



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ERIKA BATAGLIA DA COSTA

CONTEÚDO E TRANSMISSÃO DO SABER POLÍTICO
NO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO

FORTALEZA

2010

Erika Bataglia da Costa

**CONTEÚDO E TRANSMISSÃO DO SABER POLÍTICO
NO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro.

Fortaleza
2010

ERIKA BATAGLIA DA COSTA

**CONTEÚDO E TRANSMISSÃO DO SABER POLÍTICO
NO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO**

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro – Orientadora
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida – Examinador
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino – Examinador
Universidade Estadual do Ceará - UECE

A todas as pessoas que acreditam que somente com luta constante uma batalha pode ser vencida, e àqueles que percebem que somente o amor é capaz de vencer uma guerra.

AGRADECIMENTOS

À Professora Maria Aparecida de Paiva Montenegro, por aceitar orientar o presente trabalho e compreender as situações adversas que os últimos anos me reservaram. Ao Professor Emiliano Aquino, por ter sido sempre referência durante minha graduação, mesmo sem saber, e pela enorme ajuda dada em momento tão decisivo. Ao Professor José Carlos Silva de Almeida, que gentilmente aceitou participar da Banca de Defesa que avaliou o presente trabalho. Ao Prof. Marcelo Marques, da UFMG, pelo apoio presente apesar da distância;

À CAPES, que proporcionou as condições financeiras de realização desse trabalho;

Aos professores do departamento que muito contribuíram para a minha formação, aos funcionários e a todos os colegas que me acompanharam por esses dois longos e importantes anos, especialmente aos amigos Maxwell Morais e Edson Costa. Aos professores Neide Cidre, minha professora do segundo ano do atual ensino fundamental. Ao Ruy de Carvalho, pelas longas conversas sobre a vida e a filosofia e que, num dia em Fortim, me fez acreditar ser possível chegar ao mestrado. À Profa. Cleomar Landim, que por sua excelência em tudo o que faz é exemplo e incentivo para que eu melhore sempre mais;

A todos os membros da grande e plural família Bataglia, especialmente à minha mãe Maria Tereza, exemplo de honestidade e caráter, que me fez perceber que as coisas mais importantes são as mais simples, ao meu filho Marlon por ter sido minha razão de vida e de luta, aos meus irmãos Wendell e Tilso, à tia Rita, minha segunda mãe, ao tio Carlinhos por ser a única pessoa centrada e coerente nessa turma toda, à minha avó Aparecida, aos meus tios e tias, primos e primas, à minha sobrinha preferida, também ela Maria Tereza;

Aos meus amigos queridos que deixei em São Paulo há quase 15 anos e que continuaram me amando e me incentivando, especialmente ao Antonio Alfredo (Nininho) e o Mauricio Plinta, além de todos aqueles que de uma certa maneira sempre estiveram presentes, torcendo e acreditando;

À minha família cearense, vulgo *so cool*, que me adotou e me fez ter uma certeza: saudade é uma coisa que sempre permeará minha vida. Por todas as horas de alegrias, por compartilhar comigo as tristezas, por acreditar em mim e por aguentar minhas chatices quando somente com vocês eu podia ser chata, pelos momentos inesquecíveis quando Fernando Pessoa e Chico Buarque nos embalavam, e principalmente por me fazerem ter a

certeza que amor a gente constrói ao longo da vida. Danilo, Amanda, Murilo, Valéria (que, parodiando Chico, disse que eu tenho o amor (amigos) que mereço, Bárbara e Israel, com todo o meu amor; também Alex, Igor, Amoreira, Bittencourt (*in memoriam*) e todos os meus queridos amigos que um dia participaram da Kika's house;

Aos meus alunos, que me incitam a melhorar a cada dia;

Por último e especialmente, meu profundo agradecimento ao Antônio Luiz, o Mano, por ser o meu companheiro de todos os dias, alguém que aprendi a amar e respeitar em suas idiossincrasias, que com sua paciência e tranquilidade não me deixou desistir quando o caminho se tornou tortuoso demais (e foram vários os momentos). Sem ele eu não teria continuado. Seu apoio constante foi fundamental em todos os momentos dessa caminhada.

“Como poderíamos tornar os homens felizes,
se não os tornamos morais e sábios?”

(Immanuel Kant)

RESUMO

O propósito fundamental deste trabalho é investigar filosoficamente que tipo de saber deve possuir o político e qual o modo de transmiti-lo, de maneira a tornar a política uma atividade da função pública que conjugue competência deliberativa com conduta virtuosa. Para tanto, serão analisadas no *Protágoras* de Platão duas propostas político-pedagógicas que se delineiam em torno da questão da ensinabilidade da *areté* política. Por um lado, o programa de Protágoras é solidário à democracia e assume o modelo das *tékhnai* para compreender o conteúdo e a transmissão do saber político. Por outro, Sócrates estabelece o saber epistêmico como padrão cognitivo para a elaboração de sua própria concepção. Assim, enquanto o programa protagoriano admite a capacidade política como algo inscrito em todos os cidadãos, o de Sócrates aponta para a restrição dos agentes políticos no exercício do poder público. Segundo Sócrates, apenas de posse do conhecimento da “unidade das virtudes” e de uma “arte da medida” é que se torna possível harmonizar o saber fazer e o agir bem, tanto na vida pública quanto privada.

Palavras-chave: Política. *Areté*. *Tékhne*. *Episteme*.

ABSTRACT

The fundamental purpose of this work is to investigate philosophically what type of knowledge the politician should possess and what is the way of transmitting it, in order to make politics a public function that conjugates deliberative competence and virtuous conduct. So, it will be analyzed in Plato's Protagoras two political-pedagogical propositions that are delineated around the subject on the teach ability of the political *areté*. On the one hand, Protagoras' program is sympathetic to democracy and assumes the model of *tékhai* to understand the content and transmission of political knowledge. On the other hand, Socrates establishes the epistemic knowledge as a cognitive pattern for the elaboration of its own conception. Thus, while the Protagorean program admits the political capacity as something inscribed on all citizens, Socrates points to the restriction of the political agents in the exercise of public power. According to him, only with the possession of knowledge of the "unit of the virtues" and of an "art of the measure" it becomes possible to harmonize how to do and how to act, both in public and private life.

Keywords: Politics. *Areté*. *Tékhai*. *Episteme*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A POLÍTICA ENQUANTO <i>TÉKHNE</i>	16
2.1	A virtude que ensina Protágoras	20
2.2	O Estatuto das <i>tékhnai</i>	25
2.3	Refutação da política enquanto <i>tékhne</i>	29
3	A ENSINABILIDADE DA VIRTUDE	51
3.1	Fundação mítica da ensinabilidade da virtude	544
3.2	Aidós e Díke.....	60
3.3	Fundamentação racional da ensinabilidade da virtude	68
4	A VIRTUDE E A CIÊNCIA	722
4.1	A “Unidade da virtude”.....	74
4.2	A “Arte de medir”	799
5	CONCLUSÃO	87
	REFERÊNCIAS	92

1 INTRODUÇÃO

O assunto a ser tratado neste trabalho dissertativo diz respeito a um aspecto de fundamental importância para a prática política. Trata-se de uma questão que pode ser sintetizada na seguinte indagação: Que espécie de saber deve possuir o político? A atividade política, desde o seu surgimento, tem suscitado inúmeras questões acerca de sua função, procedimento, relevância, etc. Todavia, podem-se agrupar todos estes elementos que compõem o campo do político em torno da investigação sobre o fundamento cognitivo que esta prática específica requer. Com efeito, a política, como toda prática organizada, necessita de um corpo de saberes que oriente a sua efetivação com o menor risco possível para aqueles que deverão se beneficiar dos resultados de sua interferência.

Neste sentido, a atividade do poder estatal não se diferencia de qualquer outra atividade social no tocante às motivações centrais de seus executores. Isto é, espera-se que o político, tanto quanto os profissionais das mais diversas áreas, esmere sua atividade ao ponto de exercê-la com competência e em benefício dos indivíduos. Entretanto, muito embora entre a atividade política e as outras atividades sociais não haja fortes distinções no tocante a estas exigências, deve-se levar em conta a magnitude do alcance da prática política. Isto significa dizer que qualquer atividade social possui um espectro de abrangência bem menos restrito que a política.

Pode-se objetar argumentando que, por exemplo, a atividade militar é tão ampla quanto à política, uma vez que trata da segurança, tão cara a todos. Porém, este juízo não considera que a organização do sistema social, da qual fazem parte as estruturas militares, antes de tudo, configura-se como um jogo instável de relações de poder, e, desse modo, pressupõe a política. Portanto, pode-se atribuir à atividade política uma penetração que não seria pertinente às outras práticas sociais. De certo modo, paradoxalmente, a política é uma atividade específica como as outras atividades sociais, no entanto, ao contrário destas, tem seus resultados ponderados em uma escala geral.

Sendo assim, pode-se enriquecer a pergunta inicial acrescentando-se o problema da escala dos seus resultados. Ou seja: Que tipo de saber é compatível com o nível de responsabilidade da prática política? Contudo, deve-se considerar se o político encontra-se à altura do escopo de sua atividade em dois níveis complementares e facilmente desenlaçados no cenário contemporâneo do poder. Trata-se da competência no fazer e da formação moral daquele que faz. Esta exigência revela-se de capital importância quando se leva em conta os

malefícios socialmente distribuídos por práticas políticas degradadas. Por outro lado, boas intenções apenas não resolvem os problemas sociais.

Por isto mesmo, a resposta à pergunta acerca de que tipo de conhecimento deve “munir-se” o político tem que contemplar estes dois aspectos fundamentais. Isto é, a atividade política necessita de um tipo de conhecimento que a um só tempo abasteça o político de um nível satisfatório de eficiência deliberativa e não o prive de parâmetros morais em suas decisões. Se este saber existe e como existe e quem deve ensiná-lo é o que precisamente Platão discute no *Protágoras*.

Nesse diálogo, observa-se o confronto entre duas propostas político-pedagógicas que reivindicam, em função de discursos mutuamente excludentes, a justiça na formação de homens públicos. Assim, a personagem Sócrates investiga primeiramente o que tem a dizer sobre este assunto a personagem Protágoras, para em seguida refutar sua proposta, ao mesmo tempo em que expõe a sua. Entretanto, em um arranjo dramático de excepcional fineza, o que faz Platão é alojar estes dois dialogantes em uma acirrada disputa, na qual é o próprio princípio do regime democrático que é posto em uma avaliação crítica.

De acordo com tal princípio, a participação nas assembleias democráticas isenta os cidadãos de um conhecimento específico relativo aos assuntos de caráter público. E assim ocorre, porque a ampliação do regime democrático resultou em uma integração cada vez mais ampla dos diversos segmentos sociais no centro de tomada de decisões. Ou seja, no regime da palavra, a deliberação, por princípio, não é um ato que se constitui em torno de privilégios, seja de qual ordem for. Contudo, o que justificaria esta participação irrestrita nos negócios públicos além da ampliação institucional? A resposta é: a possibilidade de se ensinar a virtude ou excelência política (*areté*).

A condição para que haja um conhecimento político e, mais do que isto, mestres de tal saber, é de que a virtude política seja ensinável. Somente esta pressuposição pode garantir algum sentido às posições de Sócrates e Protágoras. Sendo assim, a divergência que há entre estes dois mestres da virtude política encontra-se não no reconhecimento da ensinabilidade do conhecimento político, mas sim na determinação do seu conteúdo, do seu modelo de saber, de sua finalidade e de sua transmissão. Assim, enquanto Protágoras empenha-se em ajustar estas exigências às instituições democráticas, Sócrates parece acenar para a direção oposta.

É neste contexto que a questão acerca de qual conhecimento deve possuir o político encontra dois caminhos fundamentais. O primeiro, exposto pelo sofista Protágoras,

indica que o magistério político deve assemelhar-se ou espelhar-se no modelo de saber próprio da atividade técnica (*tékhnai*), cujo grau de satisfação deve ser medido, sobretudo através de critérios de eficiência. Isto significa afirmar que a política é uma *tékhne* e, como tal, deve ser ensinada. Assim, do mesmo modo que se transmite o saber relativo à carpintaria, à medicina, à alvenaria etc., deve-se transmitir o saber político.

Neste sentido, a eficiência deliberativa parece constituir-se como centro do esforço político-pedagógico protagoriano, à medida que as atividades das *tékhnai* se revelam acima de tudo como um “saber fazer”. Por outro lado, se o saber político transmitido por Protágoras é mesmo uma *tékhne*, então deve estar em harmonia com os elementos canônicos que definem esta esfera da atividade humana. Dito de outro modo, o conhecimento político, ao ser subsumido pelo conhecimento das *tékhnai*, fica a lhe dever obediência. Contudo, esta proposta será alvo de fortes objeções por parte de Sócrates. Primeiro, porque os aspectos morais do conhecimento político parecem-lhe descurados e, segundo, a prática política democrática contradiz o que se entende por conhecimento técnico.

Assim, ao contrapor-se ao programa político-pedagógico do sofista, Sócrates deverá denunciar a incongruência entre as características que definem a atividade do *tékhnites* e a (im)postura dos agentes políticos nas assembleias deliberativas. Entretanto, não se trata apenas de uma denúncia da “prática” política democrática, mas também da demonstração lógica de que política e *tékhne* se mostram, no fim das contas, inconciliáveis na perspectiva adotada por Protágoras. No entanto, às objeções evidenciadas por Sócrates, segue-se a apresentação de sua própria proposta político-pedagógica, pela qual a pergunta acerca do conhecimento que deve possuir o político é conduzida para outro domínio de argumentação.

Assim, ao submeter o confronto ao método dialético, Sócrates se empenha em apresentar um programa em que a eficiência deliberativa se conjuga com o conhecimento de parâmetros morais que devem orientar não somente a prática política, mas a ação enquanto tal. Isto é, trata-se de um saber prático-moral comprometido com a totalidade da “experiência” humana (pública e privada) que não pode ser alcançado por qualquer indivíduo, pois demanda condições que não se encontram igualmente distribuídas entre os homens. É precisamente em função destas expectativas que Sócrates desloca a possibilidade de se ensinar a virtude política, e assim o faz ao elucidá-la à luz da “ciência” em que a “unidade das virtudes” e uma “arte da medida” ocupam papel central.

Todavia, não se trata de uma recusa absoluta ao modelo das *tékhnai* para se pensar a política. Isto é, este mesmo modelo oferece também a Sócrates os critérios epistêmicos

pelos quais ele pode contrapor-se à iniciativa político-pedagógica protagoriana. A aproximação entre *tékhne* e *episteme* presente na atmosfera cultural de seu tempo assim o permite. O que Sócrates enfatiza é o que Protágoras não considerou em sua subsunção da política no saber técnico. Mais do que isto, importa invalidar o princípio do regime democrático através da refutação das suas pressuposições presentes na adoção do modelo das *tékhnai* por Protágoras.

Por isto mesmo, o tema deste trabalho dissertativo envolve o núcleo definidor da vida democrática. Isto é, ao abordar a democracia enquanto regime no qual o poder não impõe interditos rígidos ao seu compartilhamento, torna-se inevitável alcançar o mecanismo funcional que se encontra na base de suas instituições. Dito de outro modo, interessa também para este trabalho dissertativo relacionar criticamente com o conhecimento filosófico tanto o princípio fundante da democracia, quanto aquilo que garante sua efetivação prática, ou seja, o uso público do *logos*.

Pode-se dizer que a pergunta pelo conhecimento que deve possuir o político inscreve-se no *Protágoras* através dos programas político-pedagógicos dos dialogantes, à medida que estes obedecem a diferentes concepções da relação entre conhecimento e poder, o que pressupõe evidentemente os saberes disponíveis na ocasião e o lugar que ocupa o *logos* em suas estruturas. Isto garante alguma pertinência ao tema escolhido, pois que a questão da relação do conhecimento com o poder se encontra na ordem do dia traduzida na disputa entre política de princípios e política de resultados.

Todavia, não se devem instalar as propostas dos dialogantes em uma demarcação moral rígida na qual a boa (política de princípios) e a má proposta (política de resultados) seriam inequivocamente identificadas. Os argumentos oferecidos de parte a parte indicam a impossibilidade de fazê-lo, uma vez que deixam transparecer uma atmosfera de respeito mútuo, que de modo algum autorizaria uma interpretação maniqueísta. Entretanto, é preciso esclarecer que, mesmo considerando a grandiosidade destes dois mestres da política, o fluxo das argumentações deste trabalho seguirá mais de perto a crítica socrática e o anúncio das linhas gerais de sua proposta.

Por esta razão, o objetivo fundamental desta dissertação é satisfazer a indagação acerca da especificidade do conhecimento político, expondo e desenvolvendo as objeções de Sócrates aos *logoi* do sofista, de modo a fazer emergir sua própria concepção. Trata-se de acompanhar a trânsito da questão principal dos parâmetros de avaliação do sofista para o tratamento filosófico do tema. Assim, na primeira parte do confronto, o objetivo será destacar

a posição crítico-negativa de Sócrates diante da adoção por Protágoras do modelo das *tékhnai* para se determinar o saber político e sua transmissibilidade.

Após este momento, Sócrates passa a investigar o problema tratado, submetendo-o a outra angulação pela qual a excelência política prometida por Protágoras é examinada à luz da excelência moral. Isto enseja no sofista a necessidade de lançar mão de outro recurso discursivo. Por isso, o objetivo seguinte será abordar a tentativa de Protágoras de redefinir a questão em função de um mito no qual se narra o surgimento das condições morais da vida associada e, com esta, a necessidade de se ensinar o que garante a sua reprodução. De certo modo, pode-se identificar neste momento uma tentativa de fundar miticamente a democracia “naturalizando” a condição política, e, portanto, a participação irrestrita nas assembleias.

Finalmente, em seguida ao mito, será destacado o que se pode denominar de “virada epistêmica” dos *logoi* de Sócrates por meio da qual se estabelece o momento propositivo no curso do diálogo. Ou seja, Protágoras é obrigado a ceder lugar à exposição de Sócrates a respeito das exigências indispensáveis à transmissão da virtude e sua prática. Assim, por remissão ao problema do ensino da excelência moral, Sócrates anuncia o que poderá ser o conteúdo do saber político e suas condições de transmissibilidade e exequibilidade e, ao fazê-lo, torna indissociável deliberação pública eficiente e princípios morais, ligando-os pelos fios do conhecimento filosófico, perspectiva esta que irá consumir-se nos textos políticos posteriores.

2 A POLÍTICA ENQUANTO *TÉKHNE*

A questão do poder é um dos elementos centrais na filosofia de Platão. Em muitos de seus diálogos se manifesta acentuada preocupação em relação às condições necessárias ao seu exercício, ao mesmo tempo em que se aponta a debilidade de algumas propostas que reivindicam a sua posse. Contudo, pode-se afirmar que a política democrática tornou-se o alvo constante de suas críticas, pois nesta, a possibilidade de participação nos negócios públicos é consideravelmente ampliada. E isto, porque a igualdade formal dos cidadãos da cidade-estado democrática garante a presença dos mais diversos indivíduos nas assembleias sem que se considere sua relevância política em termos de critérios sociais, intelectuais, éticos, etc.

A grande dificuldade é que esta abertura de participação na política democrática não é capaz de apresentar nenhuma garantia quanto à competência do cidadão que se dispuser a apontar soluções para os problemas de ordem geral. Nas instituições democráticas da cidade-estado, a política não se apresenta como atividade de especialistas, à medida que todos os cidadãos podem exercer as funções militares e políticas. Esta é a mais grave objeção que se pode fazer à organização democrática do poder. E é tendo em vista os efeitos deste tipo de política que Platão desenvolve seus textos políticos.¹

Segundo Gómez-Lobo² (1993), a tese central do pensamento político de Platão é a de que “o poder deve ser exercido por quem possui uma forma privilegiada de conhecimento.” Se admitirmos que a condição de um grupo se encontra na dependência das decisões de indivíduos isolados, então este princípio do pensamento político platônico se afigura correto.

Sendo assim, o traço decisivo da atividade política é que esta requer, ao contrário da democracia, um nível de restrição adequado à importância da atividade exercida e, neste

¹ Segundo Jeannière, “Havia muitas outras críticas, por exemplo, a multiplicação inútil das leis e regulamentos, mas principalmente a tolerância excessiva: a democracia tinha que permitir tudo. Platão não ignorava que a democracia soubesse fazer a união dos cidadãos e garantir o sucesso nas guerras médicas. Foi nos revezes que apareceram os defeitos da democracia. A condenação fundamental era aquela que se reencontraria em toda a história, até Nietzsche: confiar o poder de decisão ao maior número de pessoas é garantir o triunfo da mediocridade. E a instabilidade das opiniões e das maiorias não era um remédio.” JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Trad Lucy Magalhães; Revisão técnica Geraldo Frutuoso; Consultor Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro. Ed Jorge Zahar. 1995, p. 42. Por outro lado, em relação aos juízos sobre a democracia presentes nos diálogos, Taylor comenta “Os juízos sobre a democracia ateniense do século V, postos na boca de Sócrates no *Górgias* e na *República* de Platão, são muito mais duros que qualquer coisa que o próprio Platão tenha dito por conta própria, sobre o governo democrático, em diálogos posteriores, tais como o *Político* e as *Leis*; me parece provável que a severidade daqueles juízos provém mais de Sócrates que de Platão.” TAYLOR, A. E. **El pensamiento de Sócrates**. México, FCE, 1993, p. 125.

² GÓMEZ-LOBO, Alfonso. Escritos políticos de Platón. **Estudios Públicos**, 51 Chile: 1993.

caso, a questão que se apresenta é a de que tipo de conhecimento se faz necessário para o cidadão exercer com segurança e com menos erros a sua função pública.

No âmbito da democracia grega, a participação dos cidadãos nas mais diversas instituições parecia desprezar esta exigência, ao mesmo tempo em que os participantes das assembleias extrapolavam suas funções profissionais, julgando-se aptos a resolverem os problemas políticos com a mesma destreza com que enfrentavam os percalços de suas atividades particulares. Em uma passagem da *Apologia*³ (1997, 22d), Sócrates afirma que os artífices e poetas se comportam como se fossem capazes de se pronunciarem com eficiência a respeito de qualquer coisa simplesmente, porque possuem o domínio em determinada área. É este tipo de pretensão que faz da democracia um regime em que todos os saberes se igualam no momento do indivíduo atuar como cidadão. Com base neste modo de organização do regime democrático, a exigência fundamental do pensamento político platônico não poderia ser outra, senão a competência epistêmica do governante.

Mais do que isto, pode-se acrescentar também esta pergunta: que tipo de homem deve responsabilizar-se pela política? Isto é, não se trata apenas de possuir um saber que seria acessível a qualquer indivíduo conquistar, pois se assim fosse teríamos por resolvido apenas um lado da questão. Há outro lado que também deve ser considerado e que se define em termos éticos: não é suficiente conhecer, é preciso usar bem o que se conhece.

Também, nesse sentido, a democracia teria falhado⁴. Sendo assim, no político, a excelência moral é tão importante quanto a inteligência. A questão, a saber, é se estas são ensináveis ou apenas se manifestam em indivíduos de natureza excepcional. A julgar pela *República*⁵, Platão propõe que estas são ensináveis, mas apenas certo tipo de natureza é capaz de aprendê-las.

³ “Contudo, atenienses, quer parecer-me que esses meritórios artífices padeciam do mesmo defeito dos poetas; pelo fato de cada um deles conhecer a fundo determinada profissão, julgavam-se também proficientes nas questões mais abstrusas, donde estragar esse defeito fundamental de todos a sabedoria de cada um”. PLATÃO. **Apologia de Sócrates; Críton**. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

⁴ O testemunho disto se encontra na seguinte passagem do *Górgias*, em que Sócrates refere-se a Péricles nos seguintes termos: “Responde-me também se é em geral admitido que os atenienses, de fato, ficaram melhores graças a Péricles, ou se foi justamente o inverso: foram corrompidos por ele. Eu, pelo menos, ouço dizer que Péricles deixou os atenienses preguiçosos, pusilânimes, faladores e ávidos de dinheiro, por ter sido quem instituiu o estipêndio popular. [...] Uma coisa, no entanto, não ouvi, porém sei com certeza, como tu também sabes, que no começo Péricles gozava de bom nome e que os atenienses, justamente quando eram ruins, não levantaram contra ele nenhuma queixa infamante; porém, depois que se tornaram bons graças à sua influência, já no fim da vida de Péricles, acusaram-no de peculato e por pouco não o condenaram à morte, o que se deu, evidentemente, por o terem na conta de desonesto” (515e). PLATÃO. **Górgias**. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

⁵ PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

Com efeito, o sistema educacional que ele descreve visa afunilar o número dos que governam, tomando como premissa que os indivíduos nascem para cumprir determinadas funções sociais e que, portanto, a atividade política não pode ser bem exercida por qualquer natureza. Ao contrário da cidade democrática, que supõe de início aquelas qualidades igualmente distribuídas entre todos, a cidade platônica procura certificar-se, pelo processo educativo, o que compete a cada um. Neste sentido, temos duas cidades que são opostas. Entretanto, muito embora a cidade em *logos* da *República* se apresente como o contraponto crítico da cidade-estado democrática real, a questão acerca da possibilidade de se ensinar ou não a política é desenvolvida no diálogo *Protágoras*.⁶

É neste texto que Platão expõe algumas das mais fortes argumentações contra o princípio do regime democrático e sua pretensão de fazer da política uma atividade na qual a ausência de um saber propriamente político não se traduz em nenhum tipo de impedimento à entrada nas assembleias. Podem-se identificar os seguintes pressupostos neste princípio: a) a capacidade política é igualmente distribuída entre os cidadãos e, portanto, a decisão política não exige competência própria, a não ser a habilidade retórica e b) a “excelência” política é ensinável para todos e, portanto, pode ser pensada como uma *tékhnē*.⁷ Estes princípios norteiam o discurso do principal interlocutor de Sócrates no *Protágoras* e serão duramente criticados por Platão, constituindo-se a análise e o desenvolvimento de suas argumentações o tema deste trabalho dissertativo. Entretanto, faz-se necessária uma observação metodológica preliminar.

Antes do desenvolvimento dos temas tratados por Platão no *Protágoras*, é preciso ressaltar sobre qual perspectiva será conduzida a análise de seus principais tópicos. Evita-se, dessa forma, incorrer em erros de padronização que podem sacrificar o conhecimento das teses de Protágoras⁸ enquanto personagem histórica. Como se sabe, as constantes reduções a

⁶ PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, estudo introdutório e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986.

⁷ A questão relativa ao termo *tékhnē* e seu significado no domínio do conhecimento será devidamente tratada no sub-capítulo 1.2 intitulado “O estatuto das *tékhnai*”. Contudo, adianta-se aqui que será feito o uso dos termos “arte” e “*tékhnē*” como sendo sinônimos, uma vez que nos textos platônicos consultados nada desautoriza a adotar tal sinonímia.

⁸ Protágoras nasceu em Abdera, mesma cidade do filósofo Demócrito. Quanto ao seu nascimento, não há certeza de datas, mas pode-se perceber em algumas passagens sua idade aproximada. Diante de Sócrates, Pródico e Hípias, no diálogo de Platão, diz que era velho demais para ser pai de qualquer um deles (PLATÃO, 1986, 317c). No diálogo *Hípias* Maior (PLATÃO, 2007, 282e), Hípias se apresenta como muito mais novo que Protágoras. Sugere-se uma data não posterior a 490 a.C para o seu nascimento, e sua morte pode ter ocorrido em 420 a.C. Há relatos de que era criança quando da invasão de Xerxes (480 a.C.) o qual, em retribuição à hospitalidade do seu pai, mandou que os magos o instruissem. Sobre sua morte, crê-se ter se afogado por causa

que a sofística é submetida se devem, principalmente, à interpretação deste movimento por parte, sobretudo, de Platão e Aristóteles.⁹

Por outro lado, considerando que a crítica platônica do que os sofistas entendiam por política se encontra dispersa em seus diálogos,¹⁰ não se pode conceber outro modo de apresentá-la, senão, através dos mesmos. Porém, isto será feito aceitando como premissa interpretativa a hipótese de que as personagens sofísticas que Platão apresenta em seus diálogos são, em parte, “artefatos” ficcionais, tal como sugere Marques:¹¹

Chamo de “apropriação crítica” o fato de que Platão retoma as teses que ele considera como representativas do pensamento de Protágoras no contexto de uma estratégia de refutação, adaptando-as ao plano da argumentação do diálogo e produzindo, assim, um Protágoras que serve aos seus próprios propósitos, donde a ideia do sofista como um artefato, um produto fabricado [...] o suposto artefato não é pura invenção, mas resultado de uma estratégia de refutação proposta em função de problemas efetivamente postos pelo pensamento a prática discursiva de Protágoras, mesmo que ele, Protágoras, não os formulasse nesses termos. Se há recriação, e há, ela não é gratuita, mas responde a uma exigência de restituir a teoria implícita a uma prática que se pretende não teórica, que pretende mesmo abolir a teoria. A estratégia de Platão, que geraria o suposto artefato, consiste em voltar estes pressupostos contra o próprio Protágoras, como se ele os tivesse posto explicitamente como seus princípios. (2000, p. 69).

Portanto, assume-se nesta exposição a condição de personagem fictício do “Protágoras”, apresentado por Platão no diálogo homônimo no sentido descrito acima, isto é, trata-se de uma “construção” que visa apontar os princípios implícitos nas teses políticas que Platão expõe através do seu sofista Protágoras, mesmo que este, em seus próprios textos, não tenha se pronunciado a respeito. Contudo, salienta-se que a crítica platônica de tais princípios dirigiu-se à ordem institucional democrática na qual Protágoras, fictício ou histórico, desenvolveu seu ensino.

do naufrágio do navio em que estava após ter sido julgado e banido de Atenas por impiedade por sua afirmação agnóstica sobre os deuses. Segundo Guthrie, “Protágoras foi o mais famoso, e talvez mais antigo, dos sofistas profissionais que treinavam outros para a profissão, assim como também para a vida pública” (1995, p. 245). Guthrie ressalta ainda que Protágoras tornou-se amigo de Péricles, tendo participado de inúmeras atividades políticas. Boa parte do que se conhece de Protágoras deve-se a Platão, que por mais que tenha tentado denegrir a imagens dos sofistas em geral, parecia nutrir respeito por Protágoras. GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Tradução de João Rezende Costa. Revisão de H. Dalbosco; Maurício Nascimento. São Paulo: Paulus, 1995, 244-250.

⁹ *Op.cit.*; p. 52-55.

¹⁰ Em função disso, optou-se neste trabalho pela apreciação geral da obra platônica, pois parece razoável que somente desta maneira pode-se tentar pressupor a posição defendida pelo autor. Cf. TRABATTONI, F. **II Dialogo come ‘portavoce’ dell’opinione di Platone**. Il caso Del Parmenide’. In: BONAZZI, M. & TRABATTONI, F. (Orgs.) *Platone e La Tradizione Platonica*. Milano, Cisalpino: Instituto Editoriale Universitario, 2003, p. 151-178.

¹¹ MARQUES, Marcelo P. O Sofista: uma fabricação platônica? **Kriterion**, Belo Horizonte, n.º. 102, Dez/2000, p. 66-68.

2.1 A virtude que ensina Protágoras

O diálogo *Protágoras* se inicia com a chegada do jovem Hipócrates à casa de Sócrates, ansioso para encontrar-se com o sofista¹² Protágoras. O interesse de Hipócrates é que Sócrates interceda em seu nome junto a Protágoras, pois este é considerado o mais sábio em questões de discurso (*sophótaton einai legein*). Mas logo Sócrates se dá conta que Hipócrates desconhece completamente o tipo de saber que irá adquirir com Protágoras. Sócrates indaga Hipócrates: “e o sofista, de que sabedoria é cheio? Que lhe responderíamos? Em que arte é perito?” Hipócrates lhe responde afirmando que é na “arte de falar bem” (1986, 312d-e).

Neste momento do diálogo, a *tékhne* da qual o sofista é perito é indicada como a retórica sem que o conteúdo desta seja identificado. Esta é a oportunidade para Sócrates adverti-lo de que a sua alma (*kíndynon érche hupothéson tem psychen*) corre um sério perigo ao entregar-se sem maiores reservas ao ensinamento do sofista, pois este não passa de uma espécie de “mercador ou traficante de virtualhas para alimentar a alma” (1986, 313c). Todavia, Hipócrates ignora até mesmo o que seja o alimento da alma:

Mas do que se alimenta a alma? De conhecimentos, é claro, respondi. Por isso, amigo, precisamos precaver-nos, a fim de que o sofista não nos logre com os encômios a sua mercadoria, como se dá com os que mercadejam alimentos para o corpo, mercadores ou traficantes; ignorando estes se os gêneros com que traficam são benéficos ou nocivos para o corpo, elogiam-nos indiscriminadamente, o que também ignoram os que os adquirem, a menos que haja entre eles algum médico ou pedótriba. O mesmo acontece com os que percorrem as cidades oferecendo conhecimentos [...]. 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 sabem os que as adquirem, salvo se houver entre eles algum médico da alma (PLATÃO, 1986, 313c e segs.).

¹² Sobre a significação do termo sofista, Capizzi oferece o seguinte esclarecimento: “Que as palavras *sophós* e *sophia* tinham uma significação técnica relevante, penso que é inútil prová-lo: desejo apenas evidenciar que essa significação desenvolveu-se melhor à medida que o nome *sophia* produziu palavras mais precisamente destinadas à *tékhne*, como por exemplo *sophizesthai*, que denota o exercício de uma arte qualquer, da medicina à navegação. No século V, *sophizesthai*, por seu turno, engendrou *sophistes*, que é sua forma substantiva; *sophistes* é o homem *sesophisménos*, perito numa técnica. “Sofista” designa cada artesão, cada inventor, cada mestre, do médico ao astrônomo, do adivinho ao músico-poeta; nos séculos seguintes, esse nome foi dado também a homens mais modestos, tais como o cozinheiro, o especialista em cavalos, e mesmo aquele pago por suas lamentações nos serviços fúnebres. É então absolutamente natural que “sofista” seja o nome, como sabemos por Aristófanes, do homem hábil em reforçar suas próprias razões e aquelas de outrem nos debates judiciários, a saber, o professor de dialética e de retórica.” CAPIZZI, A. La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Péricles et ses connexions avec les transformations de la société attique. Tradução de Celso Pereira de Mello Filho, para uso interno do FAFICH-UFMG. In: CASSIN, B.(Ed.) Positions de la sophistique. Paris: Vrin, 1986, p.1.

É preciso muito cuidado em relação àquilo sobre o qual discursa o sofista, pois o conhecimento se impregna na alma e pode determinar a felicidade ou infelicidade de quem o retém. Esta advertência de Sócrates põe em campos opostos dois regimes de uso da palavra que delimita o que pode ou não ser considerado legítimo nos proferimentos dos retores. Entretanto, esta questão é tratada, sobretudo, no *Górgias*¹³, no qual Platão recusa o estatuto de *tékhnē* da retórica.

Porém, mesmo no *Protágoras*, se a alma de Hipócrates aparece como o que deve ser considerado nos discursos que ele pretende ouvir e aprender, devemos isto a uma ampliação da responsabilidade da retórica que passa a ser, conforme Brisson, “uma questão ética, pois ela compromete o destino da alma humana, pela influência que pretende exercer sobre ela.”¹⁴

Sendo assim, acentua-se a importância do conhecimento que precisa possuir o retor em seus discursos, pois o problema não se reduz a uma questão “técnica” de competência persuasiva pura e simplesmente. No entanto, o incauto Hipócrates não necessita saber o que irá ouvir, pois o seu propósito é aprender a falar como Protágoras, não lhe interessando a matéria sobre a qual o sofista ensina a falar. Este é um dos pontos sobre o qual Platão mais insistentemente criticou a sofística, isto é, seu *logos* desconhece sobre o que fala.

Górgias,¹⁵ em sua obra *Sobre o não-ser*, espécie de paródia escrita para subverter a tese de Parmênides, segundo a qual dizer e ser são idênticos, estabelece a impotência¹⁶ cognitiva do *logos*, ao mesmo tempo em que no *Elogio de Helena*¹⁷ enaltece o caráter psicagógico da expressão linguística, isto é, na composição de um discurso, o que há de ser considerado é o receptor da mensagem e não o balizamento ontológico do conteúdo do discurso. Assim, se o *logos* sofístico não tem precisão nenhuma de saber as matérias mesmas

¹³ “A ordem e a harmonia da alma tem o nome de legalidade e lei, que é o que deixa os homens justos e ordeiros, e vem a ser, justiça e temperança. Aceitas isto, ou não? - Pode ser. Com isto em mira é que o orador honesto e competente deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhes falar, e todos os seus atos; e quer lhes dê ou tire alguma coisa, deverá pensar sempre no modo de fazer nascer a justiça na alma de seus concidadãos e de banir a injustiça, de implantar nela a temperança e de afastar a intemperança” (PLATÃO, 1997, 504e).

¹⁴ BRISSON, L. Introduction. In: PLATON. Paris, Flammarion, 2000, p. 50 e segs.

¹⁵ Górgias de Leontinos, mestre em retórica, recorria ao ritmo poético em suas falas. Platão diz no Filebo que, segundo Górgias, “a arte da persuasão ultrapassa todas as outras e é de muito a melhor, pois ela faz de todas as coisas suas escravas por submissão espontânea e não por violência.” (PLATÃO, 1974, 58a-b).

¹⁶ “Na verdade, é com a palavra que identificamos algo, mas a palavra não é nem aquilo que está à vista nem o ser: logo, aos que nos rodeiam, não comunicamos o ser, mas sim a palavra, que é diferente das coisas visíveis. Tal como o que é visível não se pode tornar audível e vice-versa, também o ser, porque subsiste exteriormente, nunca se pode transformar na nossa palavra”. DIELS & KRANZ, **Testemunhos e fragmentos**. Trad. Ana A. Souza; M. José V. Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 2005. (Frag. B 3, § 84).

¹⁷ GÓRGIAS. Elogio de Helena. In: **Testemunhos e fragmentos**. Lisboa: Colibri, 1993.

na realidade, já que não possui critérios extralinguísticos, então ele possui uma maleabilidade tal que o autoriza a discorrer sobre qualquer “objeto”. Esta questão será retomada mais adiante.

Antes disto, é preciso ter em mente que o *logos* sofisticado é concebido como empenho persuasivo ao invés de instrumento de cognição do real. Claro que, ao menos nestas circunstâncias, a linguagem como força de persuasão deriva da premissa de sua impotência cognitiva, isto é, perde-se o mundo, mas se alcança o poder sobre os homens pela persuasão, pois, como informa MARROU¹⁸ em relação ao ensino de Protágoras, “na vida, sobretudo na vida política, possuir a verdade importa menos que lograr impor *hic et nunc*, a um público determinado, a admissão de tal ou tal tese como verossímil” (1969, p. 88).

É esta a capacidade que Hipócrates deseja possuir e que será combatida e denunciada por Platão na política democrática. O que Hipócrates pretende aprender com Protágoras é esta *areté*¹⁹. Trata-se de uma “excelência”²⁰ que Protágoras afirma poder ensinar:

Hipócrates aqui presente, deseja muito tomar aulas contigo, e diz que de bom grado ficaria sabendo as vantagens que lhe adviriam de tua companhia [...] Tomando a palavra falou Protágoras; - 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 (PLATÃO, 1986, 318a).

A capacidade de tornar melhor quem o frequente, que Protágoras afirma possuir, é o que será posto em causa por Sócrates em torno da questão da ensinabilidade da virtude que atravessa todo o *Protágoras*. Porém, segundo Guthrie, que “a virtude se podia ensinar era a

¹⁸ MARROU, H-I. História da educação na antiguidade. São Paulo: Herder, 1969.

¹⁹ Sperber-Canto, ao analisar o conceito de *Arete*, informa que: “Falaremos assim da *areté* dos olhos, das orelhas, dos cabelos. Em todos esses empregos, o termo *areté* serve para descrever uma função (ver para os olhos, crescer para os cabelos), mas também para designar a realização ideal e a excelência dessa função. Assim, no uso corrente do termo, a *areté* do homem pode designar o que o homem faz de específico e de mais acabado. É esse uso desdobrado que Platão retoma, acrescentando-lhe, porém, várias determinações novas” SPERBER-CANTO, M. (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 2v., p. 324.

²⁰ Sobre esta pretensão não apenas de Protágoras, mas de parte da sofística, Mazzeo nos informa: “O momento da ascensão dos sofistas na educação ateniense - com uma presença destacada nas camadas mais abastadas - significa uma necessária ampliação das aptidões decisivas nos embates realizados na *Agorá*, o que se constituía num elemento fundamental para o desenvolvimento de uma *areté* política, composta pelos talentos intelectuais e pela oratória, que seriam os “instrumentos” necessários para enfrentar as tensões e as disputas, postas pelas profundas mudanças que se realizam na essência do Estado no período do imperialismo ateniense. A *areté* política seria a única possibilidade, na visão dos sofistas, de recolocar a civilidade no contexto de uma pólis em crise, adequando os valores cívicos às grandes alterações que se processavam em todos os elementos constitutivos da vida politeia” MAZZEO, Antonio Carlos. **O vóo de Minerva: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente Antigo**. São Paulo: Boitempo, Oficina Universitária, UNESP, 2009, p. 139.

base da pretensão dos sofistas por um meio de ganhar a vida, e sua justificação se acha na estreita conexão no pensamento grego entre *areté* e as habilidades especiais e perícias (*tekhnaí*)” (1995, p. 237).

Assim, tendo em vista essa proximidade, Sócrates insiste em saber no que consiste aquilo em que Hipócrates sairá ganhando se frequentar o sofista que orgulhosamente se proclama educador dos homens (*te sophistes einai kai paideuein anthropous*, 317b 4-5), tornando-os gradativamente melhores. Sócrates encontra, neste momento, a oportunidade de se perguntar pelo conteúdo do que é transmitido por Protágoras ao tomar como exemplo o saber do *tekhnités*, capaz de transmitir o que sabe e aperfeiçoar quem recebe seus ensinamentos:

Se Hipócrates mudasse repentinamente de ideia e revelasse o desejo de frequentar a companhia desse moço que se estabeleceu recentemente entre nós, Zeuxipo, de Heracléia, e indo procurá-lo, como faz agora contigo, ouvisse o que acabou de escutar de tua boca, que em cada dia passado em sua companhia, ele se tornaria melhor e faria progressos, e por fim lhe perguntasse: Em que dizes que me tornarei melhor e farei progresso? Sem dúvida Zeuxipo lhe responderia que era na arte da pintura (PLATÃO, 1986, 318c).

A indagação que faz Sócrates sobre qual saber se propõe ensinar Protágoras não se limita mais a reconhecer que é a retórica o propósito da aprendizagem de Hipócrates, o que se quer saber agora é o conhecimento que o discurso deve transmitir, isto é, Hipócrates irá falar bem sobre o quê? O que justificaria a afluência²¹ para Atenas daqueles mercadores de conhecimento além da habilidade de bem falar?

Ou seja, é a competência que irá granjear Hipócrates na presença de Protágoras o que interessa saber e não apenas a habilidade, também ensinável, com que possa vir a transmiti-la. Zeuxipo, mesmo não podendo falar, continuaria sendo um bom pintor, todavia, apenas porque alguém é capaz de falar bem sobre a pintura, isso não significa que seja um pintor excelente ou até mesmo um pintor. A competência retórica pode indicar também um vazio de conhecimento.

O que interessa saber antes de tudo é se o que Protágoras diz ensinar encontra na retórica seu meio ou seu fim e, também, se está de acordo com aquele que irá aprender. Ou

²¹ Antonio Capizzi nos informa que “A confluência dos sofistas para a Ática começou logo que a cidade de Leontini, na Sicília, ameaçada pelo poderio de Siracusa, enviou em 427 à Atenas, com a qual já havia estipulado um tratado de aliança, uma missão diplomática conduzida por Górgias, já célebre e idoso, o qual deslumbrou o povo ateniense com o esplendor de sua fala. Assim como Protágoras se nutrira da ciência de Demócrito, e Péricles da de Anaxágoras, Górgias também aprendera a arte de falar com o maior sábio de sua ilha, Empédocles.” (1986, p. 2).

seja, Hipócrates, como filho de uma família ilustre (1986, 316c) e aspirante à carreira política, espera receber de Protágoras não uma formação técnico-profissional (*epi tékhnei*), mas sim uma formação geral (*epi paidéiai*) adequada a sua condição de homem livre e necessária a seu futuro político, como observa Sócrates:

Mas talvez, Hipócrates, sejas de parecer que os teus estudos com Protágoras visem à outra finalidade, como se deu com o que fizeste com os professores de gramática, de cítara e de ginástica? Não tomastes lições com cada um deles por amor à técnica, com o fito de exercer determinada profissão, mas apenas para fins educativos, como convém a um jovem particular e livre (PLATÃO, 1986, 312b).

É preciso observar não apenas o que irá escutar Hipócrates, mas também se lhe convém o que Protágoras tem a oferecer em termos sociais e até mesmo psicológicos²², visto que a alma corre sérios riscos ao receber determinados conhecimentos. Enfim, o conhecimento que Protágoras se diz portador é adequado ao homem livre? Pode ser assimilado ao modelo epistêmico da *tékhne* como quer saber Sócrates ao se referir a Zeuxipo? A sua finalidade transcende os limites da retórica e se apresenta como benéfica à alma de Hipócrates ou a matéria que ensina o sofista é de pouca valia?

A resposta dada por Protágoras surpreende Sócrates e estabelece a matéria e a finalidade do que irá aprender Hipócrates como a “excelência” política que o sofista confiantemente diz ensinar profissionalmente:

Vindo ele, porém, estudar comigo, não se ocupará senão com o que se propusera a estudar, quando resolveu procurar-me. Essa disciplina é a prudência nas suas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto para dirigi-los e para discorrer sobre eles. –Será que apanhei bem o sentido do que dissestes? Perguntei; quero crer que te referes à arte política e que prometes formar bons cidadãos. - Nisso mesmo, Sócrates, respondeu, é que minha profissão consiste (PLATÃO, 1986, 319a).

Protágoras não apenas ensina a *tékhne* retórica como também sustenta que o que se transmite com esta é um saber político que torna melhor para dirigir e discorrer sobre os negócios da cidade quem o frequenta e, portanto, Protágoras aproxima a *tékhne* retórica de um

²² No *Fedro*, Platão deixa este ponto bastante claro: “Não é possível elaborar discursos naturais com arte, seja para ensinar, seja para persuadir, quando se ignora a verdade sobre os objetos nos quais incide o que se diz, ou se escreve, isto é, quando não se está em posição de definir e dividir os objetos em espécies e gêneros, quando não se estudou a natureza da alma e não se determinou o gênero de discursos apropriados à persuasão de cada alma, e se, enfim, o discurso não tiver sido orientado de tal maneira que ofereça um teor complexo ou um teor simples, consoante a alma for, também, complexa ou simples” (Lisboa: Edições 70, 1997, 277b, ss).

saber político igualmente concebido nos termos de uma *tékhnē*.²³ Isto causa surpresa em Sócrates. Todavia, a surpresa de Sócrates tem um sentido irônico, pois ao afirmar que ensina profissionalmente a *tékhnē* política, Protágoras apenas cede à estratégia argumentativa de Sócrates, uma vez que este, ao lançar mão de exemplos das *tekhnai* para inquirir Protágoras, aprisiona a resposta do sofista em torno deste mesmo modelo epistêmico e assim o força a aproximar a política do saber técnico.²⁴

Este é o primeiro passo dado por Platão no sentido de estabelecer as condições para a refutação do princípio do regime democrático e seus pressupostos, pois o tipo de conhecimento que se atribui à *tékhnē* apresenta-se incapaz de servir como referência para a excelência democrática, à medida que esta possui na retórica²⁵ seu principal elemento funcional, isto é, o estatuto epistêmico das *tekhnai* apenas por uma operação de distorção pode ser assimilado ao que caracteriza a prática política nas assembleias democráticas. Por isto mesmo, para se compreender a posição de Platão é preciso antes avaliar o que caracteriza o saber das *tekhnai*.

2.2 O Estatuto das *Tékhnai*

Como foi visto, Protágoras se apresenta como mestre da excelência política e julga transmiti-la como uma *tékhnai*. Em vista disto, é de suma importância à compreensão do

²³ A respeito desta aproximação entre *areté* política (retórica) e *tékhnē* política situada na forma institucional democrática, Mazzeo tece as seguintes considerações: “Para esses grandes enciclopedistas da cultura helênica, é possível ensinar a virtude e, para os sofistas, o ato de educar contém em si uma *tekhnē* que possibilita o ensinamento da *areté* política, e esta aparece ligada à concepção de educação geral do indivíduo. Na forma da democracia, a política havia alcançado o maior relevo, exatamente por constituir o elemento prático-mediativo da crise social da pólis. Portanto, além de uma *areté*, a política possuía também uma *tekhnē* e, nessa conexão inerente, segundo os sofistas, encontrava-se o mais alto grau de civilidade. Esse era o novo confronto que se desencadearia no contexto da necessidade da mediação, isto é, a retórica versus a filosofia.” (MAZZEO, 2009, p. 136-137).

²⁴ Esta estratégia de Sócrates em conduzir a discussão para o plano da política a fim de encurralar o sofista e sua pretensão de ser um educador político é expressa por Jaeger nos seguintes termos: “A explicação da pergunta de Sócrates tende claramente a uma arte e a uma especialidade em determinada matéria, que o sofista reclama para si [...]. Hípias ali presente, é representante das “artes liberais”. Sobretudo do que mais tarde se chamaria *quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música. Estes ramos do saber sofísticos eram o que melhor podiam fazer jus à pergunta de Sócrates, pois apresentavam o desejado caráter técnico; mas na sua educação Protágoras dá preferência incondicional aos ramos sociais do saber [...]. Embora Protágoras, em oposição ao que acontece com as matemáticas, não dê à transmissão desta capacidade o nome de uma disciplina ou *tékhnē*, não deixa de reconhecer, em face das perguntas de Sócrates, que deste modo se erige em mestre da “arte política” e assume a pretensão de educar os homens para que sejam bons cidadãos.” JAEGER, W. **Paidéia**: A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 628-629.

²⁵ COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989. p. 264.

teor crítico das argumentações seguintes que se esclareçam os traços constitutivos do saber das *tékhnai*. Em primeiro lugar, entre suas características, encontramos a possibilidade de sua transmissão, de tal maneira que aquele que o possui assume necessariamente a capacidade de ensiná-lo. Entretanto, não basta ensiná-lo. Isto é, a transmissibilidade do saber técnico implica uma posse que pode ser compartilhada por se apoiar em razões que o *tekhnítes* é capaz de dar conta do mesmo modo que o aprendiz é capaz de assimilar. E isto ocorre porque as *tekhnai* não limitam o seu conhecimento à simples observação do que é habitual e rotineiro.²⁶ A submissão à experiência é ultrapassada pelo conhecimento do objeto à luz de causas passíveis de serem ensinadas. Por esta razão, a noção de *tékhnē* pode ser aproximada da *epistéme*, permanecendo entre elas, ao longo do século V, uma forte sinonímia fartamente expressa ao longo dos diálogos de Platão.²⁷

Em segundo lugar, deve-se enfatizar sua distribuição social, isto é, o domínio restrito de cada *tékhnē* que permite ao *tekhnitēs* adquirir perícia na produção de algum bem ou de algum valor. Ou seja, aquele que sabe é tanto mais competente quanto mais se aplica a uma atividade apenas. Sendo assim, o saber das *tekhnai* se confunde com a própria especialização. Mais do que isto, este princípio da especialização das *tekhnai* será de enorme relevância para a crítica platônica da *tékhnē* política protagoriana, à medida que os oradores políticos que Protágoras pretende educar não respeitam os limites daquilo que sabem, como ficará claro adiante.

Por sua vez, outro aspecto não menos importante e interessante das *tekhnai* irá oferecer um critério de inteligibilidade que será de fundamental importância não apenas para a crítica platônica à *tékhnē* política de Protágoras, mas também para a própria significação do saber filosófico. Trata-se da racionalidade deste tipo de saber, isto é, o *tekhnitēs* é capaz de lançar luz sobre as manifestações particulares do seu objeto de conhecimento recorrendo a uma posse cognitiva prévia que, enquanto tal, não se desvanece na sua aparição empírica.

²⁶ A *tékhnē*, que geralmente pressupõe um domínio racional da ação, pode degenerar-se em prática rotineira, que Platão denomina de *tribē* (prática, rotina). Isto ocorre, quando o agente não é capaz de explicar racionalmente a natureza de sua atividade. Neste sentido, o *tekhnitēs* age com conhecimento de causas e meios (conhecimento das razões e dos fins), enquanto o detentor de um mero “saber” prático está adstrito aos fins de seu fazer. Como exemplo do emprego de *tribē* nos diálogos platônicos. Cf. *Górgias* (PLATÃO, 1989, 463b).

²⁷ Têm-se um exemplo desta sinonímia na seguinte passagem do *Teeteto*: “Não admities que há uma arte da aritmética? - Admito. Então. Concebe-a como sendo uma caça aos conhecimentos em geral do par e do ímpar. - Já concebi. Por meio dessa arte, quero crer, qualquer pessoa não apenas tem sob o seu domínio a ciência dos números, como poderá transmiti-la a outrem quando se propuser ensiná-la” PLATÃO. *Teeteto – Crátilo*. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001, 198a-b. Também se lê na *República*: “E agora quanto às ciências? Não é da mesma maneira? A ciência em si é ciência do conhecimento, ou do objeto a dar-lhe, seja qual for. Mas uma ciência determinada é ciência de um objeto específico. Exemplifico: desde que surgiu a ciência de construir casas, não foi ela separada das outras ciências, para ser denominada arquitetura?” (PLATÃO, 2001, 438c-d).

Neste sentido, ele possui um modelo universal permanente com o qual produz seu objeto. Isto é, há uma ordem paradigmática que o *tekhnités* assume como parâmetro de sua atividade, o que torna a *tékhne* uma atividade racional.²⁸

Finalmente, toda *tékhnai* se exerce sobre um objeto que é seu produto próprio e tem como sua responsabilidade o cuidado e o favorecimento deste. Ou seja, uma *tékhne* se define por um objeto particular e o conhecimento²⁹ deste objeto é exercido, tendo em vista o “bem” que lhe é devido. Somente assim poderá o objeto cumprir em condições ótimas aquilo para o qual foi fabricado.

Estas características definem o âmbito de abrangência das *tekhnaí*, e se Protágoras pretende ser um professor de uma *tékhne* política, deve ter em mente que o saber ensinado por ele requer a obediência aos princípios que definem este tipo de conhecimento. Muito embora o caráter utilitário³⁰ do ensino de Protágoras o aproxime naturalmente do saber, em termos atuais, técnico-profissionalizante, o seu propósito é, sobretudo, formar indivíduos livres para dirigir e discorrer sobre os assuntos privados e públicos.

A questão que preocupa Sócrates é a da validade do paradigma da *tékhne* quando aplicado à formação política do homem livre. Ou seja, a ensinabilidade da excelência política pode assumir os critérios que definem as *tekhnaí*? Assumir positivamente esta possibilidade é o mesmo que afirmar que a excelência política pode ser ensinada a quem se dispuser a aprendê-la, pois, conforme Cambiano:³¹

Quando Platão escreve seus diálogos, as técnicas desenvolviam-se num crescente influxo de complexidade, a ponto de terem conquistado autonomia em relação a regulamentações externas, constituindo-se, portanto, nova e específica modalidade

²⁸ Também no *Íon*, com base neste princípio, Platão recusa à poesia o estatuto de *tékhne*: “Porque o poeta é um ser alado e sagrado, todo leveza, e somente capaz de compor quando saturado do deus e fora do juízo, e no ponto, até, em que perde todo o senso. Enquanto não atinge esse estado, qualquer pessoa é incapaz de compor versos ou de vaticinar. Porque não é por meio da arte que dizem tantas e tão belas coisas sobre determinados assuntos, como se dá contigo em relação a Homero. É por inspiração divina, exclusivamente, que cada um faz tão bem o que faz, conforme a Musa o incita.” PLATÃO. *Íon*. Paris: GF Flammarion, 2001, 534b-c.

²⁹ De acordo com Brisson e Pradeau, esse conhecimento é duplo: o técnico deve possuir o conhecimento da natureza de seu objeto e o conhecimento do que é melhor para este objeto. Desse modo, o médico tem que conhecer o que é um corpo humano, mas também saber os regimes e os remédios adequados à sua saúde. O flautista tem que conhecer o que é uma flauta, mas também saber qual é a madeira apropriada para a sua fabricação, assim como dominar o uso dela. De qualquer modo, é tarefa das *tékhnai* não apenas produzir um objeto particular, mas igualmente zelar por suas condições de modo que, neste sentido, pode-se definir uma *tékhne* em geral como o ato de “levar adequadamente o cuidado a uma coisa” (*Alcibiades*, 128a e segs.), ou como a instituição de um conjunto de procedimentos que preserva o interesse daquilo com que se ocupa. (Platão, 2001, 341e). Cf., BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Le vocabulaire de Platon**. Elipses/editon marketing S.A. 1998, p. 53-54.

³⁰ GUTHRIE, 1995, p. 248.

³¹ CAMBIANO, Giuseppe. **Platone e le tecniche**. Roma: Editori Laterza, 1991.

de saber [...]. Evidencia-se o processo de autonomia tanto a respeito do conteúdo das técnicas quanto de seus métodos. [...] Tal processo era consequência de uma nova perspectiva metodológica, na qual a competência para a realização de certos fins preestabelecidos não era mais vista como oriunda de uma tradição privilegiada, mas um saber acessível a qualquer um interessado no aprendizado de suas regras. (1991, p.29).

Esta acessibilidade que experimenta o saber técnico não estabelece de antemão critérios rígidos ao conhecimento de seu conteúdo e regras. Ou seja, tal disponibilidade pressupõe que qualquer indivíduo pode adquirir o saber que lhe é oferecido. Protágoras, portanto, ao responder a Sócrates que o saber com o qual melhora os homens constitui-se como *tékhnē* pretende que a política, uma *tékhnē* entre outras, é apreensível indistintamente. É o princípio mesmo da democracia que se apresenta na pretensão protagoriana, isto é, se o saber político é passível de ser ensinado a todos, é porque todo indivíduo encerra em si a capacidade política.

Todavia, se Platão considera de modo positivo³² o exemplo das *tekhnai* para se criticar a proposta político-pedagógica protagoriana, ele apenas o faz na medida em que estas permitem refutar, dadas suas características, a pretensão de Protágoras de ensinar a excelência política não apenas para o jovem Hipócrates como também para qualquer um que se interesse em ouvi-lo.

Por outro lado, se enquadrarmos a política no âmbito das *tekhnai*, ela se torna um saber com valor cognitivo semelhante a qualquer outro, como também a sua ensinabilidade não necessita considerar todas as qualidades dos que aspiram à sua prática. E do mesmo modo que qualquer um pode aprender a *tékhnē* que permita produzir casas, naus, artefatos, etc., poderá aprender, ou melhor, desenvolver com Protágoras, tudo o que é necessário para brilhar nas assembleias.

Porém, se o ensino político de Protágoras é uma *tékhnē*, então esta tem de ser diversa das demais. Distintamente das *tekhnai* profissionais, a de Protágoras e seu objeto, a *areté* política (excelência política), tem a ensinabilidade aberta à questão,³³ ou seja, é suficiente considerar a simples diferença entre um saber técnico - destinado a produzir certa

³² O próprio Platão se apoiará na emancipação das técnicas para inserir no domínio cognitivo destas as mais elevadas instituições da vida associativa, ou seja, se as técnicas ao tempo de Platão haviam granjeado uma autonomia sem precedentes, o mesmo não ocorria com a ética e a política. Estas ainda estavam submetidas ao domínio regulador da tradicional cultura poética, particularmente a de Homero. Assim, Platão investigará a ética e a política a partir desta nova referência. Por isto mesmo o modelo técnico de saber constituirá paradigma epistemológico por excelência nos primeiros diálogos. Cf. TILES, J.E. *Tékhnē* and moral expertise. Tradução de Márcio F. Merlo In.: **Philosophy**, v.61, p. 54, 1984.

³³ KAHN, C. **Plato and the Socratic dialogue**: The philosophical use of aliterary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 214).

obra ou certo efeito -, e um pretendido saber político - referido à complexidade da comunidade -, para se pôr à prova a ensinabilidade deste último. Sócrates recusa esta possibilidade na seguinte passagem do *Protágoras*:

Possuis uma nobre arte, sem dúvida, obtemperei, se é que a possuis. Só direi o que penso. Sou de parecer, Protágoras, que isto não pode ser ensinado; visto, porém, que o afirmas, não sei como deixar de acreditar-te. Porém, será de elementar justiça dizer-te que essa arte não pode ser ensinada por ninguém nem transmitida de uma pessoa para outra. Nisto estou de acordo com os demais helenos: em considerar sábios os atenienses (PLATÃO, 1986, 319b).

A afirmação de Protágoras de que ensina a *tékhne* política suscita imediatamente em Sócrates uma negação e o sentido de sua argumentação, a partir de então, será o de apontar a presença de um paradoxo quando consideramos o termo *tékhne* em referência à dimensão da *areté*. Protágoras, ao assumir que o ensino do saber político que diz possuir é uma *tékhne*, forçosamente deve reconhecer que ela é ensinável. Todavia, a não ensinabilidade da *tékhne* política de Protágoras será demonstrada, questionando-se a possibilidade mesma de se ensinar a virtude, pois uma vez que se demonstre isto, perde todo sentido a pretensão de ensino da virtude política que Protágoras oferece. Isto é, Sócrates irá negar o estatuto de *tékhne* do ensino de Protágoras pondo em causa a própria possibilidade de se ensinar a virtude.³⁴ Antes disto, porém, deve-se acompanhar e desenvolver a argumentação exposta por Sócrates tendo em vista: a) apontar as incoerências entre o estatuto das *tékhnai* e a prática democrática e b) ressaltar as contradições que surgem quando a proposta político-pedagógica de Protágoras é confrontada com sua concepção do conhecimento.

2.3 Refutação da política enquanto *tékhne*

Neste momento em diante, uma vez posto o conteúdo do saber de Protágoras e a sua assunção como *tékhne*, será desenvolvida a contraposição ao discurso do sofista em duas etapas principais. Assim, é possível ilustrar esquematicamente o movimento das argumentações platônicas do seguinte modo: a virtude política (excelência política) não pode

³⁴ Neste sentido, esclarece Silva: “Se, por um lado, a virtude e o suposto ensino da virtude são comparáveis às outras artes enquanto atividades conscientemente desenvolvidas para obtenção de certos fins, no caso, uma *expertise* de como viver bem em sociedade: por outro lado, é posto em dúvida se a virtude pode ser realmente ensinada; ora, para ser uma arte, uma coisa tem que satisfazer o critério e a condição de ensinabilidade. Sócrates parece, assim, questionar o estatuto de arte da sofística, ou mais especificamente, o magistério da arte política de Protágoras, colocando em causa, justamente, o ensino da virtude”. SILVA, José Lourenço Pereira. Sócrates contra a educação sofística no Protágoras. **Revista Archai**, Brasília, n. 03, p. 89, Jul 2009.

ser ensinada, logo, Protágoras não ensina uma *tékhne* política; a virtude (excelência) não pode ser ensinada, por conseguinte, a virtude política (excelência política) não pode ser ensinada. Se assim é, então Protágoras não ensina a *tékhne* política e a democracia se engana ao acolher sem reservas a participação política de todos. O propósito desta dissertação é acompanhar, analisar e desenvolver os argumentos deste esquema refutacional, de modo a esclarecer as posições de Protágoras e Sócrates relativas ao estatuto do conhecimento político.

Para tanto, é preciso, a partir de agora, acompanhar as seguintes objeções fundamentais levantadas por Sócrates: a) os atenienses recorrem sempre aos especialistas quando se trata de resolver problemas técnicos, mas admitem, ao mesmo tempo, que todos se encontram igualmente aptos para deliberar a respeito dos negócios da cidade; b) Muitos homens notórios não foram capazes de transmitir aos seus filhos a virtude que possuíam em alto grau e, portanto, ela não é ensinável.

A primeira objeção será analisada em dois momentos. Primeiro, será considerada a relação entre o *tékhmites* e o objeto de sua atividade de tal modo a concluir-se ou não pela possibilidade de Protágoras ensinar a excelência política. Segundo, será estabelecido um confronto entre a concepção protagoriana do conhecimento e sua pretensão de transmitir a excelência política. Contudo, esta avaliação irá efetivar-se sem perder de vista os critérios que determinam o saber das *tékhnai* tal como estabelecidos acima.

Assim, no primeiro caso será enfatizada a restrição social ou profissional das *tékhnai* e, por sua vez, no segundo caso, a ensinabilidade deste tipo de saber. Ou seja, estes critérios devem ser respeitados se Protágoras considera *tékhne* a política que ensina, daí a importância de não perdê-los de vista. Por fim, a segunda objeção será analisada considerando principalmente o critério da ensinabilidade, agora, contudo, aplicado à virtude enquanto excelência moral.

Entretanto, a análise da primeira objeção e dos argumentos que se pode depreender dela também não pode dispensar as conexões com o discurso retórico em relação ao qual Protágoras, indubitavelmente, é um *tékhmites* de primeira linha - *sophótaton einai legein* -, (PLATÃO, 1986, 312d-e). Por isto mesmo, para se clarificar a questão, é preciso acompanhar a argumentação de Platão no *Protágoras* relacionando-a aos juízos sobre a retórica que ele estabelece no *Górgias*, uma vez que os critérios que caracterizam as *tékhnai* se opõem frontalmente ao que Platão julga significar a retórica em suas análises sobre o estatuto do discurso retórico.

A primeira objeção de Sócrates se inicia após este expressar sua insatisfação diante da afirmação protagoriana de que a *tékhnē* política pode ser ensinada. Para recusar esta possibilidade, Sócrates avança a seguinte ponderação:

No entanto, verifico que quando nos reunimos em assembleias, por precisar a cidade deliberar sobre assunto de construção, mandam chamar arquitetos para opinarem a respeito do edifício a ser levantado; se se trata de construção de navios, recorrem a carpinteiros náuticos, e assim com tudo o mais que eles julgam poder ser ensinado ou aprendido. Porém se qualquer outra pessoa, que eles não consideram profissional, se abalçar 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 mandado dos prítanes. É assim que eles se comportam, sempre que se trata de questões técnicas (PLATÃO, 1986, 319b-c).

Neste início da argumentação³⁵, encontramos uma breve observação a respeito das expectativas nutridas por aqueles que participam das assembleias. Quando o assunto envolve uma questão técnica, duas exigências precisam ser consideradas: a) todo *tékhnites* possui uma atividade que se realiza em um objeto que lhe é próprio³⁶ e b) a confiança atribuída ao *logos* do *tékhnites* depende apenas do conhecimento que possui, não importando se quem fala é belo, rico ou de boa família.

Para o esclarecimento do primeiro ponto, deve-se ter em mente que, como foi visto, cada *tékhnai* se exerce sobre um objeto apenas e, mais do que isto, conforme afirma Cambiano, “a relação entre técnica e seu objeto é sempre uma relação de alteridade, no sentido em que toda técnica é a possibilidade de exercer certa ação sobre alguma coisa distinta dela mesma” (1991, p. 89).

Desse modo, o *tékhnites* em relação ao seu objeto possui um poder (*dýnamis*) que lhe permite agir sobre ele. É este poder que o *tékhnites* tem sobre o objeto que confere

³⁵ Argumentação idêntica também encontramos no seguinte trecho do *Górgias*: “Quando a cidade se reúne para escolher médicos ou construtores navais, ou qualquer outra espécie de artesãos, o orador, evidentemente, não será chamado para opinar. É fora de dúvida que em cada uma dessas eleições só deverão ser escolhidos os entendidos na matéria. Nem ainda, quando se tratar da construção de muralhas, ou de portos, ou de arsenais, porém os arquitetos. Do mesmo modo, sempre que a reunião versar sobre a escolha de um general, a tática de um exército diante do inimigo, ou um assalto a determinado ponto, só poderão opinar os estrategos, nunca os oradores.” (PLATÃO, 1997, 455b-c).

³⁶ Platão indica esta restrição no *Íon*: “E para cada arte não atribuiu o deus uma determinada atividade, que ela está em condições de conhecer? É claro que não conhecemos pela arte da pilotagem o mesmo que conhecemos pela da medicina. [...] – O mesmo se da com todas; o que conhecemos por meio de uma arte, não conhecemos por meio de outra. Antes, porém, responde-me uma coisa: não admities que as artes diferem uma das outras [...] se fosse o mesmo o objeto do conhecimento das duas, por que diríamos que uma se chama desse modo, e outra daquele, se por ambas viéssemos a conhecer a mesma coisa? [...] dize-me se não és de opinião que o mesmo se passa com todas as artes, isto é, que conhecemos necessariamente a mesma coisa pela mesma arte, porém nunca essa mesma coisa por outra; uma vez que se trate de uma arte diferente, forçosamente será outro o objeto do seu conhecimento.” (2001, 537c ss.).

credibilidade às suas opiniões nas assembleias. Assim, arquitetos e carpinteiros náuticos são ouvidos, porque detém poder sobre os objetos em questão.

Entretanto, arquitetos e carpinteiros náuticos não exercem seu poder sobre os objetos de suas atividades arbitrariamente. A construção de um prédio não pode ser bem sucedida se o arquiteto estabelece seu andamento tomando como critério o que lhe aprouver. As regras que determinam uma construção firme e consolidada se inscrevem no próprio objeto da construção e não na vontade do arquiteto. A *tékhnē* do arquiteto, como qualquer outra, orienta-se por uma ordem “objetiva”, sem a qual seus produtos dependeriam de uma disposição arbitrária de quem os faz.

Neste sentido, o poder do *tékhnites*, muito embora se exerça sobre o objeto, não pode fazer crer que é o objeto que lhe deve obediência. Ao contrário, é a *dýnamis* que deverá conformar-se ao objeto, é este que a define e a circunscreve. Portanto, é de fundamental importância que o poder do *tékhnites* se ajuste às características naturais (*phýsis*) do objeto e à função (*érgon*) à qual o objeto é apropriado. Trata-se de um poder dado pelo objeto em seu próprio benefício.³⁷

Esta exigência é o que garante a vocação prática das *tékhnai*, isto é, a possibilidade de atuar, de intervir empiricamente, é dada pela posse de um método que se articula em função da natureza e do benefício do objeto visado. Assim, a importância do objeto é decisiva, uma vez que determina o modo de atuação do *tékhnites*, assim como o raio de ação deste e, por conseguinte, a extensão do poder que lhe é conferido pelo conhecimento que detém. Desse modo, arquitetos e carpinteiros náuticos têm a extensão de seus poderes coordenada pelos objetos com que se ocupam.

³⁷ A questão acerca de se saber a quem pertence o benefício da atividade das *tékhnai* – se ao *tékhnites* ou ao objeto da *tékhnē* -, ocupa a discussão entre Sócrates e Trasímaco no Livro I da *República* opondo-os em perspectivas opostas: “Portanto - disse eu - a medicina não procura a conveniência da medicina, mas a do corpo [...] nem a equitação a da equitação, mas a dos cavalos. Nem nenhuma outra arte a sua, pois de nada carece, mas a daquele a quem pertence [...]. Portanto, Trasímaco, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado” (PLATÃO, 2001, 342b-e). A perspectiva socrática é clara: a arte, qualquer que seja, este é um princípio formal, não existe para si mesma, mas apenas adquire sentido quando aperfeiçoa o objeto para o qual foi concebida. Neste sentido, a conveniência do governante se exprime como o cúmulo da contradição ao deslocar o benefício devido ao subordinado para aquele que exerce a *tékhnē* política. Sócrates supõe sem mais que toda arte quando exercida adequadamente possui como única consideração o bem do seu objeto, pois é em função deste que toda arte é praticada. Entretanto, Trasímaco não se rende diante da investida socrática e insiste na afirmação despuddorada do poder como mera função de satisfação dos governantes. Para tanto, recorre a uma analogia do *tékhnites* com o pastor e o seu verdadeiro propósito: “É que tu julgas que os pastores ou os boieiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois, e que os engordam e tratam deles com outro fim em vista que não seja o bem dos patrões ou o próprio. E mesmo os que governam os Estados, aqueles que governam de verdade, supões que as suas disposições para com os súditos são diferentes das que se tem pelos carneiros, e que velam por outra coisa, dia e noite, que não seja tirarem proveito deles?” (*ib.*, 343b).

Portanto, se os atenienses os convocam para opinar sobre tais questões, é porque entendem que se instruíram anteriormente sobre os objetos dos quais falam e neste contato prévio adquiriram poder em relação a eles na medida em que a finalidade de suas atividades, isto é, seus objetos, assim permitiram. Sendo assim, pode-se perguntar a Protágoras: o poder que confere Protágoras àquele que aprende com ele a *tékhne* política determina-se a partir do objeto e é exercido em seu benefício?

Se a resposta for positiva, então Protágoras de fato ensina uma *tékhne* política. Como vimos, o ensino de Protágoras torna apto para dirigir e discorrer sobre os negócios públicos e, por conseguinte, atribui poder nas assembleias. Todavia, esta instrução apenas poderá ser denominada *tékhne* se o poder que ela põe a disposição dos indivíduos for determinado pelo e para o seu objeto.

Dito de outro modo, a *dýnamis* da *tékhne* política de Protágoras se exerce sobre os negócios públicos e, em consequência, o *tékhmites* político tem o seu poder exercido a partir do seu objeto e em favorecimento deste. Contudo, supor isto é inverter o que ocorre de fato no regime democrático. Neste, os demagogos não mensuram seu poder levando em consideração as determinações e necessidades dos negócios públicos, mas sim suas próprias vantagens.³⁸ Por isto mesmo, não é admissível afirmar que há uma *tékhne* política a ser ensinada em um regime democrático, pois se assim fosse os oradores políticos – “adestrados” pelo ensino sofisticado -, tudo fariam para exercer seu poder tendo em vista o benefício do objeto de sua *tékhne*.

Tal como os arquitetos e construtores náuticos que realizam suas obras ajustando seus poderes ao objeto, de modo a garantir o exercício ótimo de suas funções, assim deveria

³⁸ No *Górgias* a personagem homônima ao ser perguntado por Sócrates qual o maior bem que a retórica pode oferecer a quem a aprende responde em termos de vantagens privadas: “Que é, de fato, o maior bem, Sócrates, e a causa não apenas de deixar livres os homens em suas próprias pessoas, como também de torná-los aptos para dominar os outros em suas respectivas cidades. – Que queres dizer com isto? – O fato de por meio da palavra poderem convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico teu escravo, e do pedótriba teu escravo, tornando-se manifesto que o tal economista não acumula riqueza para si próprio, mas para ti, que sabes falar e convencer as multidões”. (PLATÃO, 1989, 452d-e). Por outro lado, também se encontra em Tucídides um exemplo esclarecedor de aferição de vantagens privadas em nome dos interesses públicos quando da advertência de Nícias em relação a Alcebíades e a expedição militar a Siracusa que este pretendia comandar. Na ocasião Nícias alertara o povo com relação a Alcebíades, pelo fato deste último “exortar vocês à partida, pensando somente em seu interesse privado (*to eautón*), ainda mais que é muito jovem para comandar, querendo ser admirado pela sua criação de cavalos, e pelas grandes despesas que realiza, com a intenção de obter algumas vantagens com o cargo [de comandante]” TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987, VI, 12, 2.

portar-se o *tékhnites* político. Se assim não é, então não se trata de uma *tékhne* e, por conseguinte, a política não pode ser ensinada.

Ou seja, as exigências de aperfeiçoamento e da boa composição do produto que caracteriza as *tékhnai* tornam-se irrelevantes quando transpostas em termos políticos, onde o que interessa é a persuasão de uma audiência composta, em sua maioria, por indivíduos que ignoram o que lhes convém não apenas como participantes de uma comunidade como também para si mesmos.³⁹ Trata-se de uma incompatibilidade radical entre o sentido de responsabilidade que o *tékhnites* excelente possui em relação a sua obra e o quadro institucional democrático dentro do qual prosperou aquilo que Vegetti denomina de *antropologias da pleonexia*.⁴⁰

Desse modo, se os atenienses chamam arquitetos e construtores náuticos para erguerem muros e fabricar navios, é porque estes não estão tomados pela *pleonexia*, isto é, não exorbitam ou excedem o domínio de suas competências. Por isto mesmo, ao menos em seus domínios profissionais, não se arrogam da capacidade de emitir opiniões acerca do que não pertence às suas atividades e, quando assim se comportarem, devem ser olhados com cautela por parte da audiência. Por outro lado, esta observação permite pontuar outra crítica à intenção de Protágoras de ensinar uma *tékhne* política a partir da consideração desta limitação do discurso.

Isto é, de duas uma: ou o orador limita seu discurso a um conteúdo claramente identificável em relação ao qual aquele que fala dispõe notoriamente de uma perícia diversas vezes comprovada a respeito do objeto, ou o orador não limita seu discurso e, assim fazendo, torna patente sua ignorância.

³⁹ Sobre este ponto, Platão sugere no *Górgias* que os indivíduos são tão ignorantes em relação ao que convém para si mesmos que são capazes até mesmo de elogiar quem favorece seus apetites enquanto criticam aqueles que buscam melhorá-los, e isto porque creem que fruir os apetites é o melhor a ser feito (PLATÃO, 1997, 518 c-d).

⁴⁰ Pode-se entender *antropologia da pleonexia* enquanto uma perspectiva que define o homem como um ser submetido aos seus desejos de opressão a fim de acumular indefinidamente posses, poder, prestígio social, etc. Contudo, esta desmesura também se realiza entre os Estados. Sobre isto informa Vegetti: “A lei da *pleonexia* aplica-se tanto às relações entre grupos e indivíduos no interior de cada comunidade cidadã como àquelas entre *póleis*, entre as próprias cidades. VEGETTI, M. Antropologias da pleonexia: Cálicles, Trasimaco e Glaucon em Platão. In: **Boletim do Centro do Pensamento Antigo**, UNICAMP, Campinas, n. 16, Jul-Dez (2003) p. 17. O contexto histórico no qual se desenvolve este pensamento antropológico pode ser definido com precisão: de um lado, o imperialismo ateniense, que, sob a máscara de uma empresa democrática, revela a natureza da cidade como de uma *pólis týrannos*, segundo a expressão que Tucídides (1987, II, 62) atribui a seu líder maior, o próprio Péricles; por outro lado, os conflitos internos entre os grupos rivais dos oligárquicos e dos democratas, as *stáseis* que quebram o pacto de cidadania sobre a qual se construiu a experiência histórica da *polis*.

No primeiro caso, estamos diante de um autêntico *tékhnites*, uma vez que este fala apenas sobre o que sabe em relação a um objeto específico, sendo isto mesmo o que qualifica e envolve de crédito o seu *logos*.

No segundo caso, estamos diante de um discurso que, por não encontrar limites, não fala sobre nada. Com efeito, não se pode falar sobre o que não se encontra em um limite determinado, isto é, o discurso não alcança o que não se dá envolto em fronteiras. A capacidade de distinção e a cognoscibilidade dos vários objetos depende disto e, por conseguinte, o discurso específico.

Assim, quando oradores se metem a falar indistintamente sobre os mais variados assuntos, eles, a rigor, não estão discursando sobre nada ou fazem, em relação aos diversos objetos sobre os quais discursam, aquilo que Jeannièrre denomina de um uso lexicográfico da palavra⁴¹. Falta-lhes o esforço concentrado em uma atividade que lhe garanta certa familiaridade com o objeto.

Neste sentido, os atenienses apenas podem julgar ensinável o que é transmissível pelas *tékhnai*, na medida em que estas, obedecendo aos limites de um objeto específico, o torna cognoscível e, portanto, compartilhável pela comunicação. É por esta razão que reconhecem a ensinabilidade daquilo que dizem arquitetos e construtores náuticos. Estes, quando falam sobre seus objetos específicos ou mesmo quando os produzem, apontam para a existência de mestres que transmitiram seus saberes, justamente, porque foram capazes de se aterem a um objeto exclusivo tornando-o, assim, cognoscível e passível de instrução.

Desse modo, pode-se, até o momento, sintetizar o esquema refutacional da pretensão protagoriana de ensinar uma *tékhne* política do seguinte modo: primeiro, se aquilo que ensina Protágoras constitui-se enquanto *tékhne*, então a operação do *tékhnites* político deve favorecer o objeto sendo capaz de aperfeiçoá-lo em sua função. Ora, nas assembleias o saber que possuem os oradores políticos não é exercido tendo em vista o aperfeiçoamento do

⁴¹ De acordo com Jeannièrre, “a linguagem está a serviço da ideia que ela exprime e não apenas do sujeito que fala [...] está no cruzamento de um duplo movimento, um movimento do sujeito, um movimento do espírito à procura da ideia e um movimento da ideia que se insinua em nosso espírito e o transforma. Duplo movimento que autoriza dois usos da palavra. Um uso lexicográfico: a palavra remete simplesmente ao objeto. Todos me compreenderão se eu pronunciar a palavra “cavalo” ou a “ira” [...] continuamos na mesma trilha quando a palavra remete a um sentimento compartilhado ou é apenas a repetição, segundo a moda do momento, de fórmulas consensuais. Trata-se do uso retórico da palavra. O uso filosófico, que deveria ser também o uso político da palavra, é de uma ordem completamente diferente. Ele remete à função que a palavra exprime no conjunto da linguagem [...] a retórica utiliza a palavra no sentido lexicográfico. O sofista não se preocupa com coisa alguma, a não ser em controlar a relação da palavra com a coisa. E logo que ultrapassa este domínio estreito que consiste em pôr a palavra sobre uma coisa, ele só pensa na relação da palavra com o sentimento, com a impressão que a palavra pode despertar no sujeito ou em seus ouvintes. (JEANNIÈRE, 1995, p.50-51).

objeto sobre o qual discursam, logo, o funcionamento das instituições democráticas não comportam um saber político definido como *tékhnē*. Sendo assim, é pueril a pretensão protagoriana de se oferecer para ensiná-la. Segundo, todo *tékhnites* possui uma atividade que se realiza em um objeto que lhe é próprio. Se aquilo que ensina Protágoras é uma *tékhnē*, então deve versar sobre um campo determinado e delimitado em relação aos outros objetos.⁴² Ora, o orador político discorre sobre o que se encontra na ordem do dia e, por isto mesmo, o saber que possui não pode ser assimilado as *tékhnai*, logo, Protágoras não pode arrogar-se da pretensão de ensiná-lo.

A ensinabilidade de uma *tékhnai* decorre exatamente da possibilidade de demarcação de um domínio de atuação e competência exclusivas. A confiança⁴³ da audiência em relação ao que dizem arquitetos e construtores náuticos deriva do fato de que estes não extrapolam o conteúdo cognitivo de seus saberes e, somente isto, os tornam dignos de serem escutados em questões técnicas.

Este ponto exige a consideração da segunda exigência que se pode identificar na argumentação socrática: a confiança atribuída ao *logos* do *tékhnites* depende apenas do conhecimento que possui, não importando se quem fala é belo, rico ou de boa família. Muito embora esta afirmação socrática deva ser relacionada a uma ordem política marcada por uma nova interpretação⁴⁴ do *status* social do saber, também é possível situá-la em um contexto estritamente epistemológico.

Ou seja, ao recusar qualquer critério extrínseco ao próprio conhecimento para a audição confiante das assembleias em relação aos *logois* dos *tékhnites*, Sócrates torna possível refutar a pedagogia política de Protágoras posicionando-a em confronto com o que o sofista

⁴² Cf. IDELFONSE, Frédérique. Protágoras: traduction inédite, introduction et notes par Frédérique Iddefonse. Paris, Flammarion, 1997, p.18.

⁴³ Na curiosa passagem do *Lisis* que segue, Platão aponta a competência em um domínio restrito do saber como uma qualidade que permite granjear confiança e estima dos outros: “Muito bem, lhe disse: e teu vizinho, não segue a mesma regra de teu pai, em relação a ti? Acreditas que te chamará para dirigires sua casa, logo que te considere superior a ele em matéria de economia domestica, ou pensas que ele mesmo a dirigirá? Creio que me incumbirá disso. E então? Não achas que os Atenenses te confiarão a direção de seus negócios, quando perceberem que já tens suficiente maturidade de espírito? Penso que sim. Por Zeus! Continuei, e com relação ao Grande Rei? Confiará a seu primogênito, o futuro senhor da Ásia, o preparo da carne cozida e o cuidado de lançar no caldo o que bem lhe parecer, ou, de preferência, a nós, dada a hipótese de nos apresentarmos a ele e lhe demonstrarmos que entendemos muito mais do que seu filho do preparo da comida? [...] E no caso de vir o filho a sofrer dos olhos, deixá-lo-ia tocar nos seus próprios olhos, sabendo que nada entende de medicina, ou o proibiria de fazê-lo? Proibiria, sem dúvida. A nós, pelo contrário, se nos tivesse na conta de bons médicos, deixaria procedermos como bem nos parecesse, até mesmo abrir os olhos do doente e derramar cinza dentro deles, convencido, como se achava, de que sabíamos o que estávamos falando. É certo o que dizes. E em todas as outras coisas, não confiaria mais em nós que em si próprio e no seu filho, desde que nos considerasse mais entendidos do que eles? Necessariamente, Sócrates, respondeu” PLATÃO, *Lisis*. Tradução de Francisco de Oliveira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995, 209d.

⁴⁴ Cf. Guthrie, 1995, p. 41-42.

afirma ser o conhecimento. Isto é, mesmo que aceitemos a possibilidade de se ensinar a *tékhnē* política podemos nos perguntar: O conhecimento que a *tékhnē* política que Protágoras julga ensinar é confiável e epistemicamente fundado? Está de acordo com o objeto que deveria respeitar e aperfeiçoar? Como foi assinalado antes, este objeto outra coisa não é do que os negócios públicos e, portanto, a *tékhnē* política deve ter como propósito o bem e o aperfeiçoamento da cidade.

Sendo assim, o conhecimento do *tékhnites* político não pode ignorar as necessidades específicas deste objeto. Ora, em relação à cidade apenas o comum (*koínon*) pode ser considerado a especificidade deste objeto. Assim, o conhecimento político, qualquer que seja ele, versa sempre sobre o que é compartilhável.

A grande questão que Platão insiste em demarcar é exatamente a de se saber se o conhecimento político é igualmente compartilhável por todos ou não. Como se argumentou antes, Protágoras assume positivamente esta possibilidade ao admitir que tal conhecimento é uma *tékhnē*. Todavia, se o saber político é compartilhado por todos, e se tal saber é uma *tékhnē*, e esta favorece o seu objeto, então porque aquilo que é específico deste objeto – a *koinonia* -, não é favorecido?

Em uma análise “fenomênica”, parece evidente para Platão que na prática da política democrática o conhecimento político não pode se constituir como uma *tékhnē*. As características deste modelo epistêmico não são condizentes com o que se observa nas assembleias. Nesta, a corrupção⁴⁵ dos costumes políticos parece para Platão encontrar-se relacionada exatamente com o desprezo dos demagogos pela *koinonia* que define a cidade como um mundo comum composto pelo entrelaçamento das diferenças.⁴⁶

⁴⁵ Nas palavras que seguem, Bignotto pondera sobre a relação entre corrupção e *koinonia* que inspira os escritos políticos de Platão: “Platão chega à filosofia pela constatação do estado deplorável em que se encontravam as instituições políticas de seu tempo. Ao formular a necessidade da filosofia, Ele o faz partindo do extremo oposto: a corrupção das cidades. Ora, se a filosofia, ou a exigência de seu exercício, nasce nessas condições, e se é verdade, como mostrou o próprio Platão, que a tirania é a expressão máxima da corrupção, podemos dizer que a filosofia política platônica nasce do confronto do autor com a tirania, ou com o que a tirania realiza negativamente na vida pública: a destruição da possibilidade de um convívio que visa ao bem público [...] o que lhe interessa são traços negativos, que encontram na tirania sua plena realização, mas que importa por comporem a vida política de muitos dos regimes existentes.” BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso editorial, 1998, p.158.

⁴⁶ No final do *Político*, a dimensão política da *koinonia* enquanto domínio de acolhimento das diferenças é descrita por Platão nos seguintes termos: “Eis, pois, terminado em perfeito tecido o estofo que a ação política urdiu quando, tomando os caracteres humanos de energia e moderação, a arte real congrega e une suas duas vidas pela concórdia e amizade, realizando, assim, o mais magnífico e excelente de todos os tecidos. Abrange, em cada cidade, todo o povo, escravos ou homens livres, estreita-os todos na sua trama e governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfacelimento, toda a felicidade de que pode desfrutar.” PLATÃO. **Político**. São Paulo: Victor Civita, 1972, 311b-c.

Ou seja, na dimensão efetiva da política não há dificuldades maiores para se demonstrar a impossibilidade da proposta protagoriana. Todavia, é preciso negá-la também na dimensão teórica, uma vez que Protágoras – aliás, toda a sofística -, assenta sua perspectiva política em certa compreensão da realidade natural e social, do papel do *logos* e do indivíduo, da possibilidade do conhecimento, etc.

Neste sentido, a advertência socrática de que a audiência não dará ouvidos a quem não considera profissional, por mais belo, rico ou de boa família que seja, permite deslocar a argumentação para o plano do conhecimento, à medida que o único critério considerado para se endossar a opinião do *tékhnites* é o seu profissionalismo e, portanto, o conhecimento restrito que possui. Tem-se, assim, a oportunidade de se apontar as contradições entre o que pensa Protágoras acerca do conhecimento e a sua pretensão de fazer da política um conhecimento ensinável.

Como visto antes, em torno do critério da especialização foi possível estabelecer algumas contradições entre o estatuto epistêmico das *tékhnai* e a afirmação protagoriana de que o saber no qual Hipócrates gradativamente irá alcançar a excelência é uma *tékhne* que capacita a dirigir e discorrer sobre os negócios públicos. Contudo, neste momento do desenvolvimento da argumentação será apenas a transmissibilidade do saber técnico o critério com o qual se pode apontar uma contradição entre as regras que caracterizam o conhecimento específico das *tékhnai* e o próprio significado do conhecimento para Protágoras⁴⁷.

O sentido fundamental da gnosiologia protagoriana é que cada percepção particular para cada indivíduo particular, e em cada ocasião particular, não pode ser diferente daquilo que ela é. Isto é, não é possível comparar minha percepção com a de qualquer outro homem e nem mesmo a outra que eu poderia ter em outro momento ou em outro estado diferente daquele no qual me encontro.

⁴⁷ A questão do conhecimento na perspectiva protagoriana é tratada por Platão no *Teeteto*. Em uma passagem deste diálogo a personagem homônima identifica o conhecimento com a sensação (2001, 151e) oferecendo a Sócrates a oportunidade de apresentar brevemente a opinião de Protágoras em torno da fórmula do *homo mensura*. Esta identidade entre conhecimento e sensação (*aísthesis*) possui como pano de fundo uma realidade demasiado rente à percepção dada e que se afigura como um interminável vaivém fenomênico que não se deixa apanhar (2001, 152d-e). Assim, não há distância e estabilidade suficientes para se ir além de um mero conhecimento imediato e de proximidade. Por isto mesmo, o conhecimento é percepção. Ora, se identificarmos o conhecimento com a sensação, somos obrigados a admitir o seguinte: Para o indivíduo limitado ao parecer de suas senso-percepções tudo o que lhe parece verdadeiro o é, e é devido à interiorização de toda e qualquer medida avaliadora, uma vez que, como indica Platão também no *Teeteto*, “minha sensação, portanto, é verdadeira para mim, pois sempre faz parte do meu ser” (2001, 160c). Sendo assim, todos se encontram submetidos a uma avaliação unilateral em relação aos mais variados aspectos da realidade, à medida que “nada é como sendo unidade determinada em si” (2001, 157a), mas sim a partir de nossas sensações e percepções.

Neste sentido, procurar atingir uma medida exterior aos indivíduos não pode passar de perda de tempo, porque não há uma medida padronizada com a qual se pode conhecer aquilo o que esteja em questão, exceto a sensação. Assim, a *aísthesis*, a sensação que cada um experimenta em um dado momento, define-se como *métron*, é este o único critério do que é e do que não é. Evidentemente, de acordo com essas premissas de Protágoras, todas as medidas se equivalem⁴⁸.

Mais do que isto, se todas as medidas se equivalem, isto vale também para as opiniões, porque estas têm sempre sua fonte na sensação. Todavia, se as coisas são como pensa Protágoras, não faz sentido a distinção entre sábios e não sábios. Isto é, todos são igualmente sábios, uma vez que o único saber possível se encontra adstrito no recesso das individualidades.⁴⁹ Portanto, não havendo termo comum pelo qual se possa hierarquizar os saberes e, assim, distinguir os sábios dos não sábios e os mais sábios entre os sábios, porque Protágoras se diz mestre de uma sabedoria ensinável? Protágoras julga livrar-se desta contradição mudando o papel desempenhado pelo sábio.⁵⁰

Não se trata mais de transmitir um saber de um indivíduo para outro, visto que cada um possui sua própria sabedoria. O que conta agora não é mais substituir o erro pela verdade, mas sim alterar a disposição da alma fazendo com que sensações e opiniões más sejam substituídas por sensações e opiniões boas.

⁴⁸ Sendo assim, do ponto de vista de Protágoras, a relação entre verdade e percepção ou sensação é a de que a verdade é sempre a verdade de alguém (2001, 161d) e jamais a verdade “em si” e, por esta razão, está ao alcance de qualquer um, mesmo se sua transmissão possa levantar problemas devido proceder de um registro individual e privado. Desse modo, o relativismo das percepções e sensações implica uma equivalência universal. Ou seja, se todas as medidas são igualmente verdadeiras, então é forçoso admitir a inexistência de hierarquias de qualquer tipo.

⁴⁹ Pode-se afirmar que esta compreensão protagoriana é a expressão, em um nível intelectual elaborado, de uma profunda transformação que a *pólis* conheceu em sua configuração societária no contexto da passagem do século VI para o século V a. C. Segundo Mazzeo: “A desagregação da *pólis* igualitária impulsiona uma gradual fragmentação da própria estrutura da religião cívica, que atuava como mediação entre o público e o privado, evidenciando a definitiva emergência da individualidade. Estas alterações de fundo que parecem exatamente como desdobramentos antitéticos da processualidade posta pela *pólis* igualitária desagregam, ainda, toda a estrutura morfológica politeia existente, assim como suas formas de relações sociais e suas manifestações estéticas, como o teatro clássico. A política passa a ser apenas meio para a realização de interesses pessoais e de grupos. Daí a necessidade de uma formação cultural adaptada aos novos tempos e à educação política das classes dirigentes. Neste contexto, surgem os sofistas, pedagogos ambulantes que ensinavam os filhos das abastadas famílias – as que, efetivamente dirigiam a vida política da *polis*” (2009, p. 133).

⁵⁰ Em uma passagem do diálogo, Protágoras esclarece este ponto pela boca de Sócrates: “Insisto em que a verdade é tal como escrevi, a saber: cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mal.” (PLATÃO, 2001, 166d).

De certo modo, o que faz o médico em relação ao estado do corpo por meio de medicamentos, o sofista faz por meio de discursos. Se o médico é capaz de operar uma mudança no corpo de tal maneira que de ruim que estava torna-se bom, do mesmo modo faz o sofista em relação ao estado da alma.⁵¹

Assim, este especialista da alma que é o sofista, por meio de palavras e discursos, afasta sensações e opiniões maléficas na intenção de despertar nos indivíduos sensações e opiniões úteis e melhores. Contudo, esta capacidade do sofista de transformar o estado interior dos indivíduos não se limita apenas à questão do conhecimento, à medida que sua intervenção ocorre “também, no domínio da educação” (167a) e, portanto, avança sobre a política.

Ou seja, esta ação por meio de palavras não vale somente para a alma dos particulares, mas também para as comunidades inteiras. Isto significa dizer que na política vale o mesmo que se observa na relação entre a alma e os discursos do sofista. Aquela tem suas disposições modificadas pelos *logois* pronunciados pelo “especialista” em almas que é o sofista. Do mesmo modo, as coletividades “sofrem” a intervenção transformadora dos *logois* dos oradores políticos. E a estes, precisamente, Protágoras ensinará a *tékhne* política.

Desse modo, pode-se dizer que a pedagogia política protagoriana consiste em formar políticos capazes de operar a “inversão de estados” no tocante aos assuntos da cidade. Isto é, o político formado por Protágoras é aquele capaz de substituir na cidade as opiniões boas em relação às más, ou melhor, é aquele “que no lugar de cada uma das coisas que a cidade decreta, que para eles são penosas, as faz ser e parecer benéficas” (167c).

A diferença é que na política o que está em jogo são aqueles assuntos⁵² sobre os quais apenas com muita dificuldade pode se chegar a um acordo, isto é, o justo, o piedoso, o ímpio, etc. Tais questões estão sujeitas às apreciações variáveis de uma coletividade a outra, e

⁵¹ Temos no seguinte trecho a apresentação da “inversão de estados”: “A quem está em estado de fraqueza, parece – isto é, são -, amargas as coisas que ele come, enquanto para aquele que esta em boa saúde, o que é – isto é, o que parece – é o contrário. Os dois estados são igualmente verdadeiros, mas o segundo é melhor que o primeiro, e o médico procede a uma inversão que faz com que o alimento que parecia e era primeiramente amargo, é e pareça agora doce. Ora, de nenhum destes dois se deve fazer o mais sábio – pois não se pode mesmo fazê-lo. Não se deve também se exprimir em acusador, declarando o doente ignorante porque tem impressões desse tipo, e o homem em boa saúde sábio, porque ele as tem de maneira diferente, mas é necessário fazer de um modo que estas condições sejam modificadas, na medida em que a segunda é melhor” (PLATÃO, 2001, 167a).

⁵² Na passagem do *Fedro* que segue, Sócrates chama a atenção para a dificuldade que os termos que indicam valores oferecem e que, por isto mesmo, se encontram suscetíveis de serem explorados retoricamente: “Quando ouvimos pronunciar as palavras “ferro” e “prata” não te parece que todos pensamos a mesma coisa? [...] Quando ouvimos falar de “justo” e “bom” o que se verifica? Não é verdade que cada um pensa em sua coisa? Não discordamos uns dos outros, chegando mesmo a discordar de nós próprios? E em que assunto podemos ser mais facilmente iludidos e em qual dos dois a arte retórica tem mais poder? Evidente tem mais poder nos assuntos de natureza duvidosa” (PLATÃO, 1997, 263a-b).

até mesmo na mesma cidade em momentos diferentes. Entretanto, de acordo com Protágoras, todas as opiniões são verdadeiras e nada nos autoriza a negar isto em relação aos valores.

Se assim é, as opiniões sobre o justo, o ímpio, o belo etc. do político educado por Protágoras vale tanto quanto a opinião de qualquer outro. Assim, o conhecimento do *tékhmites* político não é um conhecimento universalmente válido, à medida que depende, em sua apreensão, da privacidade das sensações e percepções como em qualquer outro homem.

Portanto, se há alguma superioridade do político em relação aos demais cidadãos não se pode referi-la ao âmbito da opinião, uma vez que aqui Protágoras reconhece uma equivalência universal. Resta ao orador político convencer que tal e tal opinião é melhor do que aquela em determinada circunstância, em relação a isto ou aquilo etc. Ou seja, as opiniões se equivalem, mas alguns indivíduos fazem ser e parecer melhor esta ou aquela opinião.

Desse modo, a superioridade do orador político reside apenas no *logos*. A *tékhne* política ensinada por Protágoras atribui excelência nos negócios públicos e privados, porque é capaz de equipar o aspirante à participação nas assembleias com um controle da linguagem maior do que o possuído pelos concidadãos. Sua eficácia política não decorre de um conhecimento compartilhável, pois Protágoras admite que o único conhecimento que nos é facultado depende dos nossos sentidos e sensações e, a partir destes, formamos as opiniões sobre as coisas. O que sabemos, portanto, vale apenas para nós e, mesmo que fosse transmissível, não poderia valer para outro.

Sendo assim, partindo desta premissa de Protágoras, nem mesmo o conhecimento do controle da linguagem poderia ser reivindicado como elemento central de seu programa pedagógico, à medida que toda proposta pedagógica se assenta em conhecimentos que por definição são transmissíveis. Isto é, mesmo o conhecimento retórico requerido para alterar as disposições dos cidadãos nas assembleias de modo a substituir uma opinião pior por outra melhor é, de acordo com Protágoras, uma opinião e, como tal, se encontra encarcerado na privacidade dos seus sentidos.

Portanto, este conhecimento não é transmissível ou, no mínimo, é mal transmitido, o que faria de Protágoras um péssimo mestre, juízo este em desacordo com sua fama. Ora, o conhecimento das *tékhnaí* caracteriza-se por sua transmissibilidade, logo, Protágoras não transmite nenhum conhecimento e muito menos uma *tékhne*. Posto isto, parece claro que o programa político-pedagógico protagoriano não resiste a uma análise adequada dos fundamentos teóricos que lhe dão sustentação.

Protágoras, ao identificar conhecimento e percepção, vê-se obrigado a renunciar à transmissibilidade do que é conhecido pela percepção, pois esta é incontornavelmente *sui generis* para que seu conteúdo possa fundar um significado com valor supraindividual. Como pode então Protágoras pretender ser mestre exatamente naquilo em que os homens são chamados a partilhar? Em termos mais simples, o que pensa Protágoras em relação ao conhecimento não o autoriza a ser um mestre de qualquer tipo de saber, e muito menos um saber técnico, e menos ainda uma *tékhne* política.

Se esta existe, é porque foi transmitida por um mestre para seu aluno, e se este foi capaz de aprendê-la, é porque o mestre a formulou de tal maneira que o conteúdo que lhe concerne articulou-se em um registro intelectual, entendendo este termo como algo dado ao intelecto. Foi assim que o arquiteto e o construtor de navios adquiriram suas *tékhnai*, e o saber que lhes é devido não diz respeito à simples percepção, mas recorre também a uma dimensão paradigmática, na qual suas atividades se miram em referências fixas que orientam a construção dos seus objetos.

Isto é, a confiança da audiência em relação às opiniões do *tékhmites* reside no reconhecimento de uma prática reiterada, o que supõe o mínimo de estabilidade no conhecimento que as *tékhnai* oferecem. Contrariamente, as percepções e sensações que dão origem as opiniões são marcadas pela instabilidade e mudança, não apenas entre um homem e outro como também em um mesmo homem.

Assim, pode-se concluir que, se Protágoras assume o modelo das *tékhnai* para ensinar a política, justificando, com isto, a transmissão e recepção do seu magistério, então ele deve renunciar ao que afirma acerca do conhecimento. Por outro lado, mesmo que se admita que o conhecimento político transmitido por Protágoras seja a capacidade de substituir nas assembleias opiniões piores por opiniões melhores também, assim mesmo, surgem sérias dificuldades. Ou seja, esta superioridade que o *tékhmites* pode reivindicar para si mesmo como resultado dos encontros com Protágoras é bastante questionável, pois se trata apenas do poder de substituir uma opinião por outra, ou seja, um *logos* por outro *logos*.

Não por outra razão, Protágoras desenvolveu como núcleo de suas pesquisas retóricas as antilogias⁵³, isto é, certos componentes do discurso que tornam possível dois

⁵³ De acordo com Tordessilas, esta técnica não significa necessariamente deslealdade ou impostura no uso do *logos*, pois “ela depende da retórica e não da erística, e consiste em opor um *logos* a outro *logos*, em descobrir e chamar a atenção para a presença de tal ou tal oposição num raciocínio, uma coisa ou uma situação. Esta técnica é específica e conduz de um dado *logos*, ou para dizê-lo diferentemente, da posição sustentada por um dos interlocutores, à formulação de um *logos* contrário ou contraditório que tende à refutação do interlocutor, dado

logois opostos sobre qualquer tema e, portanto, permite, de acordo com a ocasião propícia (*kaíros*), tornar mais forte o discurso mais fraco ou tornar mais fraco o discurso mais forte, e isto vale tanto para colóquios particulares, como também para as discussões nas assembleias. Assim, a “inversão de estados” antes referida opera-se por meio de uma “inversão de argumentos” pela qual uma opinião impõe-se a outra.

Neste sentido, a formação política desenvolvida por Protágoras depende sobremaneira do *logos*. Esta característica do magistério político de Protágoras permite desenvolver uma linha de argumentação que completa o primeiro momento da crítica socrática à ensinabilidade da *tékhne* política. A partir deste ponto será explorada esta possibilidade de modo a atribuir maior consistência ao propósito do tema deste trabalho dissertativo. Para tanto, deve-se acompanhar a continuidade, no *Protágoras*, da argumentação de Sócrates na qual este se queixa de uma prática comum nas assembleias do seguinte modo:

Quando, porém, a deliberação diz respeito à administração da cidade, qualquer individuo 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 essa matéria, nem poderem declarar os professores com quem a tivessem aprendido, prova evidente de que não consideram que a política possa ser ensinada (PLATÃO, 1986, 319a ss.).

Na análise da primeira parte do argumento de Sócrates, desenvolveram-se os pressupostos que envolvem as questões técnicas. Assim, determinou-se que a) o *tékhmites* realiza sua atividade considerando apenas um objeto, isto é, o arquiteto constrói edifícios e o carpinteiro náutico navios e b) a credibilidade dos *logois* dos *tékhmites* deve-se apenas ao conhecimento que possuem. Pode-se dizer que na primeira parte do argumento Sócrates trata de demarcar os limites epistêmicos das *tékhmai* de modo a recusar ao orador político discursar como *tékhmites* negando, desse modo, a possibilidade de se ensinar a política enquanto *tékhne*.

A não ensinabilidade da política resulta, no tocante ao primeiro ponto, do tipo de relação que o *tékhmites* estabelece com seu objeto que não se verifica entre o orador político e seu objeto: a cidade e o conjunto dos cidadãos. Por outro lado, em relação ao segundo ponto, Protágoras não pode ser professor de uma *tékhne* política porque afirmar esta possibilidade significa abandonar o que entende por conhecimento.

que o adversário é, então, forçado ou a aceitar os dois *logois* contrários ou a renunciar à sua tese. TORDESSILAS, Alonso. Platão, Protágoras e o homem-medida. **Dissertatio**. 2009, p. 17.

Por sua vez, nesta segunda parte do argumento, Sócrates avança uma crítica à possibilidade de o *tékhnites* discursar como político. Isto é, trata-se de qualquer modo da denúncia de discursos da aparência, sejam os *logois* dos políticos que discursam com a aparência de *tékhnites*, como na primeira parte do argumento, sejam os *logois* dos *tékhnites* que discursam com a aparência de políticos, como nesta segunda parte do argumento. Aqui, Sócrates verifica uma contradição na deferência da audiência em relação aos oradores.

Carpinteiros, ferreiros, sapateiros, mercadores e marinheiros são relevantes e confiáveis apenas quando discursam sobre suas atividades exclusivas. E isto é assim, porque suas práticas estão circunscritas ao domínio de um objeto, cujo conhecimento a audiência julga que foi aprendido e reiterado pela experiência. Por isto mesmo, confiam nos *logois* proferidos por carpinteiros, ferreiros etc. Sendo assim, estes não deveriam merecer crédito quando proferissem juízos sobre assuntos que escapam aos seus domínios, à medida que não dominam com a mesma perícia o que não pertence às suas profissões.

Entretanto, nas assembleias também se apresentam para emitir opiniões sobre o que não constitui seus saberes específicos. É claro que se alguém não conhecesse carpintaria e tentasse convencer um carpinteiro como se faz uma cama, este ridicularizaria aquele. Porém, isto não ocorre quando um carpinteiro se propõe a convencer a assembleia sobre um assunto político. Mas se poderia objetar: quando o carpinteiro discursa na assembleia sobre um assunto político, ela o faz não como carpinteiro, mas sim como cidadão.

Mas isto não muda em nada a questão, pois permanece o problema relacionado ao conteúdo cognitivo do seu *logos*. Se como carpinteiro este conteúdo é a carpintaria, então qual é o conteúdo do seu discurso quando fala como cidadão? Pode-se responder: os negócios públicos. Contudo, onde foi adquirido este conhecimento por ele do mesmo modo que aprendeu a carpintaria?

Para a assembleia, como carpinteiro, seu discurso é legítimo e confiável, porque se apoia em um conjunto de cognições que aprendeu e é capaz de transmitir e aplicar. O mesmo deve ocorrer quando fala como cidadão. Ou seja, permanece a exigência, cara a audiência, de um *logos* que é capaz de justificar a si mesmo com base em fundamentos epistêmicos aprendidos, seja proferido pelo carpinteiro ou pelo cidadão. Porém, não é o que ocorre.

Quando as questões técnicas estão em pauta, a assembleia não titubeia em chamar o *tékhnites* que convém ao problema discutido. E se assim se comportam, é porque julgam que as *tékhnai* são exercidas por alguns indivíduos que aprenderam e se dedicaram

exclusivamente as suas atividades obtendo perícia profissional e disto deriva a confiança que atribuem aos *logois* dos *tékhnites*.

Porém, a qualquer *tékhnites* é permitido discursar sobre política sem que ninguém apresente objeção e, portanto, confiam nos *logois* políticos dos *tékhnites* sem, todavia, considerarem que estes aprenderam sobre este assunto obtendo perícia em relação aos negócios públicos tanto quanto obtiveram em relação aos assuntos técnicos que dominam. Ou seja, a fonte da confiança que depositam nos *tékhnites* é a aprendizagem que supõe mestres que os ensinaram. No entanto, confiam igualmente nos discursos políticos dos *tékhnites* sem supor que estes tiveram mestres que lhes ensinaram sobre os negócios públicos. Esta é a contradição.

Qual é, então, a razão da indiferença apontada por Sócrates quando da consideração da audiência em relação aos assuntos políticos tratados? Por que se permite que *logois* de profissionais de áreas diferentes se pronunciem sobre assuntos políticos sem a mesma garantia que exigem quando a questão é técnica?

Por que, mesmo assim, permitem que *tékhnites* discurssem sobre estas questões com a mesma desenvoltura com que discorrem sobre os assuntos relativos aos seus ofícios sem temerem a validade ou não dos seus juízos? Por que não consideram a possibilidade de daí advir grandes malefícios, surtindo o efeito contrário do que se espera de um indivíduo competente em relação aquilo que faz e fala?

O que se pode depreender disto é que não tratam os assuntos políticos como assuntos técnicos, isto é, quando as questões são políticas os critérios epistêmicos não são pressupostos. E se isto ocorre, é porque nas assembleias os *logois* políticos, a palavra política é autárquica. Já os *logois* das *tékhnai* não são. É por isto que Protágoras tem justificada a ensinabilidade da *tékhne* política. Na política, o saber falar descolou-se do saber fazer.

Isto é, enquanto os *tékhnites* são capazes de discursar com propriedade sobre suas atividades com conhecimento de causa, os oradores políticos não precisam conhecer aquilo sobre o qual falam. Evidente que o *tékhnites* não possui necessariamente a capacidade de convencer a audiência ou mesmo particulares, sendo necessário o retórico para auxiliá-lo.⁵⁴

⁵⁴ Platão exemplifica isto colocando “Górgias” a se gabar sobre seu poder de persuasão sem o qual o irmão médico não conseguiria executar o propósito de sua *tékhne*: “A retórica, por assim dizer, abrange o conjunto das artes, que ela mantém sob sua autoridade. Vou apresentar-te uma prova eloquente disso mesmo. Por várias vezes fui com meu irmão ou com outros médicos à casa de doentes que se recusavam a ingerir remédios ou a deixar-se amputar ou cauterizar: e, não conseguindo o médico persuadi-lo, eu o fazia com a ajuda exclusivamente da arte da retórica” (PLATÃO, 1997, 456b).

Todavia, o retórico prescinde do conhecimento especializado do *tékhnites* para convencer. A proposta política protagoriana não sobreviveria sem esta pressuposição. Entretanto, esta perspectiva se inscreva em um quadro mais amplo de compreensão das relações entre linguagem e realidade.

Ou seja, é preciso observar que a proposta de uma educação política nucleada em torno um *logos* que discursa sem conhecimento não poderia tomar forma senão em um quadro de interpretação do discurso no qual este é compreendido como algo neutro⁵⁵ que desconhece critérios externos a si, e por isto mesmo pode dá-se ao convencimento de qualquer tese sem necessitar de um vínculo substancial com o que é proferido. Um juízo bastante conciso a respeito desta questão Platão elabora no *Górgias*, no qual avalia o orador político nos seguintes termos. Escreve Platão:

Não tem precisão nenhuma de saber as matérias mesmas na realidade; basta-lhe ter descoberto um artifício de persuasão, para que, entre não sabedores, passar por saber mais do que os que sabem [...]. No que tange ao justo e ao injusto, ao feio e ao belo, ao bom e ao mau, o orador está nas mesmas condições que no tocante à saúde e aos objetos das demais artes? Isto é, sem conhecer em si mesmo essas categorias, o bom e o mau, o belo e o feio, o justo e o injusto, logra criar persuasão sobre elas ao ponto de, sem sabê-las, parecer, entre os não sabedores, saber mais do que o sabedor? (1989, 459b-d).

O que em uma primeira leitura desta passagem se apresenta é que os *logoi* do orador político se baseiam em uma espécie de “ilusionismo” cognitivo, que aparenta possuir um saber universal apelando para os recursos exclusivos da linguagem. De certo modo, este é o efeito consequente da impossibilidade de se conhecer o que quer que seja “em si” e por si mesmo, como também da aceitação que daí deriva de que a verdade é “propriedade individual” que concerne a cada um.

Se, segundo Protágoras, não há distinção entre homens que sabem mais ou sabem menos, pois todos sabem apenas o que é possível saber, ou seja, aquilo que se passa em suas experiências intransferíveis, assim como o que pode diferenciar um homem é o poder que este

⁵⁵ Christophe Rogue avalia esta questão nos seguintes termos: “A filosofia nasce de um escândalo: o *logos* é separado da realidade. Dizer uma coisa não é necessariamente dizer o que é. Consequentemente, o *logos* não é mais moral, não é mais o dom dos deuses que avalia com certeza os homens, suas ações e aquilo que os cerca. Cessando de ser isto, ele é neutro, ele é o que dele se faz, tendendo para a moralidade naquele que se esforça por encontrar as coisas através dele e para a imoralidade naquele que se serve dele como um refúgio para esconder-se. De dom divino ele tornou-se um simples instrumento [...] o que implica para os homens a possibilidade do erro, da aparência, da mentira e da dissimulação. A filosofia advém pelo escândalo da neutralidade da linguagem, ao dar a si mesma como ideal uma linguagem em si mesma normativa, que realiza novamente a união perdida do ético e do discurso”. ROGUE, 2005, p. 19.

possui de impor o seu *logos*, então reconhecer a privatividade da verdade impõe-se como algo necessário.

Esta perspectiva coaduna-se perfeitamente com a democracia⁵⁶ e a “permissividade” discursiva que lhe é peculiar, uma vez que nas assembleias não é antecipadamente estabelecido critérios epistêmicos para os discursos políticos tal como ocorre em relação aos *logois* dos *tékhnites*. Se o conhecimento e o discurso que o transmite não podem ser modulados em função do par verdade-erro em sentido absoluto, como pensa Protágoras, então esta justificada a participação irrestrita nos negócios da cidade.

Com efeito, não se pode mais apontar figuras privilegiadas que se arrogam de um direito exclusivo de mando fundado na posse de um saber verdadeiro reservado para si, mas válido para todos. Apenas no reconhecimento de que há uma espécie de hierarquia na sabedoria é que se pode racionalmente defender um regime político de exclusividade, o que de certo modo fará Platão.

Todavia, Protágoras explode qualquer verticalização relacionada ao conhecimento e, por conseguinte, ao discurso. Este não transmite nada que possa ser considerado exterior à própria linguagem e situado além das sensações, e que seria tarefa do discurso revelar aos homens por meio de certos homens privilegiados.⁵⁷ Neste sentido, a arena pública se converte

⁵⁶ Em uma nota sobre o *Protágoras* Idefonse cita uma hipótese de F. Wolf que esclarece a relação entre a democracia e os pontos fundamentais do ensino de Protágoras: “F. Wolf propõe uma hipótese judiciosa que permite unir a gnosiologia, a prática antilógica e a teoria política de Protágoras. A teoria do “homo mensura” pode ser compreendida como um princípio democrático: com efeito, para toda instituição democrática” o mundo comum é a medida do homem, e nada é tal como um *a priori*, sem que os homens que se enfrentam não tenham julgado tal.” Além disto, a ideia de que “todo homem, a todo momento, (qualquer um) é a medida, no sentido de que é necessário e suficiente que tal coisa lhe pareça tal para que ele possa julgar como verdade”, reproduz o princípio da *isegoria*, isto é, o direito igual de cada um em expressar sua opinião sobre todas as coisas. Da mesma maneira, a teoria dos duplos discursos ou das antilogias pode ser lida como um princípio democrático: ser democrático é, com efeito, sustentar como verdadeira uma opinião, e admitir sempre como verdadeiro o princípio segundo o qual a opinião contraditória pode ser igualmente sustentada como verdadeira. A verdade de Protágoras, sua teoria do “homo mensura” e sua prática da antilogia podem ser compreendidas como uma tentativa de aplicar os princípios e as regras do debate político no domínio do conhecimento. IDELFONSE, Frédérique. *Protágoras: traduction inédite, introduction et notes par Frédérique Idefonse*. Paris, Flammarion, 1997, p.17. Tradução nossa.

⁵⁷ Vernant esclarece o novo estatuto da palavra em seu significado político do seguinte modo: “Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força da persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário.” VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 41-42.

em uma *doxocracia* na qual cada cidadão exhibe sua verdade e esta não é mais verdadeira do que qualquer outra.

Sendo assim, nas assembleias, os *logoi* conhecem um livre curso, à medida que não se trata mais da exposição de verdades que desvelam a natureza das coisas, mas sim de enunciações que exprimem sempre o ponto de vista de seus portadores. Por esta razão, não pode haver proeminência de alguns discursos em relação a outros, a não ser no tocante aos efeitos dos pronunciamentos.

Antes disto, isto é, sem considerar a eficácia no uso das palavras que apenas pode ser medida após serem pronunciadas, a independência do *logos* em relação aos aspectos substanciais dos discursos torna qualquer cidadão apto a opinar sobre os assuntos políticos, e isto de tal maneira que é permitido ao *tékhnites* discursar como político e, portanto, ir além de sua competência restrita. Do mesmo modo, esta eficácia garante o sucesso do retórico em qualquer assunto que este resolva discursar.⁵⁸

Entretanto, pode-se apontar outro impedimento na pretensão de Protágoras de ensinar a *tékhnē* política, mesmo que se considere o papel fundamental que exerce o discurso na *ágora* doxocrática. Ou seja, o *tékhnites* ao discursar sobre sua atividade não o faz de maneira independente, mas sim em função do conhecimento da natureza do objeto.

Sendo assim, Protágoras não ensina uma *tékhnē* política, pois se pode afirmar que a sua compreensão do discurso preconiza que este emite apenas a verdade do falante, e não um conteúdo substancial ou a natureza do assunto em questão. Portanto, Protágoras não pode ensinar a política enquanto *tékhnē*, à medida que os *logoi* dos oradores políticos, sejam eles políticos profissionais ou *tékhnites* discursando sobre temas políticos, não se encontram vinculados a um saber essencial sobre aquilo que dizem.

No entanto, pode-se objetar que, para Protágoras, o que importa não é o conhecimento da natureza do objeto em questão, como foi visto, mas sim a capacidade de convencer os indivíduos conduzindo-os a uma mudança do pior para o melhor, e que aqueles capazes de fazer isto é que são precisamente os sábios (PLATÃO, 2001, 169d). Ora, sendo

⁵⁸ No *Górgias* Platão faz o sofista “Górgias” afirmar a autossuficiência e proeminência do retor em relação a todas as outras profissões de tal maneira que este é capaz de competir com qualquer *tékhnites* e sair vitorioso, tamanha a abrangência que um discurso “autônomo” pode possuir: “Digo mais: se na cidade que quiseres, um médico e um orador se apresentarem a uma assembleia do povo ou qualquer outra reunião para argumentar sobre qual dos dois deverá ser escolhido como médico, não contaria o médico com nenhuma probabilidade para ser eleito, vindo a sê-lo, se assim o desejasse, o que soubesse falar bem. E se a competição se desse com representantes de qualquer outra profissão, conseguiria eleger-se o orador de preferência à qualquer outro, pois não há assunto sobre que ele não possa discorrer com maior força de persuasão diante do público do que qualquer profissional.” (PLATÃO, 1989, 456b-c).

assim, Protágoras se contradiz na medida em que iguala os saberes, mas se apresenta como sábio. Se todos são sábios, então é a própria sabedoria que se desvanece.

Mas ele argumenta que mesmo que todos sejam sábios, isto não impede que alguns sejam melhores sábios do que outros. Todavia, como saber disto, já que qualquer critério “objetivo” de mensuração foi abolido? Não é possível falar de indivíduos mais sábios do que outros em um contexto no qual a única sabedoria possível não se desvincula da experiência particular.

Desse modo, não pode haver *logois* melhores ou mais sábios do que outros e, portanto, nada justificaria um saber e um discurso políticos epistemicamente privilegiados e com maior capacidade de acerto. Ora, se não pode ser concedido nenhum privilégio epistêmico aos *logois* políticos, então não faz sentido pretender ensinar a política como *tékhne*, pois o conhecimento das *tékhnai* se articula exatamente como saber competente exercido de modo exclusivo por alguns indivíduos.

Assim, se a primeira parte do argumento demonstra a ensinabilidade das técnicas recorrendo à especificidade dos discursos técnicos proferidos por alguns indivíduos (*logos* legítimo e confiável), a segunda parte do argumento demonstra a não ensinabilidade da política recorrendo à não especificidade dos discursos políticos proferidos por todos os indivíduos (*logos* ilegítimo e suspeito)

Dito de outro modo, a virtude política (excelência nos assuntos públicos), ao menos neste quadro interpretativo,⁵⁹ não é possível de ser ensinada, pois de acordo com a argumentação socrática, se os atenienses permitem que carpinteiros, ferreiros, sapateiros etc. discurssem sobre assuntos políticos, é porque acreditam que a política não pode ser ensinada. Ou seja, como se demonstrou na primeira parte do argumento, a ensinabilidade das *tékhnai* é concedida em função do domínio restrito de suas atividades. Assim, não havendo restrição à participação política, então ela não pode ser ensinada como uma *tékhne*.

⁵⁹ É preciso considerar o âmbito no qual Platão se recusa a conferir ensinabilidade à virtude, o que nos força a considerar a mutabilidade semântico-histórica do sentido do termo. Sobre este ponto esclarece Eleazar, “a partir de Homero, a virtude representa a maior aspiração do herói: ser homem de coragem, capaz de conquistar a Glória através de bons golpes de espada e de certeiros arremessos de lança. Virtuoso então é” o bom em alguma coisa”, o que possui uma qualidade distintiva pela qual atrai a admiração dos contemporâneos e da posteridade [...] com o advento da cidade e no período clássico, o termo evoluiu em função das relações complexas que a cidadania suscitou. A expressão aparentemente simples” ser bom em alguma coisa”, com que ainda designamos qualquer “virtuoso”, generalizou-se passando a significar “excelência na ação”, sobretudo na ação política e social, donde evoluiu posteriormente para a ideia de “bondade moral” [...]. Platão de certo modo resume, em termos conceptuais, essa experiência grega da virtude. Suas investigações em torno deste tema visam sem dúvida demonstrar que a excelência da vida social e do regime político da cidade é consequência da virtude de seus cidadãos” (PLATÃO, 1986, p. 17-18).

Portanto, o programa político-pedagógico protagoriano se engana ao tomar a capacidade de dirigir e discorrer sobre os negócios da cidade como uma *tékhnai*. Ao menos no que diz respeito aos assuntos públicos, a excelência nesta atividade não pode ser assumida como algo passível de ser ensinado e transmitido tal como se ensina a carpintaria, a metalurgia etc.

Contudo, para neutralizar ainda mais a pretensão de Protágoras de ensinar a excelência política nos moldes das *tékhnai*, Sócrates conduz a discussão para outro nível em que a recusa da ensinabilidade da excelência política amplia-se ao ponto de recusar a ensinabilidade da própria excelência em uma dimensão moral, como se verá a partir de agora.

3 A ENSINABILIDADE DA VIRTUDE

De acordo com o exposto anteriormente, diversas são as inconsistências que se apresentam quando são aproximadas à *tékhne* e à excelência política nos termos do magistério político-pedagógico de Protágoras. As argumentações pelas quais se estabeleceram os limites do programa protagoriano foram reunidas em torno da primeira objeção de Sócrates. Todavia, Sócrates não se dá por satisfeito e reinicia sua contraposição adotando outra angulação. A partir deste deslocamento, inicia-se o desenvolvimento da segunda objeção que Sócrates fará intervir a favor da não ensinabilidade da política enquanto excelência técnica. O argumento é exposto nos seguintes termos:

Na verdade, não é somente nas questões comuns da cidade que é assim, mas na vida privada os mais sábios e os mais nobres dos nossos cidadãos são incapazes de transmitir aos outros essa virtude que possuem. Por exemplo, Péricles, o pai destes dois jovens aqui, no que dependia de mestres educou-os bem honestamente, mas naquilo em que ele próprio é sábio, nem ele mesmo os educa nem os confia a outro, mas eles mesmos, rolando para lá e para cá, vivem soltos como um rebanho, como se acaso, em alguma parte, espontaneamente, encontrassem a virtude (PLATÃO, 1986, 319e; 320a-b).

A questão se apresenta agora além dos limites do exercício excelente de uma atividade profissional. A ensinabilidade da virtude enquanto excelência no exercício de uma função, a política no caso de Protágoras, para ter sua validade demonstrada exige antes que se prove a possibilidade de os indivíduos serem capazes de transmitir a própria excelência que possuem em termos morais. Sócrates argumenta tendo em vista o entrelaçamento entre *tékhne* e *areté*.⁶⁰ Entretanto, a questão ainda se refere à transmissibilidade de um saber.

Todavia, o que Sócrates quer fazer entender é que se mesmo na vida privada os mais sábios e nobres não foram capazes de transmitir a excelência que possuíam, as virtudes morais, então isto não é exequível nas questões públicas. Sócrates não apela mais neste

⁶⁰ Na compreensão de Cambiano, um dos aspectos fundamentais da filosofia de Platão reside exatamente em sua proposta de relacionar o problema da técnica política com a questão tradicional da *areté*. Assim, afirma Cambiano, “a tese central das éticas gregas, de Homero até o século V, teve seu próprio núcleo na noção de *areté*, entendida enquanto excelência e eficiência de dotes reconhecidos como importantes para o grupo social. Então, a *areté* era um valor predominantemente competitivo. Platão, em seus primeiros diálogos, não põe em discussão esta tese, mas amplia seus limites usando como parâmetro de interpretação o conceito de técnica, isto é, a eficiência e a excelência dos dotes em um determinado campo dependem da posse de um saber técnico. Fixar a pergunta sobre o que é a coragem é também pretender se perguntar sobre sua possibilidade (*dýnamis*). (Laques, 192 b) [...] A conexão entre *areté* e *dýnamis* é uma constante que cruza o trabalho platônico: virtude é o que torna possível algo, da mesma maneira que a ciência e a técnica [...] A alternativa socrático-platônica dentro do problema tradicional do *areté* consistiu não tanto na admissão de uma ou mais virtudes específicas, mas na conexão disto com a *tékhne*, de forma que se garanta a justeza e a efetividade dos operações humanos a nível ético-político.” CAMBIANO, Giuseppe. **Platone e le tecniche**. Roma: Editori Laterza. 199, p. 98-99.

momento para o estatuto das *tékhnai* em seu esforço refutatório, pois não se trata mais de indicar a contradição de Protágoras de se proclamar mestre de uma excelência política sem que esta possa ser ensinada e transmitida como uma *tékhne*.

A questão não é mais meramente técnica a se desenrolar em um nível puramente teórico, mas envolve a constatação de que políticos de elevada estatura não foram capazes sequer de tornar excelentes os indivíduos mais próximos a eles. Isto indica que, se mesmo a transmissão de valores morais se encontra em sérias dificuldades, se considerarmos a incapacidade de um político como Péricles em transmitir a seus filhos a sua própria excelência, o que podemos depreender do propósito de tornar políticos excelentes os cidadãos? Se a transmissão da excelência falhou no tocante a alguns indivíduos, o que dizer desta transmissão para numerosos indivíduos?

Sócrates mantém, como nos argumentos precedentes, um critério quantitativo na elaboração de sua refutação, isto é, a ensinabilidade das *tékhnai* decorre da pressuposição de que estas, em sua enorme fragmentação, dependem de alguns indivíduos em seu exercício. Isto é, alguns são ferreiros, outros marceneiros etc. Por isto mesmo, a política não pode ser uma *tékhne*, pois seria o mesmo que afirmar que ela é propriedade de alguns e de todos. Ela enquanto *tékhne* seria de alguns, mas como excelência política democrática é preciso considerá-la como pertencendo a todos, ao menos potencialmente. Esta contradição é flagrante.

Porém, se antes se tratava da impossibilidade de transmitir para muitos uma excelência política como *tékhnai*, agora, neste novo momento da argumentação, ao critério quantitativo se acrescenta um critério qualitativo que considera que nem mesmo as qualidades morais são transmitidas pelos indivíduos. Assim, um dado novo é inserido na argumentação sem que isto signifique o abandono do critério anterior. A diferença é que a ensinabilidade se refere à transmissão da excelência em um nível moral que apenas foi aludido na argumentação anterior e que é de fundamental importância à execução da deliberação política (*eubolia*) e que não foi possível nem mesmo em relações de caráter privado. Sócrates insiste neste ponto:

Se queres mais, Clínius, o irmão mais novo de Alcebiades aqui, tinha como tutor este mesmo Péricles, o qual, temendo que ele fosse corrompido por Alcebiades, arrancou-o deste e o pôs na casa de Arífron para educá-lo e, antes de seis meses decorridos, este o devolveu, não sabendo o que fazer com ele. E muitíssimos outros te posso enumerar, os quais, sendo embora eles mesmos honestos, a ninguém jamais tornaram melhor, nem parente nem estranho. Eu, portanto, Protágoras, considerando tais fatos, julgo que a virtude não pode ser ensinada (PLATÃO, 1986, 320b).

Ora, se não parece possível transmitir a excelência moral, nem mesmo para alguns situados no círculo estreito de relações de um político como Péricles, parece evidente que este e nem ninguém seria capaz de fazê-lo naquele enorme círculo de relações, que é a cidade. Assim, *mutatis mutandis*, o mesmo vale para a excelência política. Ou seja, se nem mesmo a excelência moral é transmitida para alguns, é absurdo querer transmitir a excelência política para todos. Esta não pode ser ensinada por ninguém, nem para alguns, nem para o conjunto dos cidadãos. Se Péricles não foi capaz de tornar excelente, nem seu filho e nem Clínias, é porque, evidentemente, a virtude não pode ser ensinada e o homem público se vê na constrangedora posição de ter sua atividade destituída de sentido.⁶¹ Assim, Sócrates obriga Protágoras a reconhecer que diante da impossibilidade de se transmitir a excelência moral somos forçados a concluir o mesmo em relação à excelência política.

Por sua vez, Protágoras adota um procedimento de defesa no qual a ensinabilidade da excelência política é afirmada através de um mito que justifica a transmissão da excelência moral. Ou seja, se no segundo momento de sua argumentação a estratégia de Sócrates consistiu em atacar a proposta político-pedagógica protagoriana, através da remissão do problema ao fracasso de homens públicos em transmitir suas excelências aos seus concidadãos, outra coisa não resta para Protágoras senão demonstrar que esta falha não decorre de nenhuma necessidade inexorável, mas sim que é algo passível de ser corrigido se admitirmos que todos participam das virtudes essenciais que tornam possível a comunidade política.

Dito de outro modo, Protágoras insistirá na possibilidade de se transmitir as virtudes, à medida que todos já trazem potencialmente em si mesmos o que os torna cidadãos. Ora, uma vez que isto seja aceito, perde o sentido recusar a ensinabilidade da *tékhnai* política

⁶¹ No diálogo com Cálicles no *Górgias*, Sócrates deixa claro qual é a função pública do verdadeiro político que no *Protágoras* é negada no âmbito da controvérsia sobre a ensinabilidade da virtude: “Qual cidadão Cálicles deixou melhor? Haverá algum que antes fosse ruim, injusto, intemperante e insensato, e que, por influência de Cálicles, se tivesse tornado pessoa de bem, forasteiro ou cidadão, escravo ou homem livre? Dizi-me, Cálicles, que responderia a quem te formulasses semelhante pergunta? Quem mostraria, que se tivesse tornado melhor com a tua convivência? Hesitas em responder, se podes, de fato, apresentar algum caso de tua vida particular, ocorrido antes de te haveres iniciado nos negócios públicos? – És opiniático Sócrates. – Mas não é por amor à disputa que te interrogo, senão pelo desejo sincero de saber como pensas que entre nós deve ser administrada a cidade. Uma vez que te achas à frente dos negócios públicos, vais cuidar de outra coisa que não seja esforçar-te para que nós outro, cidadãos, nos tornemos melhores? Já não admitimos muitas vezes que esse é o dever do homem político? Admitimos isto ou não? Responde. Sim, admitimos, respondo em teu lugar. Se é isso que o homem de bem deve realizar em sua própria cidade, reflete um pouco e declaras se és mesmo de parecer que foram bons cidadãos os homens a que momentos te referiste: Péricles, Cimão, Milcíades e Alcebíades. – Acho que foram. – Se foram bons cidadãos, é evidente que cada um deles, individualmente, deixou melhores uns tantos cidadãos, que antes eram ruins” (1997, 515b e segs).

com base na não ensinabilidade das virtudes por parte de homens públicos notórios. Assim, para convencer Sócrates em relação à legitimidade de seu magistério político, Protágoras faz intervir um mito no qual narra o surgimento do homem, ao mesmo tempo em que descreve a sua condição frente aos outros animais. Este mito será analisado a partir deste momento.

3.1 Fundação mítica da ensinabilidade da virtude

De acordo com o exposto, Sócrates nega a possibilidade de se transmitir a virtude, uma vez que é constatável o fracasso de homens virtuosos em educar na retidão os mais jovens. Entretanto, Protágoras encontra nesta ocasião a oportunidade de desenvolver os seus *logois* em outro registro. Assim, ao invés de recuar na defesa de seu magistério, o que faz o sofista é acionar outro recurso discursivo em seu empenho persuasivo. Por isto, é movido pela certeza de sua condição de mestre da virtude que Protágoras lança mão de um mito.

Segundo o mito narrado por Protágoras, todas as criaturas vivas aparecem como obra de vários deuses, que as plasmaram inicialmente com terra, limo e fogo. Diferentemente do mito de Hesíodo⁶², são outros deuses, e não Zeus, que incubem Prometeu e Epimeteu de dar aos seres as qualidades necessárias para se sustentarem quando viessem à luz. Protágoras continua a narrativa dizendo que Epimeteu pediu a seu irmão para que deixasse por sua conta a distribuição das qualidades aos seres criados, cabendo a Prometeu apenas uma revisão final⁶³. Contudo:

[...] Por não ser assim tão sábio, a Epimeteu escapou que gastara os poderes na distribuição com os irracionais. Restava-lhe, ainda não dotado por ele, o gênero humano. No impasse do irmão, vem-lhe ao encontro Prometeu, para inspecionar a distribuição, e vê que os outros animais de tudo estão harmoniosamente providos, mas que o homem está nu, descalço, sem cobertor, sem armas (PLATÃO, 321c).

⁶² Hesíodo, junto a Homero, é o mais antigo poeta grego cujas obras chegaram até nós. Hesíodo viveu por volta de 800 a.C. na Beócia, região situada no centro da Grécia. Passou a maior parte da vida em Ascra, a aldeia natal. Sabe-se que viajou a Cálcis, na ilha de Eubéia (a cerca de 800m da costa grega), com o objetivo de participar dos jogos funerários realizados em honra de um certo Anfídamo, e foi o ganhador do prêmio. Sabe-se também - sempre pelas informações do próprio poeta - que depois da morte do pai, seu irmão Perses corrompeu os juízes locais e apoderou-se da maior parte da herança que correspondia a ambos. Por esse motivo, em suas obras, Hesíodo exalta particularmente a virtude da justiça, cuja guarda atribui a Zeus. Hesíodo relata ainda que foi pastor, até que lhe apareceram as Musas e ordenaram-lhe "cantar a raça dos benditos deuses imortais." Dessa exortação nasceram a *Teogonia* - Gênese dos deuses e *Os trabalhos e os dias*, as duas únicas obras autênticas do poeta que permaneceram. FIGUEIREDO, Alexandre Miguel Pereira. Redesenhando/recriando o corpo, recombinao elementos. Dissertação (Mestrado). Universidade Nova de Lisboa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Mestrado em Ciências da Comunicação. 1996. Disponível em <<http://www.artciencia.com/Admin/Ficheiros/TESEALEX335.pdf>>. Acesso em 23 out. 2010, p. 34.

⁶³ Epimeteu, por não pensar antes de agir, torna-se um reversor dos benefícios de Prometeu aos homens, tanto em Hesíodo quanto em Platão. (id. p. 37).

A divisão compensatória de Epimeteu⁶⁴ mostrou-se prejudicial ao homem. As qualidades foram distribuídas entre os seres para que houvesse um equilíbrio, e não viessem as espécies destruir umas às outras. Epimeteu, por não refletir, termina a sua distribuição das qualidades sem perceber que deixou de lado um ser: o homem. O que sobrou para o homem? Nada, permanecera nu e sem defesa.

Assim, o homem aparece em desvantagem em relação aos outros animais por conta de uma falha cometida por Epimeteu encarregado de equipar os vivos com habilidades suficientes para garantir-lhes a sobrevivência. Entretanto, chegada a hora determinada para que o homem chegasse à luz Prometeu aparece para verificar o trabalho do irmão e ao verificar seu erro resolve sair em socorro do homem:

E eis que havia chegado o dia destinado, em que também o homem devia sair da terra para a luz. Premido pelo impasse que salvação encontraria para o homem, Prometeu rouba de Hefesto e de Atena a sabedoria técnica com o fogo- pois sem fogo era impossível que alguém a adquirisse e dela se utilizasse (PLATÃO, 321c-d).

Ao perceber que Epimeteu esquecer-se da raça humana, Prometeu se vê tentado a roubar o fogo de Hefesto e a sabedoria de Atena para entregá-lo aos homens de modo a evitar que não capitulem no combate com os outros animais. De posse dessas duas qualidades, o homem estava apto a trabalhar o fogo nas suas diversas utilidades, e assim garantir a sobrevivência.

Assim, a técnica, roubada por Prometeu de Atena, aparece como o meio próprio do homem pelo qual ele satisfaz suas necessidades e atinge uma relativa segurança em relação à hostilidade do ambiente. Contudo, muito embora os homens já sejam capazes de prover com as técnicas suas necessidades mais elementares, eles ainda se encontram sujeitos ao extermínio por não possuírem ainda a técnica militar.

E isto se deve ao fato de não se encontrarem estabelecidos em sociedades, mas sim dispersos e isolados, o que não contribuía de modo algum em seus embates com animais mais bem dotados por Epimeteu. Protágoras indica esta vulnerabilidade e sua superação na

⁶⁴ Epimeteu a alguns dá força sem velocidade, aos menores dá velocidade para a fuga, para outros Epimeteu deu armas, como garras e presas. Aos que não as tinham, achou diferentes soluções, como asas para fugir aos pequenos e tamanho a outros. É certo que asas são um meio de transporte ideal para as fugas, mas também o são para a caça, como comprovam as aves de rapina predadoras. Depois Epimeteu provê os seres com o necessário para sobreviverem no frio, os pêlos. Por último determinou o que cada um deveria comer, de acordo com a sua constituição: ervas, frutos, raízes e carne. Os que comiam carne, de acordo com o mito, se reproduziam menos do que os herbívoros. (FIGUEIREDO, 2010, p. 45).

sequência do mito. Assim, após narrar a entrega aos homens da arte e do fogo roubados por Prometeu continua;

[...] Desde que o homem partilhou de sorte divina, em primeiro lugar (por causa do seu parentesco com o deus) foi o único dos animais a honrar os deuses e se punha a erguer altares e estátuas de deuses: logo depois com a técnica articulou voz e nomes e descobriu casas, roupas, calçados, leitos e os alimentos da terra. Assim então preparados, no princípio os homens habitavam, mas cidades não existiam; eram então destruídos pelas feras por serem em tudo mais fracos do que estas e a técnica econômica lhes era um auxiliar suficiente para a alimentação, mas deficiente para o combate as feras, pois técnica política ainda não tinha, da qual a bélica é parte. Procuravam, pois, reunir-se e salvar-se fundando cidades. (PLATÃO, 1986, 320d-e; 321a e segs.).

É interessante notar que as *tékhnai* já serviam aos homens, mas estes não compunham uma cidade⁶⁵ e se restringiam as atividades produtivas. Se havia apenas *tékhnai* produtivas e não havia cidades é porque Protágoras começa a enfatizar aqui uma diferença de valor no próprio campo das atividades técnicas. Antes dos homens se reunirem em cidades, mesmo possuindo diversas *tékhnai*, eles viviam a duras penas.

Isto é, mesmo produzindo casas, roupas, calçados, etc. suas vidas não possuíam garantia de espécie alguma. Assim, para se salvarem fundaram cidades e com estas surgem às questões referentes à vida associada e, portanto, a possibilidade de uma atividade própria relacionada às condições dos indivíduos enquanto componentes de uma coletividade.

Sendo assim, tal atividade se apresenta como superior as outras atividades, à medida que a sobrevivência dos indivíduos exige que estes se reúnam uns com os outros. Portanto, Protágoras inscreve a possibilidade de uma *tékhne* política como condição mesma de sobrevivência, o que a faz superior a qualquer outra atividade, uma vez que fora das cidades, mesmo produzindo tecnicamente o necessário à subsistência, os homens pereciam diante das feras.

Estabelece-se, assim, uma distinção entre as *tékhnai* que serviriam aos homens no que diz respeito as suas necessidades elementares, mas incapaz de resgatá-los de uma condição vulnerável, e um saber político que, muito embora não se ocupando das carências

⁶⁵ Brisson oferece uma explicação sobre o mito nos apresentar as *tékhnai* como sendo insuficientes para que os homens estabeleçam cidades: “Atos religiosos, linguagem, artesanato e agricultura, tudo isto decorre da demiurgia, cuja aquisição e cujo uso dependem globalmente do fogo. Todavia, isso não é suficiente para fundar uma cidade. Com efeito, a demiurgia (322b 3) implica a especialização (322c 6-7) e mesmo repartição das tarefas. A demiurgia engendra uma divisão que não pode ser reabsorvida nem pela linguagem, que institui uma relação entre os indivíduos, mas uma relação que falta tanto a permanência como a profundidade, nem pelos atos religiosos, cujo caráter coletivo pode ser reduzido à sua expressão mais simples. Eis por que os homens, mesmo munidos da arte demiúrgica, não permanecem menos incapazes de fundar cidades?” BRISSON, Luc. **Leituras de Platão**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 149.

imediatas dos homens, se encarregaria do propósito fundamental da sobrevivência em comunidade.

Porém, Sócrates obstinadamente também admite esta diferença entre um saber relacionado às *tékhnai* e uma sabedoria política, mas se assim o faz é para negar a existência de uma *tékhne* política ensinável por Protágoras. Isto é, a argumentação de Sócrates parte da recusa de se instituir o modelo epistêmico das *tékhnai* como conveniente para se pensar a política tal como efetivamente era praticada.

O cerne de sua estratégia foi a demonstração de que se tratam de atividades distintas e inconciliáveis por diversas razões. Contudo, Protágoras estabelece também esta diferença, mas o faz pressupondo a existência de uma *tékhne* política ensinável. Ou seja, para quebrar a resistência da argumentação de Sócrates, Protágoras parte da mesma distinção fundamental entre excelência relacionada às *tékhnai* e excelência no sentido político.⁶⁶ A partir desta diferença, Protágoras pretende justificar a ensinabilidade da excelência política, à medida que se trata de excelências que operam em domínios com características próprias.

Sócrates tem razão ao afirmar que no regime democrático o modelo das *tékhnai* se subtrai ao domínio do político, pois guardam incompatibilidades irrecusáveis. Todavia, das diferenças entre um saber técnico e um saber político, ao contrário de Sócrates, Protágoras depreende a ensinabilidade deste último.

Contudo, de acordo com Protágoras, o que marca as diferenças entre o saber das *tékhnai* e um saber político e suas excelências respectivas? Em primeiro lugar, as *tékhnai* devem o seu surgimento a uma contingência, uma vez que surgem entre os homens por conta de uma falha de Epimeteu. Caso este tivesse realizado bem sua incumbência, não haveria motivos para seu irmão roubar Hefesto e Atena. Desse modo, o aparecimento das *tékhnai* não se inscreve em um roteiro no qual os deuses teriam determinado a sua posse pela raça dos mortais imprimindo-as positivamente nesta como propriedade sua.

Em segundo lugar, o *homo faber* é uma condição que a humanidade atinge por força de uma deficiência e, portanto, não pode indicar na espécie suas potencialidades mais

⁶⁶ Este ponto é esclarecido no seguinte comentário de Eleazar: “Esse mito e esse discurso, que Platão atribui a Protágoras e em que este justifica o ensino da virtude política e moral, marcam três sequências importantes no prosseguimento da discussão anterior em torno dos dois tipos de virtude. Em primeiro lugar, no mito se definem claramente as virtudes técnicas ou pragmáticas e se demarca sua posição inferior diante da virtude política e moral. Em segundo lugar, ainda dentro do mito, se fixa a posição superior da virtude política e moral e inicia-se a demonstração da possibilidade do seu ensino, negada por Sócrates. Em terceiro lugar, dando continuidade à sua demonstração de que a virtude política e moral se ensina, Protágoras prova com fortes argumentos, em seu “discurso seguido”, a possibilidade de seu ensino de acordo com o pensamento sofisticado” Protágoras. Tradução, estudo e notas introdutórias de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza. EUFC, p. 43-44.

refinadas, pois se trata de mera tática de sobrevivência desprovida de finalidades maiores. A razão principal pela qual Prometeu entrega o fogo e a técnica ao homem é para que este simplesmente subsista e nem mesmo a segurança em relação às feras lhe é garantida apenas com a técnica. Portanto, sua finalidade é satisfazer as necessidades físicas dos mortais.

Por outro lado, não é difícil reconhecer que as *tékhnai* também respondem às necessidades sociais e superiores na cidade, assim como através delas o homem estabelece um vínculo com os deuses.⁶⁷ Porém, mesmo assim, deve-se levar em consideração a natureza deste vínculo, dada a origem das *tékhnai* ser associada a um roubo. Isto é, a capacidade técnica que garante ao homem esta satisfação é o resultado de um roubo e de uma afronta.

E por isto mesmo, os homens foram severamente penalizados (como também Prometeu) através do esforço que precisam desprender para a aprendizagem de uma *tékhne*. Por outro lado, pode-se também depreender do mito uma característica das *tékhnai* em relação a qual Sócrates baseara sua refutação a possibilidade de se ensinar uma *tékhne* política, mas que no contexto protagoriano é invocada tendo em vista provar o contrário, isto é, sua ensinabilidade.

Trata-se da exclusividade que marca as atividades das *tékhnai*. Estas se dividem em numerosas profissões nas quais um número reduzido de *tékhnites* atua dentro de seus limites de competência. Disto resulta que nem todos são médicos, mas apenas alguns, nem todos são ferreiros, mas apenas alguns etc. Do mesmo modo, argumentou Sócrates, nem todos, de acordo com o modelo das *tékhnai*, podem ser políticos, mas apenas alguns.

Entretanto, o critério da exclusividade no mito opera como um demarcador da diferença entre esferas de excelências distintas que permite a Protágoras afirmar a ensinabilidade de uma excelência política relacionada à prática dos cidadãos nas assembleias. Ou seja, se a pluralidade das *tékhnai* indica exclusividade ela também significa a separação de diversos grupos no interior da cidade, tornando de vital importância um saber e uma excelência que se oponham a fragmentação latente na dimensão da atividade profissional. Tal saber Protágoras no-lo indica na continuação do mito.

⁶⁷ Segundo Geneviève Droz esta parte do mito indica o advento da civilização e o estabelecimento de laços entre os homens e os deuses, pois após o erro de Epimeteu “todos os meios são bons para reparar esta injusta levandade e salvar a mais desarmada das espécies; até mesmo trair os deuses e roubar dos mais poderosos entre eles, Hefesto e Atena, o fogo e a habilidade técnica: o fogo, que esta na origem de toda técnica, e a inteligência técnica, que esta na origem de todo progresso. Nasce o *homo faber*. A espécie humana, assim dotada, muda de condição: participa do “quinhão divino” e inventa a “civilização” sob quatro de suas mais ricas formas: a religião, a linguagem, a tecnologia e a agricultura”. DROZ, Geneviève. **Os mitos Platônicos**. Tradução Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 24-25.

Quando então se reuniam, ofendiam-se mutuamente por não terem a técnica política, e assim de novo se dispersavam e se destruíam. Zeus então, temendo que o nosso gênero percesse por completo, manda Hermes trazer aos homens vergonha e justiça para que nas cidades houvesse harmonia e vínculo conciliadores de amizade. (322b-c).

Esta passagem do mito indica que a vida em conjunto por si só não era suficiente para garantir a preservação de cada um evitando os prejuízos recíprocos. Assim, os homens retornavam sempre à dispersão inicial em que se encontravam por não considerarem que algum ganho adveio da associação. Muito pelo contrário, os homens reproduziam no estado associado à mesma incerteza quanto à autopreservação tão típica da condição “atomizada” anterior.

Muito embora tenham alcançado condições técnico-artesaniais suficientes para que houvesse uma compensação pela falha de Epimeteu, isto, por si só, não significou o advento de laços propriamente humanos em suas relações. Dito de outro modo, ao homem ainda não fora dado um segundo suplemento para a constituição de sua fisionomia civil, o que indica que as *tékhnai* das quais fala Protágoras nesta parte do mito são necessárias à sobrevivência no embate com o meio ambiente, mas não são suficientes nem mesmo para a preservação da vida dos homens e muito menos à instituição da condição civilizada ou propriamente humana.⁶⁸

Mesmo possuindo uma série de meios que reveste a sua “nudez” inicial, que lhe permite erigir monumentos aos deuses, fabricar armas e utensílios, falta-lhe o conhecimento de regras básicas de convivência, sem as quais não é possível triunfar ante as diversas ameaças com as quais se defronta em seu estado pré-civil.

Mais do que isto, a passagem da condição de dispersão à forma cidadina, de certo modo, apenas reproduzia em um círculo mais estreito a mesma tensão experimentada antes da associação, isto é, os homens ameaçavam uns aos outros, à medida que efetivavam apenas uma justaposição “mecânica” incapaz de alimentar laços comunitários, pois não possuíam respeito mútuo.

Sendo assim, condenavam-se a regressarem a mesma solidão inicial, pois o propósito da vida associada, a sobrevivência, não era assegurado pela simples soma dos indivíduos. Portanto, mais uma vez, abandonando-se a uma individualidade vulnerável tornavam-se presa fácil. A solução encontrada foi a instauração das condições morais para o

⁶⁸ Interessante notar que Eric Havelock denomina o mito introduzido por Protágoras de “*The story of man*” enfatizando, desse modo, o processo de antropomorfização da espécie presente na narrativa. HAVELOCK, Eric. **The Liberal Temper in Greek Politics**. New Haven: Yale University Press, 1957, p. 88.

advento da vida política.⁶⁹ Tais condições serão melhor analisadas deste ponto em diante, pois delas dependem a ensinabilidade da virtude a que se propõe Protágoras.

3.2 Aidós e Díke

No subcapítulo precedente, o mito narra a insuficiência de recursos a que o homem é exposto no ato de seu nascimento. Todavia, nem mesmo a intervenção de Prometeu sanou esta vulnerabilidade inicial. É assim que Zeus, receoso da extinção da raça dos humanos, institui o pudor (*aidós*) e a justiça (*díke*) enquanto argamassa dos relacionamentos recíprocos.

De início, percebe-se que a ligação entre moralidade e sobrevivência grupal é posta com clareza meridiana. Tanto o pudor como a justiça necessariamente se referem a um receptor dos efeitos da ação de cada um. O pudor supõe sempre a adequação ao olhar alheio, ao passo que a justiça supõe sempre a equidade entre um ou mais termos que se harmonizam.

Estão dadas, assim, as condições para a vida política: o respeito mútuo aliado ao reconhecimento de um interesse comum, que é a sobrevivência. Entretanto, não se trata mais de um mero aglomerado que debilmente se articula em favor da simples preservação biológica. Pode-se afirmar que a coesão interna que o *aidós* e a *díke* tornam possível significa também uma espiritualização⁷⁰ da espécie, que não somente lhe garante a fruição dos seus aspectos vitais, como também a eleva em sentido ontológico.

⁶⁹ Em sua análise do mito, Brisson nos informa o percurso que redundou no surgimento da política do seguinte modo: “Enquanto que a demiúrgia permitiu o estabelecimento de certas relações entre o mundo dos homens e dos deuses, ela, agora, torna possíveis relações entre os homens, relações bem imperfeitas, todavia, e que, por consequência, deverão buscar apoio em outra coisa, para que seja possível a cidade [...] eles vivem dispersos (322 b1). E quando tentam se reunir, a injustiça, que marca seu comportamento, os força a se separarem de novo (322 b 6-8). Ora, a fraqueza que lhes é inerente (322 b2) faz dos homens dispersos presas fáceis para os animais (322 b 1-3). Só a técnica militar lhes permitiria resistir vitoriosamente aos animais (322 b4). Mas a formação de um exército, submetido a uma disciplina rigorosa, implica como condição *sine qua non* a constituição de uma cidade regida por leis precisas. Além de uma arte demiúrgica, que lhes assegure equipamento e alimentação, os homens têm, pois, necessidade da política para garantir sua segurança”. (BRISSEON, 2003, p. 149-150).

⁷⁰ É o que sugere Caiado nos seguintes termos: “Zeus apercebe-se rapidamente de que, tal como as coisas se encontravam dispostas ao nível da natureza, a espécie perdia sempre [...] Aumentar-lhe a força física ou a rapidez dos movimentos ou mais alguma irracionalidade, para melhor se bater com a irracionalidade, não resolveria a questão. A solução, ao contrário, seria deixar as coisas como estão, e, em contrapartida, aumentar a força do espírito, isto é, injetar uma base *sapiens* a partir de uma base de bom senso, lucidez, contenção, ponderação, reflexão, enfim, a partir de um aporte de *sophrosyne* (e de *dikaioyne*) como força de moderação dos impulsos imediatos e irracionais do *thymos*, ideais que, como se disse, Protágoras condensa nos conceitos de *aidós* e *díke*”. GRAÇA, José Augusto Caiado Ribeiro. **Campos de Batalha: O diferendo Platão-Protágoras Através do Protágoras-Teeteto**, p. 92.

De certo modo, também se pode afirmar que a sobrevivência não é mais desejada, tendo vista o indivíduo, mas sim em consideração ao conjunto dos indivíduos. Ou seja, a associação não é mais um meio para a preservação do indivíduo, mas se constitui enquanto fim da convivência, senão não faria sentido a resposta dada por Zeus a uma dúvida de Hermes:

Hermes então pergunta a Zeus de que modo doaria justiça e vergonha a homens. - “Como as artes estão repartidas, é assim também que devo repartir? Assim estão repartidas: um só que tenha a arte médica, basta para muitos leigos, e assim os demais artesãos. Também justiça e vergonha, é assim que devo pôr entre os homens ou repartir com todos?” - “Com todos”, replicou Zeus, e que todos tenham a sua parte, pois não haveria cidades se poucos partilhassem delas como acontece com as demais artes. E, como lei de minha parte, põe que o incapaz de partilhar de vergonha e de justiça, eles matem como uma doença na cidade”. (322c-d)

Ora, se justiça e vergonha são distribuídos a todos, é porque Zeus agora tem em vista a preservação da associação por meio do indivíduo e não o contrário. Ou seja, para este assegurar sua sobrevivência é preciso que opere em prol da cidade e que o faça em conjunto com os outros. Para tanto, Zeus envia aos homens meios que tornam possíveis uma aproximação e permanência pacíficas. Mais do que isto, a convivência duradoura depende de uma unidade selada por um vínculo que deve contar com a participação de todos sem exceção.

É exatamente nesta passagem que Protágoras lança os fundamentos míticos do regime democrático, pois o que torna possível a cidade e, portanto, uma forma de vida solidária, se inscreve nos indivíduos enquanto capacidade igualmente distribuída. Isto é, as cidades dependem do compartilhamento universal destes princípios morais para que alcancem estabilidade e evitem que os indivíduos retornem a dispersão. Neste sentido, a solução encontrada por Zeus privilegia o acontecimento da cidade, ao contrário do que ocorrera com Prometeu. Com efeito, este ao entregar aos homens as *tékhnai* também permitiu que estes levassem uma vida separada e sem vínculos estreitos, à medida que a atividade profissional os isolava em grupos.

Neste contexto, a cidade não vingava porque Prometeu não entregara aos homens a excelência relacional, mas apenas a habilidade artesanal. Dada a insuficiência destas para garantir a sobrevivência, os homens formavam cidades apenas para aumentarem as chances de continuarem vivos. Assim, a cidade desponta como uma simples estratégia usada no confronto com um ambiente hostil, e por isto mesmo redundava necessariamente em fracasso porque, embora os homens as fundassem, eles não se encontravam aptos a mantê-las.

Isto é, a associação não aparecia como fim em si mesmo, mas como meio a serviço do indivíduo ou de grupos de indivíduos. Estes é que foram beneficiados por Prometeu e não a cidade. Por isto mesmo, cedo ou tarde, os conflitos de interesses dissolviam a associação. Zeus, ao contrário, preocupou-se em dotar os indivíduos com disposições comunitárias que favorecessem a unidade da associação e, portanto, a coesão da cidade. Por esta razão, o pudor e a justiça não podem ser apanágios de alguns indivíduos como ocorre com o saber das *tékhnai*, mas devem inscrever-se em todos os que participam da convivência.

É assim que *aidós* e *díke* instituem, por ordem de Zeus, os laços comunitários e lançam ao mesmo tempo os alicerces da existência política, entendida como forma de associação que implica necessariamente o surgimento de uma esfera pública, pois tanto o pudor como a justiça indicam um território de exposição no qual os indivíduos reciprocamente se afetam.

Desse modo, na cidade, *aidós* e *díke* constituem o suporte da civilidade⁷¹ e, como tal, condensam a excelência moral e se distinguem da excelência relacionada às *tékhnai* roubadas por Prometeu do mesmo modo que aquilo que reúne diverge daquilo que separa. Ou seja, se a cidade é realizável, e Zeus assim o quis, ela depende da existência de laços de solidariedade (*philia*), da capacidade participativa de todos na boa deliberação (*eubolia*), da obediência constante à justa medida (*dikaiosine*) e, sobretudo, daquilo que torna possível tudo isto, a saber, a interiorização da virtude (*areté*).

É esta que introduzindo pudor e justiça indiscriminadamente efetua uma gestão sábia e equilibrada das tensões potenciais, algo que a excelência própria das *tékhnai* não é suficientemente capaz de fazê-lo. Por isto mesmo, no mito, *aidós* e *díke* possuem um alto grau de significação, à medida que são responsáveis pela unidade da cidade e articulam o campo do político e, portanto, podem ser traduzidas em excelência política.

⁷¹ De acordo com Rotondoro não se trata somente de eliminar o conflito pura e simplesmente, mas sim de permitir sua expressão em termos aceitáveis no novo contexto relacional que significa a cidade: “Essa civilidade consubstancia-se, também, no fato de [...] aos conflitos do estádio pré-político suceder-se, no estádio político, uma outra forma de rivalidade, ou seja, a competição: os competidores não são mais inimigos, mas rivais, a violência homicida sublima-se [...] em espírito agonístico e a guerra [...] transmuda-se em disputa por excelência.” ROTONDORO, Serafina. Problemi di scelta nella città agonale. In: **Protagora di Platone: struttura e problematiche**, Napoli: Loffredo Editore, 2004. p. 684-685.

Protágoras ira valer-se exatamente desta superioridade para reivindicar a ensinabilidade da excelência moral e, por conseguinte, da excelência política. Diferentemente da habilidade exigida para o domínio de uma *tékhne* qualquer, as “habilidades” moral e política assumem como suas responsabilidades:

Primeiro, manter a ordem jurídica e ética da cidade (PLATÃO, 322c 1-2), condição indispensável para que as agressões recíprocas não ponham a perder a cidade tornando vulnerável novamente a raça humana;

Segundo, estreitar os laços de amizade entre os seus habitantes (PLATÃO, 322c 2-3) suprimindo, portanto, a hostilidade que os homens insistiam em reproduzir quando se agrupavam antes da intervenção de Zeus;

Terceiro, disciplinar a *tékhne* da guerra (PLATÃO, 1986, 322b) garantindo que esta sirva apenas como defesa dos inimigos externos ou como meio de restituir a concórdia interna (1986, 322b 1- d 7), e não mais como instrumento manipulado em favor de interesses exclusivos.

Mais do que isto, a superioridade da excelência moral e política igualmente assenta-se no fato de que estimulam sobremaneira a tendência humana à comunicação e convivência com seus semelhantes, fazendo da cidade bem mais do que um refúgio de proteção. Por outro lado, ao contrário das *tékhnai* que se originam do roubo de Prometeu, elas provêm de uma dádiva divina e, como tal, não resultam de uma afronta a majestade olímpica, o que aproxima de modo positivo a raça dos mortais a estirpe divina.

Finalmente, tanto a excelência moral quanto a política operam em função da unidade, à medida que dimanam da própria unidade que é Zeus. Isto é, ao invés de dividirem, como faz a excelência das *tékhnai*, promovem a coesão da comunidade. Por estas e outras é que, para Protágoras, a ensinabilidade da excelência moral e política é uma exigência indispensável à conservação da cidade e, conseqüentemente, do homem.

Assim, a diferença enfatizada por Sócrates entre virtude técnica e virtude política proporciona para Protágoras a oportunidade de narrar o surgimento das cidades como indissociavelmente ligado a necessidade de se transmitir a excelência moral. Sem o pudor e a justiça as cidades pereceriam. Por esta razão, Sócrates se engana ao afirmar que, se nem mesmo a virtude moral é transmissível, vide o exemplo de Péricles e outros, então, é inadmissível transmitir uma virtude política. Contudo, o mito narrado por Protágoras estabelece indubitavelmente a transmissibilidade da virtude moral como condição mesma à existência das cidades.

Ora, se as cidades existem, e elas existem, então, a virtude moral é ensinável. Sendo assim, também a virtude política é ensinável, uma vez que dimana do pudor e da justiça. Mais ainda, o primeiro educador dos homens foi justamente Zeus, cabendo aos homens continuarem o processo de educação da comunidade. Portanto, que fique claro para Sócrates que não há nenhum absurdo no fato de os atenienses ouvirem qualquer homem quando se trata de assunto político, à medida que, tal como determinado por Zeus, todos possuem o que torna a cidade e a política possíveis. É afirmando precisamente a presença do pudor e da justiça em cada indivíduo que Protágoras encerra o mito:

Assim, pois, ó Sócrates, e por causa disso, também os outros povos, tais como os atenienses, quando fala da virtude em marcenaria ou em qualquer outra, são de parecer que a poucos cabe participar da deliberação, e, se alguém fora desse pequeno número dá um conselho, eles não toleram, como dizes; e com razão, é o que afirmo. Quando porém é sobre virtude política que vão a conselho, cujo andamento é todo através da justiça e da sensatez, com razão suportam ouvir qualquer homem, certos de que a cada um cabe participar desta virtude, sob pena de não haver cidades. (1986, 322d-e; 323a).

Assim, de acordo com o mito, não se trata apenas de justificar uma organização social na qual o direito a participação se inscreve na própria constituição dos associados, mas se pretende, sobretudo, persuadir os presentes de que a democracia não é, entre outras, uma simples escolha institucional que os homens lançam mão para se organizarem, isto é, o mito revela que ela é a única forma de associação capaz de salvaguardar a espécie, pois sendo o fundamento da participação uma posse equilibradamente distribuída por Hermes a mando de Zeus, não há espaço para o surgimento de grupos ou indivíduos que reivindicuem privilégios políticos fraturando a unidade comunitária e reconduzindo os homens à vulnerável condição de dispersão.

Mais do que isto, Protágoras ensina também com o mito que somente na democracia há convivência civilizada, à medida que o poder é exercido segundo parâmetros morais. Vale lembrar que o estar juntos dos indivíduos depende da harmonia da cidade e esta somente perdura sob a proteção do respeito mútuo. Isso permite afirmar que há na narrativa protagoriana um movimento simultâneo que põe como duas faces de uma mesma moeda a moralização da convivência e a naturalização da democracia.

Se, por um lado, o pertencimento de cada um em relação ao grupo se torna possível apenas pela adição de *aidós* e *díke*, por outro, a permanência da ordem associativa enseja o zelo dos indivíduos de tal maneira que a função política não pode ser objeto de uma

livre escolha e, neste sentido, ela é parte da natureza⁷² humana não podendo o indivíduo subtrair-se por completo de algo que lhe constitui. Assim, a participação política na democracia alcança a condição de algo que não pode ser avaliado e julgado apenas em termos de competência, visto que se origina, por decreto divino, em cada membro da associação. Isto é, bem ou mal, todos são políticos, à medida que possuem a base moral sem a qual a cidade se perderia. Protágoras tem em mente que apenas o exercício das *tékhnai* não seria suficiente para garantir o êxito da vida em comum, pois esta exige bem mais do que perícia e especialização.

Ou seja, para Protágoras, parece evidente que tanto a divisão desigual das *tékhnai* e do trabalho quanto à repartição igualitária da atividade política são necessárias a existência da cidade. Entretanto, não se pode compreendê-las como possuindo o mesmo grau de importância para a consolidação do estado civilizado. É preciso acentuar que a raça dos homens não foi dotada por Epimeteu de uma sociabilidade natural. Por outro lado, o roubo dado por Prometeu tendo em vista corrigir o descuido do irmão, também não foi capaz de assegurar entre os homens relações cordiais e de amizade.

De forma geral, o aparelhamento dos homens com as *tékhnai* não despertou nenhuma disposição para a convivência, mas apenas instituiu uma compensação que em certo sentido seria análoga a maior velocidade de alguns animais, a maior força de outros etc., isto é, trata-se de uma aquisição que permaneceria ainda adstrita ao plano dos instintos vitais. Dito de outro modo, as *tékhnai* equiparam os homens para a luta com o propósito de assegurar sua vida biológica e, por isto mesmo, afigura-se como um recurso bio-físico que ensejaria um confronto mais seguro com as feras.

Sendo assim, o ato de instauração da cidade aparece como uma construção artificial⁷³, uma vez que parte da iniciativa dos próprios homens, pois não fazia parte do plano de salvação de Prometeu reuní-los em agrupamentos, mas apenas dotá-los de maior eficácia

⁷² É nesse sentido que Brisson afirma que “contando este mito e desenvolvendo essa argumentação, Protágoras exprime uma convicção profunda; o sistema democrático em vigor em Atenas dos séculos V e IV têm suas raízes na natureza mesma do ser humano. Já que *aidós* e *dike* se encontram partilhadas por todos os cidadãos, cada cidadão esta apto a intervir nos negócios do Estado. Eis a convicção na qual se fundamenta a prática da democracia em Atenas notadamente”. (BRISSEON, 2003, p. 160).

⁷³ A relação entre o caráter artificial das cidades e a sobrevivência garantida pela ampliação do processo deliberativo é posta nos seguintes termos por Tordesillas: “Se para que existam cidades não é necessário que as *tékhnai* sejam igualmente repartidas, ao contrário é necessário que todos participem da vida política. Esta dupla repartição, das *tékhnai* e do trabalho, e igualitário da comunidade na atividade política, repousa sobre a existência necessária da cidade [...] todavia, a cidade tem algo de artificial, pois os homens são naturalmente rebeldes à vida comum [...] mas como todos tem necessidade de sobreviver, eles tem necessidade deste artifício para assegurar sua própria existência. A participação nas decisões políticas pela deliberação aparece como isto sem o quê as oportunidades de sobrevivência não estariam mesmo asseguradas” Tordesillas, 2009, p. 37.

“adaptativa”. Todavia, o estabelecimento de cidades não significou o término das preocupações imediatas dos homens. Apenas a intervenção de Zeus pôs fim às vicissitudes da raça humana.

E é neste momento que a justiça e o pudor aparecem como elementos de maior grau de importância, pois não apenas cumprem a mesma função vital que as *tékhnai* como também permitem a emancipação dos indivíduos da esfera de domínio das forças meramente instintivas e, portanto, alçam à espécie a condição de *homo politicus*.⁷⁴ Torna-se evidente que o artifício da cidade não sobreviveria sem a ordem expressa de Zeus para distribuir sem restrições as condições do trato recíproco. Em última análise, pudor e justiça podem ser compreendidos como os requisitos mínimos da convivência política e aparecem, na versão protagoriana do mito, como dependentes da associação tanto quanto esta depende do que foi mandado por Zeus. Ou seja, pudor e justiça aparecem apenas através das necessidades da associação.

Neste sentido, não se pode afirmar a existência do pudor e da justiça antes da política, isto é, as qualidades morais que sustentam a participação política não resultam do processo de consolidação da cidade. De certa maneira, Protágoras, para persuadir Sócrates, inverte certa perspectiva comum que reconhece a organização da cidade como instância de moralização dos indivíduos, cuja inserção destes na vida comunitária dependeria de um padrão normativo consagrado pelas gerações anteriores. Assim, a virtude seria uma referência corporificada ao longo do próprio desenvolvimento da cidade e caberia a ela a tarefa de lapidar os novos membros para a convivência respeitosa. Todavia, se Protágoras aceitasse tal compreensão seria obrigado a reconhecer que nem todos os indivíduos estariam dotados de virtude como mandou Zeus.

Com efeito, esta perspectiva supõe a transmissão da virtude para quem não a possui e, portanto, não reconhece a participação “genética” de todos na virtude como condição mesma de efetivação da vida política. Sendo assim, para Protágoras, não é a cidade que realiza a virtude em indivíduos que ainda não a possui. Dito de outro modo, não é

⁷⁴ De acordo com Geniviève Droz esta noção de *homo politicus* é a inédita contribuição que Protágoras empresta ao mito em sua interpretação “De maneira inédita e inteiramente original, o sofista prolonga o mito tradicional com a intervenção reparadora de Hermes. Se Prometeu é castigado em Ésquilo (o acorrentamento no Cáucaso, o abutre devorador...), se a humanidade é penalizada em Hesíodo (Pandora, mulher-armadilha, causa de todos os males futuros), não aparecem aqui o tema do erro e da sanção. Ao contrário, os deuses intervêm uma segunda vez, positivamente, a fim de reparar uma falha decisiva para a perpetuação da espécie: o senso político – feito de honra e de justiça – sem o qual a vida social não pode durar e sequer é possível. À técnica social vem juntar-se, segundo a expressão de Dupréel, a “técnica social”. De *homo faber* o homem tornar-se *homo politicus*”. (DROZ, 1997, p. 27).

responsabilidade da cidade realizar a virtude, mas é esta que têm como tarefa consolidar a cidade. E é por esta razão que a nenhum membro da associação é dada a possibilidade de não respeitar o que ordena o pudor e a justiça, e procedendo em sintonia com estas virtudes atua ao mesmo tempo como político.⁷⁵ Em suma, a interpretação do mito por Protágoras consiste em reconhecer que os fundamentos da vida associada constituem-se como patrimônio da humanidade e, por conseguinte, a ampla e livre deliberação nas assembleias democráticas resulta de uma capacidade que nada possui de específica.

Desse modo, o mito revela a debilidade da tentativa de Sócrates em estabelecer a não ensinabilidade da *tékhnē* política e de uma excelência a ela relacionada com base no argumento de que nem mesmo a excelência moral é transmitida. Isto é, através do mito Protágoras contrapõe-se ao argumento de Sócrates em dois movimentos simultâneos: a) o mito demarca uma clara distinção entre excelência no sentido das *tékhnai* exercidas enquanto profissão e excelência no sentido político-moral. Embora Sócrates também afirme esta diferença, Protágoras depreende delas consequências favoráveis a sua tese: b) a argumentação socrática de que a excelência moral não é ensinável cai por terra, se admitirmos a participação do conjunto dos cidadãos nas virtudes essenciais que tornam possível a comunidade política. E é precisamente isto o que o mito apresenta.

Assim, a excelência moral é ensinável porque exerce um papel fundamental à sobrevivência da espécie não podendo, portanto, ficar ao sabor do acaso. Por outro lado, Protágoras insiste na possibilidade de se transmitir a excelência moral, à medida que ela se inscreve “potencialmente” nos indivíduos. Sendo assim, se Péricles falhou em transmitir a excelência que possuía para quem quer que seja, isto não se deve a uma impossibilidade estrutural de ensiná-la, mas sim a uma deficiência presente ou no agente da transmissão ou mesmo no receptor. Ora, uma vez que a narrativa do mito seja aceita, perde todo sentido recusar a ensinabilidade da *tékhnē* política alegando a incapacidade dos homens públicos notórios em admoestar seus tutelados. A excelência moral é transmissível e, portanto a excelência política também. No entanto, mesmo após a demarcação desta conquista pela qual

⁷⁵ “Em Protágoras a cidade não existe para realizar a virtude ou a justiça, mas a justiça e a deferência são as condições mínimas da existência da cidade e de todos os seus membros. Justiça e decência não são, então, os termos de uma espécie de consciência moral ligada naturalmente a cada homem e consolidada pela vida social: elas não existem nem antes, nem sem lei de formação da cidade. Noutros termos, se a justiça é independente de toda coexistência política, como queria Platão, então a política deve ser resguardada aos que possuem esta virtude, e o Estado deve ser aristocrático. Mas se a justiça e a deferência são o efeito da reciprocidade necessária entre todos, é então obrigação de todos e não de alguns. Assim, o cidadão realiza a vida política, a *polupragmosune*, exercendo ao mesmo tempo seu ofício e o ofício de cidadão”. Tordesillas, 2009, p. 37.

Protágoras encerra sua narrativa mítica, inicia-se o desenvolvimento da justificação de sua tese por outros meios. Tais meios serão destacados deste ponto em diante.

3.3 Fundamentação racional da ensinabilidade da virtude

Como foi visto, Protágoras lança mão de um mito para convencer a audiência acerca da ensinabilidade da virtude, uma vez que Sócrates o incitara a respeito do fracasso de homens virtuosos em realizar este propósito. É precisamente em resposta a Sócrates que o sofista passa a tratar a questão em outro registro discursivo. Contudo, Protágoras não se dá por satisfeito em apresentar apenas a fundamentação mítica do regime democrático. Ele também fornece provas que visam convencer demonstrativamente que a virtude é ensinável. Em um primeiro momento, Protágoras (1986, 323b ss.) tenta provar a Sócrates que os homens consideram que ninguém pode dispensar-se da participação na virtude. Desse modo, Protágoras argumenta que se alguém mente afirmando possuir uma *tékhne* (flautista) que não domina os ouvintes riem, se irritam e o consideram um louco.

Todavia, um homem mesmo sendo injusto não deve assumir publicamente sua injustiça. Se o fizer também será considerado um louco do mesmo modo que no primeiro caso. Isto é, o injusto não deve dizer a verdade sobre a sua injustiça. Ele deve fingir ser justo mesmo não sendo e jamais deverá falar a verdade sobre si mesmo embora todo mundo saiba (1986, 323b 4). Se isto ocorre, é porque seus concidadãos acreditam que da virtude ninguém se encontra dispensado. Interessante notar que em relação a uma *tékhne* louco é aquele que mente afirmando possuir o que não tem, mas em relação à virtude o insensato é o que não sendo justo reconhece esta condição, isto é, diz a verdade. A conclusão de que os homens exigem a virtude, seja ela aparente ou não, pavimenta a demonstração de sua ensinabilidade.

Assim, a partir de 323 c Protágoras apresenta um argumento que tem como base a postura dos homens diante de duas classes de defeitos. Ou seja, os defeitos que os indivíduos possuem por natureza ou acaso (1986, 323 d 2) e os defeitos morais. Os primeiros não incitam nos outros nenhuma forma de reprovação. Com efeito, seria um tanto quanto ridículo acionar mecanismos punitivos quando aquilo que se tenta coibir não depende do indivíduo em questão. Porém, tudo o que se adquire através do esforço, do exercício e do ensino, se alguém não os possui, então surgem manifestações de repúdio por meio da cólera, do conselho e do castigo (1986, 323 e2).

Por isto mesmo os homens tentam admoestar não os feios e fracos, mas sim os viciosos. E se assim o fazem é porque acreditam que estes não possuem o que dependeria deles. Neste sentido, aquele que contraria a virtude é alvo de reprimendas porque os homens julgam que atingi-la é questão de empenho. Mais do que isto, ao contrário dos defeitos físicos que se impõem aos homens, a debilidade moral sempre conta com o apoio do vicioso, pois se não aceitarmos esta premissa a punição perderia o sentido. Isto é, não poderíamos punir os faltosos, uma vez que isto seria o mesmo que penalizar quem é feio ou fraco. Isto demonstra que a virtude é aprendida e ensinada, à medida que esta na dependência do indivíduo assimilá-la ou não.

Por outro lado, a punição de *per si* também exige o reconhecimento de que a virtude é ensinável, se considerarmos que ela visa servir de exemplo para que outros não se sintam estimulados a cometer o mesmo erro. Dito de outro modo, o ato punitivo racional não tem como propósito a injustiça cometida, mas sim a injustiça futura (1986, 324 b). Sendo assim, aquele que pune o faz porque supõe ensinar a virtude para aqueles que testemunham a punição. Somente assim pode-se evitar a repetição da falha em outro momento. É exatamente afirmando este propósito fundamental que Protágoras encerra sua argumentação inicial:

Em todo caso é para dissuadir que ele pune. Essa portanto é a opinião que têm todos os que castigam na vida particular e na vida pública. E se os demais povos castigam e punem os que eles julgam cometer injustiças, sobretudo assim agem os atenienses, teus concidadãos; de modo que, segundo este argumento, também os atenienses são daqueles que julgam ser a virtude algo que se prepara e se ensina. Portanto, que os teus compatriotas com razão aceitem que ferreiro e sapateiro aconselhem sobre questões políticas, e que julgam a virtude como algo que se ensina e se prepara, está suficientemente demonstrado (PLATÃO, 1986, 324c).

Todavia, Protágoras acrescenta ainda que seria algo da ordem do absurdo se os homens bons se esforçassem apenas para educarem seus filhos no tocante aquilo sem o qual não seriam punidos, e negligenciassem aquilo sem o qual poderiam ser punidos (325b). Isto é, ninguém poderia ser punido com a pena capital ou o exílio se não possuísse uma *tékhne* qualquer. Contudo, se falta a virtude a algum indivíduo isto pode ter consequências letais.

Dito de outro modo, se os cidadãos virtuosos instruem seus filhos nas coisas cuja não observância não redunde em pena de morte e exílio, então seria descabido admitir que eles descurem o ensinamento daquilo cuja falta pode resultar em punições drásticas (325 c1-4). Evidentemente não fazem isto e, portanto, crêem na ensinabilidade da virtude e envidam esforços para tornar virtuosos seus filhos. Por que então de pais bons resultam filhos

mediócras, já que estes receberam o ensinamento da virtude? (325d-e; 326a ss.). Protágoras para esquivar-se desta inquietação de Sócrates lança mão de uma analogia.

Se em vez da virtude fosse a *tékhne* do flautista aquilo do qual depende a cidade, não se poderia concluir que haveria maiores possibilidades de se tornarem bons flautistas os filhos de bons flautistas do que os filhos de flautistas mediócras (327b 7-8). Segundo Protágoras, o filho com maior talento para tocar flauta alcançaria a glória mesmo que o seu pai fosse um flautista medíocre. Analogamente, o filho com pouco talento para tocar flauta seria medíocre mesmo que seu pai fosse um exímio flautista. Logo, de bons e maus flautistas não surgem, através de uma conexão necessária, bons e maus flautistas. Do mesmo modo, de homens virtuosos não derivam necessariamente rebentos virtuosos. Portanto, se homens públicos de elevada relevância não foram capazes de tornar virtuosos seus próximos, isto não se deve a impossibilidade de se ensinar a virtude, mas sim a maior ou menor capacidade dos indivíduos de serem virtuosos.

Por outro lado, quanto à exigência de Sócrates de que os virtuosos – isto vale tanto para a excelência nas *tékhnai* quanto para a excelência moral -, apresentem os nomes de seus mestres tal como pode se exigir de um *tékhmites*, Protágoras responde que todos são mestres da virtude (1986, 327e 1) já que os cidadãos acreditam que ninguém pode dela dispensar-se. Se assim pensam é porque se julgam portadores da virtude e reconhecem-se como capazes de transmiti-la quando censuram aqueles que erram.

Entretanto, dadas estas condições, a ensinabilidade da excelência moral não revela uma grave contradição? Se estas se encontram inscritas em todos, então por que Protágoras se oferece para ensinar o que já sabem? Ora, porque, embora todos possuam a virtude, pode-se fazer a distinção entre cidadãos mais capazes de ensinar a virtude e cidadãos menos capazes de ensinar a virtude.

Por isto mesmo Protágoras tem justificado⁷⁶ o seu magistério. Isto é, apesar de todos serem mestres da virtude, alguns indivíduos (tal como o flautista da argumentação anterior) são mais capazes do que outros quando se trata de transmiti-la (1986, 328b 1-3).

⁷⁶ Protágoras sustenta que “os homens não recebem a *areté* política da natureza, mas da educação, e que sua aquisição é o resultado de um processo contínuo no seio da comunidade”, processo educativo ao qual ninguém pode se subtrair. Isto não impede de forma alguma que no seio de cada comunidade e de cada cidade existam homens, e Protágoras pensa ser um deles, que possuam uma competência particular para ensinar o que é melhor, e assim seus alunos fazem progressos notáveis. KERFERD, G.B. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University press, 1981, p. 30.

Todavia, não faz sentido exigir de todos os indivíduos virtuosos que revelem os seus mestres, do mesmo modo que não cabe perguntar pelo mestre que ensinou os gregos a falarem grego.

Ambos os aprendizados se dão por intermédio de mestres – Protágoras ensina a virtude assim como um gramático pode ensinar grego -, mas também através de uma transmissão social difusa. Neste caso, não se pode perguntar pelo mestre que ensinou a virtude ou o grego, pois estas instituições possuem uma origem longínqua e se confundem com a própria formação da condição civilizada. Posto isto Protágoras encerra sua ciclo de argumentações do seguinte modo:

Eis Sócrates, disse ele, o que em mito e em discurso te disse, que é ensinável a virtude e os atenienses assim consideram, e que não é nada estranho de pais bons virem filhos medíocres e de medíocres, bons, pois também os filhos de Policlito, da mesma idade de Páralo e de Xantipo aqui presentes, nada tem a ver com o pai, e assim outros, filhos de artesãos. Mas disto ainda não é justo acusá-los, pois neles ainda há esperanças: são jovens (1986, 328c-d).

Eis, portanto, os *logois* de Protágoras que podem ser agrupados em torno dos seguintes pontos: na primeira parte do seu discurso, posto em forma de mito, Protágoras recorre às condições morais exigidas pela convivência civilizada para demonstrar a ensinabilidade da virtude e, portanto, da excelência política enquanto *tékhne*. Na segunda parte do seu discurso, posto em forma demonstrativa, Protágoras recorre ao papel dos cidadãos e das instituições (1986, 325a ss; 326a ss.) para demonstrar a mesma tese.

Assim, *logos* mítico e *logos* argumentativo compõem alternadamente o quadro explicativo com o qual Protágoras tenta justificar seu programa político-pedagógico. Após testemunhar tamanho empenho Sócrates confessa sentir-se fascinado pelos *logois* de Protágoras e passa então a recompor-se para impor uma inflexão ao rumo do debate (1986, 328d-e).

Sócrates não irá mais deter-se em uma linha argumentativa pela qual frontalmente se opõe a tese protagoriana da ensinabilidade das excelências moral e política. Protágoras o paralisou com seu sinuoso jogo discursivo. A questão deste momento em diante adquire outra forma de tratamento. Sócrates, ao invés de negar a ensinabilidade da excelência, passa então a aprisionar esta possibilidade em seus próprios parâmetros. A investigação destes parâmetros é o tema do capítulo seguinte e encerra o desenvolvimento do tema.

4 A VIRTUDE E A CIÊNCIA

Após os *logois* de Protágoras a tese da ensinabilidade da virtude da qual depende o propósito político-pedagógico do sofista foi devidamente estabelecida nos registros mítico e demonstrativo. O efeito entorpecedor do discurso do sofista atingindo em cheio os participantes do encontro não poupou nem mesmo o seu intransigente oponente, uma vez que Sócrates, igualmente embevecido (ironicamente?), encontra-se desarmado ante o brilhante desempenho do sofista. Todavia, uma vez recomposto, é a vez de Sócrates marcar com seu ritmo a cadência dos discursos. Isto é, Sócrates prepara uma inflexão dialética pela qual buscará neutralizar as conquistas assentadas por Protágoras abandonando a tese da não ensinabilidade da virtude.

Sua estratégia agora consiste em determinar as condições em que ela pode ser ensinada, e não mais em recusar sua transmissão a qualquer custo. Ou seja, Sócrates investiga a partir de então a ensinabilidade da excelência, porém, alterando a dinâmica da discussão em dois pontos essenciais. Primeiro, tratar-se-á de examinar a sua ensinabilidade considerando uma exigência teórica. Segundo, é preciso indagar-se sobre as condições de sua efetivação prática.

Desse modo, no primeiro momento, a pesquisa irá ocupar-se com a questão da “unidade da virtude”, uma vez que Protágoras apenas incidentalmente levanta este problema (1986, 325a 3). Por sua vez, no segundo momento, Sócrates se empenha em apontar uma “arte da medida” sem a qual a ação dos homens resultaria em malogros constantes, pois lhes faltaria aquilo pelo qual dores e prazeres seriam ponderados e escolhidos.

Estes dois pontos que irão demarcar o diálogo após os *logois* de Protágoras visam atrair os interlocutores para outro domínio no qual a questão central da pesquisa (o conteúdo e a ensinabilidade da excelência política) pode ser pensada em função de uma característica presente no modelo de conhecimento das *tékhnai*. Trata-se, como aludido antes, do caráter epistêmico de tal saber que torna racional a atividade do *tékhnites*, à medida que a baliza em uma dimensão paradigmática.

Ou seja, se Sócrates declina diante da tese de Protágoras é porque pretende deslocá-la para sua própria concepção de política e, assim, instituir sua ensinabilidade a partir de cânones filosóficos. Isto é, insistirá Sócrates, Protágoras tem razão em afirmar que a virtude (moral e, portanto, política) pode ser ensinada, porém, somente na condição de admitir que ela seja uma ciência e, como tal, deve referí-la não mais a processos sociais elucidados

por uma narrativa mítica que naturaliza⁷⁷ a política. Por outro lado, do mesmo modo deve renunciar a justificar racionalmente a defesa de sua tese pela constatação presente da preocupação dos atenienses em relação à observância da virtude. Mais do que isto, passou despercebido por Protágoras que ele mesmo ofereceu a oportunidade para que Sócrates instituísse outra perspectiva para a análise da virtude na medida em que afirmou sua unidade (1986, 325a 1-3).

Neste novo contexto, o próximo passo de Sócrates será fazer com que Protágoras justifique a sua afirmação de que a virtude é unitária tendo em vista o conhecimento daquilo que garante sua unidade. Para tanto, Sócrates arma o cerco dialético no qual, agora, pretende paralisar seu adversário. O ponto de inflexão dialética é anunciado no seguinte trecho:

A virtude, afirmas, é ensinável e eu, que concederia isso a qualquer outro homem, também a ti concedo. Mas do que me espantei em teu discurso, preenche o vazio que ficou em minha alma. Dizias que Zeus enviara a justiça e a vergonha aos homens, e por outro lado, várias vezes no discurso era por ti explicada à justiça, sensatez, piedade, tudo isso como se fosse em suma algo único, virtude. Isso mesmo, então peço que me explique com precisão em teu dizer: se a virtude é algo único e dela são partes a justiça, a sensatez e a piedade, ou estas são todas, como há pouco eu dizia, nomes do mesmo ser único; é isso o que ainda desejo saber (PLATÃO, 1986, ver 329b-c).

Sócrates estabelece a partir deste momento a mudança de procedimento a que deverá obedecer o curso das argumentações. O que importa daí em diante é relacionar a virtude a um padrão de inteligibilidade independente de suas instanciações “empíricas”. Sendo assim, o “objeto” em questão precisa ser investigado tendo em vista o desvelamento de sua “unidade inteligível”. Isto é, o procedimento de Protágoras que em nenhum momento autorizou em sua narrativa ou mesmo argumentação o reconhecimento de padrões⁷⁸ arquetípicos para a justificação das qualidades morais necessárias à vida política, cede lugar a

⁷⁷ Neste sentido, como antes exposto, a *tékhnē* política de Protágoras dimana inicialmente de uma necessidade de sobrevivência, o que confina a política a imperativos naturais limitados que, como observa Dixsaut, “deveria ser, senão contra a natureza, pelo menos desprovida de qualquer fundamento natural, uma vez que a aquisição de um modo político de existência exige que os indivíduos sejam submetidos a uma *Paidéia*”. Ora, se a *polis* é uma associação que implica educação e ultrapassa em muito o mero instinto gregário do homem, então a fundação mítica da política não alcança o que é essencial nesta e apenas funciona como contraponto débil para que Platão desenvolva em seus escritos a verdadeira política sem, contudo, abandonar de modo absoluto o aspecto natural da política, à medida que alguns indivíduos nascem com a natureza política. DIXSAUT, M., *Une politique vraiment conforme à la nature*. In: Rowe, C. (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1995, p. 253-273.

⁷⁸ De acordo com Tordesillas: “A ausência de competência especializada no domínio da justiça (é necessário não esquecer que Protágoras era jurista) implica somente que da justiça (*díke*)- quer dizer, das regras em uso – e da vergonha (*aidós*) não seguem o conhecimento das regras de justiça e de moral imutáveis, porque estas são relativas ao uso, e que a justiça somente tem o mesmo conteúdo em cada um de nós a partir do uso social, ao ponto que não há outras concepções da justiça do que as que são editadas pela sociedade na qual se vive.” TORDESILLAS, 2009, p. 31.

pesquisa dialética da “forma”. Entretanto, como ponto de partida, é preciso investigar se a unidade da virtude da qual fala Protágoras se assenta na pressuposição de um fundo “essencial” a partir de onde as diferentes virtudes se manifestam “fenomenicamente”. É precisamente este movimento investigativo que será tratado a seguir.

4.1 A “Unidade da virtude”

O propósito que importa a Sócrates consumir após a inflexão dialética exposta anteriormente é fazer depender o conhecimento da virtude de outra modalidade de cognição. Com isto, a questão da ensinabilidade da virtude penetra outra dimensão na qual não será mais possível a Protágoras permanecer fiel a sua tese nos termos introduzidos por Sócrates. Por isto mesmo, para que isto ocorra, Protágoras é chamado a dar explicações sobre o modo com que concebe a unidade das virtudes, no que o sofista sem titubeios responde: “Mas isso é que é fácil de responder, Sócrates, sendo algo único a virtude, são partes aquelas sobre que perguntas” (1986, 329d 1-2). Assim, em um primeiro momento Protágoras assume que a virtude é uma unidade na qual justiça, sensatez e piedade são suas partes constitutivas.

Todavia, não satisfeito, Sócrates inquirir sobre que tipo de relacionamento ocorre entre a unidade da virtude e as suas partes: “E é como as partes do rosto são partes, boca, nariz, olhos, orelhas, ou como as partes do ouro, que em nada diferem umas das outras e do todo, senão em grandeza e pequenez?” (1986, 329d 3-5). Isto é, as partes que compõe o todo que é a unidade da virtude são qualitativamente ou apenas quantitativamente distintas? O que Sócrates deseja saber é se esta unidade se assemelha a um todo heterogêneo no qual cada parte contribui com sua especificidade para sua composição ou esta unidade se apresenta como conjunto homogêneo em que cada parte não passa de um simples nome.

Dito de outro modo, a imagem do rosto que Sócrates lança mão põe em evidência a singularidade de cada parte para a constituição do todo, ao passo que a imagem do ouro estabelece o todo como algo inteiriço no qual as diferenças das partes são irrelevantes, senão inexistentes. Protágoras se decide pela imagem do rosto ao responder que é “daquele modo, Sócrates, é como vejo, como as partes do rosto estão para o rosto inteiro” (1986, 329d 5-6).

Neste momento Protágoras estabelece uma diferença entre as virtudes na composição da unidade da virtude, uma vez que, de acordo com a analogia do rosto, a

totalidade que este significa é formada pelas diferentes partes que o compõe. Sócrates então conduz Protágoras a consolidar ainda mais este ponto alcançado no trecho a seguir:

“Também os homens, cada um partilha de uma destas partes da virtude, ou é forçoso, se alguém tiver uma, ter todas?”- “De modo algum”, disse ele, “pois muitos são corajosos, mas injustos, ou então justos, mas não sábios”.- “também essas então”, disse eu, “ são partes da virtude, sabedoria e coragem?”- “Mais do que todas sem dúvida”, disse ele, “ e mesmo a maior delas é a sabedoria”. – “E cada uma delas”, disse eu, “ é uma coisa, e outra é outra?” -“sim”. – “Será que também cada uma delas tem uma função própria como são as dos rostos? [...] “É assim mesmo, Sócrates”, disse ele (329e; 330a-b).

De certo modo, Sócrates passa a indagar se a relação dos homens com a virtude se assemelha mais a “imagem do rosto” ou a “imagem do ouro”. Se cada indivíduo partilha de uma das partes da virtude a diferenciação do que a compõe é pressuposta e, portanto, afirmar a sua unidade apenas faz sentido se a tomarmos como um todo com partes e funções diferenciadas. Por outro lado, o reconhecimento de que uma vez que um indivíduo possua uma virtude deve possuir todas as outras, somente se sustenta com a admissão de que a virtude é uma só ou é um todo cujas partes são qualitativamente indiferenciadas, tal como o ouro.

Sendo assim, Protágoras ao admitir que a relação dos homens com a virtude é do primeiro tipo aceita a autonomia das virtudes. Dito de outro modo, ao aceitar que cada homem partilha de uma das virtudes rompe a unidade da virtude que sustentara até então, de tal maneira que “nenhuma outra das partes da virtude é como ciência nem como justiça nem como coragem nem como sensatez nem como piedade” (1986, 330b). A tarefa a que se propõe Sócrates a partir de então é a de rearticular as virtudes preservando a sua unidade para, neste movimento, garantir sua ensinabilidade em termos epistêmicos.

Por isto mesmo, Sócrates, introduzindo outro dialogante no encontro, interroga Protágoras fazendo-o concordar que cada um dos termos com os quais designamos as virtudes guarda uma correspondência com algo extralinguístico. Assim, examina-se a “justiça” para se certificar se este termo corresponde a alguma “coisa”. Desse modo, conclui-se que a palavra “justiça” designa o “ser justo” (1986, 330c-d). Contudo, Sócrates não se satisfaz e continua, “Então se depois disso ele nos perguntasse: Não é certo que também uma piedade vocês afirmam que é? [...] Então vocês afirmam que também isto é uma coisa? Afirmaríamos ou não? Também nisto ele concordou” (1986, 330d).

Protágoras não foi capaz de apreciar a unidade das virtudes no sentido socrático porque, ao fixar-se nos termos⁷⁹, negligenciou a “comunhão” ontológica de todas as virtudes, uma vez que a “justiça” e a “piedade” não se separam enquanto “coisa”. Nesta perspectiva, não há nada que desautorize a afirmação de uma unidade entre “ser justo” e “ser piedoso”. Se Protágoras aceita a diferença entre as diversas virtudes é por que sua compreensão situa-se no aspecto meramente linguístico da questão. Ou seja, não lhe é dado considerar a presença de um pólo essencial na relação entre significante e significado, à medida que pressupõe a autonomia do discurso.

Por isto mesmo, porque não é capaz de atentar para o “ser” ou a “coisa” a que se referem os termos, Protágoras mostra-se indiferente à aceitação de que as diversas virtudes e os nomes que as designam apenas revelam em condições específicas algo que em sua constituição essencial é único. Isto, evidentemente, não passa despercebido para Sócrates, o que fica bem claro em suas palavras:

Pois eu mesmo por mim diria que a justiça é piedosa e a piedade é justa: e por ti também, se me permitisses, diria isso mesmo, que justiça ou é o mesmo que piedade ou o que há de mais semelhante, e que, mais que tudo, a justiça é tal como a piedade e a piedade tal como a justiça (1986, 331b).

Todavia, Protágoras não permite que Sócrates conclua por ele, pois se mostra insensível a argumentação proposta. E isto porque a unidade pretendida por Sócrates apoiada na ideia de que justiça e piedade se assemelham e se referem mutuamente, denominada por Vlastos⁸⁰ “tese da bicondicionalidade”, pode ser expandida para todas as coisas segundo Protágoras, isto é, tudo guarda certa semelhança com tudo (1986, 331 d6). Entretanto, ainda de acordo com Protágoras, “não é justo chamar semelhante o que tem certa semelhança nem dessemelhante o que tem certa dessemelhança, por menor que seja a semelhança que tenha” (1986, 331e). O que Protágoras quer fazer compreender é que de uma relação de semelhança não se pode concluir a unidade do que se assemelha.

⁷⁹ De acordo com Eleazar, “Uma das grandes preocupações de Platão em seus diálogos é mostrar que a palavra é apenas uma cópia do modelo, a coisa, a qual por sua vez já é também cópia do modelo remoto, a forma ou ideia. Sendo cópia, a palavra não pode merecer de nossa parte a mesma confiança que o modelo. Por outro lado, convém lembrar que Sócrates discute com Protágoras, perfeito representante da sofística. Os sofistas eram hábeis no manejo das palavras, não só pela facilidade com que a empregavam, mas sobretudo por que a usavam como um fim, enquanto a dialética dela se utilizava apenas como meio. Protágoras: Tradução, estudo introdutório e notas de Eleazar Magalhães Teixeira, p.53.

⁸⁰ VLASTOS, Gregory. The unity of the virtues in the Protágoras. **The review of metaphysics**. Washington: The catholic University of America. 1972, p. 424-426.

Sócrates então aproveita a objeção de Protágoras para avançar uma argumentação que propõe provar a unidade das virtudes considerando, além da semelhança, a relação de “contrariedade” entre as coisas. O ponto central do argumento é de que “para cada contrário um só contrário existe e não muitos”. Mais do que isto, não apenas para cada contrário existe apenas um único contrário, mas também é preciso aceitar que os contrários se excluem e são entre si irredutíveis (PLATÃO, 332c 3-10). Após acertar este ponto, Sócrates passa a desenvolver um raciocínio no qual as virtudes da sensatez e da sabedoria (1986, 333a-c) são identificadas da mesma maneira com que foram a justiça e a piedade anteriormente.

Ora, se tais virtudes são suscetíveis de serem identificadas é porque elas se assemelham suficientemente ao ponto de agrupar-se em um conjunto solidário e coeso em oposição a um mesmo contrário. Assim, elas formam uma unidade por que, primeiramente, não diferem entre si e não se excluem mutuamente e também, porque possuem todas um único contrário, o vício. Sendo assim, considerando a contrariedade entre virtude e vício pode-se exigir, de acordo com o princípio estabelecido, o reconhecimento da unidade da virtude e do vício, uma vez que para cada contrário há apenas um único contrário.

Interessante notar que isto permite a Sócrates estabelecer uma relação com o argumento precedente que se apóia no “ser” das virtudes, à medida que a contrariedade e irredutibilidade existente entre, por exemplo, manifestações insensatas e sensatas devem-se a contrariedade e irredutibilidade que há entre o “ser” da insensatez e o “ser” da sensatez, uma vez que a ação que “se faz sensatamente se faz por sensatez e insensatamente a que se faz por insensatez” (1986, 332d).

Posto isto, após o “argumento dos contrários”, Sócrates finda sua contra-argumentação dando-se conta de que Protágoras se encontrava visivelmente desconfortável por ter permitido que o procedimento dialético orientasse a discussão (1986, 333e 3-4). Todavia, Sócrates insiste na dialética e coloca a responsabilidade pelas regras da conversação nas mãos de Protágoras (1986, 335c). Ocorre então que Protágoras transpõe a questão para o âmbito da exegese poética (1986, 339a), até que Sócrates mais adiante a repõe sobre os trilhos da dialética (1986, 348a), e ao fazê-lo reafirma a intenção de Protágoras de ensinar a virtude (1986, 349a 3) mesmo depois de ocorrido o deslocamento das condições de sua ensinabilidade. No trecho que segue Sócrates restabelece a questão central e o modo de tratá-la:

Era esta, conforme penso, a pergunta: sabedoria, sensatez, coragem, justiça e piedade, sendo cinco nomes, referem-se eles a uma coisa única ou para cada um

desses nomes subsiste uma substância própria ou fato, tendo cada um sua propriedade e sem que nenhum deles seja como o outro? Disseste então que não eram nomes referentes a algo único, mas que a um fato próprio se aplicava cada um desses nomes, e que todos eles eram partes da virtude, não como as partes do ouro são semelhantes entre si e ao todo de que são partes, mas como as partes do rosto diferem do todo de que são partes e entre si, tendo faculdade própria cada uma delas (PLATÃO, 1986, 349b-c).

Nesta retomada da dialética, Sócrates também insiste na tese protagoriana da multiplicidade das virtudes a qual ele mesmo conduziu o seu adversário a proclamar. Por outro lado, igualmente indica o ponto central da divergência de sua posição em relação à de Protágoras e prepara a inserção da possibilidade de se ensinar a virtude em um domínio científico. Isto é, a posição protagoriana é claramente posta em termos de assentimento imediato a aparência das virtudes sem que se considere uma unidade subjacente. Sendo assim, o ensino a que se propõe Protágoras repousa em imagens da virtude.⁸¹

Dito de outro modo, o sofista julga conhecer o que é a virtude e o vício com base na falível medida humana da percepção e, pior, vive de seu ensinamento. Por isto mesmo, Protágoras se encontra disperso na multidão de imagens da virtude e se posiciona de modo vacilante ou nem mesmo cogita a questão da existência de um princípio modelar que a tornaria cientificamente ensinável. O próprio quadro estético-perceptivo no qual se apóia para interpretar a realidade impede avançar além do domínio das imagens. Sócrates, por sua vez, recusa a ensinabilidade das imagens da virtude, contudo, a supõe ensinável com a condição de se encontrar o seu núcleo noético-inteligível. Este, na visão socrática, é o parâmetro fundamental capaz de justificar um projeto político-pedagógico que pretenda educar a cidade.

Cabe lembrar, que a ensinabilidade das virtudes precisa ser demonstrada para que a pretensão de se ensinar uma *tékhnē* política seja legítima. Como tratado anteriormente, Sócrates deslocou a questão da ensinabilidade da excelência política para o domínio da excelência moral. Esta estratégia obrigou Protágoras a narrar um mito no qual se diz que as condições morais que tornam possível a política se encontram igualmente distribuídas entre os cidadãos. Por conseguinte, todos encerram em si a capacidade política, justificando-se com isto a participação de todos nas assembleias deliberativas sem que se exija um conhecimento especializado.

Protágoras também interveio com uma argumentação na qual a ensinabilidade das virtudes é depreendida dos esforços dos indivíduos e das instituições em favor do

⁸¹ Cf. GOLDSMITH, Victor. **Os diálogos de Platão**: Estrutura e método dialético. São Paulo: Loyola, 2002, p. 129-132.

aperfeiçoamento moral dos cidadãos. Assim, uma vez demonstrada a ensinabilidade das virtudes é forçoso admitir que a política seja igualmente ensinável. Entretanto, Sócrates novamente muda de estratégia. Não se trata mais de dissuadir o interlocutor de sua tese, mas sim de estabelecer as condições nas quais o que ele sustenta torna-se epistemicamente viável. Ou seja, Sócrates passa a argumentar em favor de sua própria concepção da ensinabilidade da virtude e, conseqüentemente, da política.

Sócrates quer convencer de que a pretensão do sofista de ensinar a virtude, seja ela moral ou política, não pode realizar-se à luz dos critérios relativistas que ele preconiza. Por isto mesmo, o esforço empreendido para se ensinar a virtude deve ser precedido do seu conhecimento em registro científico. Neste contexto, Sócrates obrigou-se a demonstrar a “unidade das virtudes” através do método dialético, uma vez que este procede rigorosamente das imagens dos objetos até o desvelamento de sua essência.⁸² Todavia, se esta exigência teórica foi satisfeita, como relacioná-la com o fato de que os homens frequentemente se equivocam em suas escolhas habituais? A resposta a esta indagação consuma definitivamente a finalidade de Sócrates de tornar a virtude “objeto” da ciência.

4.2 A “Arte de medir”

A partir deste momento final da argumentação de Sócrates a questão a ser tratada, após a conquista da “unidade das virtudes”, diz respeito à tradução do conhecimento teórico da virtude no âmbito prático da ação. Isto é, o primeiro passo da inserção do conhecimento da virtude no domínio científico fora dado, resta avaliar de que modo tal saber é capaz de auxiliar os homens em suas ações cotidianas sem que o mesmo perca o caráter científico adquirido no passo anterior. Com isto encerra-se o empenho socrático de subsumir a ensinabilidade da virtude pretendida por Protágoras em seus próprios critérios. Para tanto, Sócrates inicialmente indaga sobre o papel da ciência na vida dos homens do seguinte modo:

Vamos Protágoras, revela-me também este lado do teu pensamento: como te pões diante da ciência? Sobre isto tua opinião é como a da maioria dos homens, ou diferente? Ora, para a maioria dos homens parece algo tal que não tem força nem poder de direção e comando; e não pensam dela que é assim, mas ao contrário, que embora a ciência esteja muitas vezes no homem, não é ela que comanda, mas outra coisa: ora a paixão (emoção), ora o prazer, ora o sofrimento, às vezes o amor, muitas

⁸² Cf. Goldschmidt, 2002, p.1-11.

vezes o medo; em suma, chegam a pensar sobre a ciência como pensam sobre um escravo: que ela é arrastada por tudo mais (PLATÃO, 1986, 352b-c).

De certo modo, este trecho sintetiza toda a problemática tratada até então no *Protágoras* e que equivale à pergunta sobre se é possível ensinar a agir bem e qual o papel da ciência nesta empreitada. Evidentemente, são muitas as conotações políticas de tal pergunta. Pode-se até mesmo afirmar que, no âmbito da reflexão exposta no *Protágoras*, a indagação sobre como agir bem politicamente equivale à indagação como agir bem moralmente.

Sem esta equivalência não seria possível a Sócrates desviar o rumo das argumentações do âmbito da virtude política, supostamente ensinável por Protágoras, para a dimensão moral na qual o fracasso de alguns homens públicos em educar os atenienses parece indicar o inevitável malogro da intenção do sofista. Por isto mesmo, tendo em vista evitar o fracasso em tão importante questão, Sócrates aposta no *logos* epistêmico.

Entretanto, deve-se reconhecer a extrema dificuldade que é conceber uma ciência moral e política em termos de adequação da conduta humana, assaz contingente, a um conhecimento abstrato rígido. E isto porque a verdade universal que o *logos* profere frequentemente entra em desacordo com os elementos alógicos da alma que reivindicam a singularidade das paixões. Por isto mesmo, a capacidade diretiva do conhecimento é posta em dúvida na passagem mencionada. Porém, ao inquirir Protágoras sobre o papel que exerce a ciência na conduta do homem, Sócrates também prepara a introdução da noção de “arte da medida” através da qual a ensinabilidade da virtude aproxima-se ainda mais da ciência.

A afirmação de que a maioria dos homens não reconhece na ciência um poder diretivo deriva de um erro de perspectiva que nem mesmo Protágoras é capaz de ponderar. A argumentação socrática orientar-se-á, a partir deste ponto, no sentido de demonstrar a tese de que os homens agem do modo como agem, isto é, movidos por forças passionais, por pura ignorância. Isto é, se os homens fossem dotados do conhecimento de um critério exato pelo qual pudessem avaliar antecipadamente suas ações muito dos seus sofrimentos seriam evitados. Assim, Sócrates, visando estabelecer a relação entre ciência e ação, cuja aproximação é de capital importância para sua tese, insiste que Protágoras se pronuncie a respeito do efeito do conhecimento na ação:

Será então que é esse também o teu parecer sobre ela, ou te parece que é algo belo a ciência e capaz de comandar o homem, e que, se alguém conhece o bem e o mal, por nada será dominado a ponto de não fazer outra coisa senão o prescrito pela ciência, mas que a sabedoria é suficiente para socorrer o homem? – Não só me parece como dizes, ó Sócrates, mas ao mesmo tempo, se para alguém mais, é sobretudo para mim

que é vergonhoso negar [...] - No entanto, sabes que a maioria dos homens em mim e em ti não acredita, mas dizem que muitos, sabendo o que é melhor, não querem fazê-lo, sendo-lhes possível, mas preferem fazer outras coisas. E a quantos eu tenha perguntado qual seria a causa disso, eles respondem que os que assim agem o fazem porque são vencidos pelo prazer ou pela dor, ou dominados por alguma daquelas causas de que eu falava atrás (PLATÃO, 1986, 352c-e).

De acordo com Sócrates os homens desconsideram a ciência em suas ações porque no momento de se decidir por alguma são “vencidos pelo prazer e pela dor”. O que se deve elucidar agora é o que significa (1986, 353c 1-3) esta afirmação da vitória do prazer e da dor sobre o homem. A resposta é dada pouco adiante quando Sócrates sugere que os homens pretendem dizer com isto que são vencidos pelo mal ao serem dominados “pelo prazer de comidas, bebidas e amores”. Mais do que isto, eles reconhecem que são dominados por coisas más, muito embora as pratiquem (1986, 353c 5-8).

Todavia, em que sentido pode-se falar que os prazeres da bebida, da comida e do amor podem ser considerados maus? Apenas na aceitação de que os prazeres proporcionados por estas coisas redundarão em males no futuro, isto é, elas são más, não por causa do prazer imediato que produzem, mas pelas consequências futuras que se realizam na forma de dores e privações de outros prazeres (1986, 353e 7-8).

Sócrates então demonstra que à luz desta perspectiva o que é presentemente agradável pode vir a ser um mal no futuro. Entretanto, inversamente, o que é presentemente desagradável pode tornar-se algo bom no futuro. Ou seja, o prazer presente que sentimos na fruição excessiva de bebidas, comidas e amores, pode ser a causa de doenças no decorrer do tempo. Por outro lado, os “exercícios corporais, o serviço militar, os tratamentos feitos por médicos” (1986, 354a 2-6) são coisas desagradáveis, mas ninguém negaria que são boas, pois, respectivamente, previnem doenças, protegem a cidade e restauram a saúde. Têm-se assim um critério temporal que torna possível avaliar os prazeres e as dores, cuja contribuição consiste em fazer com que a escolha equilibre um prazer imediato com uma dor futura ou uma dor imediata com um prazer futuro

Contudo, uma vez questionado o sentido da afirmação “ser vencido pelo prazer e pela dor” e após a aceitação de que isto significa ser derrotado pelo mal, Sócrates decide então investigar em que ocasião o homem torna-se mais fraco que o mal ao ponto de capitular frente a ele. Ora, o homem é vencido pelo mal senão quando este é maior do que o bem e mais numeroso. Neste contexto, “ser vencido” significa escolher um mal maior em lugar de um bem menor (1986, 355e). Desse modo, pode-se afirmar que Sócrates estabelece um segundo critério de natureza quantitativa. Este ponto clarifica-se na seguinte passagem:

E qual outro critério de valor para o prazer com relação à dor, senão o excesso e a carência de um para com o outro? Ora, é justamente em relação um ao outro que estes se tornam mais numerosos ou menos numerosos, mais ou menos um ou outro. Pois se alguém, dissesse: Ó Sócrates, mas o agradável imediato é muito superior ao agradável e ao doloroso do tempo futuro, eu diria: Mas em quê, senão em prazer e em dor? Pois não é possível que seja em algo diferente (PLATÃO, 1986, 356a).

Sócrates ao instituir nesta passagem o excesso ou carência como os termos que definem a relação entre o prazer e a dor os insere em um domínio que os torna suscetíveis de serem avaliados quantitativamente. Quanto a isto nenhuma dúvida resiste ao se ler que em suas relações prazeres e dores se tornam mais ou menos numerosos. Assim, depois de atingido este ponto, Sócrates, tendo antes identificado o prazer com o agradável e o mal com o desagradável (1986, 355e 7-9), desenvolve uma complexa argumentação na qual as relações quantitativas entre o prazer (agradável) e a dor (desagradável) são enfatizadas considerando primeiro o relacionamento do agradável com ele mesmo e do desagradável com ele mesmo, para logo em seguida relacioná-los entre si.

Dessa maneira, postos em uma balança (1986, 356a 9-10), se o agradável for pesado em relação ao agradável, então é preciso escolher o maior e em maior quantidade. Por outro lado, se o desagradável for pesado em relação ao desagradável, então é preciso escolher o menor e em menor quantidade. Todavia, se o agradável for pesado em relação ao desagradável, então é necessário levar em conta: a) se o desagradável é superado pelo agradável; b) se o desagradável é superado pelo agradável distante; ou c) se o desagradável distante é superado pelo agradável próximo. Deste arrazoado deve-se reter que apenas é possível optar por uma destas alternativas medindo-as. Isto é, a melhor ação exige a medição de todas estas possibilidades. Por isto mesmo, se nessas medidas o desagradável superar o agradável não se deve agir (1986, 356b-c).

Entretanto, se a melhor ação, compreenda-se a ação virtuosa, depende de tal mensuração, torna-se evidente que apenas com o conhecimento de um padrão mensurante é possível fazer as escolhas acertadas. Sendo assim Sócrates conduziu os ouvintes a aceitarem que a escolha do bem e do mal depende de certo tipo saber que ele denomina “arte de medir” e que se apresenta como a própria “salvação da vida” em contraposição ao poder⁸³ do

⁸³ Na interpretação de Eleazar, Platão faz aqui uma referência a fórmula protagoriana do “homo mensura”. Ainda de acordo com Eleazar, “essa referência deve ter sensibilizado Protágoras, que, segundo Platão no *Teeteto*, baseava a ciência na sensação, portanto na aparência, ao contrário da corrente socrático-platônica e dos eleatas, para quem a ciência é pela inteligência, independentemente da sensação e da opinião dos homens”. *Protágoras*. Tradução de Eleazar Carvalho, 1986, p.139.

“aparente” (1986, 356d 1-3). Mais do que isto, tal “arte” cumpriria seu papel salvífico com base na verdade, como deixa claro Sócrates ao perguntar se é a “arte de medir” ou outra que torna impotente a aparência ao mesmo tempo em que mostra a verdade salvando nossa vida, no que Protágoras prontamente expressa sua aquiescência ao responder” que é a arte de medir” (1986, 356e 1-4).

Portanto, Protágoras aceita que a ação virtuosa depende de um padrão mensurante que leve em consideração um cálculo entre dores e prazeres capaz de estabelecer o conveniente em suas relações levando em conta a qualidade, quantidade e os efeitos futuros de nossas escolhas atuais. A virtude depende deste conhecimento, do mesmo modo que a sua ensinabilidade. Neste sentido, podem-se pontuar duas diferenças centrais nos programas político- pedagógicos que travam combate no *Protágoras*: a) Ao contrário de Protágoras, para quem a transmissão da virtude evoca um passado mítico e as instituições presentes, Sócrates enfatiza a intenção prospectiva deste tipo de conhecimento, b) se a salvação da nossa vida depende da “arte da medida”, então, por ser medida, é forçosamente “arte e ciência” (1986, 357b 4-6). Por um lado, é “arte” porque se aplica na ação concreta, e, por outro, é “ciência” por que se apóia na “verdade”.

Assim, após a demonstração de Sócrates de que a ação virtuosa depende de certo tipo de conhecimento, não pode haver mais dúvidas de que o “ser vencido pelo prazer e pela dor” não passa da “máxima ignorância” (1986, 357e 1) que resulta da ausência da medida que auxilia as escolhas. Isso faz crer que, segundo Sócrates, a ciência tem real poder na escolha dos homens, e um poder maior que qualquer outra força que se exerça sobre os indivíduos. E isto porque a dor provém da ignorância, ou seja, de não sabermos calcular qual prazer produz menos dores e quais dores proporcionarão prazeres maiores. Se falharmos em nossas ações deve-se à incapacidade de decidirmos entre prazeres e dores com base na “arte de medir”.

Por outro lado, os sofistas do mesmo modo que os homens comuns ignoram esta “arte”, e por isto mesmo malogram os cidadãos tanto na vida particular quanto na pública (1986, 357e 7). Isto é, o ensino da virtude que Protágoras tão orgulhosamente dizia ser capaz de ministrar entre os gregos não passa de um saber “ilusório”, à medida que se ressentido do conhecimento capital da medida, único capaz de dissipar as avaliações errôneas que se baseiam no jogo das aparências fenomênicas. Contrariamente, insiste Sócrates, não se pode fundar a virtude no conhecimento dos fenômenos e, neste contexto, a “arte da medida” surge como um saber exato que anula as ilusões causadas pela *empeiria*. Por isto mesmo, por fixar-

se nesta, Protágoras não pode ensinar a virtude, uma vez que não é capaz de vislumbrar por trás das múltiplas virtudes a unidade destas enquanto conhecimento.

Esta postura o condena a aparência e o distancia do cumprimento daquilo que promete aos seus alunos, pois não pode haver êxito na vida prática se esta não se orientar pelo conhecimento da verdade⁸⁴, e a “arte da medida”, aquilo que Protágoras desconhece, é precisamente uma determinação da verdade. Todavia, Segundo Irwin,⁸⁵ não tem na referência esta ciência do conveniente que é a “arte da medida” não possui um sentido pragmático-instrumental, ou seja, não se trata de articular meios para tornar a ação eficiente, mas sim determinar o que é bom ou não nas ações evitando, desse modo, a má ação prejudicial ao agente e aos outros. Assim, ela é apresentada como uma ciência prática que permite agir bem e preservar a vida.

Dito de outro modo, trata-se de ensinar a capacidade de julgar justamente com base em uma medida, algo que Protágoras não pode fazê-lo por desconhecer a “arte da medida”. Entretanto, Sócrates reserva para outra ocasião o exame de que “ciência” é esta que por ora se ocupam, sendo suficiente o reconhecimento de que se trata de uma ciência (1986, 357 b 5-6). Com isto Sócrates consuma a inserção estratégica do ensino da virtude no domínio do saber epistêmico neutralizando a condição de Protágoras como mestre da virtude através dos dois momentos anteriormente desenvolvidos: a) a virtude é una e esta é a condição para se conhecê-la e b) a ação virtuosa depende do conhecimento de uma medida. Trata-se em ambos os casos de fazer triunfar a ciência como meio indispensável ao ensino da virtude e a prática virtuosa.

Portanto, Sócrates, ao abandonar a oposição frontal à pretensão de Protágoras de ensinar a virtude, demonstra através de seguidas argumentações quais as condições que tornariam exequível o magistério da excelência. Tal desvio deixa claro que Protágoras não se encontra apto a educar os atenienses na virtude. Sendo assim, se Protágoras não ensina a

⁸⁴ De acordo com Trabattoni, é acentuadamente estreita na filosofia de Platão a relação entre verdade filosófica e vida prática, de tal maneira que ele vê nesta relação, ao contrário de muitas interpretações que classificam Platão como “teórico”, o interesse principal do filósofo ateniense. Sobre este ponto se expressa Trabattoni: “A intenção de Platão era salvaguardar uma verdade útil para a vida prática, tendo em conta todos os obstáculos que se interpõem à sua obtenção [...] se a finalidade de Platão fosse o conhecimento puro, Platão estaria destinado a permanecer um cético (na medida em que neste mundo não está disponível um conhecimento puro) ou um místico (na medida em que o conhecimento se torna um fenômeno extático ou sobrenatural), ou ambas as coisas (caso nada raro na história da filosofia). No entanto, já que para Platão o objetivo da filosofia é mostrar princípios suficientes para indicar a boa vida, tal objetivo pode ser alcançado de algum modo”. TRABATTONI, F. **Oralidade e escrita em Platão**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 101.

⁸⁵ IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. Oxford: Paperback, 1994, p.121.

virtude, *ipso facto*, não pode ensinar a virtude política e muito menos uma *tékhne* política. Por conseguinte, os pressupostos do princípio do regime democrático pelos quais Protágoras sentia-se autorizado a desenvolver seu magistério político são invalidados pelas condições que, segundo Sócrates, tornam a virtude ensinável.

Vale lembrar, que o princípio fundamental da democracia garante a participação deliberativa sem que para isto se exija um saber político especializado. Este princípio assenta-se na aceitação de que a) a capacidade política é igualmente distribuída entre os cidadãos e, portanto, a decisão política não exige competência própria e b) a “excelência” política é ensinável para todos e, portanto, assemelha-se a uma *tékhne*.

De acordo com a pressuposição inicial, a capacidade política é igualmente distribuída entre os cidadãos porque estes, segundo Protágoras, já possuem as virtudes (pudor e justiça) requeridas à vida política, e, neste sentido, sendo todos virtuosos não pode haver restrição quanto à participação nas deliberações. Todavia, segundo Sócrates, os virtuosos só podem ser aqueles que possuem a “arte da medida” e são capazes de calcular dores e prazeres com o objetivo de agir de acordo com o bem. Ora, uma vez que tal “arte” não pertence à “multidão”, então é forçoso admitir que nem todos são virtuosos, e, portanto, a deliberação política deve ser restrita porque exige certa competência. Sendo assim, o primeiro pressuposto do princípio democrático tem sua validade anulada.

Por outro lado, à luz do segundo pressuposto, se a capacidade política é igualmente distribuída entre os cidadãos, então é plausível que todos possam aprender e aprimorar esta capacidade com o fito de a exercerem de modo excelente. Por isto mesmo, Protágoras se apresenta como professor da virtude política supondo-a ser uma *tékhne*, uma vez que esta possui a transmissão e ensinabilidade entre suas características. Entretanto, em primeiro lugar, se nem todos são virtuosos como pondera Sócrates, então perde o sentido afirmar que cada cidadão possui o mesmo “quinhão” de capacidade política.

Por sua vez, a virtude só é ensinável por aquele que conhece a sua “unidade”, e esta se encontra subjacente às imagens da virtude que Protágoras insiste em realçar. Ora, uma vez que Protágoras não conhece a “virtude”, então ele não pode ensinar a virtude política e, por isto mesmo, se não é ensinável, ela não pode ser uma *tékhne*. Portanto, o segundo pressuposto do princípio democrático é igualmente anulado. Assim, o programa político-pedagógico do sofista perde seus alicerces e se desvanece enquanto proposta exequível em seus próprios termos.

Contudo, tudo muda de figura se a ensinabilidade da virtude política adquirir *status* epistêmico. Por isto mesmo, pode-se até afirmar que a ensinabilidade da virtude política que se desenhará nos diálogos seguintes dependerá fundamentalmente deste tipo mais “refinado” de cognição que não se encontra a disposição de qualquer um que se interesse. Com isto, Platão visa demonstrar a tese de que os homens não são igualmente aptos a participarem da vida política como quer Protágoras. De certo modo, podem-se sintetizar os *logoi* protagorianos como um esforço de “naturalização” da política, uma vez que o seu ensino se efetiva em um quadro institucional de abertura participativa no qual a expansão da deliberação precisa ser justificada.

Neste contexto, a diferença da competência política entre os indivíduos é apenas uma questão de grau e não de natureza. Ou seja, todos possuem uma natureza política, porém, alguns são mais talentosos do que outros. Os mais bem dotados, com estudo e dedicação (1986, 323c-d), se tornam políticos excelentes. Por sua vez, Platão igualmente admite a “naturalização” da política, contudo, ela se encontra em algumas naturezas e não em todas, isto é, alguns indivíduos nascem com a capacidade política e não todos. Sendo assim, a proposta platônica se assentará na perspectiva de que os homens são naturalmente desiguais e, por esta razão, devem ser educados de acordo com suas naturezas se querem compor uma cidade ordenada. Isto é, a harmonia cívica exige que cada um desenvolva sua própria natureza.

Para tanto, com o fito de justificar filosoficamente a harmonia da cidade, Platão investigará as diversas naturezas com base em uma complexa “psicologia” na qual o equilíbrio entre as partes da alma produz a moderação e a justiça no homem, e isto apenas se alcança com outra *Paidéia*. Dito de outro modo, ao magistério protagoriano será contraposto outro modelo de formação política que parte da pressuposição de que a excelência da vida social é consequência da excelência dos cidadãos, à medida que o regime da cidade é homólogo ao regime que governa a alma dos homens.⁸⁶

⁸⁶ Encontra-se no trecho seguinte da *República* uma das mais eloquentes exposições deste princípio basilar do pensamento político de Platão: “Ora, pois atravessamos a nado, com grande custo, este mar de dificuldades, e concordamos perfeitamente que há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual. É isso. -Logo, não será desde já necessário que o indivíduo, seja sábio naquilo mesmo que o é a cidade?-Sem dúvida.-E que naquilo em que o indivíduo é corajoso, e da mesma maneira, assim o seja também a cidade, e que em tudo o mais que à virtude respeita, ambos se comportam do mesmo modo?-É forçoso.Logo, segundo julgo, ó Glaucon, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa.- Também isso é forçoso.- Mas decerto não esquecemos que a cidade era justa pelo facto de cada um executar nela a sua tarefa específica, em cada uma das suas três classes.- Não me parece que o tenhamos esquecido.- Por conseguinte, devemos recordar-nos que também cada um de nós, no qual cada uma das suas partes desempenha a sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre.” (PLATÃO, 2001, 441c-e).

5 CONCLUSÃO

Ao longo do *Protágoras*, todas as refutações de Sócrates à pretensão do sofista de ensinar a virtude política como *tékhnē* parecem indicar que o que está se operando discursivamente é um libelo antidemocrático, cujo alvo é o princípio de democracia e os pressupostos que o alimenta. E é, precisamente, o que tenta fazer Sócrates, e o faz demonstrando, antes de tudo, que a aceitação da política enquanto *tékhnē* não está isenta de inúmeras contradições em relação ao que os homens entendem por este termo. Com efeito, o saber das *tékhnai* é caracterizado por: a) transmissibilidade, b) restrição, c) racionalidade e d) objeto próprio.

Sócrates ao longo de sua argumentação confronta cada uma destas características com o tipo de política que se exerce nas assembleias democráticas e indica a incompatibilidade entre a política democrática e a pretensão de Protágoras de ensiná-la tendo por base as *tékhnai*. Assim, todos os critérios que definem o campo das *tékhnai* são postos criticamente em evidência tendo em vista recusar a política enquanto *tékhnē*.

Entretanto, a crítica de Sócrates obedece a um esquema refutacional que se desenrola em dois momentos: Sócrates rejeita que a virtude política seja uma *tékhnē* ensinável, logo, Protágoras não pode ensinar uma *tékhnē* política capaz de tornar o político excelente; Sócrates em seguida rejeita que a própria virtude seja ensinável, e, se assim se demonstra, então não se pode ensinar a virtude política.

A primeira parte da refutação socrática adensa-se em torno da constatação de que os atenienses sempre recorrem aos especialistas quando o assunto é de natureza específica, todavia, eles admitem que todos se pronunciem quando o assunto é de natureza geral. Por outro lado, a segunda parte da refutação socrática também se baseia em uma constatação, qual seja, a de que muitos homens públicos não foram capazes de transmitir aos mais jovens a virtude que possuíam de modo eminente, e, portanto, isto indica que a virtude não é ensinável.

A constatação inicial de Sócrates desdobra-se em duas direções. De início, é considerada a relação entre o *tékhmites* e o objeto (*ergon*) de sua *tékhnē* com o propósito de avaliar as semelhanças entre tal relação e o tipo de compromisso que o suposto *tékhmites* político estabelece com o objeto (*koinon*) de sua *tékhnai*. Ora, a ação do *tékhmites* deve favorecer o seu objeto em todas as circunstâncias. Sendo assim, se conclui que a excelência política não pode ser ensinada enquanto *tékhnē*, à medida que o político democrático aciona o discurso em função de seu próprio interesse e não em favor do interesse do objeto de sua

atividade. Logo, Protágoras não pode ensinar uma *tékhne* política. Por sua vez, o elemento crítico presente na constatação inicial de Sócrates também pode ser desenvolvido considerando a concepção protagoriana do conhecimento.

Na perspectiva de Protágoras, o conhecimento é percepção e a verdade não pode ser senão “propriedade” dos indivíduos. Sendo assim, não se pode admitir a transmissibilidade do que é conhecido pelo indivíduo, à medida que suas opiniões se fundam na privacidade das senso-percepções. Portanto, Protágoras não pode reivindicar que ensina o que quer que seja, uma vez que o seu conhecimento, de acordo com suas premissas, é válido apenas para si.

Todavia, Protágoras se esquiva desta contradição afirmando que seu ensino político capacita o aprendiz a substituir uma opinião ruim por uma boa. Desse modo, torna-se evidente que a *tékhne* política ensinada por Protágoras se limita ao uso retórico do *logos*. Se assim é, então não pode ser uma *tékhne*. Com efeito, o que caracteriza as *tékhnai* é que os *logoi* do *tékhmites* versam sobre uma realidade específica, sendo esta a razão de gozar da confiabilidade por parte da audiência. Ora, o orador político discursa sobre qualquer assunto em pauta, o que torna evidente que a sua atividade não pode ser uma *tékhne*.

Mais do que isto, se assim faz o orador político é porque o *logos* se encontra desvinculado de um saber “essencial”. Por isto mesmo, Protágoras não ensina uma *tékhne* política, pois preconiza que o discurso apenas emite a “verdade” do falante, e jamais um conteúdo substancial, isto é, um saber fundado na natureza do objeto, tal como faz o *tékhmites*.

Entretanto, com o fito de enfatizar ainda mais a impossibilidade do magistério protagoriano, Sócrates desloca a discussão da ensinabilidade da excelência política para a ensinabilidade da excelência moral. E assim o faz a partir da segunda constatação, ou seja, se alguns homens notórios não foram capazes de transmitir sua excelência moral em seu círculo familiar estreito, então não poderão fazê-lo no círculo amplo que é a cidade. Assim, se nem mesmo a excelência moral é transmitida para alguns por mestres da virtude, não se deve supor que a excelência é transmissível em sentido político por mestres da política. Desse modo, Sócrates obriga Protágoras a reconhecer que a impossibilidade de se transmitir a excelência moral nos força a concluir o mesmo em relação à excelência política.

Contudo, a réplica de Protágoras se configura na forma de um mito, no qual a ensinabilidade da excelência política será justificada pela ensinabilidade da excelência moral. Ou seja, se homens virtuosos falharam na transmissão da virtude que possuíam, isto não se deve a uma impossibilidade intransponível, mas sim a algo que é corrigível, se aceitarmos que

a virtude radica em cada cidadão. Por isto mesmo, o mito narra que, após uma falha do deus responsável em fazer nascer a raça humana, Zeus ordena que a todos os homens sejam dadas as virtudes da vergonha e da justiça afim de que a vida comunitária seja possível.

Pode-se dizer que o mito opera demarcando os campos da excelência das *tékhnai* e da excelência moral, atribuindo a esta um valor civilizatório essencial, sem o qual a espécie não sobreviveria. Desse modo, a excelência moral é ensinável, porque é fundamental à própria sobrevivência e se inscreve potencialmente, por ordem de Zeus, em cada indivíduo. Portanto, pode-se concluir que se homens virtuosos falharam em transmitir a virtude, não foi por causa de uma impossibilidade radical, mas sim devido a uma debilidade presente em um dos pólos da relação ensino-aprendizagem da virtude. Sendo assim, a virtude é ensinável, e, portanto, a virtude política também.

Por outro lado, Protágoras completa seus *logois* demonstrando que a ensinabilidade da virtude pode ser depreendida da expectativa que os homens nutrem em relação à virtude e que, se assim não fosse, eles não dispensariam tantos esforços em exigir dos outros que sejam virtuosos e muito menos deixariam seus filhos aos cuidados das diversas instituições sociais responsáveis em educá-los na virtude. Por isto mesmo, a virtude é ensinável e não faz sentido recusar o mesmo para a virtude política.

Todavia, apesar de fascinado pela capacidade discursiva de Protágoras, Sócrates não pode aceitar tais conclusões, pois isto significaria aceitar tacitamente o princípio da democracia e seus pressupostos. Ou seja, o ensino da virtude política nos termos protagorianos é condizente com o regime democrático, o que justifica a um só tempo o proselitismo do sofista e a crítica do filósofo. Para este, a virtude política não pode ser ensinada se aceitarmos o que defende Protágoras, e Sócrates se ocupa com a demonstração disto na primeira parte do diálogo.

Contudo, após a brilhante demonstração do sofista, Sócrates mais uma vez muda de estratégia. Não se trata mais de refutar a ensinabilidade da virtude, mas sim de refutar a ensinabilidade da virtude da maneira como pretende Protágoras. Isto é, Sócrates trata de ajuizar sobre esta possibilidade em torno de seus próprios parâmetros, o que equivale a dizer que apenas enquanto “ciência” a virtude pode ser ensinada. Convencido disto, ocorre no diálogo o que se pode chamar de “virada epistêmica”, na qual Sócrates obriga o sofista a investigar dialeticamente duas possibilidades que, respectivamente, tornam a virtude ensinável e o homem virtuoso.

Desse modo, argumenta Sócrates, a virtude apenas é ensinável no caso de se encontrar uma unidade em relação a qual todas as configurações particulares da virtude podem ser referidas. A conclusão de Sócrates é que as virtudes formam uma unidade, à medida que cada uma delas é conhecimento. Quanto a Protágoras, se não é capaz de alcançar a dimensão noético-intelectiva da virtude é porque seu magistério se limita a evocar “imagens” da virtude, o que está bem de acordo com o que pensa a respeito do conhecimento. Entretanto, uma vez estabelecido o critério científico de ensinabilidade das virtudes, isto é, o conhecimento de sua unidade, surge à questão relativa ao poder diretivo da ciência na vida dos homens.

Este é o momento em que Sócrates se pronuncia a respeito de uma “arte da medida” através da qual a ensinabilidade da virtude é analisada em termos das escolhas efetivas dos homens. Se os homens erram ao fazer escolhas que redundam em infelicidade é por que padecem da ausência de um critério que lhes garanta o cálculo preciso em relação às dores e aos prazeres. Eles ignoram isto e, por esta razão, agem cegamente movidos pelo engano que não os deixa ponderar sobre quais dores e prazeres são convenientes. Sendo assim, a ação má é fruto da ignorância que se priva de uma medida exata que oriente a deliberação. Ora, se esta medida é exata, Sócrates não poderia deixar de aproximá-la da ciência.

Portanto, consuma-se o propósito de Sócrates em estabelecer a ensinabilidade da virtude, tendo em vista tanto a sua condição teórica – a unidade das virtudes-, quanto a sua condição prática - a “arte da medida”. Neste sentido, a conclusão que este trabalho dissertativo apresenta pode ser expressa sinteticamente do seguinte modo: se a virtude é ensinável e, portanto, a virtude política, não se deve pressupô-la desvinculada de certo tipo de conhecimento que atribui ao seu possuidor proeminência em meio aos homens outorgando-lhe, desse modo, o privilégio deliberativo. Este conhecimento, decerto, não é o que Protágoras julga ser.

Isso, porque tal conhecimento não se encontra inscrito em todos os homens indistintamente e muito menos se coaduna com o uso autônomo do logos, mas depende fundamentalmente para efetivar-se em benefício coletivo de: a) indivíduos (apenas alguns) naturalmente dotados da capacidade política e b) de um programa educacional que desenvolva nas naturezas políticas a harmonia da alma através da intelecção do *metron* absoluto que Platão denominará de ideia do “bem”. Pode-se dizer que no *Protágoras* Platão trata de esclarecer o que não é o conhecimento político em sua perspectiva pelo confronto com o

programa protagoriano ao mesmo tempo em que oferece as suas condições elementares. Caberá aos diálogos posteriores amadurecer os contornos da “verdadeira” política apenas esboçada no diálogo entre Sócrates e Protágoras, ou melhor, entre *Paidéia* filosófica e *Paidéia* sofística.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE PLATÃO

PLATÃO. **Apologia de Sócrates; Críton**. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introdução de Terence H. Irwin. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Crátilo**. Tradução Maria José Figueiredo. Lisboa: Ed Instituto Piaget, 2001.

_____. **Critão, Menão, Hípias Maior e outros**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Fédon**: ou sobre a Alma. 4. ed. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Fedro**. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Filebo**. Belém. Universidade Federal do Pará. 1974.

_____. **Górgias**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

_____. **Górgias**. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Ion**. Paris: GF Flammarion, 2001.

_____. **Lísis**. Tradução de Francisco de Oliveira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. **Mênon**. São Paulo: Edições Loyola. 2003.

_____. **O Banquete**. São Paulo: Victor Civita. 1972. (Coleção Os Pensadores).

_____. **O Sofista**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Político**. São Paulo: Victor Civita, 1972. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Protágoras**. Tradução e notas de Mario Ferreira dos Santos. São Paulo: Matese, 1965.

_____. **Protágoras**. Tradução, estudo introdutório e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986.

_____. **Protagoras**. Traduction inédite, introduction et notes par Frédérique Ildfonse. Paris: Flammarion, 1997

_____. **Protagoras**. Translated with notes by C. C. W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. **Teeteto – Crátilo**. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Timeu-Crítias – O 2º Alcibiades – Hípias Menor**. Diálogos Vol. XI Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1977.

Obras complementares

ARAÚJO, R. O solo histórico da noção de *Téchne* e a reflexão de Platão na *República*. In: **HYPNOS – Téchne**, nº 4. São Paulo: EDUC – Palas Athena, 1998.

BALANSARD, A. **Technè dans les dialogues de Platon – L’empreinte de La sophistique**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001.

BASSU, Sébastien. *Metretique, Etique et politique: Le Protagoras et Le politique de Platon*. Dissertatio [29], 85 – 114, inverno de 2009. Disponível em <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/29/29-04.pdf>>. Acesso em 09 out. 2010.

BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BONFATTI, Renato. **O problema da Tékhnè na Coleção Hipocrática**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 1997.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. **Le vocabulaire de Platon**. Elipses/editon marketing S.A. 1998.

BRISSON, Luc. **Leituras de Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. **Plato the myth maker**. Chicago: The Chicago University Press, 2000.

_____. Introduction. In: **PLATON**. Paris, Flammarion, 2000.

BRUNEL, Pierra (Org.). **Dicionário de mitos filosóficos**. 2. ed Tradução de Carlos Sussekind; Jorge Laclette; Maria Thereza Rezende Costa. São Paulo: José Olympio. 1998.

CAMBIANO, Giuseppe. **Platone e le tecniche**. Roma: Editori Laterza, 1991.

CAPIZZI, A. La confluence dès sophites à Athènes après la mort de Pericles et, sés conexions avec lês tranformations de La societè a hique. In: **CASSIN, B Ed. Positions de La sophisteque**. Paris: Vrin, 1986.

CAPRA, Andrea. **La técnica di misurazione del Protagora**. Scuola Normale Superiore di Pisa-Italia. Volume II, nº 4, 1997.

CONFORD, F.M. **Principium sapientiae**: As origens do pensamento filosófico grego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução de Jonas Camargo Leite; Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989.

DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

DIELS & KRANZ, **Testemunhos e fragmentos**. Tradução de Ana A. Souza; M. José V. Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 2005.

DIXSAUT, Monique. **Métamorphoses de la dialectique dans lês dialogues de Platon**. Paris: Bibliothèque d'histoire de La philosophie, 2001.

_____. Une politique vraiment conforme à la nature In: Rowe, C. (ed.), Reading the Statesman. **Proceedings of the III Symposium Platonicum**, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1995.

DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. Lisboa: Gradiva, 1988.

DROZ, Geneviève. **Os mitos Platônicos**. Tradução Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. (A tragédia grega; v.6).

FIGUEIREDO, Alexandre Miguel Pereira. REDESENHANDO/RECRIANDO O CORPO, RECOMBINANDO ELEMENTOS. Dissertação (Mestrado). Universidade Nova de Lisboa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Mestrado em Ciências da Comunicação. 1996. Disponível em <<http://www.artciencia.com/Admin/Ficheiros/TESEALEX335.pdf>>. Acesso em 23 out. 2010.

FINE, Gail. **Plato 1 Metaphysics and Epistemology**. Oxford: Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1999.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: Estrutura e método dialético. São Paulo: Loyola, 2002.

GÓMEZ-LOBO, Alfonso. Escritos políticos de Platón. **Estudios Públicos**, 51 Chile: 1993.

GÓRGIAS. Elogio de Helena. 9. In: **Testemunhos e fragmentos**. Lisboa: Colibri, 1993.

GRAÇA, José Augusto Caiado Ribeiro. Campos de Batalha: O diferendo Platão-Protágoras Através do Protágoras-Teeteto. Disponível em <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5609.pdf>>. Acesso em 15 out. 2010.

GRIMALDI, Nicolás. El estatuto del arte en Platón. **Anuario Filosófico**, 1982, (15), 145 – 162. Disponível em <<http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/2099>> Acesso em 15 out. 2010.

_____. **Sócrates, o Feiticeiro**. São Paulo: Loyola, 2006.

GUTHRIE, W.K.C. **A history of Greek philosophy**, v. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HACKFORTH, R. **Plato's Phaedrus**. Translated with an Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HAVELOCK, Eric. **A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais**. São Paulo: Editora UNESP, 1994.

_____. **Prefácio a Platão**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. **The Liberal Temper in Greek Politics**. New Haven: Yale University Press, 1957.

HESÍODO. **Teogonia** – A origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 5. ed. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. **Os Trabalhos e os Dias**. Introdução, tradução e nota de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1992.

HOMERO. **Iliada**. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim/Arx, 2002. [2v.]

_____. **Odisséia**. Tradução em versos, introdução e notas de Carlos Alberto Nunes. 5. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

IRWIN, Terence. **Plato's Ethics**. Oxford: Paperback, 1994.

JAEGER, W. **Paidéia**: A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Tradução de Lucy Magalhães; revisão técnica Geraldo Frutuoso; consultor Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

KAHN, C. **Plato and the Socratic dialogue**: The philosophical use of aliterary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KERFERD, G.B. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University press, 1981.

LAÉRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

LIDDELL, H.G. **An intermediate Greek-English lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

MACINTYRE, A. **Justiça de que? Qual racionalidade?** Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1993-94.

MARQUES, Marcelo P. Mito e Filosofia. In: **Mito**. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sonia Viegas, 1994, p. 19-37.

_____. O Sofista: uma fabricação platônica? **KRITERION**, Belo Horizonte, no. 102, Dez/2000, p. 66-68.

_____. Os Sofistas: o saber em questão. In: *Filósofos em sala de aula*, vol. 2 / Adriano Codato. [et al]; Organização e prefácio de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007.

MARROU, H-I. **História da educação na antiguidade**. São Paulo: Herder, 1969.

MÁRSICO, C.T. Modelos de medicina em el Banquete y la Republica de Platón. In: **HYPNOS – Téchne**, nº 4. São Paulo: EDUC/Palas Athena, 1998. p. 168-180.

MAZZEO, Antonio Carlos. **O vôo de Minerva**: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente Antigo. São Paulo: Boitempo, Oficina Universitária, UNESP, 2009.

MOUTSOPOULOS, E. **La musica nell'opera di Platone**. Milano: Vita e Pensiero, 2002.

MURACHCO, H.G. *Eidos-Téchne-Tektón*. In: **HYPNOS-Téchne**, nº 4. São Paulo: EDUC-Palas Athena, 1998. p. 9-17.

MURRAY, P. (Ed.) **Plato on poetry**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PARENTI, M, I. **Techne – Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1966.

PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz Peixoto. O Mundo Dionisíaco e a *Techné* Filosófica. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, volume 232, nº 73, 1996.

PERINE, Marcelo (Org.). **Estudos Platônicos**. Sobre o ser e o parecer; o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009.

ROBIN, Léon. **Platão**. Tradução Adolfo Casais Monteiro. Editorial Inquérito Lisboa.

ROBINSON, T.M. **A psicologia de Platão**. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. Five works of art in Plato. In: **HYPNOS**. Ano 6. nº 7. São Paulo: EDUC-Palas Athena, 2001.

_____. Plato on Rhetoric and Virtue. In: **HYPNOS**. Ano 7. Nº 8. São Paulo: Palas Athena, 2002.

- ROGUE, Christophe. **Comprender Platão**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ROOCHNIK, D. **Of art and wisdom – Plato’s understanding of *téchne***. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- ROTONDORO, Serafina. Problemi di scelta nella città agonale. In: **Protagora di Platone: struttura e problematiche**, Napoli: Loffredo Editore, 2004.
- SALVATORE, Veca; MAFFETONI, Sebastiano. **A ideia de justiça de Platão a Rawls**, São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SANTOS, Jorge Augusto da Silva. **Ética e felicidade (*eudaimonia*) em Platão**. Um estudo sobre o bem humano enquanto expressão de felicidade a partir das analogias entre técnica, bem e virtude. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica. Rio de Janeiro: 2001.
- SCHLEIERMACHER, Friederich D.E. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SILVA, José Lourenço Pereira da. Sócrates contra a educação sofística no Protágoras. **Revista Archai**: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental. Brasília, n. 03, pp. 87-96, Jul 2009. Disponível em <http://archai.unb.br/revista>. Acesso em 12 out. 2010.
- SINNIGE, Theo Gerard. Ética humana y ética racionalizada. Protágoras y Platón. Disponível em <http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF8484110045A.PDF>. Acesso em 15 out. 2010.
- SPERBER-CANTO, M. (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 2v.
- TAYLOR, A. E. **El pensamiento de Sócrates**. México: FCE, 1993.
- _____. **Plato: The man and his work**. New York: Dover Publications, 2001.
- THEIN, Karel. Justice dans la cité et justice em l’âme, une analogie imparfaite. In: DIXSAUT, Monique (Org.). **Études sur la République de Platon**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p. 247-263. v.1: De la justice.
- TILES, J.E. *Téchne* and moral expertise. In: **Philosophy**, v.6. 1984. p. 49-66.
- TORDESILLAS, Alonso. Platão, Protágoras e o homem-medida. **Dissertatio**. 2009.
- TORRANO, J.A. Mito e verdade em Hesíodo e Platão. In: **Letras clássicas (II)**. 1998.
- TRABATTONI, F. **Il Dialogo come ‘portavoce’ dell’opinione di Platone**. Il caso Del Parmenide’. in. BONAZZI, M. & TRABATTONI, F. (orgs.) **Platone e La Tradizione Platonica**. Milano, Cisalpino: Instituto Editoriale Universitario, 2003, pp. 151-178.

_____. **Oralidade e escrita em Platão.** São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. **Platone.** Roma: Carocci Editori, 1998.

TUCÍDIDES, História da Guerra do Peloponeso. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

VEGETTI, M. Antropologias da pleonexía: Cálicles, Trasimaco e Glaucon em Platão. In: **Boletim do Centro do Pensamento Antigo**, UNICAMP, Campinas, n. 16, Jul-Dez 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego.** 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos:** estudos de psicologia histórica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIDAL-NAQUET, P. **Le monde d'Homère.** Paris: Perrin, 2000.

VLASTOS, Gregory. The unity of the virtues in the Protágoras. The review of metaphysics, p. 424-426. The catholic University of America. Washington: 1972.

WILD, J. Plato's theory of a phenomenological interpretation. In: **Philosophy and phenomenological research.** vol. I. n° 3. 1941.