumentos justamente naquelas duas esferas que Protágoras afirma influenciar com o seu programa de ensino: na esfera pública e na esfera privada (*Prot.* 318e-319a). Mostrando que, em nenhum desses âmbitos, aquilo que Protágoras chamou de *euboulia*, diz respeito a alguma atividade passível de ensino.

²⁴ Kerferd (2003, p. 226) também chama atenção para a habilidade com que Sócrates constrói esse argumento, o seu objetivo parece ser o de colocar Protágoras em confronto com suas próprias convicções. Desse modo, esse argumento seria uma explícita tentativa de conduzir seu interlocutor para uma *aporía*.

²⁵ Sócrates refe-se aqui aos dois filhos de Péricles que estão assistindo à conversação, Xantipo e Páralo.

É importante destacar que é nesse momento que surge mais explicitamente o problema da ensinabilidade da *areté*/virtude. Até agora falou-se em termos de ensino da “boa deliberação” (*euboulía*, *Prot.* 318e), a partir do Protágoras, “arte política” (*politikèn téchnen*, *Prot.* 319a), pela observação de Sócrates. Ao referir-se à figura de Péricles, Sócrates fala de uma sabedoria que lhe seria própria, uma virtude (*areté*) que diria respeito à sua habilidade política, sua capacidade de agir nas questões públicas. Essa capacidade, então, diria respeito, especificamente, a uma virtude política. Jaeger, ao referir-se ao problema da *areté* tal como entendiam os sofistas, afirmará que essa noção deve ser entendida no seu “sentido evidente para a época clássica, isto é, no sentido de *areté* política, vista sobretudo como aptidão intelectual e oratória, o que nas novas condições do séc. V era decisivo” (JAEGER, 2001, p. 340).

Se a virtude e o problema de sua unidade se tornarão objeto da discussão de toda parte que se segue à argumentação de Protágoras, devemos nos lembrar, então, que não se trata de qualquer virtude, mas enquanto virtude política, desprovida de qualquer sentido moral que foi atribuído a esta palavra posteriormente. É no sentido, portanto, de uma excelência no agir no âmbito público, que devemos entender a virtude (*areté*) de que Protágoras afirma ser o professor, no sentido específico de uma virtude política²⁶.

Depois de colocadas as objeções, Sócrates pede que Protágoras demonstre que a virtude pode ser ensinada (*Prot.* 320b-c). Protágoras realizará essa empreitada em dois momentos: no primeiro narrará um mito, a partir de uma adaptação do mito de Prometeu, com um comentário explicativo e, em seguida, narrará um discurso longo (*Prot.* 320c).

2.2.2) Resposta à primeira objeção: mito de Prometeu e comentário

Para responder à primeira objeção colocada por Sócrates, aquela que versava sobre a maneira como os homens agiam no âmbito público, Protágoras procederá a partir da narração de um mito, tal “como um velho que se dirige a jovens” (*Prot.* 320c), seguido de uma

²⁶ Se optamos por traduzir o termo grego *areté* por virtude, e não por excelência como faz parte significativa dos tradutores contemporâneos, deve-se à decisão por manter, em primeiro lugar, uma tradução já há muito consagrada para o conceito, e, em segundo lugar, por conservar a opção de tradução das fontes que escolhemos como referência para a obra em língua portuguesa para este trabalho. Para uma justificação da tradução de *areté* por excelência, conferir o comentário de C. C. W. Taylor a respeito do passo 319e (TAYLOR, 1991, 74-5),

explanação desse mito, um comentário explicativo e conclusivo da resposta²⁷. Para compor esse mito, Protágoras se valerá do material fornecido pelo tradicional mito de Prometeu. A respeito desse mito, vale destacar, chegaram até nós, também, outras duas versões: a de Hesíodo (ver *Os trabalhos e os dias*) e a de Ésquilo (ver *Prometeu Acorrentado*). A versão colocada na boca de Protágoras traz elementos que não aparecem nos relatores anteriores, a mais significativa talvez seja a interferência de Zeus após o reconhecimento da limitação das artes prometéicas na preservação (*soterían*) do gênero humano, como veremos adiante. Jaeger nos diz que:

“não aparece com clareza se foi na parte perdida da trilogia do *Prometeu*²⁸ que Protágoras bebeu essa ideia, ou se em Hesíodo, que celebra o direito como um dom supremo de Zeus, pois é por ele que os homens se distinguem dos animais. que comem uns aos outros. Em todo caso, a elaboração de Protágoras é original (JAEGER, 2001, p. 349-350).

Protágoras nos narra que, tendo chegado o momento determinado pelo destino (*heimarménos*) para o surgimento do gênero mortal (*thnetà dè géne*, *Prot.* 320c), os deuses modelaram-no a partir da terra e do fogo. No momento de levá-los para a luz (*pròs phòs*), incubiram Prometeu e Epimeteu²⁹ de organizar (*kosmésai*) e distribuir (*neîmai*) os poderes (*dynámeis*) de modo apropriado (*Prot.* 320d). Epimeteu, no entanto, pede a Prometeu que deixe-o ele mesmo distribuir (*neîmai*) os poderes, ficando, apenas, com a incumbência de inspecionar (*epískepsai*) a distribuição ao final. Tendo-o persuadido, Epimeteu começa a distribuição (*Prot.* 320d).

Epimeteu, então, procedeu a distribuição de modo que nenhuma raça viesse a se extinguir (*aïstotheíe*, *Prot.* 321a), tendo como critério a salvação/segurança (*soterían*, *Prot.* 320e; 321b) da espécie, repartiu (*énemen*) a alguns força sem velocidade, pondo a velocidade à disposição dos mais fracos; a alguns deu armas, aos desarmados, preparou diferentes meios de preservação: aos pequenos, dotou de asas ou uma morada subterrânea, aos grandes, o

²⁷ Ao comentar a escolha pelo recurso ao mito e o trecho da fala do Protágoras reproduzido, José Cavalcante de Souza dirá, “A brilhante paródia que Platão consegue fazer do seu estilo pode inconscientemente levar à falsa inferência de que o seu caráter mitológico, em face do argumento socrático, é uma marca da inferioridade da sua sabedoria. Muito pelo contrário, o intuito platônico parece antes o de registrar a finura do espírito do velho sofista, que sabe colher a boa lição das fábulas e apresentar a sua alegoria profunda” (SOUZA, 1969, p. 80).

²⁸ *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo era parte, originalmente, de uma trilogia, da qual fazia parte também *Prometeu Libertado* e *Prometeu Portador do fogo* (CHAMBRY, s/a, p. 211).

²⁹ Prometeu e Epimeteu, vale destacar, significam literalmente “aquele que antevê”, o “previdente” e “aquele vê depois” ou que reflete tardiamente (SMITH, 1867, p.544-5).

próprio corpo cumpria esse papel. Desse modo, garantia que o convívio entre os gêneros (*génos*) não causaria a eliminação de nenhuma espécie. Feito isso, Epimeteu garantiria que os gêneros fossem resistentes às intempéries de Zeus, revestindo alguns com abundante cobertura de pelos e peles grossas para resguardá-los do frio ou adequadas para tornar mais suportável o calor, forneceu-os sapatos para calçar os pés (*Prot. 321a-b*). No que se refere à nutrição, deu a cada qual uma alimentação diferente: para alguns, ervas, frutos e raízes, para outros, deu como alimento a carne de outros animais, atribuindo ao que se alimentavam a capacidade de se reproduzir pouco e aos que eram servidos como alimentos se reproduzindo abundantemente, garantindo, mais uma vez, a sobrevivência da espécie (*soterían tô génei, Prot. 321b*) No entanto, Epimeteu que não era um grande sábio, sem dar-se conta disso, distribuiu todos os poderes (*dynámeis*) entre aqueles que não falam (*eis tà áloga, Prot. 321b*), ficando a raça humana sem ser beneficiada por nenhuma qualidade.

Enquanto os outros animais (*tà álla zôa*), os *tà áloga*, estão providos de tudo (*emmelôs pánton*), a raça humana é deixada inteiramente nua (*gymnón*), “sem calçados, nem coberturas, nem armas”, à mercê das outras raças e das intempéries, impedindo a sua sobrevivência enquanto espécie, princípio que regulava a distribuição (*Prot. 321c*). Os homens, desse modo, constituiriam-se a partir dessa carência fundamental que deveria ser preenchida pela engenhosidade de Prometeu que reconheceria na sabedoria técnica juntamente do fogo (*tèn éntechnon sophían sýn pyrí, Prot. 321d*), de Hefesto e Atena, o caminho para a sobrevivência da raça humana.

Prometeu, então, por reconhecer que na sabedoria técnica do fogo (*émpyron téchnen, Prot. 321e*), de Hefesto, e nas outras técnicas de Atenas, encontrava-se o caminho para garantir aos homens o conhecimento necessário para a vida (*perì tòn bíon sophían, Prot. 320d*), resolve roubá-las e entregá-las a eles. Pelo fato de participar desse lote divino (*Theías metésche moíras*), os homens tornaram-se o único dos animais a cultuar o deuses, a coordenar o som e as palavras, além disso, inventou habitações, vestimentas e calçados, passou, também, a procurar alimento sob a terra (*Prot. 322a*).

No entanto, por mais que possuíssem tais habilidades, os homens ainda não tinham toda a sua salvação garantida, pois ainda eram dizimados pelos animais selvagens (*theríon*), dada a sua inferioridade com relação a eles, por habitar dispersos (*sporáden*) e não haver cidades (*póleis dè ouk ésan, Prot. 322a-b*). As artes mecânicas (*he demiourgikè téchne*), por mais que garantissem os meios de subsistência, eram inoperantes na guerra (*pólemon*) contra

as feras pois a arte política (*politikèn téchnen*), da qual a militar (*polemiké*) é parte, ainda faltava aos homens. Por mais que tentassem reunir-se para salvarem-se (*sozesthai*), fundando cidades, logo voltavam a se dispersar (*skedannýmenoi*) por tratarem-se mutuamente de maneira injusta (*edikoun allélous*) devido à falta da arte política e logo voltavam a ser destruídos (*diephteíronto*) como antes (*Prot.* 322b).

Zeus, por estar preocupado com a possibilidade da raça humana desaparecer completamente, mandou que Hermes levasse aos homens vergonha/pudor (*aidô*) e justiça (*diken*), “como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens” (*póleon kósmoi te kai desmoî philías synagogoí*, *Prot.* 322d). Com esses presentes, a raça humana seria capaz de agrupar-se em cidades de forma duradoura, garantindo definitivamente a sobrevivência de toda a espécie. Hermes, tendo ficado com a responsabilidade de distribuir esses atributos, pergunta a Zeus de que modo ele deveria proceder a distribuição:

Hermes, então, perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens pudor e justiça: Distribuí-los-ei como foram distribuídas as artes (*hai téchnai*)? Estas foram distribuídas da seguinte maneira: um só homem ficando com o conhecimento da medicina basta para muitos que a ignoram, verificando-se a mesma coisa com todas as outras artes (*hoi álloi demiourgoí*). Devo proceder desse modo com pudor e justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem (*pántes metechónton*) deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégios de poucos (*olígoi*), como se dá com as demais artes. E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de pudor e justiça sofrerá pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade (*nóson póleos*, *Prot.* 322c-d).

Com estas palavras, Protágoras conclui o mito que decidira contar para responder à primeira objeção. Como fica evidente com o comentário que o segue, o mito dá conta de resolver parcialmente a primeira objeção. Os Atenienses aceitam a opinião apenas de profissionais (*demiourgós*) no que diz respeito às artes *demiúrgicas*, as prometéicas, porque dividem-se de modo desigual entre os homens: alguns sendo peritos, outros não. Enquanto a virtude política (*politikês aretês*), processada em “função da justiça e da temperança”³⁰ (*Prot.* 323a), é partilhada por todos aqueles que compõem a cidade, pois de modo diferente nenhuma cidade poderia existir.

³⁰ Nesse momento, Protágoras inclui a temperança (*sophrosýnes*) entre as virtudes políticas, dando ensejo para as questões que Sócrates colocará a partir do discurso longo que se segue ao mito, cf. *Prot.* 328d e ss.

A conclusão necessária do mito é que a política seria, sim, uma *téchne*, mas, diferentemente de todas as outras, seria uma *techne* partilhada por todos aqueles que compõem a cidade, sendo essa partilha a condição de existência das cidades. É na crença dessa partilha comum da virtude política que reside o fundamento básico da democracia ateniense, cujo mito de Protágoras vem salvaguardar.

Para complementar o mito, Protágoras apresenta ainda mais um argumento para defender que todos os homens participam minimamente da justiça e das demais virtudes políticas. Ele afirma que, se alguém se apresentasse como flautista sem o ser, todos ririam dele e seus familiares o chamariam “à ordem, por estar ele fora de juízo” (*Prot.* 323b). No que se refere à justiça e às demais virtudes políticas, ao contrário, se alguém decide afirmar não possuir alguma das virtudes, em caso de cometer alguma falta, o que nos outros casos seria uma prova de sensatez (*sophrosýnen*), agora entendem ser uma loucura, “por julgarem que todo o mundo tem obrigação de, pelo menos, declarar-se justo, quer o seja, quer não, sendo considerado loucura não procurar passar por justo” (*Prot.* 323b-c), sob pena de ser excluído do convívio dos homens se assim não procederem³¹.

Além disso, conclui Protágoras, os atenienses também não consideram esta virtude nem um dom natural (*ou phýsei*), nem um produto do acaso (*oud' apò toû automátou*), mas consideram-na dentre as coisas que podem ser adquiridas a partir de estudo (*didaktón*) e aplicação (*ex' epimeleías*). Isso pode ser percebido pois, no que se refere às coisas que todos consideram decorrer de um defeito natural ou acidental, ninguém se irrita, nem adverte, nem ensina, nem castiga aqueles que não a possuem. Mas quanto aos bens que eles consideram ser adquiridos por aplicação, exercício e ensino³², diz Protágoras, se alguém não os possui, aí que surgem a indignação, as repreensões e o castigo. Entre estas incluem-se os vícios que se opõem às virtudes políticas como a injustiça e a impiedade (*he adikía kai he asébeia*, *Prot.* 323e). A própria punição os injustos (*kolázein toûs adikoûntas*), completa Protágoras, é prova de que as sociedades acreditam que a virtude política é passível de ensino, pois a menos que ajamos como animais irracionais, selvagens sem fala (*teríon alogístos*), punimos não por causa da falta cometida no passado, visto que ela não poderá ser reparada, porém “com vistas

³¹ A respeito desse ponto, comenta Marina McCoy, “embora essa seção seja aparentemente sobre por que a justiça é universal, ela mostra que uma expectativa de *bom senso* (*sôphrosunê*) é universal: qualquer pessoa tola o suficiente para admitir seu próprio comportamento injusto é considerada louca, presumivelmente porque a admissão do erro é equivalente a buscar uma punição” (McCoy, 2010, p. 75, grifo da autora).

³² Esse trio corresponde, respectivamente, aos termos gregos: *epimeleías*, *askéseos* e *didachês* (*Prot.* 323d).

ao futuro, para que nem o culpado volte a delinquir, nem os que assistem ao castigo venham a cometer falta idêntica” (*Prot.* 324b). Tal maneira de pensar, conclui Protágoras, só pode indicar que, publicamente, os homens agem como se a virtude pudesse ser ensinada.

2.2.3) Resposta à segunda objeção: *lògos*

Tendo respondido à primeira objeção, Protágoras passará à resposta da segunda dificuldade (*aporía*, *Prot.* 324d) colocada por Sócrates: a saber, que os homens bons (*hoi ándres agathoi*, 324d), no que se refere à tudo que julgam depender de ensino, colocam seus filhos nas mãos dos melhores professores, enquanto na sua própria virtude, não são capazes de influenciá-los da mesma maneira³³. Sobre este ponto, dirá Protágoras, a resposta virá não a partir de um mito, como fizera antes, mas a partir de um discurso argumentativo³⁴ (*Prot.*324d). Perguntará Protágoras no início de seu discurso:

Há ou não há uma coisa de que necessariamente devem participar todos os cidadãos (*anankaion pántas toús polítas metéchein*), para que possa subsistir a cidade? A resposta a tal questão é que poderá resolver a dificuldade (*he aporía*) em que te enleias, ou nada mais conseguirá. Se essa coisa existe, e se essa qualquer coisa não é nem a arte do arquiteto, nem a do ferreiro, nem a do oleiro, porém justiça (*dikaíosýne*), temperança (*sophrosýne*) e santidade (*hósion*), que numa só palavra eu designaria como virtude [do homem] (*andròs aretén*, *Prot.* 324e-325)

A virtude do homem, isto é, a virtude política, nada mais é, como mostra o mito de Protágoras a partir de uma alegoria, do que o liame que mantém a cidade existindo. A essa importância se devem os castigos, pois é um esforço para tornar aquele que ainda não a possui melhor (325a-b), sendo passível de expulsão ou morte apenas quando o percebem incurável (325b). Contudo, se essas virtudes são tão importantes, cuja ignorância pode ser a fonte dos maiores infortúnios, não faria sentido que os homens bons (*hoi agathoi*) não se preocupassem com ela (325b-c).

Ao contrário, dirá Protágoras a Sócrates, é no ensino da virtude política que os homens bons mais fortemente depositam empenho. O seu ensino, diferentemente das *téchnai* prometeicas, se dá ininterruptamente desde o nascimento da criança. Desde que começa a compreender o que lhe dizem, seus responsáveis esforçam-se por desenvolvê-lo a partir do ensino daquilo que é “justo ou injusto, o que é honesto e o que é vergonhoso, o que é santo e

³³ “*hèn dè autoi aretèn agathoi oudenòs beltíous poioúsín*” (*Prot.* 324d).

³⁴ “*toútou dè pèri oukéti mûthón soi erô allà lógon*”.

o que é ímpio, o que pode ou o que não pode ser feito”, podendo castigá-lo caso não obedeam (*Prot.* 325d). O mesmo processo ocorre quando enviam-no aos professores que, além de cuidarem dos “costumes do menino” (*eukosmías tón paídon*, 325d), também dão-lhes, assim que aprendem a ler, as obras dos bons poetas, que estão repletas de admoestações, exposições, elogios e encômios dos bons homens do passado (*palaiôn andrôn agathôn*, 326a). Tal situação também ocorreria, continua, no ensino de cítara e de ginástica, em que a primeira faz com que a alma dos meninos, ao se apropriarem dos ritmos e harmonias, se tornem mais brandas, enquanto a segunda que prepara um corpo em melhores condições para servir ao intelecto (*tê dianoía*, 326b) e para evitar que corra o risco da covardia durante a guerra e situações semelhantes (326c).

Com essas passagens fica evidente que para Protágoras o ensino da virtude política, em nenhuma medida, ocorreria de maneira inconsciente, numa simples absorção das tradições da sociedade, como poderíamos inadvertidamente supor a partir do fato de ela ser partilhada por todos indistintamente (324c-d). Observa Kerferd (2003, p. 229) que, para Protágoras, o ensino da virtude é constitutiva estrutura da sociedade, sendo, tanto o ensino que as crianças recebem privadamente, como aquele recebido pelos professores, parte do esforço empreendido para que eles sejam educados nessas virtudes

Com efeito, a educação nas virtudes políticas continuam após a saída do jovem das mãos dos professores. Nesse momento, “a cidade os obriga a aprender as leis e tomá-las como paradigma de conduta”³⁵ (*Prot.* 326d), é com o intuito de fornecer esses modelos de conduta que são as leis que os antigos e virtuosos legisladores a inventaram. Com um tom irônico, tal como estamos acostumados a reconhecer em Sócrates, concluirá Protágoras: “Ora, havendo tanto cuidado com a virtude, assim particularmente quanto em público, ainda te admiras, Sócrates, ou duvidas de que ela [a virtude política] possa ser ensinada?” (326e).

A degeneração dos filhos de bons pais, completa, se deve ao fato de que, como a virtude é partilhada e ensinada por todos aqueles que convivem na mesma cidade (*Prot.* 324e-325; 327a), filhos justos poderão aparecer entre qualquer família, posto que todos, como ficou dito, aprendem a partir de seu modelo. Protágoras utilizará a imagem de uma cidade que dependeria que todos seus habitantes tocassem flauta para subsistir (327a). Numa cidade assim, diz, os melhores flautistas não necessariamente nasceriam entre os filhos daqueles que são os melhores flautistas, mas dependeria apenas das aptidões daquele que fosse mais afeito

³⁵ “*he pólis aú toús te nómous anankázei mathánein kai katà toútous zên katà parádeigma*”

por flauta, independentemente dos pais, pois todos a aprenderiam da mesma maneira (327b-c). Um morador de uma cidade submetida à lei e educado a partir dela, por mais injusto que fosse, sempre será mais justo que alguém criado entre selvagens que “não tiveram nem educação, nem tribunais, nem leis, nem nenhum fator de natureza compulsória, que os obrigasse a cultivar as virtudes” (327d).

Só te mostras agora tão exigente, Sócrates, porque todo o mundo é professor de virtude, na medida de suas forças; por isso imaginas que não há professores³⁶. Do mesmo modo, se perguntasses onde estão os professores de língua grega, não encontrarias um só (*Prot.* 327e-328a)

Mas, se o ensino das virtudes políticas são um projeto de toda a sociedade, com qual direito Protágoras se apresentará como professor de virtude a ponto de cobrar por esse ensino? À guisa de justificativa de sua profissão no contexto de toda sua teoria da educação das virtudes, dirá Protágoras que, a raridade de tais professores consiste na dificuldade de encontrar alguém que pudesse levar os alunos para além daquele já deixado pela sociedade. Tal como um professor que se propusesse a ensinar algum ofício aos artesãos além daqueles já ensinados pelos seus pais (328a). Esse tipo de professor é bastante difícil de encontrar, posto que seu trabalho não é ensinar ignorantes, o que seria bastante fácil (328b), mas entendidos, alunos já cultivados nessas virtudes. É dentre esses que Protágoras pretende se incluir, posto que faz seus alunos avançarem nessas virtudes (328b).

O fato de pais virtuosos, portanto, gerarem filhos inábeis no mesmo âmbito não refuta a possibilidade do ensino da virtude posto que não apenas os pais influenciam no seu aprendizado mas *todos* que convivem na mesma cidade. O que influenciará a apreensão da virtude será, em verdade, a disposição natural desse filho (*euphyéstatos*, 327b) e o fato deste poder conviver ou não com Protágoras com o fim de, com ele, completar o seu aprendizado (328b).

³⁶ José Cavalcante de Souza (1969, p. 84) comenta, a respeito desse ponto, que o argumento de Protágoras busca mostrar que a simples hipótese de que a virtude não é passível de ser ensinada só é possível num contexto em que todos, indistintamente, a ensinam. Essa universalidade do ensino possibilita a ideia de que é preferível conviver com os seus mais criminosos concidadãos do que entre selvagens, como foi dito por Protágoras na passagem imediatamente anterior (*Prot.* 327d).

2.2.4) Sócrates frente ao encanto do Orfeu sofístico

Após a longa resposta de Protágoras às dificuldades (*aporias*) colocadas por Sócrates, nos deparamos com uma reação bastante curiosa do nosso filósofo. Ele afirma estar encantado (*kekeleménos*, 328d) com a exposição que acabara de ouvir, tal como estavam aqueles ouvintes que ele encontrou em torno de Protágoras ao entrar na casa de Cálias, que o levou a comparar Protágoras com Orfeu (315b). Tamanha admiração que o leva a agradecer a Hipócrates por tê-lo levado até lá (328d). Sócrates não fora capaz nem de reconhecer que o sofista teria chegado ao termo de sua exposição, ao ponto de levar, inclusive, alguns instantes para reagir (328d). Neto, porém, afirma que, nessa passagem, Sócrates estaria insinuando que o discurso proferido pelo sofista não teria sido “suficientemente claro e elucidador”, o que teria levado-o a supor que Protágoras continuaria a exposição para preencher essas insuficiências (NETO, 2011, p. 129).

É nesse sentido, também, que Jaeger sustenta que esse encantamento confessado por Sócrates, não passa de um “aparente assombro”. Ele seria, na verdade, “uma expressão irônica de sua intenção de não seguir Protágoras neste terreno onde seria difícil competir com ele” (JAEGER, 2001, p. 632). Sócrates teria, desse modo, abusado dos elogios para transportar Protágoras para o terreno que lhe é próprio, a saber, o jogo dialético.

José Cavalcante de Souza afirma, por outro lado, que devemos ter cuidado com a noção de ironia socrática ao interpretarmos essa passagem, de tal modo que ela poderia nos conduzir a um desprezo de seu interlocutor (SOUZA, 1969, p. 84). Ele nos dirá:

O fascínio da palavra foi uma das experiências mais fecundas do ateniense do V século, e só a partir dessa experiência, estimulada poderosamente pelos sofistas, é que se pode compreender a incansável energia que possibilitou a Sócrates a sua incansável disciplina dialética³⁷ (SOUZA, 1969, p. 84).

De fato, incentivar um rechaço de Protágoras por parte de Sócrates, não parece harmonizar com a atmosfera desse encontro. Por mais que Sócrates não se incluía entre os admiradores irrefletidos de Protágoras, ele parece a todo momento guardar uma certa reserva nas suas críticas, sempre construídas em torno de considerável respeito.

³⁷ Lendo essa citação é impossível não ecoar o Sócrates “doente por [ouvir] discursos” do Fedro (328b), passagem que muitos também tentam identificar ironia.

Sócrates, de fato, não se mostrará inteiramente satisfeito com a exposição de Protágoras. Por mais que afirme, ironicamente ou não, que ele sempre acreditou que “não dependia do esforço humano deixar bons os homens” (*Prot.* 328e), ficando convencido do contrário depois de ouvir o sofista, uma pequena (*smikròn*) dificuldade que Protágoras facilmente resolveria ainda restava. A saber, se todas as virtudes que ele enumerara no seu discurso, a justiça, a temperança e a piedade, constituem-se como uma unidade em que cada uma delas é parte, ou se elas são nomes diferentes para uma mesma coisa, que seria única (329c-d).

Para José Cavalcante de Souza, essa pequena dificuldade colocada pelo nosso filósofo em nenhuma medida seria pequena, esse adjetivo seria um genuíno representante da ironia socrática. Sua formulação só foi possível porque Protágoras, inadvertidamente, foi introduzindo virtudes na sua exposição que ele vai assumindo como se fossem sinônimas, atitude que complicaria a hipótese do seu ensino (SOUZA, 1969, p. 85). O reconhecimento dessa imprecisão por parte de Sócrates possibilitaria que ele atingisse a própria estrutura da teoria da ensinabilidade da virtude apresentada por Protágoras.

Kerferd, ao contrário, sustenta que a resposta de Protágoras às objeções de Sócrates constituem uma teoria inteiramente persuasiva e consistente de como a virtude é de fato entendida no corpo da sociedade e nas suas práticas. Essa “pequena dificuldade” do filósofo visaria apenas a elucidar alguns pontos pouco desenvolvidos pelo sofista, enquanto a tese fundamental de Protágoras, “que a virtude é ensinável”, em nenhum momento das discussões que seguem ao mito e ao discurso são colocadas em questão por Sócrates (KERFERD, 2002, p. 230-1).

Essa última hipótese causaria dificuldades para entender a terrível confusão, em que Sócrates afirma estarem imersos tanto ele quanto Protágoras, ao fim do diálogo, por passarem a defender posições contrárias àquelas que eles assumiram no início. Sócrates que teria argumentado contra a possibilidade do ensino da virtude, esforçando-se por provar o contrário, enquanto Protágoras defensor da possibilidade de seu ensino, defende a posição oposta (361a-b). Confusão essa em que Kerferd só enxerga uma mistificação por parte de Sócrates (KERFERD, 2003, p. 231).

Capítulo 3

Quem é Sócrates para seus interlocutores no *Protágoras*?

Em muitos momentos nos diálogos de Platão, os personagens que contracenam com Sócrates são representados pelo autor nutrindo uma certa desconfiança quanto às intenções que o movem nas suas perguntas. Parece-nos, muitas vezes, que eles imputam ao filósofo um ímpeto meramente refutatório, cujo objetivo não seria outro senão o de contraditar os seus interlocutores e deixá-los em completa confusão. A citação da *República* (487b-c) utilizada como epígrafe deste trabalho é uma passagem exemplar para identificarmos isso. Lá, Adimanto afirma que se sente como um jogador de gamão inexperiente frente a um experiente, quando é confrontado, a partir de argumentos (*lógos*) por Sócrates, que o faz afirmar o contrário (*enantíon*) da posição inicialmente assumida. De fato, Adimanto reafirmará, logo em seguida, que confia no interesse de Sócrates em buscar a verdade, mas essa confiança nem sempre aparece de modo exposto entre todos os seus interlocutores, acabando, alguns, inclusive, a confundí-lo com um perguntador erístico.

Para Platão, o termo erística está muito fortemente vinculado ao movimento sofista. Derivado de *eris*, luta, quando associado aos sofistas, o termo designa uma busca pela vitória na argumentação, não importando por quais meios, e, por isso, ela não pode ser entendida como uma técnica de argumentação, como observa Kerferd (2003, p.109), mas como um conjunto de técnicas diversas para alcançar esse fim específico.

Por mais que, no diálogo *Protágoras*, Sócrates insista que sua intenção não é agir de modo simplesmente refutatório, afirmando que entende a sua conversa com Protágoras como uma investigação em comum (*koinê skepsómetha*, *Prot.* 330b), em que tanto um quanto o outro devem empenhar-se para esclarecer as posições assumidas, que são geradoras de verdadeiras dúvidas por parte do filósofo, tanto Protágoras quanto os ouvintes dão a entender que não identificam esse princípio em Sócrates. A respeito disso, citando Homero, Sócrates dirá:

Assim, lhe disse: – Não penses, Protágoras, que ao discutir contigo move-me outro intuito que não seja o de esclarecer (*diasképsasthai*) certos problemas

que presentemente me suscitam dúvidas³⁸ (*aporô*). Sou da opinião que Homero tinha toda razão, ao dizer: *Quando são dois, se um não vê, o outro logo percebe o caminho*. Pois desse modo ficamos os homens mais bem aparelhados para qualquer ato, palavra ou pensamento (*Prot.* 348c-d, grifo do tradutor).

Aqui, a intenção de Platão é, mais uma vez, marcar o que fundamenta o modo de investigação de Sócrates. Sua intenção não seria refutar seu adversário para sagrar-se vencedor numa disputa de argumentos. O filósofo seria motivado por interesses que ultrapassariam essas intenções, ele estaria buscando solucionar dúvidas que efetivamente o envolvem, é o que sempre reafirma Platão. Essa fala surge num momento em que Protágoras, tal como Sócrates fizera um pouco antes (*Prot.* 334c-d), ensaia interromper a discussão no meio (*Prot.* 348b-c), tamanha era sua insatisfação com a conversa. Essa insatisfação relaciona-se com o fato de Sócrates, limitando as respostas de Protágoras de modo a evitar longos discursos, o faz chegar a posições que se mostram contraditórias àquelas que ele já havia assumido.

Após o mito e do discurso que o seguiu, Sócrates e Protágoras continuam o diálogo a partir da análise da relação entre os diferentes tipos de virtude enumeradas pelo sofista, devido a uma dúvida a respeito da longa exposição do sofista levantada por Sócrates (*Prot.* 329c-d). Protágoras afirma entender a virtude como algo único (*henôs óntos*, *Prot.* 329d), sendo a justiça, a piedade e a temperança as suas partes (*mória*), como do rosto são partes a boca, o nariz, os olhos e as orelhas (*Prot.* 329d). Seria possível, portanto, possuir uma das partes sem possuir as outras (*Prot.* 329e), uma vez que cada uma compreenderia uma propriedade particular (*Prot.* 330a). A essas virtudes, Protágoras, já de início acrescenta outras duas, a coragem (*andreía*) e a sabedoria (*sophía*, *Prot.* 329e-330a).

Essa compreensão da relação entre as partes da virtude anunciada por Protágoras será o objeto principal do diálogo que se segue ao mito e ao discurso do sofista. Sócrates levantará questões com o objetivo de refutar essa hipótese e mostrar a inconsistência da crença nas virtudes como entidades separadas entre si. Para isso, Sócrates convida Protágoras a examinar em conjunto (*koinê skepsómetha*, *Prot.* 330b) o que seria cada uma dessas partes em separado para saber se essa hipótese deve ser assumida ou rejeitada.

³⁸ Essa fala nos lembra os passos 80c-d do *Ménon*, em que Sócrates diz ao interlocutor que nomeia o diálogo: “Pois não é sem cair em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros. Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros”.

Sócrates conduzirá Protágoras para uma investigação da relação das virtudes duas a duas. A primeira tentativa, a de mostrar a unidade entre a justiça (*dikaiosýne*) e a piedade (*hosióteta*, 330c-e) se mostrará um caminho difícil de prosseguir posto que, primeiro, Protágoras começa respondendo sem se comprometer verdadeiramente com aquilo que é respondido. Ele afirma:

A meu ver, Sócrates, respondeu, a coisa não me parece tão simples, para que possamos conceder que a justiça é santa e a santidade, justa (*tèn te dikaiosýnen hósion eínai kai hosióteta díkaion*). Quero crer que entre as duas há uma certa diferença (*diáphoron*). Mas, que importa isso? continuou; se assim o queres (*ei gàr boulei*), seja santa para nós a justiça e justa a santidade (*Prot.* 331c).

Essa resposta incomoda profundamente Sócrates. Sua intenção não é receber respostas a partir de fórmulas como “se queres”, afirma. Ele quer que seu interlocutor dê verdadeiro assentimento às respostas que entrega, comprometendo-se com elas, caso contrário toda investigação ficaria comprometida.

- Isso não, lhe repliquei; não estou pedindo que discutamos na base de “se assim o queres”, ou de “se for do teu agrado”, porém apenas entre mim e ti. Quando eu digo eu e tu, é na convicção de que a proposição será mais bem fundamentada no caso de deixarmos o “se” de lado. (*Prot.* 331c-d)

Essa passagem, que funciona como uma recomendação de método, é surpreendente se confrontada com uma outra que aparece num momento imediatamente anterior a essa asseveração, como observa Neto. Instantes antes (*Prot.* 331a), Sócrates afirma, ao interpretar um personagem que faria pergunta a ambos os dialogantes, que a resposta que o teria espantado seria de responsabilidade apenas de Protágoras e não dele. Essas afirmações, afirma Neto, teriam a intenção de realçar um ar contraditório e cômico na afirmação de Sócrates (NETO, 2011, p. 139, n. 186).

De qualquer modo, depois dessa indicação de Sócrates quanto ao modo de responder às perguntas, o filósofo não consegue fazer com que eles continuem a investigar a relação entre a justiça e a piedade. Protágoras admite certa semelhança entre a justiça e a piedade, mas uma semelhança que é inerente a diversas coisas, mesmo aquelas que “nos afiguram

opostas entre si”³⁹ (*Prot.* 331d), como o preto e o branco e o duro e o mole, exemplifica. “De um jeito ou de outro”, afirma Protágoras, “uma coisa sempre se parece com a outra” (*Prot.* 331d) e, sendo assim, não seria certo chamar de “semelhantes” as coisas que apresentam “alguma semelhança” (*Prot.* 331e). Sócrates, assume-se espantado por Protágoras considerar que justiça e piedade apresentem um “pequeno grau de semelhança” (*Prot.* 331e-332a) e resolve sugerir que suspendam essa investigação e partam para outra.

Após a tentativa frustrada de prosseguir na argumentação da unidade entre piedade e justiça, Sócrates parte para a argumentação pela unidade da temperança (*sophrosýne*) e sabedoria (*sophía*, *Prot.* 332a e ss.). No entanto, a partir desse momento, Protágoras é representado não demonstrando nenhum prazer em continuar a responder. A partir das perguntas em torno da relação entre *sophrosýne* e *sophía*, o sofista limita-se a fazer alguns gestos de assentimento, algo como apenas balançar a cabeça, como nos destaca Neto (2011, p. 141, n. 188). Nesse trecho, diferentemente de todos os outros, não há intercalação de falas entre os dialogantes. Esse recurso é, nos parece, utilizado por Platão no *Protágoras* para representar dramaticamente a insatisfação que Protágoras sentia em continuar o diálogo, por estar sendo conduzido a afirmar coisas contrárias ao que ele inicialmente sustentava.

Intemperança (*aphrosýne*), afirma Sócrates com a relutante concordância de Protágoras, é algo oposto à sabedoria (*sophia*, *Prot.* 332a). E continua:

SOC. - E quando os homens se conduzem com acerto (*orthós*) e sobriedade (*ophelimos*), és da opinião que sejam temperantes (*sophroneîn*) quando procedem desse modo, ou serão quando fazem o oposto a isso?

PROT. - São temperantes, respondeu.

SOC. - É pela temperança que são temperantes, não é verdade?

PROT. - Necessariamente.

SOC. - E não é também certo que os que não se conduzem direito procedem loucamente (*aphrónos*), não sendo temperantes enquanto se comportam desse modo?

PROT. - É também o que penso, respondeu.

SOC. - Sendo assim, proceder insensatamente (*aphrónos*) é o oposto de proceder com temperança (*sophrónos*)? - Disse que sim. - Logo, o que é feito insensatamente é feito pela insensatez (*aphrosýne*), e o que o é com temperança é feito pela temperança (*sophrosýne*)? - Concordou. (*Prot.* 332a-b).

³⁹ “*kai tâlla hà dokeî enantiótata eînai allélois*”. Neto (2011, p. 141, n.187) vê nessa afirmação que Platão põe na boca de Protágoras um exemplo prático da doutrina do relativismo relacionada ao sofista. Sobre a famosa doutrina do *métron ánthropos* (homem medida) ver *Teeteto* 152a = DK 80 B1 e Untersteiner, 2012, p. 78-91.

Depois disso, Sócrates leva Protágoras a concordar com dois princípios, o primeiro que, o que “é feito do mesmo modo é feito pelo mesmo princípio, e quando por maneira contrária, por princípio contrário” (*Prot.* 332b-c) e que “cada contrário só tem um contrário, não muitos”⁴⁰ (*Prot.* 332c). A partir desses dois princípios, Sócrates pode mostrar a inconsistência das respostas dadas por Protágoras na passagem citada. Lá, Protágoras afirma que a intemperança (*aphrosýne*) tem dois contrários, a sabedoria (*sophia*) e, por consequência do primeiro princípio, da temperança (*sophrosýne*). Isso, nos diz Sócrates, não harmoniza com o segundo princípio que afirma cada coisa só tendo um contrário, sendo necessário a rejeição de alguma das afirmações. Frente a isso, Protágoras só poderia concordar de modo bastante contrafeito (*homológesen kai mál’ akóntos*, *Prot.* 333b) com Sócrates.

A insatisfação de Protágoras em dar respostas breves culmina na teatral passagem de Sócrates ensaiando sua retirada do encontro. Em um momento que se segue do tratado acima, Protágoras, cansado de continuar dando respostas curtas e, nessa altura, cansado também de responder de acordo com a opinião da maioria (*Prot.* 333c), começa a discorrer um discurso longo (*makrà lége*, *Prot.* 334c) sobre a relatividade das coisas úteis (*Prot.* 334a-c), quando perguntado sobre a relação entre as coisas boas (*agathà*) e úteis aos homens (*ophélima tois anthropois*, *Prot.* 333d). Tal discurso, a despeito do agrado geral que provocou, “uma salva de palmas” (*Prot.* 334c), nos diz, é recebido com muita insatisfação por parte de Sócrates que esperava, conforme havia pedido (*Prot.* 329b), que o sofista respondesse a partir de respostas curtas. Essa atitude leva a Sócrates a ensaiar sua retirada do encontro, situação que não ocorre por conta da intervenção dos presentes.

O receio por ser levado à contradição nessa conversa em particular nos leva à percepção de algo que, particularmente, motiva esse capítulo: Protágoras continua acreditando que o que move Sócrates nas suas perguntas é uma intenção de ordem estritamente erística, meramente refutatória, a despeito do filósofo, reiteradas vezes, como observamos, afirmar sempre estar buscando esclarecer dúvidas que ele realmente possui, elaborando propriamente uma investigação em comum (*Prot.* 330b).

Sócrates tece grandes elogios ao estrangeiro, referindo-se a sua capacidade de “proferir longos e belos discursos” (*makroùs lógous kai kaloùs eipeîn*), como os oradores políticos (*demegóron*), porém, ao contrário destes que, tal como os livros, quando

⁴⁰ Sugere Neto (2011, p. 145, n. 190) que é estranho que Protágoras concorde com esse princípio, considerando que anteriormente ele tenha afirmado que “todas as coisas se assemelham entre si” (*Prot.* 331e)

interrogados sobre alguma objeção mostram-se incapazes de respondê-las, o sofista seria igualmente capaz de responder brevemente quando interrogado (*Prot.* 329a-b). Ele se destacaria, portanto, em ambos os modos de discurso, tanto o de respostas curtas, quanto dos longos discursos, sendo por isso mesmo um sábio (*Prot.* 335c).

– Ouvi dizer, lhe falei, que tanto és capaz de discorrer sobre qualquer assunto com amplitude que quiseses, sem que nunca venha a faltar-te o termo exato, como também com tão poucas palavras, que ninguém te poderia vencer em concisão, além de possuírem o dom de transmitir a outros esse talento. Por isso, se quiseses conversar comigo (*emoi dialéxesthai*), escolha a outra maneira de falar, a mais concisa (*brachylogía*) (*Prot.* 334e-335a).

Sócrates, por outro lado, afirma ser incapaz tanto de discorrer longamente, quanto de acompanhar o assunto se ele for dirigido por um discurso longo, devido ao fato de a sua memória não ser capaz de reter o assunto em discussão (*Prot.* 334c-d). Protágoras, portanto, precisaria condescender com os limites discursivos que o filósofo estaria submetido, poderíamos dizer se levamos em conta as duas imagens que Sócrates usa para exemplificar a sua situação, por sua constituição natural. Em um primeiro momento, Sócrates compara-se com alguém com pouca audição cuja participação em uma discussão dependeria que o interlocutor falasse mais alto do que com outras pessoas para que ele fosse capaz de ouvir (*Prot.* 334d). Em seguida, Sócrates compara o seu diálogo com Protágoras com uma disputa de corrida entre ele e o corredor Crisão de Himera, caso quisessem vê-lo competir com esse corredor deveriam pedir para que aquele que é mais veloz, ou seja, Crisão, acerte o passo com aquele que é mais lento, Sócrates. O corredor precisaria, portanto, andando mais devagar, e não obrigando que Sócrates corra além de suas possibilidades (*Prot.* 336a). Desse modo, Protágoras deveria responder com frases curtas às perguntas formuladas por Sócrates, caso contrário, não seria possível conversa entre ambos⁴¹.

Tal argumentação por parte de Sócrates é bastante surpreendente, o próprio Alcebiades, numa passagem que vem logo em seguida, afirma que Sócrates gosta de “brincar

⁴¹ Essa analogia entre o diálogo e a corrida é um tanto quanto curiosa. De fato, se Sócrates fosse colocado a disputar uma corrida com algum dos corredores não haveria obrigação nenhuma deles decidirem por reduzir a intensidade dos passos como sugere o filósofo, afinal, estaríamos nos deparando com uma disputa sobre aquele que seria mais capaz na habilidade de correr. Essa analogia só faz sentido se o filósofo estivesse se referindo não a uma corrida, mas a uma caminhada cujo interesse fosse que ambos andassem juntos. Assim, Sócrates só poderia acompanhar o corredor, se ele, que pode tanto correr rapidamente quanto lentamente, acertasse o passo com aquele que é mais limitado. Essa analogia, se for o caso da segunda hipótese, nos dá mais um elemento para fundamentar que, de fato, Sócrates não concebe seu diálogo com Protágoras como uma disputa.

com dizer-se desmemoriado”, não sendo, de forma alguma, um esquecido (*Prot.* 336d). De fato, Sócrates pareceu bastante atento ao que Protágoras proferiu no mito e no discurso que o seguiu (*Prot.* 320d – 328d), se considerarmos a natureza das objeções que ele levanta a partir dali⁴². Além disso, devemos lembrar, que, como já comentado, Platão nos traz Sócrates, no prólogo, narrando o encontro com o sofista a um amigo, instantes após ter ocorrido (*Prot.* 309a-d). Nenhuma memória curta, como Sócrates afirma ser a sua, seria capaz de proferir um relato com tanta riqueza de detalhes. No que se refere à capacidade de proferir discursos, Sócrates, no *Protágoras*, também não deixa a desejar, o filósofo elabora um extenso discurso interpretativo do poema de Simônides (*Prot.* 342a-347a), que não perde muito em tamanho para os discursos de Protágoras ao longo do texto.

Protágoras, para rejeitar o pedido de Sócrates para que ele se adapte às limitações discursivas que o filósofo afirma possuir, dirá:

– Sócrates, observou, já travei luta de palavras (*agôna lógon*) com muita gente; mas, se tivesse feito o que ora pedes, para falar (*dialégesthai*) de acordo com as exigências dos meus contraditores (*antilégon*), jamais me teria avantajado (*oudenòs àn beltíon*) sobre ninguém, nem seria conhecido entre os helenos o nome de Protágoras (*Prot.* 335a).

Protágoras não pode condescender com o pedido de Sócrates pois, em uma luta de discursos (*agôna lógon*), como ele acredita ser seu encontro com o filósofo, os contraditores precisam despender de todas as suas armas para saírem vitoriosos. Desse modo, ele não poderia dar-se ao luxo de enfrentá-lo a partir das exigências de seu contraditor, Sócrates, posto que ele tem se mostrado um adversário digno do uso de suas mais poderosas habilidades. Talvez por isso, Protágoras insista na sua preferência por longos discursos, um gênero em que seu adversário se assume inferior, ao invés dos discursos breves. Sócrates, no entanto, nesse momento do diálogo, não objeta ao fato de Protágoras considerar a conversação que estão travando de tal maneira, mas dramatiza uma interrupção no encontro (*Prot.* 335b), uma vez que ambos não são capazes de chegar a um acordo quanto à forma de continuá-lo.

⁴² Não importa se as objeções atacam o fundamento ou apenas querem elucidar pontos da argumentação de Protágoras, possibilidades que vimos no capítulo anterior (2.2.4), o ponto aqui é que as objeções versariam sobre elementos que não são, aparentemente, considerados fundamentais para Protágoras em seu discurso.

Essa interrupção só não acontece por intercedência de Alcebiades, numa passagem que resulta em parte dos elogios que Sócrates fará ao belo jovem no prólogo do diálogo (*Prot.* 309b). Alcebiades afirmará:

Sócrates declara francamente que não possui o dom (*mè meteînai*) dos discursos longos (*makrologías*) e que nesse ponto Protágoras lhe é superior; mas, na maneira de sustentar uma conversação, de receber um argumento e contestá-lo, muito me admirarei se neste particular ele ceder o passo a quem quer que seja. Portanto, se Protágoras confessar que é inferior a Sócrates na discussão, Sócrates se dará por satisfeito; porém, no caso de reclamar ele também para si essa superioridade, converse, então, no terreno de perguntas e respostas, sem alongar-se a cada pergunta com uma tirada de légua e meia, nem fuja da problemática apresentada e negue ao adversário o direito de falar, fazendo só ele uso da palavra, a ponto de chegarem muitos a esquecer-se da natureza do assunto em debate (*Prot.* 336b-d).

Para Alcebiades, se Sócrates não se adéqua (*mè meteînai*) aos discursos longos de Protágoras e admite que, neste âmbito, o sofista é superior, não haveria motivos para travarem uma disputa desse gênero. Mas, quanto a perguntar e responder, Alcebiades julga ser Sócrates superior aos outros, sendo neste aspecto que Protágoras deveria provar o contrário, opondo-se (*Prot.* 336c) a Sócrates nesse gênero específico. Alcebiades, com essas palavras, tal como Protágoras, também evidencia entender que o diálogo entre esses personagens é uma disputa cujo objetivo é eleger aquele que se sagrará vencedor⁴³. Protágoras só aceita continuar após a intervenção dos presentes, primeiro Cálias, depois Alcebiades, conforme expusemos acima, seguindo de Pródico e Hípias, e após Sócrates propor que o sofista passe a conduzir as perguntas (*Prot.* 338d).

Quando Sócrates, já sendo interrogado por Protágoras (*Prot.* 338e e ss.) como ficou acordado para o retorno da conversa, é objetado sobre uma inconsistência que Protágoras identifica no poema de Simônides, nos diz:

Esse discurso [o de Protágoras] arrancou estrondosos aplausos de grande parte dos ouvintes. De início, comportei-me como quem é atingido por hábil boxeador: enquanto ele assim falava e os outros faziam barulho com suas aclamações, senti-me atordoado e com a vista turva (*Prot.* 339e)

⁴³ José Cavalcante de Souza (1969, p. 91) também afirmará, partindo das intervenções dos ouvintes nesse trecho, que o sentimento geral é de que esse diálogo se trata de uma luta cujo desfecho deve ser garantido, por isso a insistência na sua não interrupção, que se repetirá mais à frente, em 348b-c.

Platão parece querer nos insinuar através de Sócrates que Protágoras, ao passar da posição de interrogado para interrogador, elabora suas perguntas tal como se ocorresse uma disputa de discursos, com uma refutação que não teria nenhum outro objetivo ulterior que não fosse fazer Sócrates contradizer-se. E, nesse caso, contradizendo-o, mostrar sua inaptidão no que se refere à interpretação poética, assunto tão importante para Protágoras e que tomara lugar na discussão (*Prot.* 338e-339a).

No entanto, a tentativa de mostrar que Sócrates é inábil na interpretação poética se mostra frustrada quando nosso filósofo, depois de se recuperar do golpe que sofrera, expõe sua interpretação sobre as palavras de Simônides (cf. *Prot.* 342a-347a) de maneira brilhante, a partir de uma paródia⁴⁴, como afirma José Cavalcante de Souza (1969, p. 95), do método exegético empregado pelos sofistas daquele tempo. É curioso que é só a partir daí que Protágoras cederá, mesmo que muito a contragosto, às investidas de Sócrates, admitindo que deixem de lado as interpretações poéticas que, segundo ele, dizem respeito aos “banquetes de gente vulgar e sem instrução” (*Prot.* 347c), passando a ocupar-se com as suas próprias palavras, posto que os poetas “não podem ser interpelados a respeito do que dizem” (*Prot.* 347e). Desse modo, com a concordância de Protágoras, eles poderão voltar à investigação que havia sido interrompida anteriormente.

Dessa vez, contudo, é Protágoras quem ensaia uma interrupção do diálogo e, para impedir isso, a vergonha (*aischyntheis*, *Prot.* 348c) será mais uma vez fundamental⁴⁵. É por conta dela que Protágoras se vê impelido a ceder e continuar a conversa que ficou interrompida. Os ouvintes do encontro, se considerarmos a nova interferência de Alcebíades, já estariam incomodados com a atitude de Protágoras, pois consideravam que o sofista não “procede bem” em não dizer a Sócrates se prefere responder ou perguntar, interrompendo a continuidade da discussão (*dialegésthō*, *Prot.* 348b). É, mais uma vez, graças aos ouvintes do encontro que Platão faz Sócrates e Protágoras voltarem à discussão.

Após essa longa discussão pelo retorno do diálogo entre Sócrates e Protágoras, o sofista concede que Sócrates continue perguntando e ele respondendo (348c). O filósofo

⁴⁴ Sócrates abre o comentário do poema de Simônides, as passagens 342a-343c, também com uma paródia irônica do discurso elaborado por Protágoras no contexto da afirmação da antiguidade da arte sofística (316d-317a), como observa Teixeira (1986, p. 124, n.37) e Souza (1969, p.95)

⁴⁵ Refiro-me aqui à vergonha de Hipócrates em 312a, mas poderíamos citar, também, a vergonha de Protágoras em responder conforme a posição da maioria em 333c.

conduz ao retorno da discussão sobre a unidade da virtude e pede para que Protágoras reafirme a sua posição quanto a essa matéria, se continua defendendo o que defendera antes, a distinção completa entre as partes da virtude ou se ele mudara de posição. Sócrates faz essa pergunta pois suspeita que Protágoras não havia formulado sua posição a partir de suas verdadeiras convicções. Talvez o sofista teria assim respondido da outra vez, sugere Sócrates, para experimentá-lo⁴⁶ (*apopeirómenos*, 349d).

Protágoras, de fato, elabora uma modificação da sua posição em sua resposta. Talvez como consequência das questões colocadas até aí por Sócrates, ou talvez pela hipótese levantada pelo próprio filósofo, a saber, que Protágoras não está preocupado em responder seriamente a essas perguntas.

Então declaro-te, Sócrates, que todas essas qualidades são, de fato, partes da virtude, e que quatro delas são mais ou menos semelhantes entre si (*paraplésia allélois*), porém a coragem (*andreia*) é em tudo diferente (*polý diaphéron*) das outras. (...) ser-te-á fácil encontrar muitos indivíduos injustos em alto grau, ou por demais ímpios, ou intemperantes em excesso, ou supinamente ignorantes, porém dotados de grande coragem (*Prot.* 349d).

Tendo concedido que todas as virtudes até então elencadas apresentam semelhança entre si, excetuando-se apenas a coragem, Sócrates, por isso, conduzirá a sua argumentação para a investigação da relação entre coragem e sabedoria. Essa discussão encontrará seu termo quando o filósofo conseguir que Protágoras concorde que a coragem (*andreia*) pode ser definida como o “conhecimento do que é perigoso e do que não é” (*he sophia tôn deinôn kai mé deinôn andreia estín*, *Prot.* 360d), o que prova a unidade da coragem com a sabedoria.

Nessa altura, Protágoras, que já não responde nem por gesto, mantém-se calado (*oukéti entaûtha out' epineûsai ethélesen esíga te*, *Prot.* 360d) frente ao assentimento derradeiro. Estando evidente que Sócrates conseguira provar a unidade da *andreia* e da *sophia* não lhes resta mais nada a não ser aceitar o sucesso de seu interlocutor em revelar a inconsistência da posição que o sofista havia assumido⁴⁷.

⁴⁶ McCoy sugere que talvez Protágoras não esteja formulando suas respostas sobre o problema da virtude porque essa não seja uma questão sobre a qual se interesse verdadeiramente. Quando ele volta-se para outras questões, como a relação do bom com o útil, por exemplo, vemos alguém que realmente mantém-se coerente com suas posições (McCOY, 2010, p.71).

⁴⁷ Não será preciso para nossos objetivos atuais explorar toda a argumentação desenvolvida pelos personagens. A unidade da coragem e da sabedoria dependerá dos famosos passos sobre o hedonismo (351b-359a), vale ressaltar que são as posições assumidas nessa altura que fazem com que Protágoras dê assentimento à unidade entre essas partes da virtude, como observa McCoy (2010, p.79)

Protágoras, resignado frente à argumentação que o levou à contradição, em sua última participação é colocado a elogiar seu interlocutor

- Louvo, Sócrates, tua disposição, e a maneira por que conduzes o diálogo, pois sem falar de outros defeitos de que me considero isento, sou dos homens o menos sujeito à inveja. E porque já tive muitas oportunidades de dizer que, dos homens com que tenho entrado em contato, és o que eu mais admiro, muito acima dos da tua idade, acrescento agora que não me causa surpresa vires algum dia a incluir-te no número dos homens célebres pela sabedoria. (*Prot.* 361d-e)

O elogio de Protágoras à Sócrates vem coroar esse encontro entre aqueles que, ao invés de protagonizar um conflito entre verdadeiros adversários, apresentam um deslumbrante encontro entre amigos, como quer Pródico (*Prot.* 337a-b). Esse mútuo tratamento elogioso que reconhecemos no *Protágoras* contrasta com a maioria dos encontros com os sofistas que Sócrates protagoniza nos diálogos de Platão, colocando esse diálogo num lugar, de certa forma, diferenciado no contexto desse *corpus*⁴⁸.

A vivacidade teatral desse diálogo, ao mesmo tempo, é o que nos permite lançar a pergunta que orienta esse capítulo. Protágoras não é caracterizado como um interlocutor qualquer, também não poderia ser, considerando a notoriedade que alcançou. Em nenhum momento o sofista é colocado respondendo passivamente às respostas de Sócrates, como percebemos em muitos dos seus interlocutores de outros diálogos. Suas objeções, muitas vezes, obrigam o filósofo a mudar o rumo de sua argumentação. Se esse encontro “de igual para igual”, a despeito da diferença de idade, é tão constantemente ressaltado, talvez seja mais um modo de Platão elogiar seu mestre que não se apequenou ao encontrar um tão eminentíssimo sofista.

Por outro lado, se as falas daqueles que acompanham Sócrates nesse diálogo não podem ser ignoradas, qual seria a intenção de Platão ao representá-los em tamanha discordância sobre a natureza das perguntas Socráticas? Por que, por mais que Sócrates afirme reiteradas vezes que seu objetivo é elaborar uma investigação em comum e não sagrar-se vencedor de uma competição de palavras, seus interlocutores parecem ignorar essa

⁴⁸ Marina McCoy também se refere a esse “tratamento amigável” de Sócrates ao interrogar Protágoras ao comentar esse diálogo, tratamento que contrasta, por exemplo, com o Sócrates do *Górgias* (McCOY, 2010, p.66).

diferenciação completamente? Será que Platão utiliza esse artifício para, mais uma vez, brincar com a dificuldade de distinção entre Sócrates e os sofistas?

Conclusão

José Américo Pessanha, a respeito do modo de ler os diálogos platônicos, afirma no seu “Platão - Teatro das Ideias” que:

A leitura tradicional, da qual eu participei e muito, diz em geral que Sócrates é o porta-voz de Platão. Vista assim, a questão fica muito mais fácil porque lá onde está Sócrates, está o caminho que leva para a verdade. O outro, se não é discípulo, é aquele adversário que vai ter que ser corrigido. E um certo maniqueísmo vai se implantando em nossas visões. Mas essa é uma leitura que hoje eu reconheço ser muito prosaica, que não percebe a grandeza da dramaticidade do texto platônico e que, de certa maneira, se coloca contra ela. (PESSANHA, 1997, p. 29).

Como ele mesmo reconhece, o *Protágoras* é um exemplo por excelência de diálogo que nos impõe uma consideração a respeito da dramaticidade da filosofia platônica. Aqui, talvez de modo mais radical que em qualquer outro diálogo⁴⁹, se procurarmos no personagem Sócrates a fonte das doutrinas que o autor quer nos transmitir, desconsideraremos parte significativa da riqueza que o diálogo conserva. Talvez seja por conta dessa perspectiva que, algumas vezes, o *Protágoras* seja secundarizado no *corpus* platônico em detrimento de outros diálogos que, supostamente, nos apresentariam elementos doutrinários mais vigorosos.

Neste trabalho, buscamos trazer elementos para observar a confusão entre filósofos e sofistas muitas vezes estimulada por Platão em seus diálogos. Essa dificuldade de distinção, a questão mais dramática do platonismo⁵⁰, que Platão sempre se volta em seus diálogos, é tratado no *Protágoras* de modo genuinamente teatral, nos apresentando um filósofo que muitas vezes pode parecer sofista e um sofista que pode parecer filósofo, nessa “coreografia das ideias”⁵¹ que é esse encontro.

O personagem Sócrates ao longo do diálogo é representado sob diferentes perspectivas. Se no seu encontro com Hipócrates ele aparece como aquele que pretende mostrar a ignorância de seu interlocutor a respeito daqueles que ele ansiosamente desejava, para, depois disso, apresentar as suas próprias concepções a respeito dos sofistas, quando ele chega ao encontro das eminentes figuras que estavam hospedados com Cálias, seu papel

⁴⁹ A esse grupo poderíamos, certamente, incluir o *Banquete*.

⁵⁰ Ao menos é o que acredita José Américo Pessanha (1997, p. 22).

⁵¹ Aqui, nos referimos a uma outra expressão, também já citada, do professor José Américo Pessanha para se referir ao *Protágoras* (PESSANHA, 1997, p. 21).

torna-se outro, ao ponto de muitas vezes correremos o risco de pensar, como os interlocutores dessa fase do diálogo, que Sócrates pretende simplesmente ganhar uma disputa de argumentos. Muda-se o interlocutor, muda-se o modo de perguntar e as intenções das perguntas.

Protágoras, por outro lado, não é representado como um ingênuo interlocutor. O habilidoso sofista evade das diversas tentativas preparadas por Sócrates ao longo do diálogo para envolvê-lo em um estado de *aporia*. O filósofo só obterá algum sucesso nas passagens finais, depois de muitas tentativas e retomadas de argumentação impostas pelo sofista. De fato, Platão constrói Protágoras como um adversário muito engenhoso digno dos elogios que Sócrates não cansa de fazer em diversos momentos do *Protágoras*, o que pode soar irônico àqueles que esperam o Sócrates implacável rival dos sofistas.

No entanto, não é porque o *Protágoras* se destaca do ponto de vista dramático e teatral que devemos considerar que sua importância filosófica está diminuída. Ao contrário, no diálogo de que nos ocupamos, é a partir do drama que Platão pretende expressar suas intenções filosóficas. No *Protágoras*, filosofia e teatralidade estão intimamente imbricadas para significar tanto o filósofo quanto o sofista, nas suas diferenças e aproximações.

Portanto, se o que anima os diálogos de Platão é mostrar que o filósofo não é sofista e, desse modo, que o sofista também não é um filósofo, somos, muitas vezes, levados pelos seus próprios diálogos a nunca esquecer do parentesco que vincula esses dois tipos de modo que, por mais que os afastemos, algo sempre os ligará intimamente, como o porteiro eunuco nos informa. Por mais importante que seja para o seu projeto filosófico e político a distinção entre o autêntico filósofo e aquele que é o seu outro, Platão não parece preocupado em negar esse parentesco.

Referências Bibliográficas

1) Bibliografia Primária

1.1) Edições do *Protágoras* consultadas

BURNET, I. “Protágoras”. *in: Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

GUAL, C. G.; RUIZ, J. C. e INIGO, E. I. “Protágoras”. *in: Paton, Dialogos I*. Madrid, Editorial Gredos, 1985.

NETO, O. C. *Protágoras e a doxografia platônica do mais eminente sofista. Estudo e Tradução*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2011 (Dissertação de Mestrado).

NUNES, C. A. *Protágoras*. Belém: ed.ufpa, 2002.

TAYLOR, C. C. W. *Protágoras*. Translated with an Introduction and Notes. Clarendon Press: Oxford, 1991.

TEIXEIRA, E. M. *Protágoras*. Tradução, introdução e notas. Fortaleza: EUFC, 1986.

1.2) Outras fontes antigas utilizadas

ARISTÓFANES. “As Nuvens”. *In.: Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os pensadores).

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. Ed. Bilingue. São Paulo: Editora 34, 2015.

ESCHYLE. “Prométhée Enchaîné”. *In.: Eschyle Théâtre*. Traduction nouvelle avec texte, avant-propos, notice et notes par Émile Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, s.a.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os dias*. Int., trad. e notas Mary de Camargo Neves Lafer. São paulo: Iluminuras, 1996.

LAERTIOS, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Ed. UnB, 2008.

PLATÃO. “Defesa de Sócrates”. Trad. Jaime Bruna. *In.: Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os pensadores).

_____. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crátilo, Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2001.

_____. “Fedro”, *in: Diálogos V*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

- _____. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2002.
- _____. *Ménon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio e Edições Loyola, 2001.
- _____. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ed. Bilingue. Belém: ed.ufpa, 2011.
- _____. *O Sofista*. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

2) Bibliografia Secundária

- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega, vol. III*. Madri: Editorial Gredos, 2003.
- _____. *Historia de la Filosofía Griega, vol. IV*. Madri: Editorial Gredos, 1998.
- JAEGER, W. *Paidéia. A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KERFERD, G. B. *O movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge University Press, 1998.
- LACERDA, T. C. E. *Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução notas e estudo introdutório*. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2011. (Dissertação de Mestrado).
- McCOY, M. *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. São Paulo: Madras, 2010.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PESSANHA, J. A. M. Platão – “O teatro das ideias”. In: O que nos faz pensar: Rio de Janeiro, 1997. p. 7-35.
- PRIOR, W. J. “O problema Socrático”. In: BENSON, H. H. & et al. (Org.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 40-50.
- SOUZA, J. C. *Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos*. Boletim n° 309. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras: São Paulo, 1969.
- TAYLOR, A. E. *Plato, The man and his work*. Mineola: Dover Publications, 2013.
- UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1998.

3) Livros de Referência

LIDDELL, H.G., SCOTT, R., DRISLER, H. *A greek-english lexicon*. 7 ed.. New York: Harper & Brothers, 1883.

SMITH, W. (Ed.). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Vol. I. Boston: Little, Brown and company, 1867.