Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Marcos Tadeu Neira Miranda

Virtude e Conhecimento no *Protágoras* de Platão

São Paulo
2018

Marcos Tadeu Neira Miranda

Virtude e Conhecimento no *Protágoras* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M672v Miranda, Marcos Tadeu Neira
 Virtude e Conhecimento no Protágoras de Platão /
 Marcos Tadeu Neira Miranda ; orientador Marcos
 Antônio de Ávila Zingano. - São Paulo, 2018.
 147 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
 concentração: Filosofia.

 1. Filosofia. 2. Filosofia Antiga. 3. Platão. 4.
 Protágoras. I. Zingano, Marcos Antônio de Ávila,
 orient. II. Título.

MIRANDA, Marcos Tadeu Neira. **Virtude e conhecimento no Protágoras de Platão.**
Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

RESUMO

MIRANDA, Marcos Tadeu Neira. Virtude e Conhecimento no Protágoras de Platão. 2018. 147f. Dissertação (Mestrado)– Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Do conjunto dos chamados primeiros diálogos de Platão, o *Protágoras* destaca-se como a obra em que é apresentada mais sistematicamente a doutrina conhecida como intelectualismo ético. Grosso modo, trata-se de compreender os temas éticos, como as virtudes ou excelências morais (justiça, piedade, sabedoria, temperança e coragem), exclusivamente como resultado de um processo cognitivo; em outros termos, trata-se de afirmar que os assuntos éticos para uma correta apreciação exigem a consideração de um tipo de conhecimento, que, sob esse diapasão, mostrar-se-á como o conhecimento do bem. O final do *Protágoras* apresenta esse ponto com clareza. Ali, as virtudes discutidas ao longo do diálogo são, a rigor, uma só coisa, a saber, conhecimento. A doutrina ética intelectualista conduz a consequências que não deixaram de ser exploradas por Platão nos primeiros diálogos, notadamente no *Protágoras*. Primeiramente, reduz-se com isso a multiplicidade das manifestações da excelência humana à posse de um conhecimento, problema que deixará sua herança à literatura antiga e que chega aos estudos eruditos contemporâneos como a questão da unidade das virtudes; em segundo lugar, o papel destacado do conhecimento na compreensão da vida ética requer a compreensão da relação deste com outros elementos fundamentais e reconhecidos, igualmente decisivos para a alma humana e para determinação das ações, como os apetites e as paixões. Este último ponto surge devido à constatação abundante nos diálogos da primeira fase de Platão, corroborada exemplarmente pelo *Protágoras*, de que o conhecimento é condição não apenas necessária, mas também suficiente para a obtenção e o exercício das virtudes, de modo que nenhum elemento extracognitivo (como o são paixões e apetites) é capaz de

desviar a rota de ação indicada pelo conhecimento. Sendo o conhecimento do bem que caracteriza a virtude, hegemônico quando presente na alma humana, qual papel, portanto, seria reservado para paixões e apetites na ética dos primeiros diálogos? Uma doutrina que articula esses dois pontos é avançada no *Protágoras*, sendo este o diálogo que sistematiza e aprofunda as teorias socráticas presentes nos demais diálogos do conjunto. Nesse sentido, proponho um exame da relação entre virtude e conhecimento no *Protágoras*, dividido em duas partes: a primeira parte lidando mais diretamente com o problema da unidade das virtudes, enquanto a segunda investigará o sentido do intelectualismo ético segundo a relação entre conhecimento e elementos não cognitivos, parte na qual o exame de uma virtude particular receberá destaque: a coragem.

Palavras-chave: virtude, conhecimento, coragem, *Protágoras*, Platão.

ABSTRACT

MIRANDA, Marcos Tadeu Neira. Virtue and Knowledge in Plato's Protagoras. 2018. 147f. Thesis (Master Degree)– Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Among Plato's first dialogues, the *Protagoras* stands out as the work in which the so called ethical intellectualism is exposed in the most systematic manner. Roughly, in ethical intellectualism, ethical themes such as virtues or moral excellences (justice, piety, wisdom, temperance and courage) are defined exclusively as the result of a cognitive process; in other terms, for ethical matters to be correctly understood, a certain knowledge must be considered; in this case, knowledge of the good. This point is made clear at the end of the *Protagoras*: all virtues discussed throughout the dialogue are strictly one thing, namely knowledge. The consequences of the intellectualist ethical doctrine were also explored by Plato in his first dialogues, especially in the *Protagoras*. First, the multiplicity of different manifestations of human excellence are thus reduced to the possession of a knowledge, a problem that was thoroughly explored in ancient literature and resulted, contemporarily, in the question of the unity of virtue. Secondly, the central role of knowledge in the comprehension of the ethical life requires the comprehension of the relation between knowledge and other admittedly fundamental aspects such as appetites and passions that are decisive to the human soul and crucial to determine one's actions. This latter point arises from the abundant observation in Plato's first dialogues, especially in the *Protagoras*, that knowledge is not only a necessary condition but also a sufficient condition to obtain and exercise virtue in such a way that no extracognitive element (such as passions and appetites) is able to interfere in the path of action indicated by knowledge. If knowledge of the good is what defines virtue and if it is hegemonic when present in the human soul, what role is left to passions and appetites in the ethics of the first dialogues? These two points are articulated in the

doctrine that is exposed in the *Protagoras*, a dialogue that deepens and systematizes Socrates' theories discussed in the other dialogues from this period. Therefore, I intend to examine the relation between virtue and knowledge in the *Protagoras*. This work is divided in two parts: in the first, I deal with the problem of the unity of virtues; in the second part, I investigate the meaning of ethical intellectualism in view of the relation between knowledge and non-cognitive elements, and one particular virtue shall be examined: courage.

Keywords: virtue, knowledge, courage, *Protagoras*, Plato

Sumário

Introdução	p. 12
-------------------	-------

Parte I: A Unidade das Virtudes no *Protágoras*

1. Colocação do Problema	p.
2. Os Três Primeiros Argumentos	p. 39
2.1. Primeiro Argumento: Justiça e Piedade	p. 39
2.2. Segundo Argumento: Sensatez e Sabedoria	p. 71
2.3. Terceiro Argumento: Justiça e Sensatez	p. 78
3. Considerações Finais	p. 82

Parte II: Virtude e Conhecimento no *Protágoras*: um estudo sobre a coragem

1. Colocação do Problema	p. 85
2. Um Estudo sobre a Coragem	p. 89
2.1. O <i>Laques</i>	p. 90
2.2. Laques e Nícias sobre Coragem e Conhecimento	p. 94
2.3. O Quarto Argumento: Coragem e Conhecimento em <i>Protágoras</i> 349d-350c	p. 98
2.4. O Quinto Argumento	p. 108
2.4.1. O Hedonismo	p. 110
2.4.2. A Explicação Corrente para o Erro Moral	p. 113
2.4.3. A Poder da Aparência, a Arte da Medida e a Explicação alternativa para o erro moral	p. 118
2.4.4. O Retorno à discussão sobre a Coragem	p. 123

2.5.	A Definição Socrática da Coragem como um Problema para a Doutrina da Virtude	p. 127
2.5.1.	O Problema da Coragem para a Doutrina da Unidade das Virtudes	p. 129
3.	Novas versões para a Unidade das Virtudes	p. 134
4.	Considerações Finais	p. 138
Conclusão		p. 141
Referências Bibliográficas		p. 143

Introdução

A leitura de qualquer texto que figura no *corpus platonicum* atualmente reconhecido coloca sempre problemas de difícil resolução: como compreender estas obras, interpretá-las, delimitar as doutrinas de Platão e sua intenção em escrever tais textos? A dificuldade em grande medida vincula-se ao formato em que a maior parte destas obras foi escrita: o diálogo. Dos quase 30 textos que chegaram até nós assinados por Platão e atualmente reconhecidos, ao menos 26 são diálogos filosóficos sob os mais variados temas, com inúmeros personagens, alguns históricos, outros sem comprovação factual.¹ Em quase todas as obras se nota uma constante: Sócrates é um personagem destas conversas, figurando em boa parte delas como protagonista² – quer dizer, apresentando os problemas a serem discutidos, refutando as opiniões de outros interlocutores, conduzindo os argumentos, relatando em grandes excertos teses sobre a alma, as virtudes, o bem etc.

A centralidade da figura de Sócrates não é casual e pode ser a chave para compreender a forma diálogo. O estilo adotado na obra platônica enquadra-se no que ficou conhecido como *sôkratikoi logoi* [discursos socráticos], um gênero literário que vicejou no correr do século IV a. C., após a condenação à morte do filósofo em 399 a.C. pelo regime democrático ateniense. A este evento seguiu-se o nascimento do gênero, caracterizado pelo retrato do filósofo em suas conversações

¹ O número de obras atribuídas a Platão comporta textos cuja autenticidade foi ou ainda é questionada, casos de *Alcibíades I* e *Hípias Maior*, e, sobretudo, da *Carta VII* (não considere obras mais consensualmente excluídas atualmente do *corpus platonicum*, como, por exemplo, o *Teages* e o restante das *Cartas*). As obras compreendidas como “diálogos filosóficos” também não são inequivocamente detectáveis, visto que, com exceção da *Carta VII* e da *Apologia* (embora esta também comporte uma seção dialogada), todos os textos contêm representações de conversas filosóficas entre interlocutores, em maior ou menor grau. Os textos menos “dialógicos”, por assim dizer, seriam o *Menexeno*, o *Timeu* e o *Crítias*.

² Sócrates não figura como personagem nas *Leis*, e em textos como o *Parmênides*, o *Filebo*, entre outros, seu papel é significativamente diverso e menos destacado do que em outras obras, como a *República*, o *Fédon* e o próprio *Protágoras*.

e encontros na Atenas de sua época, escrito por seus discípulos muito provavelmente apenas após a morte do mestre. Dentre os autores que escreveram “discursos socráticos” podemos destacar Xenofonte, Antístenes e o próprio Platão.³

O uso destes escritos com a finalidade de reconstruir a vida e o pensamento do Sócrates histórico sedimentou-se no decorrer dos estudos sobre a Antiguidade e ficou conhecido como a “questão socrática” (sobretudo a partir dos escritos de Xenofonte e Platão, mas também com a utilização dos testemunhos de Aristófanes e das referências a Sócrates presentes nos textos de Aristóteles). Nas palavras de Louis-Andrés Dorion encontramos uma síntese precisa do problema:

Sócrates, como se sabe, não deixou nada escrito. Só conhecemos sua vida e seu pensamento através dos testemunhos diretos, isto é, pelos escritos que provêm ou de autores contemporâneos (Aristófanes) ou de discípulos (Platão e Xenofonte); e por testemunhos indiretos, entre os quais o mais importante é o de Aristóteles, que nasceu quinze anos depois da morte de Sócrates (399). Como esses testemunhos apresentam muitas divergências entre si, surge a questão de saber se é possível reconstituir a partir de cada um, de vários ou de todos esses testemunhos, a vida e sobretudo o pensamento do Sócrates histórico. Para nós, a chamada “questão socrática” é o problema histórico e metodológico, com o qual se defrontam e tentam resolver os historiadores que se empenham em reconstruir a doutrina filosófica do Sócrates histórico (DORION, 2006, p. 21).

Ocorre que ao longo dos séculos XIX e XX os autores-fonte para o esclarecimento das ideias encampadas pelo filósofo ateniense foram sendo um a um – uns mais, outros menos – desautorizados como testemunhas confiáveis para

³ As obras de Xenofonte e Platão foram as que chegaram em grande parte completas até nós. Dos outros autores, também conhecidos como “socráticos menores”, restaram apenas textos fragmentados, disponíveis nos quatro volumes que Giannantoni publicou. Cf. GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Naples, 1990. Para uma avaliação dos *sôkratikoi logoi*, com um breve relato de cada um dos socráticos menores, ver KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press, 1996, cap. I. Como coloca Wolfsdorf, “(...) in its contemporary milieu, the form of Platonic literature is relatively normal. Dramatic dialogue was the most popular form of Attic literature in the late fifth and fourth centuries. This explains why Plato wrote dramatic dialogues” (WOLFSDORF, 1998, 126).

o estabelecimento do pensamento do Sócrates histórico.⁴ A ociosidade da “questão socrática” foi gradativamente declarada à medida que se reconhecia que nem ao menos os testemunhos diretos de discípulos de Sócrates, Xenofonte e Platão, buscavam a representação documental do filósofo ateniense. Corolário ao abandono da pesquisa pelo Sócrates “verdadeiro”, floresceram estudos sobre o Sócrates de cada autor, favorecendo a investigação dos diferentes “retratos” de Sócrates em vez da procura pelo documento cabal do socratismo.

O estudo dos *Diálogos* de Platão, entretanto, possui particularidades que foram vistas como suficientes para indicar um lugar no interior da obra platônica em que se poderia vislumbrar um retrato bastante próximo do que pensou e disse o Sócrates histórico. Paralelamente à extensão das obras do autor da *República* escritas ao longo de sua carreira filosófica e, por conseguinte, contendo alterações substanciais de ideias, estilo e programa, a caracterização da personagem Sócrates igualmente dista de maneira significativa de obra para obra, seja na afirmação de teses e doutrinas, seja no estilo da conversação e na atitude frente a outros personagens. A variação perceptível na caracterização de Sócrates, todavia, não é aleatória. Já se notou a presença de dois modos de caracterização do protagonista dos *Diálogos*, que se sedimentam e demarcam dois conjuntos de textos: em um conjunto, temos o retrato de um Sócrates que, para alguns, aproxima-se mais do modo de conversação e de conceitos que o Sócrates histórico teria encampado; por outro lado, um segundo conjunto de diálogos apresenta teses que poderiam ser

⁴ Sem dúvida, a utilização de Xenofonte, Platão e Aristóteles, e até mesmo Aristófanes, como fonte do que se poderia denominar “socratismo” persiste em maior ou menor grau em diversos autores; o que certamente Dorion está afirmando, no entanto, é o processo paulatino e contínuo de constatação de que estes testemunhos estão comprometidos com perspectivas particulares e projetos específicos a cada escritor. Nesse sentido, o estudo dos *logoi sôkratikoí* como gênero literário de caráter ficcional aprofundou o ceticismo relativo à possibilidade de se resolver a “questão socrática”. Mais uma vez, Dorion: “Para que a questão socrática tenha um sentido é necessário que os principais testemunhos diretos (Xenofonte e Platão) tenham tido o projeto de reconstruir fielmente o pensamento de Platão por meio de escritos que visavam relatar, se não a própria letra de suas discussões e diálogos, pelo menos seu espírito e seu conteúdo (...) Ora, tudo leva a crer que nem Xenofonte nem Platão conceberam o projeto de expor fielmente o pensamento de Sócrates. Os escritos deles resultam de um gênero literário, o *logos sokratikos*, que é explicitamente reconhecido por Aristóteles e que autoriza, em virtude de sua natureza, uma grande liberdade de invenção, tanto no que se refere à encenação quanto ao conteúdo, a saber, as ideias expressas pelos diferentes personagens” (DORION, 2006, p. 22-23).

plausivelmente indicadas como platônicas, ou, ao menos, teses reformuladas para os fins a que visava Platão com a escrita destes textos.

Esta cisão no interior dos escritos de Platão foi explorada em um texto seminal para o estudo dos *Diálogos*, “Sócrates contra Sócrates”, de Gregory Vlastos,⁵ onde o autor aponta para a incompatibilidade, sob diversas facetas (doutrinal, estilística, etc.) de dois “Sócrates” no interior do *corpus platonicum*. Grosso modo, a estratégia de Vlastos consiste na elaboração de uma lista com dez teses referentes às “duas personagens”, a fim de, cotejando-as, apresentar a ilação de que não se trata da mesma filosofia nos dois conjuntos, e, mais decisivamente, conjecturar, com o auxílio de outros testemunhos da filosofia socrática, que o Sócrates do primeiro conjunto de diálogos representaria o Sócrates histórico, retratado por Platão naquilo que ele considerava verdadeiro, enquanto que o Sócrates do segundo conjunto representaria efetivamente a filosofia de Platão. Tal interpretação pode sugerir, o que no mais das vezes ocorre, uma transição do ponto de vista filosófico pela qual Platão teria passado, alterando suas perspectivas e revelando um desenvolvimento no interior dos *Diálogos* de uma fase “socrática” para uma propriamente “platônica”.⁶

Não obstante o controverso que ronda esta série de considerações, e independente do endossamento ou não aos pilares da leitura de Vlastos – notadamente a afirmação da historicidade do Sócrates dos primeiros diálogos –, há que se constatar que os estudos platônicos contemporâneos sedimentaram uma

⁵ VLASTOS, G. “Socrates contra Socrates” in VLASTOS, G. Socrates: Ironist and Moral Philosopher, 1991.

⁶ De maneira bastante esquemática, a leitura desenvolvimentista entende que Platão teria endossado nos primeiros diálogos as perspectivas socráticas abandonadas posteriormente no desenvolvimento de sua obra, ao passo que, segundo uma visão unitarista, apregoa-se que, no limite, as divergências entre as doutrinas de cada fase não deve apagar o projeto único concebido por Platão, e que tais divergências, a rigor, apresentam-se plausivelmente como expressão de uma mesma filosofia. Por outro lado, há que se considerar que não necessariamente o “fato” dos dois “Sócrates” conduz diretamente ao postulado desenvolvimentista. Poder-se-ia cogitar, por exemplo, um uso platônico do socratismo do primeiro conjunto de textos, sem que isso implique uma adesão em algum momento da carreira de Platão às ideias de seu mestre. Tal interpretação, entretanto, exige uma explanação convincente para esse uso. Ademais, uma leitura desenvolvimentista mínima precisa apenas da constatação de um desenvolvimento doutrinal no bojo das obras do filósofo. Para mais detalhes sobre desenvolvimentismo e unitarismo, ver KAHN, C., 1996, p. 38-42.

classificação das obras do filósofo muito próxima à visão desenvolvimentista explorada por Vlastos na segunda metade do século passado. Trata-se da classificação tripartite da obra de Platão, com três fases distintas em que se notaria um desenvolvimento do pensamento do autor dos *Diálogos*: uma primeira fase marcada pela influência do mestre recém-condenado à morte pelo regime democrático ateniense; uma segunda fase em que Platão discorre – ainda com forte utilização da personagem Sócrates – sobre temas já distantes dos que teriam sido tratados pelo Sócrates histórico; e, por fim, uma terceira fase, já na velhice do filósofo, em que ele retomaria temas desenvolvidos na sua maturidade, fornecendo complementos ou reformulações de algumas de suas teorias, havendo, inclusive, um gradativo esvaziamento do papel de Sócrates como personagem privilegiado.⁷

Sem dúvida, são nas primeiras obras de Platão que os temas caros ao socratismo se apresentam com mais nitidez: a pesquisa pela definição de temas éticos, como a amizade, a virtude (*aretê*), o conhecimento moral (*epistêmê*, *phronêsis*, *sophia*);⁸ o encontro do filósofo ateniense com jovens e pretensos e

⁷ A lista dos diálogos segundo a classificação tripartite é a seguinte: diálogos da primeira fase: *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Alcibíades I*, *Lisis*, *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Protágoras*, e com mais disputa, *Hípias Maior* e *Menexeno*. Entre as primeiras obras e o segundo conjunto encontram-se diálogos considerados de transição, quais sejam, o *Mênon*, o *Górgias* e o *Eutidemo*, que partilham características de ambas as fases. Na segunda fase temos: *Fédon*, *Fedro*, *Banquete*, *República* e *Crátilo* (inserção bastante discutível). As obras da velhice de Platão são: *Parmênides* (igualmente bastante discutível) *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Crítias*, *Filebo* e as *Leis*. Esta classificação é resultado de um anteparo, por assim dizer, mais “científico”, fornecido pelo desenvolvimento de um método de análise conhecido como estilometria – fundamentalmente, trata-se de examinar o estilo dos textos, detectando padrões que permitam agrupar ou isolar as obras (ver Brandwood, 1992). Não obstante o estabelecimento deste recurso útil para o estudo dos *Diálogos*, a classificação acima está longe de ser consensual, seja no estabelecimento dos grupos de diálogos, seja na ordem cronológica interna aos grupos. Para uma ordem cronológica dos diálogos bastante diversa da exposta, ver KAHN, 1996. Para o lugar do *Protágoras* no *corpus platonicum*, ver mais abaixo, *infra* p.8-9, n.15. E, sobre a “questão socrática”, conferir os princípios metodológicos de nosso estudo na página 10 (*infra*) desta **Introdução**.

⁸ Duas observações iniciais são pertinentes. A primeira refere-se à tradução da palavra grega *aretê*. Malgrado as conotações posteriores bastantes distantes do sentido contextual de *aretê* para os gregos, a tradução por virtude é predominantemente encontrada na literatura crítica. Adotaremos

reputados mestres em seus respectivos campos (sofistas, gerais, sacerdotes, poetas), com a implacável refutação dos argumentos de seus interlocutores e o consequente inacabamento do diálogo em um impasse (*aporia*); a declaração de ignorância de Sócrates, que afirma limitar-se a interrogar sem conhecer as respostas para as indagações que dirige a outros; e, por fim, a perspectiva segundo a qual a vida ética depende fundamentalmente da procura e aquisição do conhecimento moral. Este último ponto, aliás – e talvez em contradição com a referida declaração de ignorância –, é o pilar doutrinal decisivo do que se poderia denominar uma ética socrática presente nos primeiros diálogos de Platão, descrita pelos interpretes como intelectualismo ético ou moral. Em linhas gerais, trata-se de compreender os temas éticos, notadamente, as virtudes ou excelências morais (justiça, piedade, sabedoria, temperança e coragem⁹), *exclusivamente* como resultado de um processo cognitivo, a aquisição e a operação da inteligência do que constitui o bem humano.

A visão intelectualista sobre a moral é abundante no conjunto de textos referidos e contrasta substancialmente com teses e doutrinas avançadas em diálogos considerados posteriores.¹⁰ Como exemplo mais evidente disso, podemos citar a consideração das virtudes no *Protágoras*, em cujos argumentos detecta-se a tentativa de Sócrates em demonstrar a redutibilidade das virtudes particulares a um tipo de conhecimento, conduzindo-as *ipso facto* a uma unidade; e, por contraste, a descrição presente no livro IV da *República*, segundo a qual as virtudes, conquanto dirigidas pela sabedoria, são definidas cada uma em sua particularidade e desvinculadas do conhecimento do bem. O exemplo acima é bem explorado pela literatura crítica e opera igualmente nos desdobramentos diversos que se dão nas duas obras no tocante à constituição da alma, à relação que nela entretêm conhecimento do bem e outros elementos não cognitivos, como as paixões e os

este termo sem negligenciar a plurivocidade de *aretê*, traduzindo-o por vezes por excelência. A segunda observação diz respeito aos termos para se referir à virtude intelectual: *sophia*, *epistêmê* e *phronêsis*. Compreendemos todos estes termos como equivalentes, cujas possíveis divergências semânticas no *Protágoras* serão vistas caso a caso ao longo de nosso estudo.

⁹ Trata-se da lista das virtudes cardinais consagrada por Platão e que segue por toda a Antiguidade.

¹⁰ Para algumas referências nos primeiros diálogos, ver *Laques* 194d; *Górgias* 460b-c; *Hípias Menor* 375d-e; *República* I 350d; e claro, toda a seção final do *Protágoras*, de 349d a 361b.

apetites (psicologia moral), e à análise de fenômenos morais centrais para a reflexão ética antiga como o da *akrasia*, termo grego que indica a impotência do conhecimento (ou, em alguns casos, mesmo da opinião; ver, por exemplo, a discussão em *Protágoras* 358c) do bem em fazer-se prevalecer sobre outros elementos da alma, como as paixões e os apetites.

Estas considerações visam a corroborar a linhagem socrática dos primeiros escritos platônicos, em contraposição com os desenvolvimentos propriamente platônicos posteriores, auxiliando na compreensão das obras particulares, ao mesmo tempo em que permitem fornecer um quadro doutrinal geral deste conjunto de textos, que, para muitos, constitui a expressão de uma doutrina coesa.¹¹ O *Protágoras*, nesse sentido, é um ponto de inflexão para o exame da referida doutrina, a ponto de ser considerado seu diálogo-síntese. Na abertura do capítulo sobre o *Protágoras* em sua *Paideia*, o helenista alemão W. Jaeger resume da seguinte forma a relação deste diálogo com o restante dos primeiros escritos de Platão:

A obra em que Platão retira pela primeira vez o véu que ainda cobre seus primeiros diálogos é o *Protágoras*. A partir dele nos é oferecida uma perspectiva mais clara dos problemas tratados nas obras anteriores. Através deste diálogo, até o leitor que não seja capaz de perceber a linha de unidade implícita naqueles pode ver claramente como se resumem em um problema único.¹²

E, mais adiante, tratando do protagonista e principal enunciador de teses do conjunto dos primeiros diálogos de Platão – Sócrates –, Jaeger afirma que

¹¹ Discute-se há muito sobre a existência de uma doutrina socrática da virtude detectável nos primeiros diálogos de Platão, e, sobretudo, se essa doutrina é sólida. Para a atualização bibliográfica a respeito, ver as críticas que Brickhouse & Smith dirigem a Charles Kahn, no tocante à pertinência dos *Socratic Studies*, em BRICKHOUSE, T; SMITH, N. *Socratic Moral Psychology*, 2010, Introdução e Capítulo I. Não entraremos diretamente na discussão, embora devamos desde já indicar um princípio norteador de nosso trabalho: investigaremos a presença da referida doutrina da virtude no *Protágoras*, a fim de examinar seus pressupostos, consequências, e, sobretudo, seu fundamento textual, o que, por outro lado, implica no reconhecimento dos dilemas filosóficos em que recai tal teoria, assim como na necessidade de atentar-se às suas lacunas. Cf. *infra* **Introdução**, p. 9 e **Parte I**, tópico 1.

¹² JAEGER, W. *Paideia*, 1962, p. 489.

(...) nos diálogos menores se desenvolve à luz das distintas virtudes concretas o grande problema que preenche sua vida: o problema da relação entre a virtude e o saber.¹³

Jaeger reclama no *Protágoras* um caráter, por assim dizer, de síntese filosófica do conjunto de textos do qual faz parte. Haveria nele a revelação da visão socrática apenas vislumbrada ou não sistematizada pelos diálogos menores, que seriam como que satélites desta obra maior e mais bem desenvolvida. À profusão de perspectivas destes textos, contrapor-se-ia a sistematização dos argumentos sobre a virtude no *Protágoras*, imprimindo sentido e unidade à parcela das obras platônicas escritas à primeira hora. Parcela, pois, do conjunto dos primeiros diálogos de Platão, os textos dedicados ao exame da virtude destacam-se, mas não são a totalidade deste conjunto: há desde escritos sem o foco no exame das virtudes ou de uma virtude, mas que expressam visões acerca da virtude ou de uma determinada virtude – casos da defesa de Sócrates no tribunal (*Apologia*) e seu colóquio com Críton sobre a obediência às leis da cidade (*Críton*) –, até diálogos que abordam uma questão não imediatamente relacionável ao tema da virtude (como por exemplo, a discussão sobre a poesia no *Íon* ou a oração fúnebre de *Menexeno*). Importa sublinhar, de qualquer modo, que desta gama de textos reunidos sob o título “Primeiros Diálogos de Platão” detecta-se um *leitmotiv*, senão na totalidade de seus exemplares, ao menos em importante parte deles: a questão da virtude (*aretê*), o exame de sua natureza, notadamente, em sua relação com o saber moral. É nesse sentido que o *Protágoras* é quase consensualmente classificado dentre os primeiros diálogos escritos por Platão.¹⁴

¹³ JAEGER, W. *Paideia*, 1962, p. 489.

¹⁴ Na mesma linha segue a introdução de Croiset na edição *Belles Lettres* do diálogo (*Oeuvres Complètes*, tomo III, primeira parte, 1935). Croiset constata o espírito socrático do *Protágoras* por sua ideia-tema, a natureza da virtude e sua relação com a ciência, e acrescenta a ausência de intervenção de teorias propriamente platônicas. Chama, ademais, a atenção para a proximidade do diálogo com o *Laques* e o *Cármides* ao afirmar que ele não acrescenta mais do que um grau superior de precisão com uma síntese mais completa àqueles (CROISET, 1935, p. 3). Mas, se a característica socrática da discussão, a forma narrativa da exposição e o tema da virtude indicam que se trata de uma das primeiras obras de Platão, sua perfeição composicional, extensão e habilidade com que maneja tantos personagens e argumentos sugere a maturidade da escrita de Platão (CROISET,

Frente a este quadro traçado em linhas bastante gerais, propomos um estudo da filosofia socrática presente no *Protágoras* e, por extensão, no restante

1935, p. 3-4). Contudo, por óbvio, também a respeito do lugar do *Protágoras* nos *Diálogos* há controvérsia. A proximidade do *Protágoras* a outras obras pertencentes ao referido conjunto se dá igualmente pela já citada caracterização de Sócrates (inquiridor dos sábios e influenciador dos jovens), hábil nas sutilezas argumentativas (até o ponto de cair em falácias), sua declaração de ignorância e ironia, a ênfase na defesa do cuidado da alma, da busca pelo conhecimento, dentre outros elementos, assim como corrobora à sua inserção no referido conjunto de textos o tema ético pesquisado e o final aporético do texto. Por outro lado, alguns pontos o separam de outros diálogos centrados no tema da virtude, sobretudo quanto ao *modus operandi* do exame. Em *Laques*, *Cármides* e *Eutífron* temos a investigação de virtudes particulares – respectivamente, coragem, temperança/sensatez (*sôphrosunê*) e piedade –; no *Protágoras*, por outro lado, trata-se da ensinabilidade da virtude com uma investigação sobre a conexão das virtudes; naqueles diálogos tem-se a questão definicional como guia, enquanto aqui a procura pela definição da *aretê*, o *ti estin* com que se iniciam os diálogos ou as partes definicionais dos outros diálogos, é menos marcada (considerar, entretanto, que o início do *Protágoras* se dá por uma pesquisa definicional a respeito do sofista – 312b-c –, assim como no último argumento trata-se de saber o que é a coragem – 353b –, questão crucial para determinar o que é a virtude, e, por conseguinte, decidir sobre se ela é passível de ensino – 360e-361a). De todo modo, é este movimento de proximidade e afastamento com o restante dos primeiros textos platônicos que fez com que se dissesse que o *Protágoras* é o coroamento da primeira fase de Platão, sem ainda a presença dos desenvolvimentos dos diálogos de transição, como os indícios da tripartição epistemológica no *Mênon* (com a introdução da opinião verdadeira, ao lado da opinião falsa, ou ignorância, e do conhecimento, como os estados epistêmicos reconhecidos possíveis) ou da tripartição psicológica (querer, desejar e o impulso) discutivelmente esboçada no *Górgias*. Quanto ao *Mênon*, o problema do ensino da virtude vincula-o fortemente ao *Protágoras*, não deixando igualmente de suscitar discussões cronológicas entre os dois textos (a respeito, ver Introdução de Ana Piedade Elias Pinheiro para edição lisboeta do *Protágoras*: Platão. *Protágoras*. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 1999, p. 62, n. 34, que apresenta a bibliografia sobre o ponto). Já a respeito da relação entre o *Górgias* e o *Protágoras*, a anterioridade daquele é reclamada por Kahn, dentre outros motivos, para tornar o hedonismo do *Protágoras* mais palatável, não obstante, como afirma C. C. W. Taylor (*Plato's Protagoras*, 1991, xviii), a diferença na teoria da alma entre os dois diálogos, sendo o *Górgias* mais próximo da *República*, torne o argumento de Kahn difícil de ser sustentado, algo reconhecido pelo intérprete. Para uma visão bastante diversa das expostas acima, ver Griffith e Schofield (2008), que consideram o *Protágoras* posterior ao *Górgias* (“I think the *Gorgias* is the work of an angry young man, the *Protagoras* the product of more detached middle age”, p. vii) e mesmo ao *Banquete* (“My guess accordingly would be that the *Protagoras* was written subsequent to the *Symposium*, probably in the late 380. It will be said that the *Symposium* is a middle period dialogue. But its inclusion in a middle period group is based not on stylistic criteria, but on philosophical assessment (...) As often with relative date of composition of Platonic dialogues, there isn't on examination any solid reason for thinking the *Symposium* could not predate the *Protagoras*”, p.xxiv-xxv). Por fim, teremos oportunidade posteriormente (*infra* Parte II) de investigar as relações entre o *Protágoras* e o *Laques*, sobretudo por causa dos argumentos sobre a coragem, contidos, e com significativas divergências, nos dois diálogos. Idelfonse, 1997, n.4, p. 9-10 explora este ponto.

dos primeiros diálogos de Platão, partindo dos seguintes princípios: (1) há uma doutrina filosófica expressa pela personagem Sócrates, a que nos deteremos em um diálogo particular, o *Protágoras*, a fim de compreendê-la; (2) esta doutrina trata da relação entre virtude e conhecimento, e é consoante com o exposto em outras obras do chamado conjunto dos primeiros diálogos de Platão, sendo preciso examinar sua solidez ou lacunas a partir de um exame cruzado entre as obras pertencentes ao referido conjunto de textos; (3) nosso estudo não pretende examinar se a doutrina socrática da virtude e do conhecimento no *Protágoras* ou em outras obras concerne ao pensamento do Sócrates histórico; limitamo-nos a utilizar os primeiros diálogos como expressando um conjunto de teses defendidas pelo Sócrates *personagem destes textos*, de modo que o Sócrates com que lidamos é o *Sócrates dos primeiros diálogos de Platão*. Do mesmo modo suspenderemos, por ora, o juízo acerca do endosso de Platão às ideias imputadas a Sócrates à época da escrita destas obras.

Para iniciar este estudo vale considerarmos em sobrevoo o plano geral do *Protágoras* consoante aos pontos que pretendemos explorar no diálogo.

O *Protágoras* apresenta Sócrates encontrando um amigo não nomeado e relatando-lhe a conversa que acabara de ter na casa de Cálias com o sofista Protágoras, que empresta nome ao diálogo.¹⁵ Instado pelo jovem Hipócrates a acompanhar-lhe ao encontro do estrangeiro recém-chegado, Sócrates introduzirá o jovem no círculo dos sofistas, dentre os quais se encontram Hípias, Pródico e o próprio Protágoras. Discute-se inicialmente que vantagem Hipócrates terá na companhia de Protágoras, ou seja, que ensino Protágoras professa transmitir aos que o seguem. Como resposta, o estrangeiro de Abdera assevera ensinar a boa deliberação (*Protágoras* 318e5: *euboulia*) no tocante aos assuntos privados e

¹⁵ Sobre a data dramática do diálogo, o possível ano em que se passa a conversação, ver WALSH, 1984 e WOLFSDORF, 1997.

públicos (*Protágoras* 318e6-319a1: *peri tôn oikeiôn [...] kai peri tôn tês poleôs*), ou se se quiser, na formulação de Sócrates assentida por Protágoras, tornar os homens bons cidadãos, transmitindo-lhes a arte política (*Protágoras* 319a4: *tên politikên technên*). A partir da suspeita de Sócrates sobre a possibilidade do ensino desta arte, Protágoras é impelido a fazer um longo discurso e apresentar uma concepção de virtude que, embora universalmente partilhada por todos os participantes de uma comunidade humana, requer para seu completo exercício um ensino suplementar fornecido pelos professores de virtude conhecidos como sofistas, dos quais o mais capacitado para a tarefa, segundo Protágoras, é ele próprio.¹⁶ Ao relato do mito de Prometeu, em que se vislumbram as duas qualidades necessárias para que os homens vivam em cidades – justiça (*dikê*) e pudor (*aidôs*) (*Protágoras* 322c4) –, segue o discurso que explana o processo educacional da cidade, do qual toda a cidade participa nas distintas etapas da educação dos homens, sempre concorrendo para inculcar-lhes a virtude. Não obstante a possibilidade desta excelência partilhada universalmente, o sofista é a

¹⁶ A descrença de Sócrates quanto à possibilidade de ensino da virtude expressa-se por dois argumentos: primeiramente a constatação de que os atenienses, reputados sábios dentre os gregos, não consideram que a virtude seja algo ensinável, haja vista o procedimento deliberativo nas assembleias populares, em que, nos assuntos públicos, a todos é facultado o direito de fala, igualmente e sem constrangimentos relacionados à incompetência e origem social baixa (*Protágoras* 319b-d); em segundo lugar, Sócrates retoma a discussão acerca da transmissão da virtude no plano particular (*Protágoras* 319d-320b), lançando o argumento de que mesmo pais considerados sumamente virtuosos são incapazes de transmitir a virtude que lhes caracteriza a seus filhos (esta discussão devia ser recorrente à época da escrita dos diálogos, estando presente também no escrito *Dissoi Logoi* VI, de autoria desconhecida, assim como é retomada pelo próprio Platão no *Mênon* 94b). Os contra-argumentos de Sócrates à possibilidade de ensino da virtude devem ser vistos com cautela, já que a real posição de Sócrates sobre a questão não é facilmente discernível no *Protágoras*, exigindo, para tanto, um estudo mais aprofundado de todo o conjunto de diálogos da primeira fase de Platão. O problema do ensino da virtude será ainda o causador do impasse final do diálogo, com a troca de posições de Protágoras e Sócrates: “E parece-me que a recente conclusão de nossa discussão está nos acusando e rindo da nossa cara, como se fosse ela um indivíduo. Se adquirisse voz, poderia alegar: ‘Vocês são muito estranhos, Sócrates e Protágoras! Você, de um lado, afirmando que a virtude não pode ser ensinada na discussão inicial, agora se apressa em se contradizer, ao tentar demonstrar que todas as coisas são conhecimento, isto é, a justiça e a temperança, e a coragem. Esse seria o melhor modo para mostrar que a virtude pode ser ensinada, pois, se a virtude fosse alguma outra coisa que não conhecimento, como Protágoras tentava argumentar, ela obviamente não poderia ser ensinada. Todavia, se é manifesto que ela é conhecimento como um todo, como você se apressa em dizer, Sócrates, será espantoso se ela não puder ser ensinada. Protágoras, por sua vez, supondo a princípio que ela podia ser ensinada, parece agora se apressar em mostrar o contrário, que a virtude é quase tudo, menos conhecimento; dessa maneira, ela dificilmente poderia ser ensinada” (*Protágoras* 361a-c).

figura capaz de levar aqueles que desejam, e podem pagar por seus serviços, a um *surplus* de virtude, suplantando os demais na matéria.¹⁷

O momento subsequente ao “Grande Discurso” de Protágoras acompanha um apenas aparente pormenor presente na fala do sofista: à pluralidade de coisas a que Protágoras mencionara deve-se, todavia, referir a uma só coisa que ele considera necessária para que haja cidades, a virtude humana (*andros aretên* – Protágoras 325a1-2), sob pena de não ser possível a manutenção das comunidades dos homens.¹⁸ Deste modo, a questão de Sócrates centra-se na conexão que haveria entre as excelências citadas. Fundamentalmente, trata-se de compreender se todas essas coisas são, a rigor, uma única coisa sob nomes diversos, ou se cada qual é algo próprio que comporia uma unidade apenas por composição, conforme ocorre com as partes de um rosto que, diversas umas das outras, formam a inteireza de um rosto (Protágoras 329c-d). A questão, primeiramente respondida sem grandes problemas, torna-se um dos tópicos principais do diálogo, e constitui um problema que deixará sua herança à literatura antiga, sendo conhecido pelos estudos eruditos contemporâneos como a questão da unidade das virtudes. A discussão que se segue contrapõe a posição de Sócrates e Protágoras quanto à disjunção proposta: Protágoras assevera a singularidade de cada parte da virtude, ao passo que Sócrates questiona a separação das partes da virtude e encaminha argumentos que procuram aproximar ou mesmo identificar as virtudes particulares examinadas. O objetivo do exame que ocupa toda esta primeira seção do diálogo

¹⁷ Uma análise detalhada do chamado “Grande Discurso” de Protágoras encontra-se em LOPES, 2017, p.79-96.

¹⁸ Em resposta aos argumentos de Sócrates contra a possibilidade de seu ensino, o sofista faz desfilar uma variedade de excelências que deveriam ser partilhadas pelos participantes das comunidades humanas. Protágoras cita *dikê* (322c4,d5), *dikaïosunê* (323a1, 6; 323 b2; 325a1), *aidôs* (322c4; 322d5), *sôphrosunê* (323a2; 323b4; 325a1), *hosion* (325 a1) e *politikê sophia* (321d5), embora saliente que para haver cidades é preciso que todos partilhem de uma única coisa (323c1). Mais adiante, declara que esta única coisa é a justiça, sensatez e a piedade (324e3-325a1). É sobre este ponto que Sócrates iniciará a questão acerca da relação entre estas virtudes. Para as questões de Sócrates a partir das próprias formulações de Protágoras em seu discurso de defesa da possibilidade de ensino da virtude, ver Cooper (1999, p. 80-81, n. 6). Ao me referir às falas de Protágoras no diálogo não pretendo estabelecer qualquer vínculo com a figura histórica, de modo que ao me referir a uma tese protagoreana da virtude apenas compreendo as teses declaradas pela personagem do diálogo de Platão, seguindo assim o mesmo princípio aplicado à personagem Sócrates.

fica patente com a retomada da questão da unidade das virtudes na segunda seção do diálogo, após um longo interlúdio que compreende a chamada “crise do diálogo” e a singular exegese de um poema de Simônides.

Nesta segunda etapa, Sócrates obtém o assentimento de Protágoras para a aproximação de quatro das virtudes acima referidas, sabedoria, piedade, justiça e sensatez, mas o sofista resiste a incorporar a coragem nessa unidade, conferindo-lhe um estatuto diferenciado (*Protágoras* 349d). Será com a investigação sobre a coragem que se encerrará o diálogo, não sem antes passar pelo extenso último argumento, em que surgem os pontos centrais da doutrina socrática da virtude e de sua visão sobre o conhecimento, as paixões e os apetites. O último argumento encaminhado por Sócrates na obra visa fundamentalmente à redução também da coragem a uma unidade, mas, nesse ponto, com uma estratégia diversa da apresentada nos argumentos anteriores: o filósofo engendrará uma demonstração do conteúdo exclusivamente intelectual da coragem, definindo-a como um tipo de sabedoria relativa ao que se deve temer ou não (*Protágoras* 360d4-5). Como consequência, a definição cognitiva da coragem – a coragem é um tipo de sabedoria (*sophia*) – é a prova, por extensão, da definição cognitiva da virtude como um todo, encerrando o diálogo com a célebre fórmula: todas as coisas são conhecimento (*epistêmê*), isto é, a justiça, a temperança e a coragem (*Protágoras* 361b1-2).¹⁹

A identificação de virtude e conhecimento ocorre, portanto, como uma prova que visava à redução das virtudes a uma unidade, em oposição à concepção protagoreana da diferenciação das partes da excelência humana. A articulação entre as duas teses – teoria epistêmica da virtude (identificação de virtude e conhecimento) e tese da unidade das virtudes – é estreita no *Protágoras*, e elas são comumente vistas como paradoxos (que vão contra – *para* – a opinião comum – *doxa*) relacionados. A redução das virtudes ao conhecimento é já a redução das virtudes particulares a uma unidade, assim como a unidade que constitui as

¹⁹ C. C. W. Taylor sugere que a fórmula socrática parodie o dito protagoreano de que o homem é a medida de todas as coisas: “The slogan ‘All things are knowledge’ (*panta chrêmata estin epistêmê*) with which Socrates sums up his position is surely intended to recall, and to signify Plato’s rejection of Protagoras’ famous dictum ‘Man is the measure of all things’ (*pantôn chrêmatôn metron estin anthrôpos*)” (TAYLOR, 1991, p. 214). Quanto à ausência da piedade na lista final das virtudes cardinais, ver mais *infra*, **Parte I, 2.1**.

virtudes só recebe seu sentido quando se declara que esta unidade é o conhecimento. No processo de demonstração destes paradoxos relacionados encontra-se uma terceira dimensão: a afirmação de que o conhecimento é o guia único capaz de conduzir à virtude, não havendo a possibilidade de conhecer o melhor e fazer o pior sob a alegação de que se foi vencido por outros elementos da alma como o medo, o amor, o prazer etc. Este ataque à explicação comum de um fenômeno frequente – a *akrasia* – constitui o chamado paradoxo prudencial, cuja formula pode ser condensada no dito segundo o qual “ninguém segue voluntariamente para o contrário do que crê ou considera ser o melhor” (*Protágoras* 345e; 358c-d), de modo que a falha moral possui uma explicação única: a ignorância do bem (*Protágoras* 357d).²⁰

Adquirir o conhecimento do bem, que constitui essencialmente a excelência (*aretê*) unificada por ele, conduz necessariamente à disposição virtuosa, pois não há possibilidade nem ao menos de conflito entre o conhecimento moral e os afetos que porventura possam a ele se contrapor.²¹ O conhecimento é, com efeito, hegemônico e soberano na condução da ação humana, para a “tranquilidade da alma” e “salvação da vida” (*Protágoras* 356d-e). Os três paradoxos juntos constituem o que estamos denominando de intelectualismo ético, cujo centro ou formula basilar é a identificação de virtude e conhecimento, asseverando não apenas a necessidade do saber moral para a posse da virtude, mas também sua

²⁰ Sobre o paradoxo prudencial, ver Santas em “The Socratic Paradoxes” (1964), quem primeiramente elaborou a distinção entre “paradoxo prudencial” e “paradoxo moral”, dois conceitos para referir-se às afirmações de Sócrates de que ninguém deseja o mal voluntariamente (paradoxo prudencial) e de que toda a injustiça ou erro moral é involuntária (paradoxo moral). Para o argumento do autor para a distinção, ver Santas, 1964, p. 149-150, e na esteira dele, Brickhouse & Smith. “Os Paradoxos socráticos”, 2011, p. 248. A discussão sobre a distinção entre as duas formulações da doutrina socrática requereria acompanhar sua justificativa no *Mênon* e no *Górgias*. Para nossos propósitos aqui, basta considerarmos o sentido da tese que afirma a impossibilidade de seguir um curso de ação que se sabe mau, presente no núcleo do argumento final do *Protágoras*, e que acompanharemos na **Parte II, 2** de nosso estudo.

²¹ É evidente a articulação das três teses consoantes à identificação de virtude e conhecimento: as virtudes são uma porque são conhecimento, e porque o conhecimento que constitui a virtude é o conhecimento do bem, ninguém segue contrariamente ao que considera ser o melhor. É este último passo que requer uma prova contrária à explicação convencional do erro moral e o estabelecimento do paradoxo prudencial, que, por sua vez, corrobora o conteúdo exclusivamente intelectual da disposição virtuosa.

suficiência.²² Se os primeiros diálogos de Platão apresentam inúmeras passagens que corroboram a atribuição desta visão a Sócrates, indubitavelmente o *Protágoras* é o diálogo que mais profundamente discorre e argumenta pelo intelectualismo ético.

Nosso estudo acompanha a sequência do texto de Platão, dividindo-se em duas seções: na primeira parte trabalharemos mais diretamente com o problema da unidade das virtudes, abordando os três primeiros argumentos para a unidade das virtudes que surgem no diálogo. Neste momento, o eixo sobre o qual se darão nossas discussões será o problema do apagamento das marcas distintivas de cada virtude particular, com a redução das virtudes a uma unidade por intermédio da identidade de virtude e conhecimento. Como resposta a esse problema, que denominaremos o problema da parte-todo da virtude, investigaremos duas leituras da unidade das virtudes no *Protágoras* que se contrapõem: a leitura que afirma que as virtudes são inseparáveis, indicando, assim, que a posse de uma virtude acarreta necessariamente a posse de todas; e, de outro lado, uma versão mais forte para a unidade das virtudes, segundo a qual as virtudes são uma porque são idênticas. Após a análise dos três argumentos adentraremos no quarto

²² Sobre a tese da unidade das virtudes e o paradoxo da virtude-ciência, C. C. W. Taylor afirma: “A doutrina de que a virtude é conhecimento é a chave para compreender a chamada tese da unidade das virtudes defendida por Sócrates no *Protágoras* (...) O sentido no qual cada uma das virtudes é que (...) o conhecimento do que é melhor para o agente é necessário e suficiente para garantir a conduta correta em qualquer aspecto da vida a que o conhecimento se aplique.” (TAYLOR, 2010, p. 78). E, sobre o vínculo da virtude-ciência com o paradoxo da involuntariedade do erro moral, Dorion segue: “Como a virtude é um conhecimento, e como o conhecimento da virtude acarreta necessariamente uma ação que lhe é conforme, segue-se que aquele que faz o mal o faz por ignorância e contra sua vontade (...) O mal que os homens cometem não é *voluntário*, no sentido de não corresponder ao que eles *querem* realmente – o bem – e de proceder sempre da ignorância: eles não o teriam cometido se tivessem sido instruídos sobre a verdadeira natureza do bem e da virtude. Portanto, a ética de Sócrates é decididamente intelectualista, visto que recusa admitir, contrariamente à opinião amplamente difundida, que um homem que sabe o que é o bem possa no entanto não fazê-lo em razão da força e do vigor de um afeto, quer se trate da cólera, do medo, do desejo ou do fascínio do prazer [Grifos do Autor]” (DORION, 2004, p. 67-68).

argumento, em que Sócrates visa à identificação de coragem e sabedoria. Neste momento teremos a oportunidade de iniciar a segunda seção com um estudo sobre a coragem, cotejando o *Protágoras* com o *Laques*. A coragem surge como um problema para a tese da virtude-ciência por ser comumente concebida justamente em oposição à virtude intelectual, estando mais afim de afetos como o ímpeto. Com efeito, nossa abordagem do quinto e último argumento do diálogo tratará da relação do conhecimento moral com os afetos que operam na alma humana, com vistas a acompanhar a demonstração socrática de que a virtude depende *exclusivamente* do conhecimento do bem, sendo esta a *condição necessária e suficiente* para alcançar a virtude. A definição específica da coragem como uma sabedoria relativa ao que se deve ou não temer, ensejará uma discussão acerca da concepção socrática da coragem, remetendo-nos novamente ao debate da unidade das virtudes, com o qual encerraremos nosso estudo, apresentando interpretações recentes relativas à questão.

Parte I

A unidade das virtudes no *Protágoras*: os três primeiros argumentos

1. A Colocação do Problema

O *Protágoras* pode ser lido como a divergência entre Sócrates e Protágoras acerca da natureza da virtude, notadamente, sobre a distinção ou identidade das partes da virtude, que, nas passagens deste início da discussão é apresentada pelas questões que Sócrates dirige ao sofista, acerca da unidade das virtudes (**passagem I**), do modo pelo qual as virtudes se diferenciam, se aceita a concepção de que as virtudes são partes de um todo, como o são as partes de um rosto (**passagem II**), e, por fim, sobre a possibilidade de implicação de outras virtudes que possa haver quando da aquisição de uma das partes da virtude (**passagem III**).

A contraposição de Sócrates à tese da distinção das virtudes e sua adesão a *alguma* tese da unidade das virtudes são evidentes nesta primeira seção do diálogo, não obstante haja considerável controversa a respeito do conteúdo de sua tese da unidade das virtudes. A segunda seção da discussão (a retomada da questão da unidade das virtudes em *Protágoras* 349d), todavia, lança luz sobre os argumentos precedentes ao apresentar que Sócrates tentou “demonstrar que todas as coisas são conhecimento, isto é, a justiça e a temperança, e a coragem [*apodeixai hôs panta chrêmata estin epistêmê, kai hê dikaiosunê kai sôphrosunê kai hê andreia*]” (*Protágoras* 361b1-3). Os três primeiros argumentos que analisaremos neste capítulo são, desta forma, passos sucessivos na construção da tese socrática apenas afirmada ao final do diálogo. A plausibilidade desta leitura, entretanto, não deve fazer esquecer que o modo pelo qual Sócrates argumenta nas duas seções é muito diverso.

A declaração referida na passagem acima (361b1-3) é resultado de um longo argumento, com vistas a descobrir o que é coragem – virtude recalcitrante à tese da unidade das virtudes – e como ela se relaciona com as demais partes da virtude, sendo que antes Sócrates já havia tentado levar Protágoras a aceitar que coragem e sabedoria (*sophia*) eram a mesma (*Protágoras* 350c4), algo que só obterá com o último argumento, pela definição da coragem como o conhecimento do que é ou não temível (*Protágoras* 360d4-5). É evidente, portanto, dado o diálogo como um todo, o sentido de sua visão da unidade das virtudes. Trata-se da correlação de duas teses: (1) a virtude é uma só e mesma coisa; (2) esta coisa única chamada virtude é um conhecimento. A visão socrática conflituaria com a posição protagoreana em ambas as afirmações, visto que, para o sofista, as virtudes são diversas entre si, sendo o conhecimento ou sabedoria, uma destas partes da virtude, e não o conteúdo da virtude.²³ A dificuldade em delinear os contornos da doutrina socrática da virtude estaria no fato de esta, nesta primeira seção do diálogo, sobretudo, se estabelecer em meio aos argumentos refutativos de Sócrates dirigidos à concepção de virtude de Protágoras, o que faz com que a posição de Sócrates *não seja uma defesa inequívoca de sua teoria*;²⁴ antes, exibe o característico modo socrático de discussão: a refutação da posição de seu interlocutor por

²³ Na concepção protagoreana de virtude, a sabedoria é a parte mais importante da virtude, mas ainda sim, *uma das partes da virtude*. O que se pretende que Sócrates tenha afirmado não apenas neste diálogo, mas em muitos outros momentos das primeiras obras platônicas, é que a virtude intelectual (sabedoria, conhecimento, inteligência) é a essência da virtude, de modo que todas as chamadas partes da virtude ou virtudes particulares *são conhecimento*. O papel do conhecimento no interior desta unidade é um ponto crucial na determinação da concepção socrática, algo que só ganha o relevo devido que é indicado pelas passagens finais do *Protágoras*, sobretudo a de 361b1-3, se se conceber um modelo de unidade por intermédio de uma identidade das virtudes com o conhecimento. A outra opção – o modelo da parte/todo – endossada por Protágoras, ao abrigar a virtude intelectual (sabedoria ou conhecimento) como a mais importante das partes do todo chamado virtude, não é capaz, entretanto, de assinalar o papel privilegiado do conhecimento no rol das virtudes cardinais. Para a contraposição entre os dois modelos, ver Lopes, 2017, p. 108-109; 360-363. Trataremos deste ponto mais extensamente no Capítulo IV.

²⁴ Cf. DEVEREUX (2011, p. 304): “Em resposta a estas teses, Sócrates não defende sua tese própria da unidade das virtudes; ele não dá nem mesmo uma expressão clara de sua posição”. Muitos pretendem que em diversas passagens do *Protágoras*, comumente entendido como um dos diálogos fundamentais para o estabelecimento da doutrina socrática da virtude, não é possível delimitar uma tese encampada por Sócrates, havendo, inclusive, quem afirme que todo o diálogo visa apenas a desautorizar a concepção de virtude de Protágoras (cf. WEISS, R., 1985, STOKES, M., 1986).

intermédio de perguntas, no caso particular, questões acerca da relação de determinados pares de virtude.

Em um artigo chamado “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”²⁵, Gregory Vlastos traça um pertinente quadro do debate até a época – início da década de 1970 – a respeito da doutrina da unidade das virtudes no *Protágoras*. Em linhas gerais, segundo Vlastos, o debate não existia, haja vista a pouca atenção dispensada ao tema: quando não era a inconsciência da dificuldade destas passagens (por exemplo, A. E. Taylor (1937), e P. Shorey (1933)), não se buscava desamarrar os nós do problema; ou mesmo formulava-se uma interpretação em que se assumia a impossibilidade de Sócrates argumentar para uma tese da unidade, tal como o texto sugere que o faz. A bem dizer, diriam estes – como Friedländer (1964) –, Sócrates estaria testando Protágoras para expor a incapacidade do sofista em detectar falácias.²⁶ O ponto é relevante na medida em que aborda uma interpretação do *Protágoras*, em particular, mas dos diálogos socráticos em geral, perpassada pela ideia da ausência de uma doutrina ou teoria nas falas de Sócrates. Assim sendo, o filósofo ateniense seria mais bem interpretado como a mosca que importunava os pretensos sábios da cidade, forçando-os a reconhecer sua ignorância frente aos temas mais importantes, sem que, em contrapartida, oferecesse uma teoria ética de sua própria lavra. Não é deste ponto de partida que investigaremos o *Protágoras*. Na trilha em grande medida aberta por Vlastos, investigaremos a presença de uma doutrina da unidade das virtudes no texto. Isto não significa, todavia, a possibilidade de preencher todas as lacunas ou opacidades do texto a fim de encontrar uma doutrina sólida a todo custo. A meu ver, uma das mais lúcidas exposições da questão da unidade das virtudes encontra-se em John Cooper (1999), onde o autor explora diligentemente as passagens do *Protágoras* atento aos seus contextos específicos, à procura de uma doutrina socrática da unidade das virtudes, sem, no entanto, desconsiderar o papel *sui generis* da personagem Sócrates, a um só tempo, questionador de teses alheias e defensor de suas próprias teorias. Sobre o Sócrates do *Protágoras*, Cooper (1999, p. 79-80; 90) diz:

²⁵ VLASTOS, 1971.

²⁶ Cf. VLASTOS, 1971, p. 222-223, n. 2,3 e 4.

However, because his position throughout is that of questioner, he never has to say, or show, just how he would articulate or defend his own opposed point of view (...) The text presents him simply as wanting to hold to some version of a unity-of-virtue doctrine, as opposed to Protagoras's whole-of-assembled-parts view.

E, mais adiante, declara sua leitura do diálogo:

It seems reasonable to read the dialogue as offering readers the stimulus to think through for themselves – carefully taking into account considerations and points of view arising in the discussion – the question of the nature of virtue itself and its relations to the specific, traditionally recognized virtues (COOPER, J. 1999, p. 90).

De fato, é sob o registro da tensão problemática entre a natureza da virtude e a sua relação com as virtudes particulares que acompanharemos a questão da unidade das virtudes no *Protágoras*, explorando uma possível doutrina da unidade das virtudes encampada por Sócrates no diálogo, mas atentando para as insuficiências ou lacunas desta doutrina. É assim que boa parte dos intérpretes do *Protágoras*, em particular, e dos primeiros diálogos de Platão, de maneira mais ampla, têm encaminhado suas discussões: atentando-se a alguns indícios da perspectiva socrática com base em seus argumentos, para, com estes indícios, “montar as peças de um quadro claro de sua posição”.²⁷

²⁷ DEVEREUX, 2011, p. 304. Teremos oportunidade de discutir as questões interpretativas sobre a presença de uma doutrina da virtude nos primeiros diálogos de Platão, particularmente, no *Protágoras*, quando chegarmos a um balanço crítico da questão no Capítulo IV. Na mesma linha de Cooper, Daniel Lopes propõe examinar os argumentos para a unidade das virtudes sob um duplo aspecto. Vale citar: “(...) a finalidade do exame socrático não é apenas refutar a posição de Protágoras de modo a tornar patente a ele próprio e à audiência (e, em especial, a Hipócrates, em vista de quem se dá todo o diálogo), seu desconhecimento a respeito da natureza do próprio ‘produto’ (i. e., a virtude) que promete ‘vender’ a seus discípulos, para empregar a metáfora do comércio referida previamente (313c-314b); no *Protágoras*, Sócrates tem como intuito provar, concomitantemente à refutação da posição do sofista, a sua própria concepção de virtude:

A questão da unidade das virtudes surge após o discurso de Protágoras sobre o ensino desta e como um detalhe a ser esclarecido pelo sofista. Durante sua fala, Protágoras citou justiça, piedade e sensatez (*sôphrosunê*)²⁸ como pertencentes a uma só coisa chamada virtude humana (*andros aretên* – Protágoras 325a1-2), sendo necessário que todos partilhem desta qualidade, pois, do contrário, não poderia haver cidades (Protágoras 324d-e).²⁹ Sócrates retoma este ponto ao pedir uma explicação a respeito da relação entre estas virtudes.

sabedoria (sophia), justiça (dikaiousunê), piedade (hosiotês), sensatez/temperança (sôphrosunê) e coragem (andreia) são todas elas nomes de uma única e mesma coisa, a saber, *virtude (aretê)*. Sendo assim, o próprio termo *elenchos*, empregado habitualmente pela crítica contemporânea para designar o procedimento refutativo socrático, compreenderia aqui os dois sentidos na própria semântica do texto: o *negativo*, enquanto *refutação* da posição de Protágoras, e o *positivo*, enquanto *prova* de sua própria concepção de *unidade das virtudes* [grifos do autor].” (LOPES, D. 2017, p. 108). Está aqui justificada, portanto, a designação que o autor utiliza para os argumentos que vamos examinar: provas/refutações.

²⁸ A tradução de *sôphrosunê* é um ponto delicado, visto que o termo pode remeter a um sentido mais “intelectualizado”, próximo de um “bom senso”, mas também recebe um sentido vinculado ao domínio dos apetites e prazeres, o que seria mais bem traduzido por “temperança”. Sigo aqui a tradução de Daniel Lopes que nota uma variação semântica do termo ao longo do *Protágoras*: na primeira seção do diálogo (até a chamada “crise do diálogo”) *sôphrosunê* é empregado no primeiro sentido, ao passo que na segunda seção o termo investe-se da segunda conotação. Frente a essa variação da primeira para a segunda metade do diálogo, o autor optou por vertê-la ao vernáculo, utilizando respectivamente “sensatez” e “temperança”. Cf. LOPES, 2017, p. 420, nota 90.

²⁹ Protágoras afirma que seu ensino é a excelência na deliberação (*euboulia*) tanto nos assuntos particulares quanto nos assuntos da cidade. Em resposta aos argumentos de Sócrates contra a possibilidade deste ensino, porém, o sofista faz desfilar uma variedade de excelências que deveriam ser partilhadas pelos participantes das comunidades humanas. Protágoras cita *dikê* (322c4,d5), *dikaiousunê* (323a1, 6; 323 b2; 325a1), *aidôs* (322c4; 322d5), *sôphrosunê* (323a2; 323b4; 325a1), *hosion* (325 a1) e *politikê sophia* (321d5), embora saliente que para haver cidades é preciso que todos partilhem de uma única coisa (323c1). Mais adiante, declara que esta única coisa é a justiça, sensatez e a piedade (324e3-325a1). É sobre este ponto que Sócrates iniciará a questão acerca da relação entre estas virtudes. Para as questões de Sócrates a partir das próprias formulações de Protágoras em seu discurso de defesa da possibilidade de ensino da virtude, ver Cooper (1999, p. 80-81, n. 6). Ao me referir às falas de Protágoras no diálogo não pretendo estabelecer qualquer vínculo com a figura histórica, de modo que ao me referir a uma tese protagoreana da virtude apenas compreendo as teses declaradas pela personagem do diálogo de Platão. O mesmo princípio de leitura vale para a figura de Sócrates. Não obstante possa haver indícios de historicidade nas doutrinas de Sócrates presentes no *Protágoras* de Platão (devido ao cruzamento de teses com fontes exteriores aos *Diálogos*), limito-me, por ora, a examinar as teses expostas pelo personagem de Platão.

Em 329c-d, lemos:

Explica-me então este ponto com um argumento preciso: se a virtude é uma única coisa [*poteron hen men ti estin hê aretê*] e são partes [*moria*] dela a justiça, a sensatez e a piedade, ou se estas coisas, às quais há pouco me referia, são todas elas nomes de uma única e mesma coisa [*panta onomata tou autou henos ontos*]. Eis o que ainda desejo (*Protágoras* 329c6-d2) [**Passagem I**].³⁰

A questão pretende esclarecer o que é a virtude [*ti estin hê aretê*], e, para tanto, apresenta duas alternativas: **(a)** a virtude é uma [*hen*] coisa, da qual são partes [*moria*] justiça, sensatez e piedade; ou **(b)** estes elementos são todos nomes [*onomata*] de uma só e mesma coisa [*tou autou henos ontos*]. A questão já apresenta as possibilidades – pela passagem, exaustivas – de caracterização da *aretê*: ou a virtude é um todo composto de partes, ou a virtude é uma só e mesma coisa, cujos nomes são justiça, piedade e sensatez.³¹ A resposta de Protágoras não demora, pois é “fácil responder a essa questão” (*Protágoras* 329d3). Entre **(a)** e **(b)**, o sofista adere a **(a)**: “as coisas referidas em sua pergunta são partes [*moria*] da virtude que é única [*henos ontos*]” (*Protágoras* 329d4). Afirmada a unidade da virtude – “é única” –, ao mesmo tempo em que preserva a pluralidade dos seus componentes – *as virtudes são partes* da virtude –, faz-se necessário esclarecer *de que modo* estas virtudes são partes desta única coisa chamada virtude:

São partes tais como [*hôsper*] as partes do rosto, boca, nariz, olhos e orelhas – indaguei – ou, tais como [*hôsper*] as partes

³⁰ As passagens do *Protágoras* são da tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (São Paulo: Perspectiva, 2017). As passagens em destaque nesta seção 1.1. são numeradas para facilitar a análise a ser empreendida nas demais seções.

³¹ A oposição dada aqui entre a homogeneização das virtudes, como é posta mais adiante na analogia com a barra de ouro, e a compartimentalização delas parece ser, de fato, exaustiva. Para uma terceira via, contudo, ver o *Político* 306a-308b, em que *sôphrosunê* e coragem nem são homogêneas nem simplesmente diferentes; segundo Denyer (2008, p.123), “the disposition to be meek and the disposition to face danger can be at odds, but when properly checking and balancing one another they become these two virtues”.

do ouro, em nada se diferem [*ouden diapherei*] umas das outras, seja reciprocamente, seja em relação ao todo, senão em grandeza ou em pequenez [*all' é megethei kai smikrotêti*]? (*Protágoras* 329d4-8) [**Passagem II**]

A questão de Sócrates procura entender *como* se dá a relação de unidade entre as partes da virtude, através da introdução de um critério que permita avaliar esta unidade: o critério da diferença. Novamente o filósofo propõe duas opções: **(a1)** suas partes são como as partes do rosto, isto é, diferem umas das outras, e cada qual do todo; ou **(a2)** suas partes são como o ouro, em que as partes não se diferem umas das outras, nem cada uma delas do todo, a não ser no tamanho. A alternativa **(a1)** propõe uma relação de unidade que abrigue as diferenças qualitativas das partes, em relação umas às outras e em relação ao todo, de modo que justiça, piedade e sensatez teriam cada qual sua diferença específica. Por sua vez, **(a2)** apaga as diferenças específicas de cada elemento do todo, atribuindo suas possíveis particularidades ao registro meramente quantitativo – as virtudes se difeririam umas das outras e do todo apenas pela grandeza ou pequenez das partes.³² Assim, justiça, piedade e sensatez seriam *partes indistintas* (nos termos qualitativos) do todo da virtude.

Protágoras escolhe o primeiro exemplo – **(a1)** as virtudes são partes da virtude como boca, nariz e ouvidos são partes do rosto. Esta qualificação ainda não esclarece inteiramente o problema da unidade das virtudes, porquanto afirmar que *as virtudes* são partes *da virtude*, e o são tal como o são as partes de um rosto em relação ao rosto inteiro, ainda permite indagar o que faz com que estas partes da virtude sejam consideradas virtudes.³³ Em vez de colocar esta questão ao sofista, Sócrates lhe dirige uma terceira questão:

³² Não é claro aqui o papel da pequenez e da grandeza na diferenciação das partes do ouro e, hipoteticamente, da virtude. A analogia com a barra de ouro não é explorada posteriormente, e, não por acaso, é pouco referida pelos comentadores do *Protágoras* como um passo importante no delineamento da visão socrática da virtude. Sobre os problemas em tomar a analogia com a barra de ouro *at face value*, ver Vlastos, 1971, p. 230-231 e Taylor, 1991, p.108.

³³ Afinal esta versão protagoreana não incidiria no erro das primeiras respostas dos interlocutores de Sócrates, aqueles que em resposta à questão *ti estin* apresentam uma multiplicidade de casos, sem dizer o que os une? Nos diálogos em que isto ocorre, Sócrates explica a seu interlocutor o que pretende como resposta e indica de que modo pode-se dizer o comum a todos os casos. Não é o que

Há homens, então – disse eu – que participam [*metalambanousin*] de certas partes da virtude, enquanto outros participam de outras [*hoi men allo, hoi de allo*], ou é necessário que, se alguém vier a adquirir uma, ele possua todas elas [*hapant' echein*]?

De forma alguma [*oudamôs*] – respondeu ele –, visto que há inúmeros [*polloĩ*] homens corajosos que são injustos e, homens justos, por sua vez, que não são sábios. (*Protágoras* 329e2-6) [**Passagem III**]

O ponto da passagem é a participação nestas partes da virtude: obter uma das partes da virtude implica na obtenção de todas (*hapanta*) as virtudes? Protágoras veda esta possibilidade, e o faz categoricamente (*oudamôs*), mediante um exemplo, uma experiência comum: há homens que partilham de uma virtude, sem, contudo, partilhar das outras virtudes; os que participam da coragem não

ocorre aqui, ao menos nesta primeira seção do diálogo, ficando a questão de saber como sob a perspectiva da diferenciação das partes da virtude (multiplicidade) encampada por Protágoras pode advir aquilo que faz com que todas estas partes integrem um todo nomeado virtude (unidade). A atribuição de unidade à multiplicidade não foi um problema de somenos importância para Platão, como o atesta os desenvolvimentos posteriores de sua teoria ética das virtudes. Como veremos no capítulo IV, este ponto recebe no *Protágoras*, sob diapasão socrático, o seu anverso: como preservar a multiplicidade das partes da virtude no bojo de uma unidade de identidade entre as virtudes reconhecidas?

necessariamente participam da justiça, e os que participam da justiça não necessariamente participam da sabedoria.³⁴

Traçado o quadro das questões acerca da unidade das virtudes, a posição de Protágoras é inequívoca. De acordo com o sofista,³⁵ **(a)** a virtude é um todo composto de partes, que são as virtudes particulares; **(a1)** as partes da virtude estão para a virtude toda, assim como estão as partes do rosto para o rosto todo; **(a1')** não há implicação necessária entre possuir uma virtude e possuí-la como um todo, embora nada na fala do sofista obste esta possibilidade.³⁶ Em outros termos,

³⁴ Protágoras adiciona à lista das virtudes cardinais mais duas virtudes – coragem e sabedoria –, considerando-as, aliás, as mais importantes, sendo a sabedoria (*sophia*) a maior (*megiston*) de todas as partes da virtude (*Protágoras* 330a). O destaque da *sophia* aparece também – referindo-se à mais potente das coisas humanas – em 352c8-d3, na ocasião do debate acerca da força do conhecimento: “*kai dokei, ephê, hôsper su legeis, ô Sôkratês, kai hama, eiper tô allô, aischron esti kai emoi sophian kai epistêmên mê ouchi pantôn kratiston phanai einai tôn anthrôpeiôn pragmatôn.*” Notar também a equivalência na passagem de *sophia* e *epistêmê*, termos os quais consideramos ao longo do diálogo como intercambiáveis. Em outros lugares da obra platônica outro termo faz as vezes da virtude intelectual: ver, por exemplo, a *phronêsis* no *Fédon* 69b-c. Sobre a lista das virtudes exposta aqui no *Protágoras*, nada implica que ela seja exaustiva para Platão, mas é recorrente um padrão na apresentação das virtudes capitais: trata-se da presença de justiça, sensatez (*sôphrosunê*), coragem e uma virtude intelectual – *sophia*, *epistêmê* ou *phronêsis*. Para as variações deste padrão – ausência da justiça em *Mênon* 74a, ou a inserção da piedade no *Protágoras* –, ver Cantarín e Díez (2005, nota complementar 170), na fornida edição madrilena do *Protágoras*.

³⁵ A organização das alternativas que Sócrates coloca para a escolha de Protágoras que estamos propondo **(a, a1 e a1')** deixa claro que concebemos uma concepção única a ser atribuída ao sofista, derivada de seu assentimento a **(a)**. Trata-se de um ponto pertinente, haja vista a compreensão diversa que alguns autores possuem a respeito deste passo. Gallop (1961, p. 86-87), por exemplo, salienta que as questões de Sócrates a Protágoras abrigam teses separadas. Assim também compreende Vlastos, para quem as três primeiras passagens **(I, II e III)** indicam três teses que contrapõem Sócrates a Protágoras: a tese da unidade, a tese da similaridade e a tese da bicondicionalidade (Vlastos, no entanto, ressalta que sob a perspectiva socrática as três teses são interconectadas a partir da reinterpretação das duas primeiras pela terceira, aquela que declara o verdadeiro sentido da unidade das virtudes para Sócrates (VLASTOS, 1971, p. 224). Propomos, no lugar deste desmembramento das passagens acima, que a questão a ser esclarecida pelos argumentos subsequentes reside no entendimento diverso a respeito da unidade das virtudes, compreendida como identidade por Sócrates, e, por outro lado, uma “unidade” vaga e sem especificação encampada por Protágoras, para quem as virtudes são um todo composto por partes distintas. Este ponto é declarado na passagem I (onde Protágoras adere a **(a)**), e é elucidado por Sócrates nas passagens II (em que Protágoras adere a **(a1)**), III (em que Protágoras adere a **(a1')**) e IV (também assentida pelo sofista). Em suma, está em jogo a caracterização de uma mesma tese exposta em **(a)**, a que denominaremos tese da distinção das partes da virtude.

³⁶ A referência aos *polloi* que são corajosos, mas injustos, ou justos, mas não sábios, permite que haja algum homem ou alguns homens que possuam a virtude como um todo. Não parece haver um impedimento à coimplicação das virtudes. Isto é, nesta passagem, não há referência à negação necessária da reciprocidade entre as virtudes. De qualquer forma, a passagem é clara em negar

Protágoras assente para *alguma* unidade das virtudes, pois *de algum modo* elas fazem parte de um todo chamado virtude. Mas o faz admitindo a diferença no interior desta unidade: há o próprio de cada parte da virtude, que se distingue das demais, tal como fica patente pela analogia com as partes do rosto. E do mesmo modo que há uma dessemelhança entre as virtudes, assim também há uma desigualdade na partilha destas partes da virtude: enquanto alguns são corajosos, mas não justos, outros são justos, mas não sábios, e – supõe-se – assim por diante.

Procurando precisar o sentido da concepção de virtude encampada pelo sofista, Sócrates indaga-lhe se cada parte da virtude se difere das outras e se porventura “cada uma delas possui uma capacidade particular [*hê kai dunamin autôn hêkaston idian echein*]” (Protágoras 330a4-5), assim como ocorre com as partes do rosto, em que cada parte não é como (*hoion*) a outra, nem em capacidade nem quanto ao resto:

Da mesma forma, também as partes da virtude não são uma como a outra [*ouk estin to heteron hoion to heteron*], nem em si mesmas nem quanto a sua capacidade [*oute auto oute hê dunamis autou*], não é? Evidentemente esse é o caso, se a similitude com o exemplo [*paradeigmati*] procede (...) Portanto, nenhuma outra parte da virtude é como o conhecimento, nem como a justiça, nem como a coragem,

aquilo a que nos referiremos mais adiante como tese da reciprocidade ou tese da coimplicação, segundo a qual a aquisição de uma virtude implica *necessariamente* a aquisição de todas as outras virtudes. A tese da reciprocidade não diz respeito à concomitância dos atos virtuosos, de modo que um ato justo seja necessariamente um ato corajoso. Trata-se antes de disposições do agente, como a passagem acima indica: “(...) é necessário que se alguém tiver uma, tenha todas” (Protágoras 329e). Nada na passagem parece indicar que se um indivíduo agir justamente este ato justo será igualmente um ato corajoso, temperante, piedoso e sábio. Como nota Zingano, a passagem não abona a tese da “co-realização das virtudes”. Pois, “pode ocorrer que, em certas circunstâncias, praticar um ato corajoso seja praticar simultaneamente um ato justo e temperante. Nada obriga, porém, que agir corajosamente implique *necessariamente* praticar simultaneamente um ato justo e temperante [grifo do autor]” (ZINGANO, 2007, p. 52-53). Ainda sobre a negação de Protágoras da reciprocidade das virtudes, cabe já indicar a recorrência da coragem como elemento desagregador da unidade das virtudes. Embora neste passo do diálogo a reciprocidade para todas as virtudes seja recusada, posteriormente, na retomada da questão, Protágoras admitirá a proximidade (não especificada) de todas as partes da virtude, exceto a coragem, pois esta “se distingue em muito de todas as demais” (349d4-5). A singularidade da coragem no interior das virtudes será mais bem explorada por nós no Capítulo II.

nem como a sensatez, nem como a piedade [*ouden ara estin tòn tês aretês moriôn allo hoion epistêmên, oud' hoion dikaiosunê, oud' hoion andreia, oud' hoion sôphrosunê, oud' hoion hosiotês*] (*Protágoras* 330a9-b6) [**Passagem IV**].

Protágoras assente ao paralelo entre as partes da virtude e as partes do rosto, com a determinação das características destas partes: a diferença entre as partes, seja no que se refere a cada uma em si (*auto*), seja quanto à capacidade (*dunamis*) de cada uma. É esta a tese que será discutida nos argumentos subsequentes – os chamados três argumentos para a unidade das virtudes – em que comumente compreende-se que Sócrates procura refutar a visão exposta acima, a que denominaremos tese da distinção das partes da virtude, a fim de estabelecer a perspectiva contrária, a tese da unidade das virtudes.³⁷

³⁷ É preciso, no entanto compreender bem a posição de Protágoras no diálogo. Primeiramente, com Cooper (1999, p.81), podemos afirmar que o sofista nem mesmo fala em partes da virtude: “One should observe that nowhere in his speech has Protagoras spoken of ‘parts’ of virtue when he has spoken of justice, temperance, and piety: he has left perfectly undetermined what he thinks about the relationship between these different words he has applied to the single thing, virtue”. Segue-se que é Sócrates quem procura retirar de Protágoras o delineamento de sua concepção de virtude, em um primeiro momento algo indeterminada. É recorrente, a propósito, a imprecisão da perspectiva protagoreana no tocante à relação entre as virtudes particulares. Veremos mais adiante como o sofista elabora sua visão da distinção das virtudes sem se comprometer com a ausência de relação entre elas a partir de uma interpretação do termo *hoion* bastante ampla, porquanto “uma coisa assemelha-se sempre a outra, num ponto ou noutro (...) mas não é justo chamar nem semelhante ao que tem semelhanças, nem diferente ao que tem diferenças” (*Protágoras* 331d1-e3). Por fim, em seu último esforço de defesa da tese da distinção, Protágoras parece recuar de uma tese global da distinção das cinco partes da virtude anteriormente assentada. Com a interrupção do terceiro argumento desta primeira parte do diálogo, a discussão sobre o modo de encaminhamento da reunião e a passagem da interpretação de um poema de Simônides, a questão da unidade das virtudes só reaparecerá em 349d, quando aparentemente Protágoras recua ou reformula sua tese anterior, ao admitir que das partes da virtude, quatro são “razoavelmente próximas” (*Protágoras* 349d4). Para a posição de Sócrates (a tese da unidade das virtudes) e sua solidez, ver mais abaixo neste capítulo, e, sobretudo, o Capítulo IV.

Após determinar a posição do sofista, Sócrates inicia um exame para saber o que é cada uma das partes da virtude referidas – “examinemos juntos o que é cada uma delas [*koinêi skepsômetha poion ti autôn estin hekaston*]” (*Protágoras* 330b8) –, que Protágoras asseverou ser distinta das demais e do todo, com propriedades e capacidades particulares, nem mesmo implicando a necessidade de implicação entre elas. Tal exame inicia-se com o primeiro argumento sobre justiça e piedade, passa pelo argumento sobre a relação de sensatez e sabedoria, e segue até um argumento inconcluso acerca de sensatez e justiça. A fim de determinar qual o papel desta primeira seção do diálogo para o estabelecimento da doutrina socrática da virtude, acompanhemos os três argumentos para a unidade das virtudes no *Protágoras* em seu duplo aspecto: como refutativos da posição de Protágoras e como passos argumentativos para formulação da referida doutrina.

2. Os Três Primeiros Argumentos para a Unidade das Virtudes

2.1. O Primeiro Argumento: Justiça e Piedade (330c1-332a1)

O argumento pode ser dividido em quatro momentos, compreendendo o estabelecimento das premissas, com a confirmação da manutenção da concepção de Protágoras (a distinção das partes da virtude), que, ao final, resultará numa redução ao absurdo, dada a incompatibilidade de tal concepção com a necessidade (instalada por Sócrates sob a voz de um interlocutor fictício) de atribuição de qualidades de uma virtude para outra; e, por fim, a declaração de Sócrates de sua visão em oposição à concepção de virtude de Protágoras, assim como a réplica deste.

Primeira parte: o estabelecimento das premissas.

1. A justiça é alguma coisa [*pragma ti*] – 330c1.³⁸
2. A justiça é justa [*dikaion*] – 330c4-6.³⁹
3. A justiça é como ser justo [*hoion dikaion einai*] – 330c9-d1.⁴⁰
4. A piedade é alguma coisa [*tina* – 330d2; *pragma ti einai* – 330d4].⁴¹
5. A piedade é ela própria como [*hoion*] ser pia, pois que outra coisa seria pia se a própria piedade não é? – 330d5-e1.⁴²

Estas são as cinco premissas que, com exceção da premissa (1), Sócrates estabelece com Protágoras sob a voz de um interlocutor fictício. Define-se aqui justiça e piedade como coisas determinadas – a justiça é algo/ a piedade é alguma coisa – que, ademais, devem receber a qualificação correspondente àquilo que as constitui. Em outros termos, a justiça deve ser justa, pois a justiça deve receber a qualificação correspondente à justiça, isto é, ser justa; do mesmo modo, a piedade deve ser pia, pois – diz Sócrates – “difícilmente alguma coisa seria pia, se a própria piedade não fosse pia” (*Protágoras* 330d8-e1). A explicação do porquê a piedade

³⁸ Passagem: “A justiça é uma coisa ou coisa nenhuma? [*hê dikaiosunê pragma ti estin ê ouden pragma;*]” (330c1).

³⁹ Passagem: “E então? Se alguém indagasse a você e a mim: ‘Protágoras e Sócrates, respondam-me ambos ao seguinte: aquela coisa que vocês denominaram há pouco, a justiça, ela própria é justa ou injusta? [*ti oun; ei ti seroito eme te kai se. ‘ô Prôtagora te kai Sôkrates, eipeton dê moi, touto to pragma ho ônomasate arti, hê dikaiosunê, auto touto dikaion estin ê adikon;*’]” (330c4-6).

⁴⁰ Passagem: “Portanto, a justiça é como ser justo’, diria eu em resposta a quem perguntou [*estin ara toiouton hê dikaiosunê hoion dikaion einai’ phaiên an egôge apokrinomenos tôi erôtônti*]” (330c9-d1).

⁴¹ Passagem: “Se ele, pois, indagasse-nos em seguida: ‘Então, vocês não afirmam que também existe uma certa piedade?’ Nós confirmaríamos, presumo eu. Sim – disse ele. ‘Então, vocês afirmam que também ela é alguma coisa?’ Concordaríamos, ou não? Assentiu nisso também [*ei oun meta touto hêmas eroito. ‘oukoun kai hosiotêta tina phate einai;*’ *phaimen an, hês egôimai. nai, ê d’ hos. ‘oukoun phate kai touto pragma ti einai;*’ *phaimen an; ê ou;*]” (330d3-6).

⁴² Passagem: o interlocutor fictício pergunta: “E quanto a essa coisa [a piedade], vocês afirmam que ela própria é por natureza como ser ímpio ou como ser pio [*poteron de touto auto to pragma phate toiouton pephukenai hoion anosion einai ê hosion*]” (330d8-9). Sócrates então responde: “Pelo menos eu me exasperaria com a pergunta – continuei – e lhe retorquiria: ‘Cale-se, homem! Difícilmente alguma coisa seria pia, se a própria piedade não fosse pia [*aganaktêsaim’an egôg’, ephên, tôi erôtêmati, kai eipoim’an. ‘euphêmei, ô antrôpe. scholêi mentan ti allo hosion eiê, ei me autê ge hê hosiotês hosion estai*]’” (330d8-e1).

deve ser pia, plausivelmente, estende-se para o caso da justiça: se a justiça não for justa que outra coisa poderá sê-lo. O ponto não é banal, como veremos adiante, visto que parte da “lógica” envolvida na argumentação repousa não apenas na necessidade de autopredicação das virtudes em tela, mas também (e não explicitamente) na consideração da *exclusividade das respectivas virtudes em causar ou produzir as qualificações que lhes são correspondentes*. Ou seja, a justiça e a piedade – como se afirma na passagem – são necessariamente a fonte de justiça e piedade, sob pena de não haver nada mais que possa ser dito justo ou pio; além do mais, – o que não é afirmado no argumento, mas que resta subtendido – é *apenas* a justiça que pode causar ou produzir a qualificação justa, assim como é *apenas* a piedade que pode causar a qualificação pia.

Nas premissas, estas qualificações (justa/pia) são acopladas às virtudes correspondentes (Justiça/Piedade). Entretanto, pode-se supor que os predicados justo e pio podem ser fornecidos a quaisquer outras coisas – ações, pessoas, estados anímicos – desde que a fonte das predicações derive, em última instância, da virtude-fonte da predicação que se fornece (Justiça, Piedade, como exemplos). Deste modo, uma ação é dita justa se, *e somente se*, deriva da Justiça, o mesmo valendo para a Piedade. Por certo, estas clarificações não são evidentes no texto, constituindo-se interpretações das autopredicações contidas nas premissas, em oposição a outras interpretações que já se propôs.⁴³

Segunda parte: a redução ao absurdo da tese da distinção das virtudes

Sócrates busca a confirmação do assentimento de Protágoras à tese da distinção das virtudes, inicialmente declarada em 330a9-b6 (**passagem IV**) a partir da analogia das partes da virtude com as partes do rosto (*Protágoras* 329d4-

⁴³ Para uma leitura divergente da exposta aqui, ver Vlastos (1971). Para a desconsideração das autopredicações como relevantes para a compreensão do argumento, ver Gallop (1961), e, com análise detida sobre elas, mas com resultados próximos aos de Gallop, Taylor (1991). Em grande medida, a leitura proposta aqui segue de perto Wakefield (1987) e – sobre este ponto apenas – Cooper (1999), a meu ver, com uma interpretação bastante próxima deste último.

e2), ao mesmo tempo em que abandona o concurso com Protágoras, presente no estabelecimento das premissas. Sócrates, referindo-se ao interlocutor fictício, diz:

E se, em seguida, ele nos questionasse: ‘Como diziam há pouco? Porventura não os escutei corretamente? Ao que me pareceu, vocês afirmaram que as partes da virtude se relacionam entre si de tal modo que uma não é como a outra’ [*hôs ouk einai to heteron autôn hoion to heteron*]. De minha parte, eu lhe responderia: ‘você ouviu corretamente a quase tudo, porém, ao supor que eu compactuo dessa afirmação, não entendeu muito bem. Pois essa foi a resposta de Protágoras, ao passo que eu apenas o interrogava?’ (*Protágoras* 330e4-331a1).

Portanto, temos a retomada do assumido anteriormente, que vamos prosseguir denominando de **(i)**, isto é, a fórmula geral da tese da distinção das partes da virtude, que está em disputa nesse argumento e que reza que uma virtude não é como a outra. Novamente:

(i) Uma virtude não é como a outra (*Protágoras* 330a9-b6; 330e3-331a5).

A assunção de um papel apenas de interrogador que Sócrates atribui a si desvincula-o da tese da distinção das virtudes encampada por Protágoras, sem, contudo, que se possa desautorizar sua adesão às premissas estabelecidas acima, assim como prepara o terreno para o argumento que engendrará a tentativa de refutação de Protágoras. A passagem da redução ao absurdo é a seguinte:

Uma vez que concordamos nesse ponto, o que lhe responderemos se ele nos tornar a perguntar: ‘Portanto, a piedade não é como ser uma coisa justa, nem a justiça, como

ser uma coisa pia, mas como ser não pia; e se a piedade é como não ser justo, então ela é como ser injusto, ao passo que a justiça é como ser ímpio; não é isso?’ [*ouk ara estin hosiotês hoion dikaion einai pragma, oude dikaiosunê hoion hosion all’ hoion mê hosion. hê d’ hosiotês hoion mê dikaion, all’ adikon ara, to de anosion;*] (Protágoras 331a6-b1).

Frente à assunção de **(i)** e das premissas **(1-5)**, segundo o interlocutor fictício é forçoso que:

6. A Piedade não é como ser uma coisa justa.

7. A Justiça não é como um ser coisa pia.

O raciocínio é o seguinte: se **(i)** uma virtude não é como (*hoion*) a outra, segue-se **(6)** que a piedade não é como (*hoion*) a justiça, e **(7)** que a justiça não é como (*hoion*) a piedade. Neste sentido, é lícito dizer que **(2 e 3)** a justiça é justa (é como ser justa), e **(5)** a piedade é pia (é como ser pia), *mas não pode ser o caso* de **(6)** atribuir à piedade a justiça, e **(7)** à justiça, a piedade. Até este ponto o argumento segue sem grandes dificuldades, e não haveria motivo para Protágoras recuar de sua tese da distinção das partes da virtude para evitar **(6)** e **(7)**. É bastante razoável supor que, dada a distinção de justiça e piedade, cada uma possa ser “como si mesma”, estando vedado que uma possa ser “como a outra”. A dificuldade é que o raciocínio do interlocutor fictício deriva de (ou pressupõe estar já contido nelas) **(6)** e **(7)** mais dois pares de sentenças corolárias, quais sejam:

8. A justiça é como ser *não pia*.

9. A piedade é como ser *não justo*.

Chegando, assim, à seguinte conclusão:

10. A piedade é como ser *injusto*

11. A justiça é como ser *ímpia*.

A passagem de **(8)** e **(9)** para **(10)** e **(11)** assume a forma de uma condicional: “se a piedade é como *não ser justo*, então ela é como ser *injusto*; e a justiça é como ser *ímpio*”⁴⁴. Ocorre aqui um deslizamento ilegítimo, para muitos, da afirmação de que x é não-y para a afirmação de que x é o contrário de y. Trata-se de uma confusão entre o contraditório de y – isto é, uma negação indeterminada e vaga de y, que declara a incompatibilidade de x em relação a y – e o contrário de y, que é a negação determinada e precisa de y. O deslizamento é ilegítimo, pois não é necessário que se a justiça for *não pia*, a justiça seja então dita *ímpia*; o mesmo, obviamente, com relação à piedade. Pode ser bem o caso de a justiça ser não pia, sem que se possa dizer que ela seja ímpia. Colocando a questão nos termos de uma qualificação de ações: a justiça pode não engendrar ações pias – dada a exclusividade da piedade na causação de coisas piedosas –, mas não segue daí que a justiça necessariamente engendre ações ímpias. O que a passagem inválida entre as sentenças declara é a inevitabilidade de um conflito entre estas duas virtudes: a justiça necessariamente, por ser distinta da piedade, não pode ser pia, implicando que ela deva ser *não pia*, portanto, (aqui o passo inválido) ela deve ser *ímpia*, isto é – segundo a análise que estamos propondo – gerando atos ímpios. E, novamente, o mesmo ocorrendo com a piedade. A posse de uma delas, nesse sentido, seria a posse de uma virtude que, ao mesmo tempo, por seu caráter conflitual com a sua antípoda, engendra um vício.⁴⁵

⁴⁴ Notar como a primeira oração da condicional constitui na verdade a premissa que apresentamos em **(9)**.

⁴⁵ Para não dizer que é ela mesma já um vício ou portadora de um vício, visto que a natureza da piedade, por exemplo, é a causação de coisas quaisquer pias, mas também, pelo conflito referido, a causação de coisas injustas.

Terceira parte: o dilema de Protágoras e a tese de Sócrates

Tal é o escândalo ético envolvido no argumento e para o qual Protágoras deve fornecer uma resposta. Ele deve então escolher entre defender sua tese e assumir que a justiça é como ser ímpia e a piedade é como ser injusta, ou, por outro lado, assumir que a justiça é pia e a piedade justa, mas, em contrapartida, revogar sua tese. Logo após a exposição do raciocínio do interlocutor fictício, Sócrates apresenta qual seria sua resposta, bem como o que aconselharia a Protágoras responder:

Eu próprio diria, em minha defesa, que tanto a justiça é pia quanto a piedade é justa; e em sua defesa, se você me permite, eu daria a mesma resposta, que justiça e piedade são a mesma coisa ou coisas muitíssimo semelhantes, e, sobretudo, que a justiça é como a piedade e a piedade, como a justiça [*ego men gar autos huper ge emautou phaiên an kai tên dikaiosunên hosion einai kai tên hosiotêta dikaion. kai huper sou de, ei me eôiês, tauta an tauta apokrinoimên, hoti 'êtoi tauton g' estin dikaiotês hosiotêti ê hoti homoiotaton, kai malista pantôn hê te dikaiosunê hoion hosiotês kai hê hosiotês hoion dikaiosunê*] (Protágoras 331b2-6).

Primeiramente, Sócrates assume o dilema posto pelo argumento como legítimo, tanto que considera que, frente a ele, Protágoras deveria recuar de sua aceitação da tese da distinção das virtudes e aceitar a seguinte sentença:

12. A Justiça é pia e a Piedade é justa.

Em segundo lugar, o próprio Protágoras não aponta no argumento sua invalidade. Não obstante ele não queira assumir a sentença de Sócrates expressa **(12)** (a justiça é pia e a piedade é justa), Protágoras tampouco a acusa de ser obtida de um raciocínio ilegítimo. Ele, de fato, considera que o assunto não é tão simples como quer Sócrates, pois existiria uma diferença entre justiça e piedade, mas ao final concede que a justiça é pia e a piedade é justa:

Não me parece absolutamente, Sócrates – redarguiu ele –, que a questão seja tão simples assim, a ponto de lhe conceder que a justiça é pia e a piedade, justa; parece-me, todavia, haver alguma diferença nisso. Mas que diferença faz? – disse ele. – Se você quiser, concedamos que a justiça seja pia, e a piedade, justa! (*Protágoras* 331b8-c4).

Protágoras reconhece que, dado o reconhecimento da legitimidade do argumento, ele precisa escolher entre **(A)** a manutenção de sua tese da distinção das virtudes, com o prejuízo do escândalo moral, e **(B)** a aceitação da sentença de Sócrates em **(12)**, com o prejuízo da revogação de sua tese da distinção das virtudes. Parece claro que **(12)** é incompatível com **(i)**, e que a não aceitação de **(12)** e a não revogação de **(i)** conduzem à problemática assunção de **(10)** e **(11)**. Sócrates, por sua vez, após sua declaração de **(12)**, retira a seguinte conclusão:

13. Justiça e Piedade são a mesma ou muitíssimo semelhantes (331b4-6).

O que é afirmado em **(13)** parece decorrer do que é dito em **(12)**, e, com isso, Sócrates aprofunda a dificuldade do sofista em sustentar sua tese da distinção das partes da virtude, haja vista que agora ele apresenta a possibilidade da identidade de justiça e piedade.

Quarta parte: a resposta final de Protágoras e o encerramento do argumento.

Entre revogar sua tese e endossar a perspectiva socrática ou cair no “escândalo” de assumir a injustiça da piedade e a impiedade da justiça, Protágoras decide por uma terceira via.⁴⁶ Pois, para o sofista, de fato, “há uma certa [ti] semelhança entre justiça e piedade” (*Protágoras* 331d3). Todavia... “de um modo ou de outro qualquer coisa se assemelha a outra” (*Protágoras* 331d3-4). Por exemplo,

(...) o branco se assemelha de algum modo ao preto, e o duro, ao macio, e o mesmo vale para as demais coisas que parecem ser contrárias entre si. E as partes do rosto que eu antes afirmava terem capacidades diferentes e não serem uma como a outra, de um modo ou de outro são semelhantes. Por conseguinte, você poderia até mesmo provar, se quisesse, que todas as coisas se assemelham umas às outras. Porém, não é justo chamar de semelhantes as coisas que possuem certa semelhança, ainda que seja pequena a semelhança entre elas, tampouco de dessemelhantes, aquelas que possuem certa dessemelhança (*Protágoras* 331d4-e3).

A saída de Protágoras do dilema posto é, digamos, **(C)**: A tentativa de assumir conjuntamente a tese em **(i)** e a afirmação de Sócrates em **(12)**. A resposta

⁴⁶ Protágoras não poderia assumir a impiedade da justiça e a injustiça da piedade, pois isto conduziria a um conflito entre as virtudes, tornando ainda mais difícil de precisar algum sentido de unidade que residiria em sua concepção; ademais, e corolariamente a isso, teríamos a dificuldade de fornecer algo que seria próprio a uma virtude, aquilo que a oporia a um vício. Ora, é evidente que o problema dos conflitos entre as virtudes do modo como se coloca aqui (atribuição de uma característica viciosa a uma virtude, impiedade à justiça ou injustiça à piedade) tornaria a tarefa de dizer o que é uma virtude – este nome que se aplica a todas as suas partes, justiça, piedade, sensatez, coragem e sabedoria – praticamente impossível.

de Protágoras é surpreendente por algumas razões. Ele admite a semelhança entre justiça e piedade, novamente, sem qualquer indício de que o raciocínio do interlocutor fictício que propôs a redução ao absurdo de sua tese estivesse equivocado. Sua estratégia consiste antes em centrar-se na tese socrática em **(13)**, indicando que ela não pode se seguir a **(12)**. Protágoras faz, portanto, uma outra redução ao absurdo, agora com a tese de Sócrates. Pela afirmação de que alguma semelhança há entre duas coisas, não se segue que estas coisas possam ser ditas semelhantes, nem se são consideradas dessemelhantes em algo, elas poderiam ser afirmadas dessemelhantes. Por outro lado, o sofista nem considera que esteja em questão também a identidade de justiça e piedade, centrando-se na tese mais fraca da semelhança entre as virtudes. E no interior desta tese mais fraca, ele endossa a possibilidade de uma semelhança tão pequena entre justiça e piedade que não se poderia legitimamente afirmá-las semelhantes ou dessemelhantes. A disputa final do argumento se dará acerca da pouco alvissareira questão da dimensão da semelhança entre justiça e piedade.

E eu, estupefato, disse-lhe: Porventura, o justo e o pio, a seu ver, relacionam-se de modo tal que, entre eles, há uma pequena semelhança? Não é absolutamente o caso – respondeu. – Tampouco é, contudo, como me parece presumir que seja [*kai egô thaumasas eipon pros auton. Ê gar houtô soi to dikaion kai to hosion pros allele echei, hôste homoion ti smikron echein allêlois; - Ou panu, ephê, houtôs, ou mentoi oude au hôs su moi dokeis oiesthai*] (Protágoras 331e4-332a1).

Uma das primeiras análises detidas deste argumento foi fornecida por David Gallop em seu artigo “Justice and Holiness in ‘Protagoras’ 330-331”.⁴⁷ O autor avalia a inadequação do raciocínio de Sócrates para a refutação da concepção de Protágoras. Esta teria sido obtida das indagações presentes nas passagens precedentes (**I**, **II**, **III** e **IV**), constituindo assentimentos separados e com variados graus de convicção. Para Gallop, o que Sócrates obtém de Protágoras é que: (**I**) as virtudes são partes distintas de um todo, uma sendo distinta da outra (negação da identidade); (**II**) as virtudes são como as partes de um rosto em que nenhuma é como a outra (negação da semelhança⁴⁸); (**III**) as virtudes são separadas: uma não implica a outra (negação da reciprocidade); e, por fim, (**IV**) as virtudes têm *dunameis* próprias, assim como ocorre com as partes do rosto. O argumento em questão visaria desautorizar apenas a tese **II**, de modo que as outras não seriam refutadas. E, assim sendo, a intenção de Sócrates neste argumento seria a de provar *apenas* a tese da semelhança por intermédio de sua negação presente em **II**.

A intenção, porém, é mal sucedida, segundo Protágoras, porquanto Sócrates não pode implicar que as virtudes são homogêneas a partir do estabelecimento de que elas são “uma como a outra”. O contra-argumento de Protágoras seria bem sucedido, na medida em que ataca uma passagem crucial para a afirmação da semelhança de justiça e piedade: ele assente a contragosto à sentença segundo a qual “a justiça é pia e a piedade é justa”,⁴⁹ e, na sequência, nega que da aceitação deste passo derive-se a semelhança (ou homogeneidade) de justiça e piedade. Seu

⁴⁷ GALLOP, 1961.

⁴⁸ Gallop denomina esta tese de “tese da homogeneidade”, pelas razões referidas em seu texto (1961, p. 86, nota 3). Continuarei a denominá-la tese da semelhança, contudo, seguindo a maior parte dos comentadores do diálogo.

⁴⁹ “Não me parece absolutamente, Sócrates – redarguiu ele –, que a questão seja tão simples assim, a ponto de lhe conceder que a justiça é pia e a piedade, justa; parece-me, todavia, haver alguma diferença nisso. *Mas que diferença isso faz?* – disse ele. – *Se você quiser, concedamos que a justiça seja pia, e a piedade, justa!* [Ou *panu moi dokei, ephê, ô Sôkrates, houtôs haploun einai, hoste sunchôrêtai tên te dikaiosunên hosion einai kai tên hosiotêta dikaion, alla ti moi dokei en autô diaphoron einai.* alla ti touto diapherei; *ephê.* ei gar boulei, estô hêmin kai dikaiosunê hosion kai hosiotês dikaion.]” [Grifos meus] (331b8-c3). Sob esta perspectiva, a aceitação das sentenças “justiça é pia” e “piedade é justa” não seria uma desistência de Protágoras, mas se daria para o bem do argumento, visto que sua posição a ser declarada em 331d-e não precisa negar alguma semelhança entre justiça e piedade, no caso, a interpretação (Cf. GALLOP, 1961, p. 90, nota 1).

argumento é de que não é correto chamar de *semelhantes* coisas que possuem *semelhanças*, de modo que,

(...) ainda que ele [Protágoras] concorde que justiça e piedade assemelham-se em alguns aspectos (a saber, em ambas serem justas e piedosas), ele não necessita concordar que elas sejam homogêneas (GALLOP, 1961, p. 90).

O argumento de Sócrates, portanto, seria falho em sua tentativa de provar que justiça e piedade são semelhantes, por não ter sido provado que a aceitação das sentenças “justiça é pia” e “piedade é justa”, quer dizer, a aceitação de *alguma semelhança* entre estas virtudes, implica que se possa afirmá-las *semelhantes*. Sócrates, com efeito, tentou provar a tese da semelhança das virtudes com os casos da justiça e da piedade, sem, contudo, obter uma demonstração de que estas possam ser ditas semelhantes.

Sobre a interpretação acima, em primeiro lugar, não parece que as questões de Sócrates dirigidas ao sofista sejam separadas, de modo que a refutação de uma não implique na outra;⁵⁰antes, parece mais plausível supor que se trata da elucidação de uma mesma concepção de virtude: frente às opções **(a)** – a virtude é uma e mesma coisa, sendo suas partes nomes dessa mesma coisa – e **(b)** – a virtude é um todo composto de partes –, Protágoras opta pela primeira, exigindo de Sócrates a *precisão* da alternativa escolhida.⁵¹A elucidação da tese de Protágoras se dará pelas questões que estabelecem de que modo (*Protágoras* 329d5, d6: *hôsper*) as virtudes são partes de um todo, requerendo as seguintes *precisões*: **(a1)** a virtude é um todo composto de partes, como o são as partes do

⁵⁰ Gallop (1961, p. 87) afirma que das quatro teses apresentadas a única que, se refutada, levaria à negação das restantes, é a tese da distinção das virtudes **(I)**. Para todas as demais, por serem obtidas separadamente, a negação de uma não implica a negação da outra.

⁵¹ O “pormenor” (329b6) que constitui a questão da unidade das virtudes foi compreendido como tal por Protágoras, apenas um pormenor sem grandes consequências, prova-o sua resposta imediata às alternativas postas: “é fácil responder a isso” (*Protágoras* 329d3). As questões subsequentes de Sócrates mostrarão que a questão da unidade das virtudes não pode parar na afirmação de um modelo, o modelo parte/todo escolhido pelo sofista; será preciso retirar as consequências desta concepção, salientando a distinção estanque das partes da virtude, para, em seguida, “testar” esta concepção.

rosto, uma diferindo da outra, uma não sendo como a outra, **(a1')** e que a aquisição de uma não implica na posse da outra **(a1'')**, pois cada uma tem suas propriedades e capacidades próprias. A rigor, **(a1)**, **(a1')** e **(a1'')** estão todas contidas em **(a)**, visto que são delineamentos da concepção de Protágoras, a que estamos denominando tese da distinção das partes da virtude. Gallop está correto em afirmar que neste argumento não se trata de atacar explicita e diretamente a reciprocidade, ou mesmo a proposição que reza que cada parte da virtude tem sua *dunamis* própria.⁵² No entanto, se procede o arranjo proposto por nós, de que as teses postas para o assentimento de Protágoras são elucidações da fórmula contida em **(i)**, segue-se que ao desautorizar **II**, Sócrates atacou na verdade o fulcro da concepção protagoreana que ele visava neste argumento, a distinção das partes da virtude, apresentando que, na verdade, elas são “umas como as outras”, pois “justiça é como a piedade e piedade é como justiça” (*Protágoras* 331b7). Nesse sentido, Protágoras não poderia assentir para a interpretação de justiça e piedade sem assentir para a semelhança entre essas virtudes.

Como vimos, o modo que Protágoras encontra para encampar as sentenças acima sem admitir o sucesso do argumento de Sócrates é recorrer para a impossibilidade de se passar delas para a atribuição de semelhança às virtudes em análise. Ora, a fala de Protágoras contém dificuldades que inviabilizariam a própria discussão em curso. Como Gallop admite, o sofista não estabelece um critério claro para as semelhanças nos casos examinados,⁵³ tornando algum possível sentido

⁵² GALLOP, 1961, p. 89. Veremos como é possível uma leitura que vincule **(a1'')** – as virtudes têm propriedades e capacidades próprias – ao argumento, constituindo, a bem dizer, sua a chave de compreensão (COOPER, 1999; WAKEFIELD, 1987). Sobre a reciprocidade **(a1')**, na retomada da discussão (349d), Protágoras recuará inclusive da negação da reciprocidade para as quatro virtudes examinadas, isolando apenas a coragem da lista das virtudes, e indicando que Sócrates foi bem sucedido em desautorizar sua tese da distinção das partes da virtude. O recuo de Protágoras é, ademais, uma razão complementar para nossa interpretação, segundo a qual o ataque de Sócrates no argumento visa a uma única concepção que engloba algumas consequências, dentre as quais, a negação da reciprocidade; embora o sofista não declare em que sentido as quatro virtudes, excetuando a coragem, são próximas, é evidente que ele não precisaria recuar da tese da separação das virtudes (a negação da reciprocidade), sob a perspectiva de Gallop, *a não ser* que ela não seja uma tese independente, mas antes componha um quadro global da concepção de Protágoras, que foi efetivamente posto em xeque desde o primeiro argumento.

⁵³ GALLOP, 1961, p. 90, nota 2: “To make his objection conclusive Protagoras would have to specify the criteria for reading things as homogeneous, and show that the resemblances between Justice and Holiness on which Socrates is insisting fail to satisfy those criteria. The argument simply leaves these issues open.”

pelo qual sua resposta seria satisfatória difícil de detectar. Além disso, podemos dizer que com sua concepção vaga de semelhança ele obsta a possibilidade mesma de estabelecer comparações entre as virtudes, a ponto de não ser mais possível dizer que algo se assemelhe ou não com outro algo. Tal argumento não é problemático apenas para uma suposta tese da semelhança entre as virtudes que estaria sendo encampada por Sócrates, pois, no limite, ao declarar que mesmo coisas opostas, como o branco e o negro, não podem ser ditas semelhantes, parece-me que se impede *a fortiori* que se possa dizer que o branco e o negro sejam coisas distintas, haja vista que, de um modo ou de outro, eles se assemelham. Esta indeterminação que joga com a ambiguidade de *hoion* conduz à impossibilidade de definir o próprio de cada virtude, pois não se pode dizê-lo *absolutamente*. É esta impossibilidade, aliás, que exigirá no segundo argumento um abandono da utilização de *hoion*, para o estabelecimento de um critério mais apropriado para a determinação da identidade entre as virtudes.⁵⁴

Como afirma Taylor, o termo *hoion* pode ser lido ali comportando ao menos quatro sentidos diversos: (i) x pode ser como (*hoion*) y pelo fato de x e y serem qualitativamente idênticos; (ii) x e y possuem a maior parte ou parte substancial de características significativas em comum; (iii) x e y possuem ao menos uma característica significativa em comum ; e, por fim, (iv) x e y possuem ao menos uma característica em comum.⁵⁵ Destes, Protágoras compreende “como” (*hoion*) no sentido mais brando que estaria envolvido nas sentenças em tela. E, se assim for, sua resposta não parece ser tão completa e definitiva como se poderia argumentar. A rigor, o contra-argumento de Protágoras compreende as sentenças contendo *hoion* como se apenas estivesse em questão a tese da semelhança, sem considerar o sentido ambivalente das construções, que podem tanto indicar um sentido “fraco” da relação entre as virtudes – as virtudes são semelhantes – quanto um sentido “forte” – as virtudes são uma “como” as outras, ou seja, elas são qualitativamente idênticas. Acresce-se a isso que, no interior deste sentido “fraco”, há nuances de semelhança, justamente o ponto sobre o qual Protágoras se aferra para invalidar a

⁵⁴ Veremos mais adiante as implicações da saída protagoreana do dilema, especialmente no que se refere à imprecisão que ela comporta, conduzindo, no limite, à indistinção de virtude e vício.

⁵⁵ TAYLOR, 1991, p. 110-111.

passagem de **(12)** para **(13)**, endossando as possibilidades mais brandas (iii e iv) estabelecidas pela construção nas sentenças com o termo *hoion*.

Por outro lado, a ambiguidade estando presente na fala de Sócrates faz com que sua refutação seja, no mínimo, incompleta, pois, como mostra sua asserção disjuntiva (*Protágoras* 331b4-5), Sócrates tampouco precisou se tratar de identidade ou semelhança entre justiça e piedade. É o uso possível de *hoion* em um sentido tanto identitário quanto de semelhança (e de uma semelhança mínima, para Protágoras) que permite que a discussão se encaminhe para a disputa acerca da dimensão da semelhança (*Protágoras* 331e5-332a1).⁵⁶ Assim, a conclusão a que se chega é: Sócrates pergunta inicialmente como é cada parte da virtude (*poion ti*), e examinando os casos da justiça e da piedade ele responde: a justiça é como (*hoion*) a piedade, e a piedade como (*hoion*) a justiça. Sem, no entanto, que se saiba ao certo se justiça e piedade são idênticas ou similares, e, em ambos os casos em que sentido elas o são – quer dizer, qual o sentido de identidade que comportam, e, se semelhantes, no que se assemelham, pois não poderiam se assemelhar em tudo, sob pena de serem a mesma coisa, nem poderiam possuir apenas alguma semelhança, sob pena de nem ao menos serem de fato semelhantes. Afinal, o que está em jogo quando Sócrates afirma que justiça e piedade são a mesma... *ou* [ê] muitíssimo semelhantes?

⁵⁶ As sentenças-premissas **(1-5)** parecem estar vinculadas a um sentido mais forte de *hoion* presente em **(i)**, sugerindo que se trata aqui de identidade. Entretanto, a formulação presente na sentença “a justiça é como a piedade e a piedade é como a justiça”, logo após a declaração da asserção disjuntiva de que justiça e piedade são a mesma ou muitíssimo semelhantes, parece conduzir aos sentidos mais próximos de (ii) a (iv) – ainda segundo a classificação de Taylor. Se se compreende **(13)** como indicando um sentido identitário, não obstante a disjunção (poder-se-ia compreendê-la como um atenuante para o bem do argumento, ou algo que não implicasse uma tese filosoficamente relevante), deve-se fornecer um sentido para a sentença “a justiça é como a piedade e a piedade é como a justiça”, algo que uma leitura segundo a reciprocidade das virtudes (veremos adiante) é capaz de fornecer, ao postular que o que está em questão seria a uma interpretação particular da identificação de justiça e piedade (predicação paulina): a justiça é como a piedade porque é necessário que todos os casos de justiça sejam também casos de piedade. Por outro lado, se se pretende que esteja aqui um sentido de semelhança apenas, fica difícil não afirmar que houve um deslizamento semântico de um sentido forte de *hoion* para um sentido mais fraco (semelhança), reforçando o conteúdo falacioso do argumento, e permitindo a saída de Protágoras do dilema, aferrando-se ao sentido mínimo de semelhança que lhe permite assentir a **(12)** para evitar o escândalo moral de **(8)** a **(11)**, sem cair em **(13)**.

Em 1971, Gregory Vlastos retomou no artigo supracitado (*The Unity of the Virtues in the Protagoras*) a discussão sobre o *Protágoras*, tocando agora diretamente na constituição da teoria ética socrática no diálogo, no tema da unidade das virtudes, sobretudo, com forte ênfase para a argumentação que se estabelece no início da discussão e neste primeiro argumento.⁵⁷ Vlastos compreende de modo geral – isto é, sua análise vale para toda a questão da unidade das virtudes, para qualquer virtude que se queira introduzir na referida unidade – que a tese da unidade das virtudes como é comumente compreendida não capta a essência da doutrina que Platão desejou transmitir. Para o autor, há três teses postas por Sócrates para a aceitação de Protágoras, cujas versões contrárias seriam forçosamente aquelas encampadas pelo filósofo. Protágoras anui à (a) partição da virtude, (b) à distinção ou dessemelhança destas partes da virtude, e, por fim, (c) à separação destas partes, negando uma coimplicação necessária entre elas. O anverso que deveria ser imputado a Sócrates seria: (a') uma unidade das virtudes, (b') a similaridade das virtudes, e (c') a bicondicionalidade da relação entre elas, o que vamos denominar por comodidade de tese da reciprocidade.⁵⁸

As duas primeiras concepções, todavia, são problemáticas quando se as aproxima da doutrina socrática da virtude *standard*, diz Vlastos. Esta assevera a existência de partes da virtude comumente reconhecidas: justiça, coragem, sensatez, sabedoria e, no *Protágoras* e no *Eutífron*, piedade. Sócrates nestes

⁵⁷ Vlastos já havia elaborado uma introdução para uma edição do *Protágoras* em 1956, com a revisão da tradução Jowett feita por Martin Ostwald (VLASTOS, 1956).

⁵⁸ De acordo com Vlastos, trata-se de três teses interconectadas – tese da unidade, tese da similaridade e tese da bicondicionalidade –, que expressam uma mesma doutrina socrática. A diferença de nosso entendimento para o de Vlastos é que concebemos que toda a doutrina já está declarada na **passagem I**: a doutrina da unidade das virtudes, para Sócrates, e a doutrina da distinção das partes da virtude, para Protágoras. As passagens subsequentes não são nem teses separadas (contra Gallop, 1961) nem teses “interconectadas” (contra Vlastos, 1971), mas explicitações do contido na passagem anterior, que Vlastos denomina de tese da unidade, e a qual exige uma reinterpretação para que se adeque ao sentido bicondicional da conexão das virtudes. Com Cooper (1999, p. 81), no entanto, podemos reforçar nosso ponto segundo o qual a disputa entre Sócrates e Protágoras se dá acerca das concepções diversas que ambos encampam a partir da primeira colocação da questão na **passagem I**: “Socrates and Protagoras repeatedly make it clear that their principal difference is over the first issue, whether virtue is a whole of parts or some other sort of unity: if they differ, as they do, over the second issue as well – the issue of coinstantiation – it is in consequence of their difference over the first”. Sobre este ponto, ver ainda Cooper, 1999, p. 82-83.

primeiros diálogos reconhece um próprio de cada virtude, algo que aparece no *Mênon* e no *Laques* inequivocamente. Nesta última obra, por exemplo, Sócrates afirma que seria muito trabalhoso lidar com a virtude *toda*, sendo preferível escolher a *parte* da virtude mais concernida à discussão em tela, a coragem.⁵⁹ Ora, não é difícil notar que a refutação no *Protágoras* de uma tese da distinção das partes, e a afirmação de uma tese da unidade das virtudes, tal como posta em (a') (segundo as marcações que estou utilizando para referir-me à interpretação de Vlastos), nomes de uma única e mesma coisa, instala uma contradição no bojo da doutrina socrática da virtude. O mesmo, poder-se-ia dizer, afirma Vlastos, ocorre com a atribuição a Sócrates de uma tese da semelhança, tal como expressa em (b'), segundo a qual as virtudes seriam partes de um todo, assim como seriam as partes de uma barra de ouro, que não se diferenciam a não ser em tamanho. Isto, por certo, liquidaria as marcas distintivas de cada parte da virtude, subsumindo-as a uma unidade próxima daquela propugnada pela tese da unidade. Se esta for a tese da similaridade proposta por Sócrates, no limite, teríamos a redução de todas as partes da virtude a um todo homogêneo, sem distinções, algo muito próximo, portanto, de uma tese da unidade das virtudes em um sentido "forte". Isto é, Sócrates estaria propondo que as virtudes, a rigor, são uma só coisa, sendo os vários nomes das virtudes particulares "partes indistintas" de uma mesma e única coisa, como é exposto na segunda opção da **passagem I**. Com efeito, para Vlastos, a assunção de tal tese conduziria a um absurdo, porquanto se as virtudes-terms, no limite, referem-se à mesma coisa, elas seriam, portanto, termos sinônimos. Mas é possível que a "piedade" seja um sinônimo da "justiça"? "Alguém poderia

⁵⁹ O diálogo inicia-se por uma enquete acerca da adequação da prática da hoplomaquia para a educação dos jovens. À primeira parte do texto, com as opiniões diversas de Laques e Nícias e a introdução de Sócrates na discussão, segue-se uma segunda parte em que o filósofo desloca a questão para a necessidade da definição da coragem. Ocorre que a definição desta *parte* da virtude se mostra, ao fim e ao cabo, o *tudo* da virtude, conduzindo o diálogo à sua aporia final. Acompanharemos no segundo capítulo as definições da coragem que surgem no *Laques* em comparação com os argumentos avançados no quarto argumento do *Protágoras*. O problema do próprio da coragem no *Laques* e no *Protágoras* teremos oportunidade de discutir na seção final do capítulo III, assim como será discutido em todo o capítulo IV o problema da parte e do todo da virtude para uma doutrina da unidade das virtudes por intermédio do conhecimento. Vlastos reconhece que o final do *Laques* é uma séria objeção à doutrina das partes da virtude, mas procura fornecer uma resposta conciliatória, especialmente no Apêndice de seu artigo que estamos discutindo. Cf. VLASTOS, 1971, p. 267-269.

imaginar” – indaga Vlastos – “Sócrates aceitando o *definiens* de ‘Piedade’ como aquele de ‘Justiça’”?⁶⁰

Frente a estas teses problemáticas, Vlastos encontra a única tese não problemática (para ele, a única que não conduz ao nonsense de atribuir o mesmo *definiens* a duas coisas distintas), a tese da reciprocidade, que se coaduna perfeitamente com a existência de partes distintas da virtude, que constituiriam uma unidade, na medida em que se dá a necessária reciprocidade entre elas. A fim de fortalecer a tese da reciprocidade como o sentido da unidade das virtudes socrática, ele reinterpreta as duas primeiras teses, de modo a conduzi-las à integração à verdadeira doutrina da virtude que estaria sendo avançada por Platão no *Protágoras*. Segundo a tese da reciprocidade, aquele que possui uma virtude *necessariamente* possui todas as outras virtudes, como é exposto pela **passagem III**. À posse da justiça, com efeito, seguir-se-ia *necessariamente* a obtenção da piedade, da sensatez, da coragem e da sabedoria. Em linhas gerais, a estratégia de Vlastos consiste em reinterpretar as sentenças comumente lidas segundo o diapasão da identidade das virtudes para acomodá-las a uma leitura bicondicional.

Ora, estaria Sócrates indicando nos argumentos de refutação à posição de Protágoras que, na verdade, a posse de uma virtude acarreta a posse das outras? A interpretação de Vlastos diria que sim e que isto depende do modo como se leem sentenças do tipo “Justiça é pia” e “Piedade é justa”. Tais sentenças não indicam somente alguma semelhança entre estas virtudes – como quereria Protágoras –, nem, por outro lado, propõem uma identidade estrita (leia-se sinonímica) entre justiça e piedade; antes, quando Sócrates diz que a “justiça é pia” e que a “piedade é justa”, ele quer dizer que justiça e piedade são interpredicáveis, isto é, aquele que possui a virtude que é predicada (no caso, a justiça) também partilha da virtude predicada a ela (no caso, a piedade).⁶¹ Por conseguinte, aquele que possui a justiça

⁶⁰ VLASTOS, 1971, p. 228.

⁶¹ O que permite a Vlastos propor esta leitura é a função dupla de “nome” (*onoma*), primeiramente como nome próprio, assim, “justiça” nomeia a justiça referencialmente; mas também com uma função predicativa: a justiça é nomeada predicativamente “justa”, por exemplo. Para um caso deste duplo aspecto de *onoma* nos *Diálogos*, ver *Fédon*, 103e3; 104 a2; 104 a5-6, mencionado por Vlastos (1971, p. 240). O intérprete precisa, no entanto, argumentar que esta dupla função de *onoma* ocorre no *Protágoras*. Para tanto, ele considera que a boa formulação da unidade das virtudes no *Protágoras* não se dá em 329d1, onde se diz que os cinco nomes-virtudes são nomes próprios do mesmo objeto; a boa formulação ocorre na retomada da discussão da unidade das virtudes em

é também pio e aquele que possui a piedade é também justo, e se esta relação predicativa – que Vlastos denomina predicação paulina, tal como a afirmação de Paulo que “a caridade é capaz de sofrer longa e gentilmente”, ou seja, os caridosos são também capazes de sofrer longa e gentilmente – se estender a todas as outras partes da virtude, pode-se afirmar que as virtudes são todas *uma só*, na medida em que a posse de uma virtude acarreta a posse de todas as outras *predicativamente*.⁶² Com a predicação paulina ocorre o encontro perfeito com a leitura bicondicional, de modo que está em jogo aqui no *Protágoras*, tomando como exemplo este primeiro argumento, a seguinte asserção: a justiça é tal que é pia e a piedade tal que é justa, sendo que para todo x, x é justo, se necessariamente x é pio, e x é pio, se

349b1-6: “A questão era a seguinte, creio eu: se sabedoria, temperança, coragem, justiça e piedade, embora sejam cinco nomes, concernem a uma única coisa, ou, se para cada um desses nomes, há uma substância particular, ou seja, uma coisa dotada de uma capacidade que lhe é própria, sendo cada uma delas diferente da outra” Segundo Vlastos, os “nomes” aqui permitem uma ambiguidade vedada em 329d1 (**passagem I**), pois podem englobar *também* a função predicativa, de modo que os cinco nomes-virtude podem ser (a) tanto nomes próprios (b) quanto predicados descritivos. Vlastos (1971, n. 9, p. 226) reconhece a inconclusividade entre (a) e (b), mas opta por (b) pelo “merit of saving the hypothesis that *there are five virtues* [grifos do autor]”. Nota-se que a preservação da doutrina das partes da virtude é a sua principal preocupação. Contra o suporte da passagem de 349b1-6 à tese de Vlastos, ver Brickhouse & Smith (1997, p. 315): “(...) in fact, at 349b6-c1 Socrates makes it clear that what is wrong with Protagoras’ view is precisely his denial that ‘these [individual virtues-names] are not names of one thing (*onomata epi heni einai*), but instead that each of the names are imposed on (*idiô pragmati*) a single thing (*epikeisthai*)...’. Socrates, then, holds that each virtue-names are names for one thing. But that is just what the equivalence thesis cannot allow”.

⁶² É o que argumenta Vlastos. Seria possível estender a leitura paulina a todas as afirmações nos argumentos em que Sócrates diz que A é B: A é nomeado propriamente A, mas *também* é nomeado predicativamente B. Assim, quando Sócrates diz que a sensatez (*sôphrosunê*) e a sabedoria são “uma”, Sócrates estaria dizendo que todos os sensatos são necessariamente sábios e que todos os sábios são necessariamente sensatos, estabelecendo a relação recíproca entre as virtudes, mas não a identidade estrita entre elas. O mesmo valeria para a conclusão do diálogo em que tudo, justiça, temperança (*sôphrosunê*) e coragem, é conhecimento (361b). A unidade das virtudes por intermédio do conhecimento indica que todos os conhecedores são necessariamente justos, temperantes e corajosos. Como teremos oportunidade de notar, a unidade das virtudes sob a versão da reciprocidade não indica, porém, o papel destacado do conhecimento. Embora Vlastos (1971, p. 233, n. 30) reconheça que a sabedoria é uma condição não apenas necessária mas suficiente para todas as outras virtudes, como ele próprio admite, por esta via não há “indication of the special role Socrates assigns to Wisdom (as the key to the acquisition of all the other virtues)”. Sobre o mesmo ponto, Brickhouse & Smith (1997, p. 315) comentam: “If the pious individual knows whatever he or she needs to know in order to do what piety requires, what could he or she possibly gain for the accomplishment of *that* task by the addition of *another* and *distinct* piece of knowledge, which constitutes wisdom? In short, if the individual virtues-names name different powers, as Vlastos thinks, then the necessity for wisdom is lost [Grifos dos autores]”. Ver a mesma crítica em Zingano (2007, p. 65).

necessariamente x é justo. A vantagem evidente desta interpretação é a preservação da doutrina socrática das partes da virtude ao mesmo tempo em que concebe um sentido de unidade das virtudes que não conduz ao referido *nonsense*.

Várias foram as críticas endereçadas à interpretação de Vlastos; teremos a oportunidade de considerá-las mais adiante ao tratarmos dos outros argumentos para a unidade das virtudes no *Protágoras* e no capítulo IV. Basta por agora indicar os problemas da leitura de Vlastos para este argumento. Vimos acima como Sócrates procura aproximar a justiça e a piedade a ponto de torná-las idênticas ou semelhantes. Não é claro o sentido de semelhança proposto aqui, nem mesmo se ele apenas nuança a identidade afirmada primeiramente. Ao final do segundo argumento (sobre sensatez e sabedoria), Sócrates diz que sensatez e sabedoria são “uma” (“então, não seriam uma única coisa a sensatez e a sabedoria?” – *Protágoras* 333b4-5), mas não declara o mesmo do argumento anterior: ele diz apenas que a justiça e a piedade são “quase (*schodon*) a mesma” (*Protágoras* 333b4-6). Qual afinal a relação que Sócrates quer estabelecer entre justiça e piedade? Como já foi apontado, para constituir uma predicação paulina é preciso que seja afirmada a identidade entre os termos, de modo que seria preciso que Sócrates dissesse inequivocamente que a justiça é piedade para que o indivíduo justo fosse necessariamente piedoso. A tese mais branda – a semelhança entre justiça e piedade – não permite a leitura predicativa argumentada por Vlastos.⁶³ Além disso, já se notou que o peso para a tese da semelhança é maior neste primeiro argumento, visto que o argumento se encerra em uma discussão acerca da dimensão da semelhança envolvida entre justiça e piedade.⁶⁴ A perspectiva de Vlastos para o argumento em questão tampouco consegue lidar com problemas específicos deste argumento, dentre os quais, o sentido do termo *hoion* nas sentenças-premissas;⁶⁵ assim como o problema da falácia, para Vlastos, só pode

⁶³ DEVEREUX (2011, p. 309): “(...) na leitura paulina de Vlastos, se a justiça é pia e a piedade é justa, segue-se imediatamente que a justiça é piedade (ou que a justiça e a piedade são *um*). Porém, Protágoras tendo aceito que a justiça é pia e que a piedade é justa, Sócrates não conclui a questão a justiça é piedade (ou a justiça e a piedade são *um*): ele tira a conclusão mais fraca que elas são muito similares (331b5-6) [Grifos do autor]”.

⁶⁴ Cf. PENNER, 1973, p. 51, nota 21.

⁶⁵ O sentido da tese da similaridade presente especialmente na ocorrência constante das sentenças com *hoion* é para Vlastos um passo ainda vago para o verdadeiro sentido da doutrina socrática da

ser compreendido como um estágio em que Platão ainda não tinha clareza acerca da distinção entre contrários e contraditórios.⁶⁶

Após estas avaliações, temos que o centro da discussão acerca do sentido deste argumento varia consoante o que se entende ser a tese a que Sócrates pretende refutar, e, por conseguinte, o que se entende que Sócrates pretendeu estabelecer. As interpretações de Gallop e Vlastos não se sustentam por não captarem que o cerne da disputa entre Sócrates e Protágoras não é a disputa sobre a semelhança ou a reciprocidade das partes da virtude, mas o próprio modelo (a virtude como um todo composto de partes distintas) encampado pelo sofista que constitui o objetivo dos ataques de Sócrates no diálogo como um todo. Com isso, provar-se-ia, *a contrario* a tese socrática da unidade das virtudes: as virtudes são todas nomes de uma mesma e única coisa. Tal interpretação, chamada por Vlastos de leitura identitária, com as acusações corolárias de absurdo ontológico e atribuição a Sócrates de uma identidade das virtudes por sinonímia, foi proposta por Terry Penner em seu texto, abertamente em polémica com Vlastos, denominado “The Unity of Virtue”.⁶⁷

Penner propõe que a exegese que faz dos quatro argumentos relevantes para a unidade das virtudes é mais plausível que aquela proposta pela tese da equivalência (outra designação para a tese da reciprocidade, chamada por Vlastos

unidade das virtudes fornecido pela tese da bicondicionalidade. A relação da tese da similaridade com a tese da bicondicionalidade explica, para ele, que o que está em jogo nas afirmações “a justiça é *hoion* a piedade e a piedade é *hoion* a justiça” é nada mais do que a atribuição de justiça e piedade para ambas. Neste sentido preciso (contra a homogeneidade indefinida de Gallop) justiça e piedade são semelhantes (cf. VLASTOS, 1971, p. 246-252). A crítica que se pode fazer a isso é que da separação que Vlastos opera das teses formuladas nas questões de Sócrates – unidade, similaridade e bicondicionalidade – não parece seguir uma conexão tão evidente como ele supõe entre elas, tanto mais que se pretende que elas sejam unidas por intermédio da tese da bicondicionalidade que nem ao menos é posta em questão neste argumento. A meu ver, sem a pretendida conexão entre as teses não se sustenta a determinação de um sentido para a tese da semelhança que estaria em jogo no argumento.

⁶⁶ VLASTOS, 1971, p. 249-250: “The fallacy in this reasoning (...) has long been recognized as a slide from ‘is not F’ to ‘is the contradictory of F’ – and we know from other passages that Plato could easily have imputed this to Socrates, or might even have fallen into it himself in this early phase of his career when he might still have been wobbly on points of logic which he firms up later on”.

⁶⁷ PENNER, 1973.

de tese da bicondicionalidade). Partindo da análise das interpretações acerca da questão socrática por excelência, a questão “O que é X?”, sendo o X da questão o objeto a ser investigado por Sócrates e seus interlocutores – o que é a coragem?, o que é a amizade?, e assim por diante –, Penner detecta um padrão interpretativo, que ele denomina de “o ponto de vista do significado [*the meaning view*]”.⁶⁸ De acordo com o *meaning view*, a boa resposta à questão, por exemplo, “o que é a temperança?” é a determinação do significado ou da essência de temperança, a identificação do *eidos* próprio da temperança. A implicação desta perspectiva para uma tese da unidade das virtudes é que a essência, digamos, de temperança só pode ser identificada à essência da sabedoria se, e somente se, temperança e sabedoria forem termos sinônimos – isto é, se o significado de temperança for o mesmo que o significado de sabedoria. O que nos reconduz ao *nonsense* de que falava Vlastos e que Penner reconhece.⁶⁹

Os problemas causados por esta interpretação para uma doutrina da unidade das virtudes, em sua versão da identidade, são eloquentes. A fim de pensar um novo sentido para a identidade das virtudes, Penner aponta para uma nova abordagem da questão “o que é X?”.

O que eu mantenho é isto – diz Penner – Quando Sócrates perguntava ‘O que é a coragem?’ e assim por diante, ele não queria saber qual era o significado da palavra ‘coragem’, nem qual era a essência da coragem, nem qual era o universal coragem. (...) Sua questão, ao contrário, foi a questão do general, “O que é a coragem?” – Isto é, “O que é que faz corajosos os homens corajosos”.⁷⁰

Esta nova abordagem não deixa de ter consequências. Sob o prisma do *meaning view*, a referência procurada na questão “O que é a coragem?” é o significado, essência ou universal da coragem, o que, segundo Penner, é uma

⁶⁸ PENNER, 1973, p. 39. Abarcando as resposta essencialistas e universalistas também.

⁶⁹ “Pois nada poderia ser mais óbvio do que o significado da coragem ser diferente do significado da sabedoria” (PENNER, 1973, p. 38).

⁷⁰ PENNER, 1973, p. 39-40.

“entidade abstrata”.⁷¹ E, se assim for, de fato, a ideia de uma identidade entre duas ou mais entidades abstratas – a saber, duas ou mais virtudes – torna-se paradoxal. A consequência mais impactante para certas passagens dos primeiros diálogos de Platão, com efeito, seria a revisão da doutrina das partes da virtude. Por outro lado, consoante à nova abordagem da questão “O que é X?”, não se trata mais de procurar por uma entidade abstrata, mas antes por “aquele estado psicológico que explica o fato de que certos homens realizam atos corajosos”.⁷² Tem-se, por conseguinte, a investigação daquilo “em virtude do qual” os homens agem corajosamente, constituindo uma questão explicativa e não epistemológica ou semântica.⁷³ Ademais, isto permite uma interpretação alternativa à identidade por sinonímia. Pois, “já que as condições de identidade para estados psicológicos são presumivelmente mais amplas do que para a sinonímia, podemos supor que duas virtudes-nomes não sinônimas referem-se ao mesmo estado psicológico”.⁷⁴ A identidade entre estas duas virtudes, portanto, não se efetuará por intermédio da igualdade de seus significados, mas por referência a um estado anímico compartilhado.⁷⁵

Ocorre que o autor não pretende que sua leitura seja estendida para este primeiro argumento. Em sua análise dos argumentos do *Protágoras*, Penner explora apenas o segundo, quarto e quinto argumentos. O terceiro argumento é

⁷¹ PENNER, 1973, p. 41.

⁷² PENNER, 1973, p. 41.

⁷³ A vantagem desta perspectiva para a inserção das partes filosóficas nos contextos mais amplos dos diálogos é notória. Ver como Penner (1973, p. 40-41, n. 8).

⁷⁴ PENNER, 1973, p. 42.

⁷⁵ Uma questão delicada a ser enfrentada é a de saber se a versão da identidade proposta por Penner se sustenta em seus próprios termos. Penner procurou uma nova abordagem para a definição socrática, destituindo-a da compreensão por um significado ou essência e investindo-a como uma questão psicológica, em que não se busca a essência de x, mas tornar-se x. Ora, para dar conta da dimensão ético-motivacional da definição socrática não é preciso livrar-se de sua procura pela essência do objeto a ser definido. Como diz Zingano (2007, p. 42, n.1), “É porque a essência de x é o saber que se define a ciência como uma ciência, e é porque sua essência é a ciência que o saber funciona como uma força ou motivação da alma para agir virtuosamente”. Não creio, todavia, que este ponto desabone a interpretação que Penner fornece. A falha está apenas no fato de ele precisar fazer um grande *tour* pela definição socrática para atingir um ponto mais facilmente alcançável: a investigação conceitual socrática atinge a ciência do objeto procurado, o que, segundo Sócrates, conduz *ipso facto* à ação virtuosa.

obviamente excluído de consideração por ser incompleto, enquanto o primeiro argumento é tratado por Penner como o “argumento da semelhança”, declarando que ele não é relevante na explicação da doutrina da unidade das virtudes de Sócrates.⁷⁶E, de fato, constatamos a dificuldade que emerge para uma leitura identitária do argumento, haja vista os problemas não apenas estritamente “lógicos”, como o passo falacioso, mas, sobretudo, pela indeterminação do termo aproximativo de justiça e piedade (*hoion*) e da afirmação disjuntiva de Sócrates de que justiça e piedade são a mesma *ou* muitíssimo semelhantes. O primeiro argumento surge, assim, como um desafio à interpretação da unidade das virtudes, em todas as suas versões (semelhança, reciprocidade e identidade).

Foi ciente dos percalços envolvidos nestas passagens que Jerome Wakefield propôs uma leitura que favorecesse a tese da identidade das virtudes *também* para esse primeiro argumento. O ponto central para a compreensão deste argumento, de acordo com ele, consiste em considerar a força que, no diálogo, se pretende que o argumento tenha (contra Gallop e C. C. W. Taylor) – como é evidenciado por Protágoras e Sócrates em várias passagens –, sem fazer uso de uma interpretação pouco intuitiva das sentenças avançadas por Sócrates, e de sua intenção com elas (contra Vlastos), a fim de favorecer uma leitura da unidade das virtudes sob a versão da identidade.⁷⁷ Para tanto, o autor assume – com razão, diríamos – que a contenda entre Sócrates e Protágoras se dá no tocante à asserção que denominamos **(i)** e que ele chamará de P1, qual seja, a de que nenhuma parte da virtude é como a outra. Sua análise buscará demonstrar que o sentido do *hoion* na sentença é precisado por Sócrates na sequência do texto, distanciando-se, portanto, da atribuição de ambiguidade ao termo. Sócrates pretende aqui indicar que uma parte da virtude não é como (*hoion*) a outra, se ela possui propriedade e capacidade próprias, tornando-se este o ponto que refutará a posição de Protágoras e provará a visão contrária endossada por Sócrates.

⁷⁶ PENNER, 1973, p. 49-51.

⁷⁷ Veremos como esse é o ponto mais controverso, não pela suposição de que estaria em jogo no argumento a tese da reciprocidade ou da semelhança, mas precisamente pelo problema aventado pela conclusão disjuntiva de Sócrates.

Há, para Wakefield, dois sentidos de *hoion* sugeridos pela passagem (a que ele denomina de P2): a semelhança das coisas no tocante às suas propriedades individuais e a semelhança das coisas quanto às suas capacidades. A diferenciação, entretanto, deve ser visada não como uma conjunção de teses não correlacionadas, mas coordenadamente, de modo que a assunção de que “o olho não é como o ouvido, nem é sua capacidade a mesma” significa que “as diferenças estruturais entre o olho e o ouvido causam sua diferença em poderes”.⁷⁸ Ou seja, “o olho não é como o ouvido, nem, *como um resultado*, é seu poder o mesmo [Grifos do autor]”.⁷⁹ A articulação de propriedades e capacidades permite a Wakefield apresentar a seguinte construção do argumento:

The Idea is to show that Justice is like Holiness because (1) it shares with Holiness the property of being holy, and (2) in virtue of this shared property Justice shares with Holiness the power to produce holy acts and states. A

⁷⁸ WAKEFIELD, 1987, p. 271.

⁷⁹ WAKEFIELD, 1987, p. 271. Um problema a que Wakefield terá que lidar diz respeito ao desaparecimento da *dunamis* no restante do argumento, restando apenas as propriedades de justiça e piedade (a consideração das partes da virtude como distintas em si e em capacidade (*dunamis*) reaparecerá apenas ao final do segundo argumento (333a4-5)). Para tanto, o intérprete dirá que “since a thing’s powers depend on its properties, Socrates is able to argue for similar powers by arguing for similar properties which clearly ensure the possession of the powers. So the exclusive focus on properties is part of a strategy of argument, and Socrates can implicitly prove that Justice and Holiness have similar powers to produce just and holy actions by showing that they have similar properties of justness and holiness” (WAKEFIELD, 1987, p. 272). Note que está implicada aqui a versão da identidade das virtudes tal como proposta por Penner, ou, ao menos, a sua compreensão de que quando se fala em virtudes e vícios no *Protágoras*, está em questão estados anímicos ou disposições. Nesse sentido, cada virtude, por exemplo, justiça e piedade, é um tipo de estado mental que é condição necessária e suficiente para agir virtuosamente, com estes exemplos, justamente e piamente. Isso vale para todo estado mental, como o desejo, o medo, etc.; cada um deles pode ser predicado por uma virtude ou um vício: um medo covarde, por exemplo, é assim dito se, e somente se, deriva do vício da Covardia. As próprias virtudes, ademais, podem ser assim predicadas como vemos neste argumento do *Protágoras*: a Justiça é pia se, e somente se, ela é derivada da Piedade. E Wakefield (1987, p. 273) completa: “Now, states of character generally have the power to give rise to actions. If the state has a certain moral property such as being just or holy, then the actions done from it must also have that property. This is because the actions derive from the state, and the state derive from the relevant virtue, so the actions derive ultimately from the virtue as well”. Cf. WAKEFIELD, 1987, p. 270, nota 5, e p. 272-273. Creio que a interpretação de Cooper para este argumento é bastante próxima da de Wakefield. Cf. COOPER, 1999, p. 85-86.

parallel argument establishes that Holiness is like Justice (p. 273).

Com essa leitura, a determinação de um sentido unívoco para “like” (*hoion*) – a comparação de propriedades que resultam em capacidades de produzir ações e estados que lhes são consoantes –, o intérprete pode fornecer um conteúdo para as sentenças-premissas do argumento contextualmente válido e que funcionam perfeitamente para a lógica em curso: as autopredicações podem ser lidas como tais, isto é, a justiça é justa significa atribuir à justiça a propriedade e o poder de produzir ações e estados justos. Sob o mesmo registro, as predicações que se seguem serão lidas do mesmo modo: a justiça é pia significa atribuir à justiça a propriedade e o poder de produzir ações piedosas.⁸⁰ A consequência mais evidente desta leitura é que a acusação de falácia é enfraquecida, pois “Socrates considers in his proof exactly those properties necessary to show what he wants”.⁸¹ Ele apresenta a Protágoras que se a justiça não tiver a propriedade e capacidade de produzir atos e estados piedosos, então ela será *não pia*, isto é, será *ímpia* (algo a que Protágoras não desejaria afirmar), sendo, por conseguinte, necessário que a justiça seja pia, isto é, possua a propriedade e a capacidade de produzir atos piedosos.⁸²

⁸⁰ Note que com a resignificação da tese da identidade a partir de Penner, não mais é preciso evitar atribuir identidade às virtudes investigadas, pois a identidade adquire um sentido preciso a partir de sua referência, e não pelo seu significado. Pode-se, deste modo, evitar igualmente interpretar as sentenças-premissas do argumento como predicações paulinas, como queria Vlastos. O debate sobre a tese da identidade, em seu duplo aspecto agora (semântica e referencial), seguiu após a publicação do texto de Penner. Para uma análise do debate, com as críticas de Vlastos, ver Taylor, 1991, p. 105-108; 221-224. Para uma análise próxima à de Wakefield, remeto novamente a Cooper, 1999, p. 85-86.

⁸¹ WAKEFIELD, 1987, p. 274.

⁸² O problema todo talvez esteja nesse “por conseguinte, é necessário...”. Não haveria a possibilidade de a justiça *não possuir a propriedade e a capacidade de produzir atos e estados piedosos* e mesmo assim *não lhe ser atribuída a propriedade e a capacidade de produzir atos e estados ímpios*? Taylor (1991, p. 113-114) mostra como em 330c5 e 330d6 apresentam-se os pares “justo-injusto” e “pio-ímpio” como alternativas exaustivas, o que conduz a absurdos como – exemplo fornecido por ele – aquele de atribuir injustiças às crianças por elas não possuírem qualquer disposição anímica estabelecida. Cooper (1999, p.86-87), por outro lado, fornece uma circunstância em que há um conflito claro entre a justiça e a piedade a fim de mostrar que o argumento não é falacioso, mas implica legitimamente que se não se é pio, por exemplo, então segue-se imediatamente que se é ímpio. O exemplo satisfaz, de fato, as condições requeridas para o reconhecimento do conflito, mas

Tal é a determinação do sentido de *hoion* que permite compreender a passagem como um todo, em seu contexto com a analogia das partes do rosto, sem apelar para uma leitura pouco intuitiva das sentenças ou aderir à perspectiva de Protágoras. A prova que Wakefield retira do argumento é, com efeito, a demonstração de uma extrema similaridade de justiça e piedade, pela qual, segundo ele, Sócrates intentava indicar a identidade destas duas virtudes, embora não o tenha provado aqui. Este é o ponto que permanece obscuro. O segundo argumento não utiliza mais *hoion* e é diretamente voltado para a prova da identidade entre sabedoria (*sophia*) e sensatez (*sôphrosunê*). Por que o mesmo não ocorre aqui? Se Sócrates pretendia demonstrar a identidade de justiça e piedade, porque ele não o fez, em vez de “indicar” esta identidade pela extrema semelhança das duas virtudes em questão?

Há uma explicação possível para esse procedimento a partir da consideração da construção da cena do diálogo. Avaliando o primeiro argumento a partir do segundo, é possível notar o que foi bem sucedido ali que não foi no primeiro. Quando vemos o segundo argumento fica evidente que nele se estabelece um critério seguro (isto é, um critério acordado entre os interlocutores) pelo qual se pode estabelecer a identidade das virtudes, algo que não foi possibilitado pela ambiguidade de *hoion*, e, ainda mais, pelo sentido mais fraco de *hoion* a que Protágoras assentiu. A esse primeiro esforço de refutação da concepção protagoreana de virtude, segue-se a imposição de um dilema para o sofista, que resulta em sua aposta na desconexão de justiça e piedade, no mínimo,

não deixa de ser uma circunstância particular que não diz nada acerca da natureza das capacidades (*dunameis*) de justiça e piedade, que exija que se ambas não forem ditas pias e justas, elas serão, respectivamente, ímpia e injusta. Vlastos, por sua vez, reconhece a falácia no raciocínio – devido à passagem de um contrário a um contraditório – e a atribui ou a uma intenção deliberada de Platão de alinhar a figura de Sócrates a esse tipo de raciocínio, ou a uma fase da carreira de Platão em que a distinção entre contrários e contraditórios não estava bem assentada (VLASTOS, 1971, p. 249-250). Ver nota acima. Para Taylor (1991, p. 113-115), por sua vez, não se trata de uma confusão entre contrários e contraditórios, pois em 346d1-3 Platão se mostra consciente da distinção, conduzindo a pensar que está em jogo na passagem em análise a compreensão das sentenças como pares de contraditórios, o que pelo contexto não se justifica, sendo, portanto, um argumento falacioso. Entre a atribuição de uma falácia não deliberada e uma deliberadamente apresentada por Platão, é evidente que o primeiro caso exige menos explicações. Sobre a associação de argumentos deliberadamente falaciosos à figura do filósofo, ver mais adiante na seção final deste capítulo, e no capítulo II.

problemática. Mas não apenas isso. Ao reclamar a impossibilidade de estabelecer semelhanças entre as virtudes, Protágoras mostra-se incapaz de sustentar a própria concepção de virtude, que não deixa claro o que faz de uma virtude uma virtude. O segundo argumento tratará de estabelecer a possibilidade de identificar duas virtudes por um critério aqui ausente: o da partilha de um contrário. Ademais, ficará evidente pelo exemplo utilizado que as virtudes em tela são a mesma porque são o contrário de um mesmo vício. Assim, Sócrates (Platão?) apresenta para Protágoras e para os leitores, a falha principal da concepção do sofista: a incapacidade de diferenciar vício e virtude. A rigor, essa proposta de leitura repousa na aceitação de uma ambiguidade nas asserções de Sócrates acerca da relação entre justiça e piedade. Segundo a visão de Wakefield, por outro lado, se se acredita que *hoion* tem um sentido bem preciso, faz-se preciso explicar como daí não se segue a identidade das virtudes, algo que não é satisfatoriamente alcançado pelo intérprete, haja vista sua própria admissão de que a identidade *não é provada*. Com efeito, Platão empreende nesse argumento um passo importante para a refutação de uma concepção rival, sem, contudo, obter a prova de sua própria concepção. De qualquer modo, Platão estaria apresentando nesse argumento um primeiro passo neste primeiro *round*, prosseguido no segundo, mas interrompido no terceiro, e que será retomado apenas muito depois, em 349d, contudo, apenas cabalmente realizado com a unificação das partes da virtude por intermédio da identificação delas ao conhecimento, ao final do diálogo.

Entretanto, talvez haja algo de mais filosoficamente relevante já nesse primeiro passo para a redução das virtudes à unidade, especialmente no que concerne à piedade. No *Protágoras*, assumindo que Sócrates pretende identificar as virtudes, parece, no entanto, que a identidade nunca é posta em jogo quando se trata da relação de justiça e piedade. Estas são ditas por Protágoras com “certa semelhança” (*Protágoras* 331d1-2), ou mesmo, na retomada da discussão, “razoavelmente próximas” (*Protágoras* 349d2-8: referindo-se às quatro partes da virtude: justiça, piedade, sensatez e sabedoria); Sócrates, por sua vez diz que justiça e piedade são “quase a mesma” (*Protágoras* 333b6), mas, quando demonstrada a identidade de coragem e sabedoria, e tal identidade se estende para

as outras virtudes que figuraram nos argumentos do diálogo, a piedade sem qualquer explicação não é mencionada (*Protágoras* 361b1-2).

Este fato levou a se pensar que há algo com a piedade que não é elucidado no *Protágoras*, mas que é indicado aqui. O *Eutífron*, diálogo dedicado ao exame do que é a piedade, apresenta algumas definições fracassadas fornecidas pelo sacerdote Eutífron. Ocorre que em 12a-e Sócrates apresenta uma possível saída para o impasse instalado: a piedade seria uma parte da justiça (12c), justamente aquela concernida aos cuidados com os deuses, sendo a justiça, por sua vez, a parte relativa ao cuidado com os homens. A exemplo do que ocorre na relação entre o número e o ímpar, isto é, o número é maior que o ímpar, de maneira que onde há o ímpar há o número, mas onde há o número não necessariamente há o ímpar; o ímpar é, assim, *parte* do número; deste mesmo modo seria a relação da justiça com a piedade. Se este for o caso de justiça e piedade, então, temos que a justiça é maior que a piedade, sendo que esta é *parte* da justiça, a parte justamente concernida ao cuidado com os deuses, ao passo que a justiça remeteria ao cuidado com os homens. O sentido de *parte* aqui é bem determinado, não podendo ser subsumido à distinção da piedade frente à justiça (como se ambas as virtudes fossem partes distintas da Virtude), e, tampouco, pode se afirmar que a piedade é a mesma que a justiça, pois nem todos os casos de justiça são piedosos, ao passo que todos os casos de piedade são justos (12b-d).

A relação *sui generis* de justiça e piedade é um claro obstáculo para a leitura bicondicional da unidade das virtudes que se pretende presente no *Protágoras*.⁸³ Mas não apenas para esta versão mais “fraca” da unidade das virtudes. Como afirma Zingano, a passagem do *Eutífron* é radical porque inviabiliza tanto a versão

⁸³ Vlastos antevê esta objeção ao sugerir que a tese da reciprocidade se aplica a pessoa e não a ações, pois se assim fosse, de fato, haveria um conflito entre a tese da reciprocidade e a afirmação da piedade como parte da justiça. Entretanto, como se trata de disposições de pessoas, e não de ações que devem ocorrer em cada ação virtuosa, “a man who has five distinct dispositions which may be concurrently exercised need not be exercising all Five in each and every act” (VLASTOS, 1971, n. 25, p. 231). A diferença entre person-virtues e action-virtues, para Vlastos, só é nítida em Aristóteles (EN II 1105 a17 ss). Porém, ele admite que o contexto da passagem do *Eutífron* se dá no terreno da action-virtue, e, ao contrário, “the biconditionality of the virtues is quite explicitly formulated to hold of persons, without the slightest suggestion that it is also expected to hold of actions” (VLASTOS, 1971, p. 231). Tratando do *Eutífron*, Devereux (2011, p. 309) aponta que, “[e]mbora não identifique que coisas são justas, mas não pias, ele [Sócrates] está presumivelmente pensando em ações; a tese que algumas pessoas justas não são pias estaria em conflito com a tese de Sócrates acarreta a posse de todas as outras”.

da identidade, quanto a versão da reciprocidade: “De fato, se o *Euthypro* causa dificuldades, ele as causa tanto para a tese da identidade quanto para a da inseparabilidade, porque, segundo este diálogo, pode-se ter uma virtude, a justiça, sem ter uma outra, a piedade, o que vai de encontro também à tese da bicondicionalidade [reciprocidade] e não somente à da identidade”.⁸⁴

Como compreender, portanto, a relação do *Protágoras* – com seus dois modelos de conexão de justiça e piedade (o modelo da parte/todo, seguindo a analogia com as partes do rosto, e o modelo da identidade das virtudes) – com o *Eutífron*, onde é evidente a relação especial que possuem justiça e piedade? Para Zingano, isto não significa que o *Eutífron* seja incompatível com o *Protágoras*, porquanto a relação entre justiça e piedade merece um “tratamento à parte”, que se não é elaborado no *Protágoras*, é avançado no *Eutífron*. Este “caso especial” é tratado no *Eutífron*, na subsunção da piedade à justiça, destacando-se assim a piedade do rol das virtudes cardinais, como ocorre na passagem de 361b1-2 do *Protágoras*, em que a piedade não é mais mencionada. Com isso, de fato, a piedade não figura dentre as virtudes que são unidas e identificadas ao conhecimento, e Platão estaria indicando este tratamento à parte, com os indícios no primeiro argumento e com essa passagem ao final do *Protágoras*.⁸⁵

Também tratando a piedade como um caso singular no bojo da doutrina socrática da virtude, Roselyn Weiss aponta para uma característica da piedade que vai de encontro à caracterização que se faz comumente da virtude nos primeiros diálogos de Platão. A virtude é sempre associada ao conhecimento, ou a virtude intelectual que faz as vezes da virtude em uma determinada investigação (*sophia*, *phronêsis*). Ocorre que a piedade parece estar sempre fora deste quadro epistêmico da virtude. Em todas as listas de virtudes em que a virtude, ou as virtudes, é identificada ao conhecimento, a piedade não figura.⁸⁶

⁸⁴ ZINGANO, 2007, p. 49.

⁸⁵ Cf. ZINGANO, 2007, p. 49-51.

⁸⁶ WEISS, 1996, p. 207: “What I wish to suggest is that in Plato’s early dialogues, Socrates generally avoids speaking of holiness as a form of knowledge or wisdom”. A autora então elabora a lista de passagens em que se evita alinhar piedade e conhecimento: *Protágoras* 330-331, 361a-c; *Górgias* 507a, em que o temperante (*sôphrôn*) é dito agir adequadamente diante dos deuses e dos homens, sendo, portanto, piedoso e justo, e, adicionalmente, corajoso. Não havendo aqui, qualquer indicação de *epistêmê*, *sophia* ou *phronêsis*; *Mênon* 78d-e, onde a piedade figura como uma das partes da

Independente da explicação que se forneça para este problema, tem-se por certo que, a partir do *Eutífron*, a não identificação da piedade à justiça recebe um sentido doutrinal claro: a piedade não pode ser a mesma que a justiça, pois (1) ela é parte da justiça, não podendo ser unida ao restante das virtudes, sob nenhuma das versões para esta unidade (reciprocidade ou identidade); e (2) a piedade não é subsumida ao conhecimento, e, dado que a justiça como as outras virtude é conhecimento, a piedade não pode ser identificada a nenhuma delas, sob pena de ser, por implicação, identificada ao conhecimento. Resta então, aqui no *Protágoras*, a indicação de que (i) a concepção de Protágoras não dá conta da relação entre justiça e piedade, (ii) pois, embora não se possa provar a identidade entre as duas, é preciso reconhecer a grande semelhança entre ela (dirá o *Eutífron*, uma relação partitiva particular), (iii) de modo que só se pode reconhecer a semelhança de justiça e piedade, à espera de uma análise específica, justificando assim o recurso ao termo *hoion*, que não seria ambíguo (oscilando da semelhança à identidade), mas antes é um termo apropriado para indicar a extrema semelhança, a semelhança particular, mais do que entre as outras partes da virtude (*mallista*: 331b5), entre justiça e piedade.

Em suma, levantamos alguns problemas que surgem do argumento, notadamente, a determinação de *hoion*, o sentido das autopredicações e predicações, a falácia e a dificuldade em determinar a intenção de Sócrates com o argumento – se ele procura provar a tese da semelhança ou a tese da identidade; problemas aos quais os intérpretes do *Protágoras* procuraram variadas soluções mais ou menos bem sucedidas conforme suas intenções e focos exegéticos. Frente a esta gama de possibilidades, todavia, alguns pontos podem ser plausivelmente assentados: (a) o contra-argumento de Protágoras não é tão bem sucedido em sua tentativa de desautorizar a tese da semelhança de Sócrates, como foi pensado por alguns (contra Gallop e C. C. W. Taylor); (b) é possível compreender *hoion* em um

virtude, mas é excluída da lista quando os bens da alma são vinculados a sabedoria, em 88a7-b1; ver também *Eutidemo* 279b5, e, por fim, o caso problemático para a tese da autora, *Laques* 199d4-e1, passagem a qual ela deslegitima como de matriz socrática. Para a argumentação sobre essas passagens, e, especialmente, para o *Eutífron*, ver Weiss, 1996, p. 198-209.

sentido delimitado, segundo a analogia com as partes do rosto, conduzindo à refutação da concepção de Protágoras, quando este assume a interpredicação de justiça e piedade; (c) a falácia nesse sentido poderia ser de algum modo nuançada contextualmente, embora seja difícil de eliminá-la de consideração; (d) a disjunção conclusiva de Sócrates remete à dificuldade de precisar qual sua intenção com este argumento, não obstante os sinais de uma tese semelhança sobrepujem a referência única à tese da identidade, permitindo referir-se a *hoion* pela semelhança; e, por fim, chegamos à dupla alternativa presente no problema instalado por (d): (e) Platão poderia estar propondo no argumento a necessidade do estabelecimento de um critério sólido para que se proceda à identificação das virtudes, algo que só ocorre no segundo argumento, sendo, portanto, este passo argumentativo não fundamental na tentativa de redução das virtudes a uma unidade, mas importante para o quadro negativo da concepção sofística retratada; ou, (f) ao insistir na semelhança extrema de justiça e piedade, Platão estaria indicando que estas duas virtudes possuem um tipo de relação não reduzível a alternativa posta inicialmente entre uma distinção e uma identidade; antes, tratar-se-ia de referir-se à inserção *sui generis* da piedade no rol das virtudes cardinais, constituindo-se com a justiça em uma relação partitiva de outro tipo que não àquelas propostas pelos modelos da parte/todo da virtude e da identidade.

A escolha de (f) exige uma leitura cruzada dos diálogos, nos quais tomaria corpo uma doutrina socrática das virtudes, cuja compreensão exigiria a montagem do quebra-cabeça doutrinal no interior, ao menos, de um conjunto de diálogos considerados afins. Com isso em vista, o papel do *Protágoras* seria de apontar para algo que só estaria estabelecido no *Eutífron*. A ausência da piedade na lista das virtudes identificadas ao conhecimento indica que o exame acerca da piedade foi interrompido ao longo do diálogo. A aceitação de (e), por sua vez, remete-nos diretamente para alguma continuidade com o próximo argumento, embora a quebra seja brusca, para que vislumbremos como Platão opera com a dificuldade de identificar as virtudes no embate com um interlocutor que não permite nem mesmo que se possa dizer que as partes da virtude possam ser ditas semelhantes. No limite, (e) e (f) não se excluem, mas constituem focos de análise distintos, que permitem mesmo uma correlação. Nesse sentido, o primeiro argumento cumpriria a tarefa de jogar com um termo ambíguo, entre a identidade e a semelhança, mas

contextualmente bem alicerçado, que conduz a uma incompletude, visto que a discussão é encaminhada para a refutação de Protágoras e para demonstração da tese socrática, sem que esta possa ser obtida já aqui. Com isso, Platão apresentaria um novo argumento que, agora sim, refutaria a mesma proposição de Protágoras visada, a fim de provar a mesma proposição de Sócrates, com a diferença que se trocou o par de virtudes em consideração. A troca das virtudes em exame quando se obtém a prova da identidade, nesse sentido, seria um argumento favorável para quem considera que não seria possível, sob pena de contradição com o *Eutífron*, identificar piedade e justiça.

2.2. O Segundo Argumento: Sensatez e Sabedoria

Frente ao incômodo de Protágoras, Sócrates propõe deixar esse argumento de lado, e seguir para outro exame. Trata-se, como veremos, de prosseguir a análise da concepção de Protágoras, a partir de outro par de virtude: a sabedoria (*sophia*) e a sensatez (*sôphrosunê*). Primeiramente, segue um esquema do argumento:⁸⁷

- (1) A Insensatez (*aphsôsune*) é uma coisa;
- (2) A sabedoria (*sophia*) é o contrário da insensatez (*aphrosunê*);
- (3) Os que agem corretamente agem sensatamente (*sôphronein*), e é com sensatez (*sôphrosunêi*) que eles agem sensatamente, ao passo que, aqueles que não agem incorretamente agem insensatamente (*aphronôs*), e é com insensatez (*aphrosunêi*) que eles agem insensatamente;
- (4) Agir insensatamente (*to aphronôs prattein*) é o contrário de agir sensatamente (*tôi sôphronôs*);
- (5) Quando se age insensatamente, age-se com insensatez, ao passo que, quando se age sensatamente, age-se com sensatez;

⁸⁷ Reproduzo integralmente a apresentação do argumento feita por Daniel Lopes (2017, p. 133-134).

- (6) Se algo é feito com vigor, ele é feito vigorosamente, e se algo é feito com debilidade, ele é feito debilmente, e assim por diante;
- (7) Portanto, se algo é feito de um determinado modo (*hôsautôs*), ele é feito por uma coisa de mesma qualidade (*hupo tou autou prattetai*), e, se ele é feito de modo contrário (*enantiôs*), pela coisa contrária (*hupo tou enantiou*);
- (8) Belo é uma coisa, e o vergonhoso é seu contrário, assim como o bem é uma coisa e o mal é seu contrário;
- (9) Para cada coisa, há apenas um contrário (a partir de 8);
- (10) O que é feito de modo contrário é feito por coisas contrárias (a partir de 7);
- (11) O que é feito insensatamente (*aphronôs*) é feito de modo contrário ao que é feito sensatamente (*sôphronôs*) (a partir de 4-7);
- (12) O que é feito sensatamente (*sôphronôs*) é feito pela sensatez (*hupo sôphrosunês*), ao passo que, o que é feito insensatamente (*aphronôs*), pela insensatez (*hupo aphrosunês*) (a partir de 4-7);
- (13) Insensatez (*aphrosunê*) é o contrário de sensatez (*sôphrosunê*);
- (14) Insensatez (*aphrosunê*) é o contrário de sabedoria (*sophia*) (2);
- (15) Portanto, se para cada coisa há apenas um contrário (9), então sensatez (*sôphrosunê*) e sabedoria (*sophia*) são a mesma coisa, visto que insensatez (*aphrosunê*) é o contrário de ambas.

Sem dúvida, a passagem e o esquema deste argumento são mais evidentes do que foram no primeiro. Sócrates inicia igualmente pela requisição de acordo quanto à algo “ser uma coisa” (Há algo que você chama insensatez? [*aphrosunên ti kaleis*;] – 332a4), sem, no entanto, a partir de então operar com o auxílio de um interlocutor fictício; é Sócrates quem diretamente vai obtendo o assentimento de Protágoras para as premissas até sua conclusão, em que novamente vemos a tese da distinção das partes da virtude posta em xeque. A diferença do argumento anterior para este é notável pela tese que se prova, em oposição àquela defendida por Protágoras, qual seja, a tese da identidade das virtudes, com os casos de sabedoria e sensatez. Admitindo que a insensatez é algo que é o contrário da

sabedoria [(2) e (14)], mas também o contrário da sensatez (13), e, assumindo que para cada coisa há apenas um contrário (9), Protágoras inevitavelmente deve admitir que a sabedoria e a sensatez são uma única coisa (15). A conclusão de Sócrates é, desta forma, a colocação de um dilema para o sofista:

Qual proposição devemos eliminar então, Protágoras? Que há apenas um contrário para cada coisa, ou aquela segundo a qual se dizia que sabedoria é diferente de sensatez, e que cada uma delas é parte da virtude, e que, além de diferentes, são dessemelhantes, seja em si mesmas, seja em suas capacidades, assim como as partes do rosto o são? Qual delas devemos eliminar, então? Pois ambas as proposições, quando pronunciadas, não soam muito bem, uma vez que não estão afinadas nem em harmonia. Como estariam afinadas, se é necessário que haja apenas um contrário para cada coisa, e não vários, e se sabedoria e sensatez, por sua vez, são manifestamente contrárias à insensatez, que é uma única coisa? (*Protágoras* 333a1-b2).

Sócrates apresenta a Protágoras a necessidade de escolher entre a premissa (9) assentada no argumento – pela qual foi possível demonstrar que *aphrosunê* é o contrário tanto de sabedoria quanto de sensatez, ou seja, conduzindo à conclusão de que sensatez e sabedoria são uma única coisa – e a proposição inicial do sofista, segundo a qual cada parte da virtude é diferente das demais, além disso dessemelhantes, seja em si mesmas, seja em suas capacidades, como o exemplo das partes do rosto exige. Protágoras dessa vez não pode recorrer a qualquer ambiguidade presente nas sentenças do argumento. Sócrates deixa claro que a proposição inicial do sofista veda a possibilidade de assimilação entre as partes da virtude, seja pela identificação delas, seja pela semelhança entre elas – ele diz: pela

proposição inicial elas devem ser dessemelhantes (*anomoia*: *Protágoras* 333a4).⁸⁸ Sócrates igualmente procede inequivocamente para a prova da identidade das duas partes da virtude, não mais permitindo que a discussão gire em torno do dissenso a respeito da dimensão de uma semelhança que poderia haver entre estas virtudes. Trata-se aqui, a um só tempo, de um argumento que inequivocamente visa a demonstração da identidade de duas partes da virtude, e, ao menos, de uma refutação parcial da tese da distinção das partes da virtude. A refutação é parcial, por óbvio, porque Sócrates não demonstrou que todas as partes da virtude não são diferentes, assim como ele não pode ainda pretender afirmar a tese da identidade das virtudes apenas com a identificação de duas das virtudes. De todo modo, Protágoras reconhece o ponto, e Sócrates vai paulatinamente arquitetando sua tese da identidade: “Então, não seriam uma única coisa a sensatez e a sabedoria? Há pouco nos ficou manifesto que a justiça e a piedade são quase a mesma coisa” (333b4-6).⁸⁹

⁸⁸ IDELFONSE, 1997, p. 189, nota 203: “Il est frappant de noter que Socrate regroupe en une seule thèse le fait que les parties de la vertu soient distinctes et qu’elles soient dissemblables « tant en elles-mêmes que dans leurs capacités spécifiques »”. Sobre este ponto, ver mais abaixo (*infra*, nota 74, p. 45).

⁸⁹ Embora neste argumento seja evidente a intenção de Sócrates – dirigi-lo para a demonstração da identidade de sensatez e sabedoria, refutando, assim, a tese da distinção das partes da virtude –, não é sem dificuldades que se pode dizer que o argumento é válido. De acordo com Lopes (2017, p. 137-139), “há uma mudança de enfoque da ação ([P3] a [P6]) para a condição interna do agente ([P7], e [P10] a [12]), que são condições bem distintas (...), pois é possível que certo indivíduo aja em determinadas circunstâncias particulares com sensatez (ou sensatamente), sem possuir uma disposição moral de mesma natureza”. A premissa (3), por sua vez, já apresenta o problema da confusão entre contrários e contraditórios, a que já nos referimos anteriormente, e que se estende ao longo das sentenças acordadas até a premissa (13), que estabelece que a insensatez é o contrário da sensatez. Além dos problemas lógicos, ver a possibilidade de haver um paralogismo por homonímia, referente à *sôphrosunê* (cf. LOPES, 2017, p. 139-147). Não obstante todas essas dificuldades levantadas pelos comentadores, é patente que no nível dramático os argumentos de Sócrates são vistos como válidos (com a embaraçosa exceção do quarto argumento, sobre o qual discutiremos no Capítulo II); Protágoras endossa o estabelecimento das premissas, assim como reconhece os dilemas postos pelas conclusões de Sócrates. Isto obviamente não prova a validade da “lógica” socrática em curso, porém indica que Platão quis apresentar esses raciocínios como válidos para os interlocutores do diálogo. A questão inevitável que surge é se Platão endossava ele também a “lógica” socrática, e, se não, por que motivo ele quis representar Sócrates ou como um “mau lógico”, ou – o que talvez seja pior – como um erístico, que deliberadamente introduz argumentos falaciosos para enganar seus interlocutores, descuidando, assim, de sua alegação de procurar apenas a verdade? Boa parte do estudo introdutório de Lopes (2017) volta-se para o tratamento desta última alternativa como um dos pontos de tensão da caracterização do sofista e do filósofo no *Protágoras* de Platão.

Consoante a nossa proposta de leitura esboçada acima quando da análise do primeiro argumento, quero argumentar que neste momento Sócrates propõe refutar a posição de Protágoras quanto à distinção das partes da virtude, ao atacar sua perspectiva exposta no discurso de 331d-e. Conforme tal perspectiva, se interdita a afirmação da identidade de duas partes da virtude, visto que está interditado até mesmo a semelhança entre as virtudes, pois – lembremos – “(...) não é justo chamar nem semelhante ao que tem semelhanças, nem diferente ao que tem diferenças, mesmo que a semelhança seja muito pequena” (*Protágoras* 331e). E, caso apliquemos tal raciocínio mesmo a elementos completamente opostos, o que dizer da afirmação de uma identidade entre duas partes da virtude? Com efeito, a tarefa deste terceiro argumento é tripla: (a) refutar a tese da distinção das partes da virtude, por intermédio (b) da refutação de sua perspectiva de Protágoras a respeito dos elementos opostos, de modo que (c) se possa depurar as partes da virtude de qualquer elemento vicioso, fazendo, desta forma, com que as virtudes – no caso, sensatez e sabedoria – refiram-se a uma mesma realidade, em oposição a outra realidade, esta viciosa. Neste sentido, não há uma quebra da linha argumentativa de Sócrates, ao menos não como em geral se pretende que haja, antes a investigação de um ponto controverso da fala de Protágoras: a impossibilidade de identificação de dois elementos, não obstante eles sejam completamente opostos. E, se procede a leitura acima, e se consideramos que o argumento é válido, ou ao menos é assim compreendido pelos participantes no diálogo, então segue-se que Sócrates obteve de Protágoras uma prova da identidade de duas virtudes, que contradiz a tese da distinção das virtudes, e sugere que o mesmo valerá para o restante das virtudes. O incômodo de Protágoras, já presente ao final do primeiro argumento, assim como neste, reforça o sucesso de Sócrates no processo de refutação da tese antagônica à sua, que, por sua vez, está sendo paulatinamente se construindo.

Penner também interpreta o argumento como isento de uma falácia estrutural,⁹⁰ exibindo inteligivelmente a doutrina da identidade das virtudes, desde

⁹⁰ Isento de falácia estrutural, porque não isento de erro lógico pontual. Penner (1973, p. 53, n. 25) aponta um passo em falso no argumento. De resto ele pretende que o argumento seja boa ilustração de sua versão da unidade das virtudes como identidade.

que compreendida pelo “ponto de vista do estado da alma [*state of soul view*]”. A pedra angular do argumento é a ideia de que em ética há somente dois opostos: a virtude e o vício. Desta forma, sabedoria e temperança referem-se a uma única coisa (a virtude), ao passo que se opõem a uma outra única coisa (o vício), a que se referem a intemperança e a loucura – a *aphrosunê*. O estado anímico virtuoso contrapõe-se ao estado anímico vicioso, de modo que “sob a influência da virtude, alguém agirá temperantemente (e corajosamente, e justamente, etc.), e sob a influência do vício alguém agirá loucamente (e impiamente, e covardemente, etc.)”.⁹¹

Com efeito, reconhece-se uma ausência de posições intermediárias entre os polos virtude e vício que implica, na passagem, a ausência de distinção entre contraditório e contrário. Quando Sócrates declara que “onde quer que os homens ajam, se eles não agem temperantemente, eles agem intemperantemente” (*Protágoras* 332a8), trata-se de referir-se a este estado anímico denominado virtude (quando agem temperantemente), e do estado anímico denominado vício (quando agem intemperantemente). “E sem estas restrições devidas às considerações de significado” – argumenta Penner – “fará sentido supor que a loucura pode tornar-se o oposto de temperança, e que a sabedoria pode tornar-se idêntica à temperança”.⁹² A identidade, portanto, não se dá por intermédio da igualdade sinonímica, senão pela igualdade referencial das virtudes ao estado anímico virtuoso, em contraposição à igualdade referencial dos vícios em relação ao estado anímico vicioso.⁹³

⁹¹ PENNER, 1973, p. 52.

⁹² PENNER, 1973, p. 52-53.

⁹³ A postulação de estados intermediários na ética ocorrerá na contribuição platônica, ver Penner (1973, p. 52, n. 24). Contra esta leitura, Vlastos defende que a tese da unidade das virtudes segundo sua versão mais branda da reciprocidade é mais consoante à perspectiva socrática para esse argumento. Pela via da reciprocidade, pode-se argumentar que as condições para esta tese estão dadas pelo argumento – sensatez e sabedoria são ditas “uma”, permitindo a leitura mediante a inseparabilidade: sensatez e sabedoria são “uma”, pois são necessariamente coextensivas. Quer dizer, “uma pessoa deve ser sábia para ser temperante, e não pode ser menos temperante para ser sábia”. Sob o registro da inseparabilidade, não se trata de afirmar que temperança e sabedoria são uma e a mesma virtude, mas antes que “elas são atributos necessariamente instanciados em uma e a mesma classe de pessoas” (VLASTOS, 1971, p. 242 ss). Para uma crítica à leitura bicondicional deste argumento, ver Taylor (1991, p. 127-128), para quem Vlastos peca em atribuir a *enantion* apenas o sentido de contraditório, sendo que o texto permite – e é assim mais bem compreendido – a leitura de *enantion* como a apresentação de uma oposição polar. Isto é, elementos extremos numa escala

Assim sendo, creio que a interpretação que Penner faz do argumento é também mais plausível que a versão recíproca de Vlastos, pois ela enfatiza um aspecto determinante para a ética presente nos primeiros diálogos de Platão, *Protágoras* incluso, qual seja, a delimitação do estado virtuoso enquanto oposto ao estado vicioso, tornando-os opostos, sem qualquer conexão possível entre um estado e outro. A disposição virtuosa decorreria da presença de uma capacidade de produzir atos virtuosos, ao passo que a disposição viciosa seria a ausência desta capacidade. Com efeito, por esta trilha o argumento não apenas torna-se mais plausível como também revela parte do sentido da doutrina socrática da virtude.⁹⁴

Estabelece-se, assim, o mesmo objetivo que o argumento anterior: Sócrates considera os pares de virtude como idênticos, pois é preciso que eles se refiram a uma mesma realidade capaz de produzir ações virtuosas, estando vedada de antemão a possibilidade de que uma virtude particular seja, em algum sentido,

contínua, de modo que a proposição em (9) não precise ser lida como “cada coisa tem somente um contraditório”, mas antes “para cada extremo de uma escala há somente oposto uma qualidade no outro extremo da escala”. Assim, *sôphrosunê* é o extremo de uma escala em que a *aphrosunê* estaria na outra ponta, da mesma forma que o tórrido e o congelado seriam oposto polares. Sob este prima, o sentido de *enantion* – que cobre tanto casos de oposições polares quanto de contraditórios – poderia ser enquadrado como esta oposição extrema numa escala, tanto mais que “exemplos claros de oposições polares são mais frequentes do que exemplos claros de contraditórios” (TAYLOR, 1991, p. 128). Com efeito, não é apenas a versão bicondicional de temperança e sabedoria que está em jogo aqui. Taylor, todavia, considera que a versão da identidade, tanto sob o prisma da sinonímia quanto segundo a identidade a uma mesmo estado de caráter igualmente são insuficientes para lidar com o valor de *enantion* como oposição polar (TAYLOR, 1991, p. 129). A meu ver, contudo, creio que a leitura que Penner faz do argumento fornece um relato adequado da oposição que está em jogo no texto, pois não ignora o problema da confusão entre contrários e contraditórios no texto, sem, porém, procurar uma solução *ad hoc* para salvar Sócrates de avançar um argumento falacioso. A leitura “ao pé da letra” que Penner faz coaduna-se com as intenções de Sócrates expressas pelo texto, e reforçadas pelas indicações de seu antagonista, inclusive com a aceitação contrariada de suas conclusões.

⁹⁴Veremos na análise do último argumento (capítulo III) a importância da oposição conhecimento/ignorância para a explicação dos fenômenos morais. Não sendo possível afirmar que conhecendo o bem, ainda assim faz-se o mal, Sócrates explica que a falha moral não decorre da incapacidade do conhecimento em prevalecer sobre os apetites, mas, antes, da ausência do conhecimento, isto é, decorre da ignorância efetiva do bem. Nota-se que a descrição socrática dos fenômenos morais segue a ausência de distinções intermediárias entre o conhecimento e a ignorância, o vício e a virtude, sendo determinante para sua doutrina da unidade da virtude. A unidade da virtude é a unidade através do conhecimento, sendo este o poder de fazer com que as ações sejam sempre virtuosas; o que não é tal conhecimento só pode ser a incapacidade de atingir a certeza do bem, ou seja, a ignorância. Tal é o cerne da doutrina socrática intelectualista da virtude. Para o desenvolvimento crítico platônico desta doutrina, ver a distinção entre conhecimento e opinião determinante na crítica à tese epistêmica da virtude no *Mênon*.

viciosa. Segundo a perspectiva de Protágoras, as partes da virtude opõem-se aos estados viciosos, mas, depreende-se de sua tese que não é possível afirmar em absoluto que elas sejam diversas destes estados, porquanto um elemento mesmo com dessemelhanças frente a outro elemento não pode ser considerado dessemelhante.⁹⁵ O problema – se assim se quiser – ético desta tese fica patente pela indeterminação de um critério que permita avaliar as realidades, e, portanto, as condutas, virtuosas e viciosas, distinguindo-as umas das outras. Por outro lado, pelo argumento proposto acima, a possibilidade de distinção entre virtude e vício, mediante a consideração destes elementos a partir da referência a um oposto comum, requerendo, assim, a identidade deles.

Os ganhos com esta interpretação seriam: (i) vincular o primeiro argumento ao segundo, fornecendo uma explicação satisfatória para o problema da imprecisão da similaridade entre justiça e piedade: a imprecisão decorreria do problema levantado por Protágoras que atacara a possibilidade de se fazer distinções e identificações (levando em consideração apenas os elementos do *Protágoras*, porquanto vimos como há uma possibilidade de haver algo filosoficamente mais relevante na apresentação da semelhança de justiça e piedade, remetendo a um tratamento particular da relação entre estas virtudes no *Eutífron*); (ii) fortalecer uma tese da identidade contra uma tese da reciprocidade das virtudes, pois esta última não parece se sustentar nos textos, ao passo que nos argumentos específicos para a unidade das virtudes no *Protágoras* há maior plausibilidade da versão identitária; e (iii) apontar para uma das principais características da ética platônica exposta via Sócrates nos primeiros diálogos, segundo a qual há uma unidade dos estados virtuosos em oposição aos estados viciosos, sem pontos intermediários – o último argumento do diálogo que reduz a coragem a um tipo de conhecimento torna evidente que fora do conhecimento que permite a apreensão do fim humano só há ignorância, não havendo outro modo de conduta que não seja a virtude (conhecimento) e o vício (ignorância), visto que a própria falha moral se

⁹⁵ Aqui está justificada a importância da referência que Sócrates faz ao final do argumento à dessemelhança, algo que estava ausente na primeira formulação da questão a Protágoras, mas que, após seu discurso no primeiro argumento, calcado justamente neste ponto, Sócrates precisou demonstrar a impossibilidade de sua perspectiva também para a dessemelhança das partes da virtude. A meu ver, este é mais índice para o tratamento conjunto dos dois argumentos como uma resposta única de Sócrates à tese da distinção das partes da virtude.

mostrou ignorância (*Protágoras* 357c-e). Se o primeiro argumento não favorece a tese da unidade das virtudes, nem conforme sua versão bicondicional nem segundo a versão da identidade, o segundo argumento, por sua vez, é mais bem compreendido pela identidade de sensatez e sabedoria, apontando, assim para a tese que Sócrates intenta demonstrar: a redução das virtudes a uma unidade por intermédio da identidade delas com o conhecimento.

2.3. O Terceiro Argumento: Justiça e Sensatez

O terceiro argumento para a unidade das virtudes é incompleto. Antes de seu término, Sócrates e Protágoras engajam-se num debate acerca do modo de encaminhamento da discussão conhecido como a “crise do diálogo”, que só encontrará resolução, parcial, através do longo discurso socrático sobre o poema de Simônides e, final, com a retomada da discussão, sob o regime do diálogo, da questão da unidade das virtudes em 349d. A incompletude do argumento tornou-o um estorvo para proponentes da unidade das virtudes, seja em sua versão bicondicional, seja na versão identitária. Prova-o a ausência deste argumento nas análises de Vlastos e Penner em seus respectivos textos seminais.

Resumidamente o argumento inicia-se com o assentimento envergonhado de Protágoras à tese de que alguns são sensatos ao cometer injustiças (*Protágoras* 333b8-c1; 333d3-4). Em seguida, estabelece que ser sensato é pensar bem e que pensar bem é planejar bem as injustiças que se comete (*Protágoras* 33d5-7); os injustos seriam aqueles que realizam bem as injustiças, pois as planejam bem, e, portanto, são sensatos (*Protágoras* 333d8). Quando Sócrates inicia o estabelecimento das próximas premissas, acerca do bem e do útil, Protágoras dá mostras de exasperação, e irrompe com um discurso sobre a relatividade do bem e do útil, interrompendo o argumento e conduzindo o diálogo a uma discussão sobre o seu modo de encaminhamento. A inconclusividade do argumento torna difícil qualquer reconstrução do argumento. Cabe, porém, tecer uma observação

pertinente sobre ele que pode nos auxiliar na abordagem de nosso problema. No limite, trata-se de especular sobre a intenção do argumento.⁹⁶

Após apresentar a Protágoras a conclusão de que temperança e sabedoria são uma só, sendo que justiça e piedade anteriormente já pareceram ser quase a mesma, Sócrates diz: “Vá lá, Protágoras, não nos demos por cansados e analisemos o resto.” (*Protágoras* 333b). De que resto Sócrates trata aqui? Se os argumentos desta primeira etapa do diálogo visam apresentar a proximidade e, melhor, a identidade das partes da virtude, em contraposição à distinção destas partes, é plausível supor que Sócrates prosseguirá no exame das partes da virtude segundo a análise comparada de pares de virtude a fim de, ao fim e ao cabo, tê-las todas sob a rubrica “Virtude”. Por esta via, Sócrates poderia – e, a bem dizer, trata-se apenas de especulação – estar neste argumento tentando aproximar ou identificar a justiça da sensatez, que, por sua vez, havia identificado à sabedoria. Sendo assim, a justiça sendo idêntica ou muito próxima da piedade (primeiro argumento), a sensatez idêntica à sabedoria (segundo argumento), e a justiça idêntica (?) à sensatez (terceiro argumento), teríamos a unidade identitária de quatro das virtudes cardinais (sempre considerando que a oscilação entre uma tese da semelhança e uma tese da identidade no primeiro argumento). Restaria, portanto, abordar a coragem, que como indica a fala de Protágoras na retomada do problema da unidade das virtudes, constitui-se como virtude reticente à unidade. Protágoras reconsidera sua tese da distinção estanque das partes da virtude ao indicar alguma proximidade entre justiça, piedade, sabedoria e sensatez, mas resguarda à coragem o papel de virtude desgarrada das demais. Ele diz:

Mas lhe afirmo, Sócrates – disse ele –, que todas elas são partes da virtude, e quatro são razoavelmente parecidas umas com as outras, enquanto a coragem se distingue em muito de todas as demais. Você saberá que eu digo a verdade da seguinte maneira: encontrará muitos homens que são extremamente injustos, ímpios, intemperantes e ignorantes,

⁹⁶ Para o argumento que se segue, ver Taylor, 1991, p. 213.

mas excepcionalmente corajosíssimos. (*Protágoras* 349d2-8).

Se houve ou não uma alteração substancial de sua posição em relação ao afirmado anteriormente no diálogo, importa sublinhar que a tese da distinção, segundo a qual as virtudes são partes de um todo, diferenciando-se umas das outras como ocorre com as partes de um rosto, de modo que não há implicação necessária entre a posse de uma destas partes e a obtenção das restantes, se preserva, ao menos, no que se refere à coragem. E, se assim for, nota-se que Protágoras parece tomar por garantida ao menos a proximidade entre quatro das partes da virtude. Não parece evidente que apenas pelos dois primeiros argumentos isto seja possível. É neste sentido que creio que a especulação acerca da intenção deste argumento pode receber um sentido.⁹⁷

Se Sócrates toma por garantida a identidade das quatro virtudes citadas em 349d, e Protágoras ao menos reconhece a proximidade entre elas, faz-se necessário debruçar-se sobre a virtude restante – a coragem – buscando apreender o que faz com que ela torne-se isolada das outras partes da virtude. Tal tarefa será assumida pelos dois últimos argumentos do *Protágoras*.

⁹⁷ Outro ponto que reforça esta leitura é que ao final do diálogo, Sócrates afirma que insistiu em demonstrar que tudo, justiça, coragem, temperança, é conhecimento. Que a temperança e a coragem são identificadas ao conhecimento parece notório, mas o que dizer da justiça? A interpretação de que a justiça seria identificada a sabedoria via temperança no terceiro argumento poderia dar razoabilidade à conclusão de Sócrates. Outra consideração deste argumento consiste em vinculá-lo à fala de Protágoras segundo a qual é insensatez admitir-se a injustiça (323b-e). Nesse sentido, como aponta McCoy (2008, p. 66), Sócrates está referindo-se neste argumento a algumas ideias presentes no grande discurso do sofista, traçando suas implicações para a consideração da natureza da virtude, de modo que este ponto lembrado aqui por Sócrates prossegue na refutação da concepção de Protágoras por meio da elucidação de seus problemas éticos implicados; prova-o sua admissão envergonhada de que ser sensato é planejar bem as injustiças que se comete (333d4). Para McCoy (2008, p. 66), na passagem do grande discurso, “there is a natural tension between justice, which regulates the well-being of the city, and sôphrosunê (understood as self-interested prudence), which regulates the well-being of one’s self. The tension between these virtues reflects the conflict in Protagoras’ understanding of human nature itself, between the ability to belong to the polis and to please others in it and a more fundamental desire to pursue one’s own interests”. Mais uma vez a concepção protagoreana mostra-se incapaz de garantir um próprio da virtude que seja completamente oposto a um vício; o embaralhamento de virtude e vício seria aqui indicado através da lembrança deste ponto na fala do sofista, exposto pelo conflito entre as duas virtudes.

3. Considerações finais

Partimos dos problemas colocados por Sócrates a Protágoras, primeira e fundamentalmente, se as virtudes referidas pelo sofista em seu grande discurso são partes de um todo chamado virtude, ou, ao contrário, se elas são todas nomes de uma mesma coisa. Tal questão foi denominada pela literatura crítica como o problema da unidade das virtudes, cuja discussão não se restringiu à sua colocação aqui no *Protágoras*, mas tornou-se um dos problemas éticos centrais da Antiguidade. A alternativa que Sócrates apresenta a Protágoras foi por nós compreendida como a assunção de uma tese da distinção das partes da virtude ou de uma tese da identidade das virtudes. A rigor, ambas as proposições pretendem que haja alguma unidade das virtudes particulares, sob pena de não se poder dizer o que é que torna essas virtudes particulares, ou partes da virtude, virtudes. Vimos como Sócrates vai paulatinamente tentando elucidar a posição de Protágoras – o assentimento à tese da distinção das partes da virtude –, obtendo de seu antagonista as seguintes precisões: cada virtude difere-se da outra, uma não é como a outra, nem em si nem em suas capacidades, de modo que obter uma virtude não implica na obtenção das demais. O assentimento a esse conjunto de teses foi o que denominamos a concepção protagoreana da virtude, reduzível à fórmula nuclear da tese da distinção das partes da virtude, que reza o seguinte: uma virtude não é como a outra.

Tal será o objeto de exame nos dois primeiros argumentos avançados por Sócrates. No primeiro, Sócrates busca apresentar que justiça e piedade são uma como a outra, sob pena de serem a elas atribuídas qualidades viciosas indefensáveis para uma virtude. Protágoras a contragosto anui à interpredicação delas, mas defende que daí não se segue que elas possam ser ditas semelhantes. A base para o contra-argumento do sofista consiste num uso de *hoion* ambíguo que permitiu a ele se aferrar ao sentido mínimo de semelhança. O próximo argumento terá que encaminhar de outro modo a discussão para que se possa refutar a tese de Protágoras. Sócrates então abandona o uso de *hoion* e parte para o

estabelecimento de um critério bem determinado pelo qual obtém a refutação da tese da distinção das virtudes e ainda consegue identificar sabedoria e sensatez (restando a questão de a identidade ter sido provada nesse momento devido ao fato dela não poder ser encaminhada antes com os casos de justiça e piedade).

Avaliamos as objeções de Vlastos para a atribuição de uma identidade das virtudes, e consideramos sua proposição de uma leitura paulina das sentenças de Sócrates, que se coadunariam ao âmago da tese da unidade das virtudes do filósofo, a saber, a tese da reciprocidade das virtudes. Vimos, no entanto, como apresentação da tese da semelhança por Sócrates não permite a leitura paulina, assim como a tese da reciprocidade não parece estar em discussão nem neste momento nem nos demais argumentos. Considerando, todavia, a força de seu ataque à tese da identidade, examinamos uma possibilidade de unidade das virtudes pelo registro da identidade que não estabelecesse uma identidade sinonímica entre as virtudes. A tese de Penner aborda a procura pela definição das virtudes de Sócrates como a procura por um estado anímico que caracteriza a virtude em oposição ao vício. Tal estado é único, e é em referência a ele que todas as virtudes são ditas uma só. Com essa visão, Penner fornece uma leitura plausível da identidade das virtudes, ao mesmo tempo que uma chave de leitura para a compreensão dos dois primeiros argumentos.

Após essa seção o diálogo entra no que foi denominado crise do diálogo, e a questão da unidade das virtudes só será retomada em 349d com o recuo de Protágoras e a introdução do problema da coragem no interior da unidade das virtudes. Por ora, o que temos é apenas um argumento com uma demonstração da identidade (o segundo argumento), um argumento que aponta para uma extrema semelhança entre as virtudes (o primeiro argumento), e um argumento incompleto (terceiro argumento), sobre o qual tecemos algumas considerações que podem servir de base a uma análise futura da passagem, que permita sua compreensão no diálogo como um todo. De todo modo, esta primeira seção foi suficiente para a refutação da tese protagoreana da distinção das partes da virtude, condensada na fórmula geral, uma virtude não é como a outra, assim como na acusação paralela que indica as insuficiências éticas de tal concepção. A tarefa da segunda seção do diálogo será reabrigar a coragem no interior da unidade das virtudes, e, por intermédio dela, exibir que a identidade das virtudes se dá mediante à relação das

virtudes particulares com o conhecimento, explicitando o papel do conhecimento nesta unidade.

Parte II

Virtude e Conhecimento no Protágoras (um estudo sobre a coragem)

1. Colocação do problema

Nesta segunda seção do diálogo, aprofunda-se o problema da unidade das virtudes mediante a oposição das concepções de Sócrates e Protágoras. Os três primeiros argumentos sobre a questão contrapuseram a unidade das virtudes segundo a versão da identidade das virtudes particulares ao modelo de unidade segundo o qual as virtudes são partes distintas constitutivas de um todo. As insuficiências dos dois modelos se davam então devido à ausência de exposição satisfatória que pudesse explicar *de que modo* as virtudes seriam uma unidade, seja sob a versão da identidade, seja sob a rubrica de um modelo partitivo. Tanto num caso como noutro não se poderia vislumbrar uma doutrina sólida com os elementos textuais recolhidos dos argumentos encaminhados. Após a retomada do problema, Protágoras recua parcialmente de sua tese inicial, admitindo a proximidade de quatro das partes da virtude, reservando, contudo, à coragem um lugar singular na lista das virtudes cardinais. O argumento que se segue a essa passagem aprofunda a divergência entre as duas concepções rivais, ao postular-se a identificação de coragem e sabedoria, sob a perspectiva socrática, e por outro lado, consoante à visão protagoreana, imputar à coragem um papel singular no todo que constituiria a excelência humana.

A análise do quarto argumento do *Protágoras* nos conduzirá ao exame do estatuto da coragem no rol das virtudes cardinais, sobretudo quanto à sua relação com a virtude intelectual (a sabedoria ou o conhecimento). Tal análise se mostrará determinante para a análise do diálogo na medida em que constatarmos que o sentido da unidade das virtudes proposta por Sócrates apenas é elucidado pela relação que as virtudes particulares – coragem necessariamente inclusa – entretêm com o conhecimento. Esta doutrina, que pode ser denominada tese ou teoria epistêmica (de *epistemê*, conhecimento) da virtude, é notória por apresentar um traço marcante da filosofia presente nos primeiros diálogos de Platão, o chamado intelectualismo ético; para o Sócrates destas obras, os assuntos morais, as virtudes da alma, dependem exclusivamente da apreensão intelectual do que constitui tais excelências, sendo que o conhecimento do que é o bem, por exemplo, torna-se não apenas uma condição necessária, mas sobretudo – e aqui está o grande passo que caracteriza o intelectualismo ético – uma *condição suficiente* para a orientação em direção a ele. Sócrates, ao indicar que a suficiência deste conhecimento deve se estender para todas as manifestações das virtudes humanas, propõe que toda a moralidade, os assuntos sobre os quais incessantemente procurou, determinando-os como os mais importantes a serem cuidados, isto é, as virtudes, a alma, o bem; todo esse conjunto de temas, afirma Sócrates, dependem do conhecimento que lhes é concernente, o conhecimento das virtudes, da alma e do bem.⁹⁸

O que surge como central no *Protágoras* – novamente, sobretudo a partir da segunda seção do diálogo – é a análise das virtudes reconhecidas, consoante a este conhecimento moral. Se nos três primeiros argumentos do diálogo, o conhecimento moral não figura como o definidor das virtudes em análise, assegurando assim a unidade delas, posteriormente ficará patente, sob a guia de Sócrates, que os argumentos anteriores fazem parte de um grande argumento ao longo de todo o *Protágoras*, cujo objetivo é a redução das virtudes particulares ao

⁹⁸ *Laques* 194d: “somos bons naquilo em que somos sábios”; *Protágoras* 313a-314b: a alma, o que há de mais valioso e sobre o qual depende todo o resto nutre-se de ensinamentos [313c8: *mathêmasin*]; *Protágoras* 356c-357b: a salvação da vida, o agir bem e a tranquilidade da alma dependem de uma arte da medida, um tipo de conhecimento; *Górgias* 460b: pela analogia com o conhecimento técnico, que reza que quem aprendeu uma técnica é tal qual o conhecimento que a produz, também quem aprendeu o justo é justo.

conhecimento, com consequência para a questão inicial acerca do ensino da virtude.⁹⁹

Uma palavra, no entanto, ainda é necessária sobre as duas pontas dessa linha argumentativa que perpassa o diálogo. Aqui, como em vários momentos nos primeiros diálogos de Platão, e mesmo no *corpus platonicum* como um todo, o autor do *Protágoras* não diferencia termos referentes ao que estamos tratando como virtude intelectual, ou, de modo mais amplo, como conhecimento moral: *epistêmê*, *sophia*, *phronêsis* surgem nos diálogos como equivalentes, sempre indicando um processo cognitivo ou intelectual. A primeira parte do *Protágoras*, após introduzir a sabedoria (*sophia*) no rol das virtudes cardinais, exibirá a tentativa de Sócrates de identificá-la à *sôphrosunê* (segundo argumento). De modo algum é evidente pelo contexto argumentativo que se trata nesse momento de sugerir que a *sôphrosunê* é definida essencialmente pela *sophia*, isto é, o segundo argumento do Protágoras, a exemplo do que ocorrera no primeiro, engendra a identidade de *sophia* e *sôphrosunê*, sem indicar como a sabedoria é o elemento determinante não apenas da sensatez, mas também de todas as outras excelências. No quarto argumento para a unidade das virtudes, Sócrates identificará coragem e sabedoria (*sophia*), não sendo também evidente que esteja aqui em operação a redução de todas as virtudes e a um conhecimento específico, uma determinada apreensão intelectual ou cognitiva; o papel que o conhecimento desempenha na redução das virtudes particulares a uma unidade não é discriminado até este ponto no texto. Por outro lado, quando Sócrates define a coragem como sabedoria do que é temível ou não, e, na sequência, afirma que pretendeu demonstrar que tudo, coragem, *sôphrosunê* e justiça, é conhecimento (*epistêmê*), elucida-se o sentido das identidades propostas pelos argumentos anteriores. *Sôphrosunê* é idêntica à *sophia*, assim como a coragem é idêntica a um tipo de *sophia* porque ambas, juntamente com a justiça, são um conhecimento (*epistêmê*). Quer dizer, não era indicado na primeira seção do diálogo o papel destacado da virtude intelectual na redução das virtudes a uma unidade; *sophia* é identificada tanto a *sôphrosunê*

⁹⁹ Ver, novamente, a passagem ao final do diálogo em que a fórmula virtude = conhecimento é aplicada a todas as virtudes analisadas anteriormente, resultado no impasse a respeito do ensino da virtude: *Protágoras* 360e6-361c2.

quanto a coragem, do mesmo modo que a justiça foi aproximada da piedade no primeiro argumento. Indicava-se, com efeito, uma unidade das virtudes em exame, sem, contudo, apresentar *o modo pelo qual* esta unidade se efetua, *o elemento causador de tal unidade*. Com a passagem em 361b1-2 Sócrates declara que as virtudes são uma porque são todas conhecimento, desvelando o sentido outrora encoberto da unidade que se vislumbrava no processo paulatino de identificação das virtudes em análise. Com isto, a *sophia* que figurava como uma das partes da virtude em relação às outras partes da virtude, assume – por sua equivalência ao conhecimento (*epistêmê*) – o papel destacado de subsunção das virtudes a uma unidade, constituindo-se como a essência da virtude. Veremos mais adiante como alguns autores interpretam esse papel privilegiado da sabedoria na subsunção das virtudes à unidade (ver *infra*, tópico 3).

Propomos, com efeito, nesta segunda parte da dissertação acompanhar a segunda seção do diálogo, conforme nossa divisão inicialmente proposta na introdução, que segue a divisão do problema da unidade das virtudes em dois momentos: uma primeira abordagem compreendendo três argumentos que contestam a visão de Protágoras acerca da relação das virtudes, ao mesmo tempo em que indicam – sem, contudo, fornecer, por então, uma doutrina coesa – a tese socrática da unidade das virtudes; e, por outro lado, a retomada da questão da unidade com a explicitação do sentido da unidade das virtudes para Sócrates, qual seja, a definição das virtudes *por intermédio da ação do* conhecimento. Esta segunda seção compreende os argumentos quarto e quinto, ambos tendo como centro o problema a virtude da coragem. Nosso estudo sobre a relação de virtude e conhecimento exige um exame detido da concepção socrática da coragem, cujos argumentos que a fundamentam no *Protágoras* serão cotejados com aqueles presentes em outro diálogo do conjunto dos primeiros escritos platônicos, o *Laques*. Na leitura cruzada dos argumentos presentes nos dois textos pretendemos fazer emergir a perspectiva socrática sobre a coragem, ponto fulcral da teoria epistêmica da virtude e dos paradoxos que lhe acompanham. O ponto de inflexão da referida teoria será a consideração dos fenômenos morais – sempre com o caso da coragem em tela – tendo como termo único o conhecimento, sua referida

suficiência para a definição da virtude, e – veremos – para a explicação da ação virtuosa e de seu antípoda o vício.

2. Um estudo sobre a coragem

Sócrates obtém de Protágoras a admissão da proximidade das virtudes, mas apenas de quatro delas; a coragem, para o sofista, não figura no interior deste todo, e a razão reclamada por ele para a sua singularidade reside na negação da coimplicação da coragem com relação às outras virtudes. A primeira parte do diálogo, vimos acima, sugere uma unidade das virtudes segundo um modelo de identidade, em oposição a uma suposta unidade das virtudes encampada (e não explicitada) por Protágoras, consoante a um modelo análogo ao das partes de um rosto. Com a retirada da coragem da unidade das virtudes, Protágoras vai de encontro ao modelo da identificação das virtudes mediante a negação da coimplicação, a versão mais branda possível de uma unidade das virtudes, de resto, compatível com a analogia com as partes do rosto.¹⁰⁰ A tarefa da segunda parte do diálogo será reconduzir a coragem para o modelo da identidade das virtudes. O modo pelo qual Sócrates operará será determinante para o sentido desta identidade das virtudes, ainda não vislumbrado na primeira parte do diálogo: a essência da virtude é o conhecimento, isto é, *as virtudes são uma e a mesma pela ação causal do conhecimento*. Nesse sentido, se a coragem for um tipo de conhecimento, então ela será idêntica às outras virtudes, configurando uma unidade em oposição à diferenciação das partes da virtude proposta pelo sofista inicialmente. Ademais, veremos, será por intermédio da identificação da coragem com o conhecimento que Sócrates poderá demonstrar a unidade das virtudes, fornecendo um sentido identitário a essa unidade.

¹⁰⁰ Lembremos que para Vlastos a leitura bicondicional da unidade das virtudes, consoante a um uso predicativo de *onoma* em 349b, fornece uma chave de leitura para uma unidade das virtudes que preserva o próprio de cada parte da Virtude em relação ao todo da Virtude, adequada, por conseguinte, ao modelo parte-todo da virtude defendido ao menos inicialmente por Protágoras em 329d4. Cf. VLASTOS, 1971, p. 225-226, n. 9.

Mas por que a coragem é a virtude escolhida por Platão para ser o ponto de demonstração de toda a tese da virtude-ciência? Por certo, não se trata da virtude mais afim do elemento intelectual, residindo justamente aí a razão para um exame detido sobre ela: a coragem, sendo a “menos intelectual” das virtudes, – ao menos sendo assim comumente concebida – é a virtude que mais exige um exame detido em sua relação com o conhecimento. Vejamos primeiramente quais as resistências que a concepção corrente da coragem, conforme expressa nos diálogos platônicos, impõe à sua aproximação com o conhecimento. Para tanto, faz-se preciso uma análise sumária de um diálogo dedicado ao tema, o *Laques*.

2.1. O *Laques*

A exemplo do *Protágoras*, o *Laques* inicia-se com a questão da educação dos jovens. Lísímaco e Melésias consultam os generais Laques e Nícias a respeito da educação adequada a fornecer a seus filhos para que eles venham a ser homens de valor (*Laques* 179d8: *aristoi*). Convidado a participar do *entretien*, Sócrates é instado a dizer se uma formação específica – a prática da hoplomaquia – é ou não recomendável aos jovens, visto que Nícias e Laques divergiram a respeito. Ao invés de arbitrar a questão, Sócrates desloca o problema. Segundo ele, a questão fundamental e anterior não é se os jovens devem ou não praticar uma arte específica, mas de que maneira poderá ser comunicada a virtude à alma deles, a fim de deixá-las melhor (*Laques* 190b3-5). E, assim sendo, Sócrates diz, “não será preciso conhecermos, de início, a virtude? Pois se ignorarmos de todo o que seja a virtude, de que modo poderemos aconselhar alguém sobre a melhor maneira de adquiri-la?” (*Laques* 190b7-c1). Ocorre que Sócrates declara que examinar toda a virtude seria um trabalho demasiado penoso, e que, portanto, melhor seria examinar apenas uma parte (*merous*) (*Laques* 190c7-d1) dela, a saber, aquela que mais diretamente relaciona-se com a hoplomaquia: a coragem. É por esta via que Sócrates pretende dar uma resposta adequada a Lísímaco e Melésias, determinando primeiramente o que é a coragem (*Laques* 190d8: *andreia ti pot’estin*), e, apenas

em seguida, considerando “de que maneira ela pode ser comunicada aos moços e até onde estes conseguirão adquiri-la por meio do estudo e do exercício.” (*Laques* 190d6-e2).

O início do exame definicional da coragem apresenta primeiramente as respostas de Laques. Para o general, a coragem pode ser definida como manter-se firme no posto de combate, sem recuar (*Laques* 190e5-6). Sócrates como de praxe reformulará sua questão para que a boa definição seja atingida, pois, para ele, não basta que se diga quem é corajoso apenas na infantaria,

(...) mas também na cavalaria e em tudo o que for pertinente à guerra, e não apenas na guerra, como também nos perigos do mar, quem revela coragem nas doenças, na pobreza, nos negócios públicos; mais ainda: quem é corajoso não somente com relação à dor e ao medo, mas também forte contra os apetites e os prazeres, assim quando os enfrenta como quando foge deles (*Laques* 191d2-e1).

Já se notou que o alargamento do campo da coragem proposto por Sócrates não é sem consequência para o andamento do diálogo.¹⁰¹ A coragem extrapolando os limites do campo de batalha adentra nos campos tradicionalmente imputados a outra parte da virtude, a temperança (*sôphrosunê*). A demasiada extensão da parte da virtude concernente à coragem, aliás, será determinante para a aporia do *Laques*. Antes de examinar esta aporia, porém, acompanhemos as respostas subsequentes do general que empresta nome à obra.

Laques propõe, então, que a coragem seja “uma certa perseverança [*karteria*] da alma” (*Laques* 192b9), ao que é acrescentado por Sócrates, com o assentimento de Laques, a inteligência [*phronêsis*] (*Laques* 192d11).¹⁰² Pois, segundo o pressuposto de que a coragem como virtude deva ser sempre bela e boa – exigência moral fundamental para a consideração da excelência (*aretê*) –, e que pode haver uma perseverança (*karteria*) irracional em dada ação, faz-se necessário acrescentar à perseverança a inteligência como garantidora da nobreza e correção

¹⁰¹ Cf. SANTAS, 1969, p. 433-60; ZINGANO, 2007, p. 55, n. 9.

¹⁰² “E, segundo o teu raciocínio, a coragem seria a perseverança inteligente (*phronimos*)?” (*Laques* 192d11-12).

da ação.¹⁰³ Ocorre que a partir de alguns exemplos fornecidos por Sócrates não parece que o indivíduo que persevera com inteligência seja o corajoso, mas antes aquele que *sem conhecimento* (*ton aneu epistêmês*: *Laques* 193b6-7) prossegue em uma determinada ação. Os exemplos dados são: (a) alguém que persevera em gastar parcimoniosamente o seu dinheiro, sabendo que com isso acabará ganhando mais; (b) o médico que cuidando de um paciente persevere em não ceder a seus apelos por algo, porque sabe que isto lhe prejudicará. E, mais fundamentalmente, são os próximos exemplos: (c) o indivíduo que na guerra persevera na batalha – dispondo-se a lutar após calcular que receberá a ajuda dos companheiros, que enfrentará inimigos inferiores e em menor número, além de contar com a superioridade do terreno –, seria este indivíduo corajoso, ou o seria seu oponente, desprovido de tantos recursos e cálculos? E (d) quem são os corajosos: o cavaleiro que conhece a arte da cavalaria e que se mostre perseverante ou o que carece destes conhecimentos? O arqueiro, ou lutador qualquer, cuja perseverança decorra de seus conhecimentos na matéria ou seus adversários que ignoram? Por fim, o mergulhador que não é perito nesta arte ou o *expert* em mergulho? (*Laques* 192e-193c).

Laques afirma que aqueles que agem perseverantemente *sem o saber* nas atividades em que agem são os mais corajosos. A conclusão da análise dos exemplos apresenta que se o corajoso não é aquele que persevera inteligentemente tampouco o é aquele que o faz sem reflexão, porquanto foi acordado anteriormente que a perseverança insensata (*aphrona*) é vergonhosa e prejudicial (*Laques* 193d6-7), o que resulta no primeiro fracasso na busca da definição da coragem.

À refutação de Laques segue-se a definição da coragem fornecida por Nícias. Este parte de uma definição de matriz socrática: a coragem é um tipo de conhecimento, derivada da afirmação de Sócrates de que “somos bons naquilo que

¹⁰³ A exigência de que a coragem, porque uma excelência (*aretê*), esteja “dentre as mais belas coisas [*tôn panu kalôn pragmatôn*]” (*Laques* 192c5-6) é o determinante para a inserção da *phronêsis* na definição da coragem. No quarto argumento para a unidade das virtudes no *Protágoras* 349d esta exigência “moral” vinculada à necessidade de inserção de um elemento intelectual (naquele caso: *epistêmê*, *sophia*) como garantidor da nobreza da virtude reaparecerá. Cf. análise do quarto argumento do *Protágoras* abaixo, assim como as seguintes passagens em que a exigência de “nobreza” da coragem é declarada: *Alcibíades* I 115b-e; *Apologia* 28d-e. Sobre esse ponto, ver Dorion, 1997, p. 158, n. 138.

somos sábios” (*Laques* 194d1-2). E o tipo de conhecimento que constitui a coragem é, segundo Nícias, o conhecimento do que é temível ou não temível (*Laques* 194e10-a1; 196d7-9). A definição “socrática” de Nícias, no entanto, também é refutada, pois, visto que todo conhecimento se refere não apenas ao presente, mas também ao passado e ao futuro, e que o que é temível é o mal e o que não é temível é o bem, este conhecimento é antes o conhecimento do bem e do mal, “sob qualquer modalidade que se apresentem, como se realizam, como se realizaram, e como poderão a vir a realizar-se.” (*Laques* 199d5-7). Ou seja, com o pressuposto de que todo conhecimento abarca toda a extensão temporal, valendo para o passado, presente e futuro, e que o temível é o mal e o não temível é o bem, tem-se que a definição de Nícias é que a coragem é *o conhecimento de todos os bens e males, passados, presentes e futuros*. A aporia da definição de Nícias incidirá justamente sobre este ponto: tal conhecimento não seria suficiente para a virtude como um todo? Isto é, seu detentor careceria de

(...) temperança, ou de justiça, ou de santidade, que é tudo o que ele necessita para precaver-se tanto da parte dos deuses como da parte dos homens, contra o que é perigoso e o que não é, e para alcançar a maior soma de bens, visto saber como comportar-se com relação a todos eles? (*Laques* 199d7-e2).

E, se assim for, não parece que a coragem seja uma *parte* da virtude, porém *toda* a virtude (*Laques* 199e4-5), contrariando, deste modo, a premissa inicial de que a virtude seria apenas uma parte da virtude.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Zingano aponta que a aporia do *Laques* se deve a dois alargamentos concomitantes: um alargamento referente ao saber, que se aplicaria não apenas ao futuro, mas também ao passado e ao presente, e um alargamento referente aos bens e males a que concernem este saber (ver a passagem do alargamento em *Laques* 191c-d). O primeiro não é problemático, mas o segundo conduz à aporia final do diálogo. Pois não é evidente que é o saber de *todos* os bens e males que caracteriza a coragem, visto que *não são todos* os bens e males que se referem à coragem (ZINGANO, 2007, p.55, n.9). De qualquer forma, é a partir deste alargamento sem restrições a que tipo de bens e males está em jogo que conduz à definição da coragem como conhecimento de todos os bens e males e, por conseguinte, fracassa a definição da coragem como parte da virtude. Dorion (1997, p. 158, n. 133), por sua vez, frisa que Platão também em outros diálogos apontou para uma coragem “inflada”: “Plusieurs passages, tirés d’autres dialogues (cf., entre autres, *Gorgias* 507b-c, *République* IV 429c sq., *Lois* I 633c-d), montrent que Platon a, semble-t-il, toujours favorisé l’extension du courage, qui est à l’origine une vertu éminemment militaire, à des domaines qui n’ont rien à voir avec la guerre, comme les plaisirs, les désirs, les maladies, etc. ».

2.2. Laques e Nícias sobre coragem e conhecimento

A divisão do diálogo em duas seções em que se apresentam alternadamente as posições de Laques e Nícias acerca da definição da coragem facilita a análise. Para investigarmos de que modo se articula uma concepção convencional da coragem, em oposição àquela proposta por Sócrates, tomemos as falas de Laques como ponto de partida – a bem dizer, veremos como para muitos intérpretes a posição de Sócrates quanto à correta definição da coragem não se encontra em nenhuma das posições no diálogo, podendo recolher elementos de ambas, mas indicando as insuficiências delas isoladamente. O general Laques frente à definição de seu interlocutor-opositor, Nícias, para quem a coragem é o conhecimento do que é temível ou não, afirma que não entende o que Nícias quer dizer com sua definição, pois “a coragem é uma coisa, e conhecimento é outra [*chôris dêpou sophia estin andreias*]” (Laques 195a4). Sua dificuldade em compreender a associação de coragem e conhecimento já havia sido exposta quando ele fornecera sua definição de coragem. Primeiramente Laques definiu-a como o manter-se firme no posto de batalha e não recuar, e, quando instado por Sócrates a alargar sua definição para além do campo bélico, abarcando inclusive o terreno anímico, Laques afirmou que a coragem é uma perseverança da alma. Frente à definição do general, Sócrates procede a uma correção necessária a fim de que a coragem não seja confundida com qualquer perseverança: a coragem deve ser a perseverança com inteligência, caso contrário estará sob o risco de se confundir com a loucura e com o vício. À necessidade da introdução do elemento cognitivo, Laques assente, mas sem grande convicção, como fica evidente por suas respostas aos contraexemplos de Sócrates à sua definição. Sócrates contrapõe dois tipos de comportamentos supostamente corajosos e questiona a Laques qual dos dois é mais corajoso. O general não titubeia em escolher a perseverança sem cálculo como o tipo que representa exemplarmente a sua concepção de coragem, mesmo

ao risco de contradizer seu assentimento anterior à necessidade de introdução do elemento cognitivo na consideração do comportamento corajoso. Sob esse prisma, coragem e conhecimento são inconfundíveis, se não forem antípodas.¹⁰⁵

Grosso modo, a visão do general repousa na associação da coragem a um comportamento impetuoso, desprovido de anteparo reflexivo que permita antever mediante um cálculo das chances de sucesso de uma dada ação seu resultado final. Tal comportamento pode ser vinculado ao que correntemente se denomina temeridade ou audácia. No mesmo diálogo, Nícias, explicitando sua concepção da coragem, rejeita atribuir coragem àqueles que não procedem com previdência (*promêthias*: Laques 197b3), citando dentre estes as crianças, as mulheres e os animais.

Eu não chamo corajosos, meu caro Laques, nem aos animais nem nenhum ser que desconsidere o perigo por ignorância: eu os chamo temerários e loucos. Consideras que eu chamo corajosas as crianças que, por ignorância, nada temem? Coragem e ausência de medo, para mim, são coisas diferentes. Considero que a coragem e a previdência sejam apanágio de poucos, mas a temeridade, a audácia, a ausência de medo, fundadas na imprevidência se encontram em muitos homens, mulheres, crianças e animais. Os que você chama de corajosos, com o vulgo, eu os chamo temerários, e chamo corajosos apenas aqueles dotados de reflexão (Laques 197a6-c1).

Esta passagem é crucial para um refinamento da concepção de coragem. O que Nícias sugere em sua fala é o exato oposto da perspectiva encampada por Laques. Se Laques não podia entender como seria possível que coragem e

¹⁰⁵ Dorion observa que Platão considera o elemento intelectual – *phronêsis* – como uma “intelligence practice et calculatrice” (DORION, 1997, p. 159, n. 139), e que tal concepção não poderia satisfazer nem mesmo a Sócrates. Nesse sentido, sendo o filósofo o responsável pela introdução do acréscimo intelectual na definição de coragem de Laques, ele é também o responsável pelo fracasso dessa definição. Ainda nas palavras de Dorion, “il est à cet égard significatif que lorsque Nicias reprendra à nouveaux frais la question des rapports entre le courage et la connaissance (cf. 194c-199e), le terme *phronêsis* sera définitivement abandonné au profit du terme *sophia* (« savoir »)” (DORION, 1997, p. 159, n. 139). Subtende-se, com efeito, que, segundo Dorion, Platão sugere um deslocamento terminológico de *phronêsis* a *sophia* que acompanha um deslocamento semântico: de uma inteligência prática, calculadora do sucesso de uma determinada ação, para um saber relativo aos fins, adequado à consideração da virtude moral. Sobre o sentido dos termos vinculados à virtude intelectual (*phronêsis*, *sophia* e *epistêmê*) e a implicação de seus usos na consideração da virtude, ver mais adiante no exame do quarto argumento do *Protágoras*.

sabedoria poderiam ser postas juntas (*Laques* 195a4), Nícias, por sua vez, apresenta uma distinção no interior do conceito tradicional de coragem, que separa a verdadeira coragem, vinculada ao conhecimento, à reflexão e à providência, da falsa coragem, para ele, vinculada à ignorância, imprevidência e ausência de reflexão. Esta última deve ser considerada antes temeridade, ausência de medo e loucura, e é própria da massa, de mulheres, crianças e animais, figuras as quais – pela passagem – depreende-se que são desprovidas do elemento intelectual nas decisões sobre que curso de ação tomar. O critério decisivo para a classificação de uma ação como corajosa é para Nícias a presença do conhecimento, justamente o elemento que, para Laques, menos se adéqua à coragem. Segue-se, com efeito, que a disputa de Laques e Nícias a respeito da boa definição da coragem se dá no tocante à presença ou não do elemento intelectual na consideração dessa virtude. Este ponto bastante frisado no diálogo, conduz a discussões inusitadas como a defesa de Laques da coragem das bestas, como o leão, seguindo aqui a opinião comum da maioria dos homens:

Responde-me seriamente, Nícias, se admites mesmo que sejam mais sábios do que nós os animais que, no consenso geral, são tidos como corajosos, ou terás, porventura, o ousio de ir de encontro à opinião estabelecida, negando-lhes a coragem? (*Laques* 197a).

O recurso à opinião estabelecida e ao consenso geral que atribui a coragem às bestas, por óbvio e reconhecidamente por Laques, desarrazoadas, é também explorado por Sócrates que interpela Nícias acerca da impossibilidade de atribuir coragem às feras segundo sua definição epistêmica da virtude.¹⁰⁶ A definição epistêmica da coragem surge, por conseguinte, como contrária à opinião comum sobre a coragem, concepção esta a que Laques endossa e defende no diálogo,

¹⁰⁶ *Laques* 196d: “Então, como diz o provérbio: não sendo coisa que qualquer porco conheça, não haverá porco corajoso”. E Sócrates prossegue, agudizando o contraste da definição da coragem como conhecimento frente à concepção corrente: “É evidente, Nícias, que não admites que pudesse ter sido corajoso nem mesmo o javali de Crômio. Não digo isso como pilhéria, pois estou convencido de que quem afirma tal coisa necessariamente terá de negar que os animais sejam corajosos, a menos que admita poderem alcançar alguns determinada sabedoria que raros homens chegam a compreender, em virtude de sua dificuldade, mas que um leão, um leopardo, ou qualquer javali possam adquirir; porém tanto o leão como o veado, o macaco e o touro serão, por natureza, igualmente corajosos para quem define a coragem como o fizeste” (*Laques* 196e).

constituindo o que podemos denominar de concepção tradicional ou corrente da coragem, que nos é fornecida por Platão por meio das falas da personagem Laques.¹⁰⁷

Não é difícil notar a plausibilidade da concepção corrente da coragem apresentada por Laques. De fato, sob esse diapasão, o comportamento corajoso não pode ser associado a um cálculo da ação, sob pena de perder o que seria comumente compreendido como a essência desta virtude, o enfrentamento do perigo, o ímpeto que suplanta o medo, inclusive o medo da morte. É justamente esse *incalculável* que faz com que se diga que este ou aquele é corajoso, sendo igualmente bastante razoável considerar que aquele que pula num poço mesmo sem antes saber se terá chances de sucesso na sua tentativa é realmente mais corajoso do que aquele com mais recursos e técnica. Por outro lado, o que a posição de Nícias apresenta é um ponto fulcral na consideração de uma teoria da virtude, tal como a que se esboça nos diálogos socráticos. Trata-se de apresentar um critério moral – a nobreza da ação que a torne inconfundível com qualquer atitude desmedida – que seja seguro na classificação das ações virtuosas, e impeça que o desvairado passe por virtuoso. Tal critério só pode ser dado por um elemento intelectual, ou racional, se se quiser, assegurando o controle e a medida do comportamento frente a impulsos que poderiam ser considerados vergonhosos. É nesse sentido que a reflexão é o elemento determinante para Nícias na consideração da virtude.

A disputa entre Nícias e Laques sobre a boa definição da coragem apresenta dois aspectos da virtude coragem reduzíveis a um ponto de disputa: a associação ou não da coragem ao conhecimento, representando aqui o elemento intelectual ou racional. Alguns intérpretes buscaram delinear a concepção socrática da coragem no diálogo a partir de uma *definição compósita* retirada das falas de Laques e

¹⁰⁷ Notar a recorrência da defesa que Laques faz da opinião estabelecida nas passagens citadas, e, mais uma vez, em *Laques* 197c; na sequência, o general acusa seu interlocutor de ocupar-se de sutilezas ao modo da sofística, referindo-se à distinção de termos para tratar a coragem – algo que é confirmado por Sócrates ao dizer que a sabedoria de Nícias vem de Damão, por sua vez, “assíduo frequentador de Pródico, que passa por ser o sofista mais hábil em precisar o significado das palavras” (*Laques* 197d). É sempre controverso delinear o tom empregado por Sócrates em suas referências a Pródico – no geral, carregado de ironia. De qualquer modo, nessas passagens fica evidente o desconforto de Laques já aludido anteriormente no diálogo frente a este tipo de discurso, e sua adesão à consideração da coragem mais próxima à opinião comum.

Nícias, de modo que fosse possível escapar do dilema posto pela rivalidade entre os gerais: de um lado, a desconsideração do conhecimento no tratamento da coragem e a consequente adesão à opinião vulgar; de outro lado, a total desconsideração da opinião vulgar, com a consequente enunciação de um paradoxo: aqueles que são comumente chamados de corajosos, que enfrentam os perigos e perseveram em ações nas quais outros não o fazem, não o são de fato, ou, ao menos, só o são se possuírem um determinado tipo de conhecimento. A saída para o dilema estaria em conjugar as duas seções do Laques, de onde resultaria uma harmônica definição socrática da virtude.¹⁰⁸ Para a verificação desta interpretação será preciso adentrar em detalhes no diálogo, especialmente no tocante à definição fornecida por Nícias e nos problemas relativos à unidade das virtudes postos pelo impasse final da obra, assim como na análise dos contraexemplos da última definição de Laques, o que faremos mais adiante. Por ora, vale retermos o seguinte: a contraposição entre uma concepção comum da coragem (Laques) e uma concepção que reclama a matriz socrática (Nícias) expõe o problema de fundo dos discursos sobre a coragem: a resistência que esta virtude oferece a uma vinculação com o conhecimento. Retornando ao *Protágoras*, encontramos o sofista justamente reclamando esta incompatibilidade de coragem e conhecimento – embora sem a ênfase vista no discurso de Laques – com vistas a fazer desmoronar a prova da unidade das virtudes posta em andamento por Sócrates, isolando a coragem como parte singular no interior do todo da virtude.

2.3. Coragem e conhecimento em *Protágoras* 349e-351c (o quarto argumento do *Protágoras*)

¹⁰⁸ Dentre vários autores que propuseram tal saída, vale citarmos, Michael O'Brien (1963), para quem a posição socrática a respeito da coragem se resolve no plano dramático-histórico, e, sobretudo, Daniel Devereux (1977), para quem é possível detectar indícios na discussão de Laques de uma definição compósita da coragem como uma perseverança (*karteria*) acompanhada de inteligência (*phronêsis*). Veremos como posteriormente Devereux (1992; 2011) reelaborou sua interpretação, mas ainda insistiu na impossibilidade de aceitar as definições de Laques e Nícias tomadas isoladamente como representantes da posição de Sócrates no diálogo.

Retornando ao *Protágoras*, encontramos novamente a associação de coragem e conhecimento no quarto argumento para a unidade das virtudes no diálogo. Aqui, Sócrates encaminha o argumento com vistas a identificar coragem e conhecimento, em manifesta contraposição ao que o sofista afirmara anteriormente, que a coragem difere em muito das demais partes da virtude, sabedoria inclusa. Primeiramente, o esquema do argumento:¹⁰⁹

- 1- Os corajosos são audaciosos;
- 2- A virtude é bela, seja como um todo, seja em suas partes;
- 3- Os que possuem conhecimento são mais audaciosos do que os ignorantes (como no caso dos mergulhadores, dos cavaleiros e dos peltastas), e, em relação a si próprios, são mais audaciosos depois de aprenderem do que antes de terem aprendido;
- 4- Há indivíduos que são ignorantes, porém audaciosos;
- 5- Mas esses indivíduos não são corajosos, porque são desvairados, o que é uma condição vergonhosa (a partir de 2 e 4);
- 6- Os corajosos são os audaciosos;
- 7- 7A: Os mais sábios são os mais os mais audaciosos (a partir de 3), e 7B, por conseguinte, são os mais corajosos (a partir de 6);
- 8- Portanto, a sabedoria é coragem.

Partindo das premissas de que os corajosos são audaciosos (1) – o que veremos resultará na acusação de falácia dirigida a Sócrates por Protágoras – e de que a virtude é bela/nobre (*kalos*) como um todo (2), Sócrates fornece três exemplos de indivíduos audaciosos: os mergulhadores, os cavaleiros e os peltastas. Nos três casos temos conhecedores de suas respectivas artes, contrapostos àqueles que as desconhecem. A conclusão que surge desta enumeração de casos é que

(...) os que possuem conhecimento são mais audaciosos do que aqueles que não o possuem, e, em relação

¹⁰⁹ Reproduzo integralmente o esquema apresentado por Lopes, 2017, p. 259.

a si próprios, são mais audaciosos depois que aprendem do que antes de terem aprendido (*Protágoras* 350 a6-8) (3).

Nota-se que se trata de um conhecimento técnico que habilita aos peritos na matéria realizarem as ações mais perigosas, e, portanto, mais audaciosas justamente por deterem tais técnicas. Eles são audaciosos *porque* são peritos nos respectivos campos de atuação. Sócrates, contudo, lembra que estes não são os únicos audaciosos: há alguns que *sem conhecer* estas atividades as realizam audazmente (350b1-2) (4). Estes, porém, não podem ser denominados corajosos, pois são desvairados, loucos (*mainomenoi*: 350b5) (5), e foi estabelecido que a loucura não pode estar associada à coragem, já que é imprescindível que a virtude seja toda nobre (*holon kalon*: 349e7) (2). Por outro lado, os peritos, pelo exercício de suas técnicas, sendo os audaciosos, são também os corajosos (6), de modo que *identificando os corajosos com os audaciosos*, e, anteriormente, tendo estes últimos sido considerados *mais audaciosos por serem mais sábios* (7 a partir de 3), Sócrates propõe que, com este argumento, *a coragem é sabedoria* (8).

Há ao menos três grandes problemas que surgem com esse argumento: um problema, por assim dizer, “lógico”; um problema doutrinal, que diz respeito ao uso dos exemplos do mergulhador, do cavaleiro e do peltasta, cuja conclusão da enumeração dos casos resulta em conclusões diversas no *Laques* e no *Protágoras* acerca da relação entre conhecimento e audácia; e, por fim, há um problema relativo à transição repentina deste argumento para o quinto e último do diálogo. Tratemos do primeiro problema, referente a um erro lógico cometido por Sócrates e acusado por Protágoras na sequência.¹¹⁰

A chamada acusação de falácia no raciocínio socrático é tanto mais desconcertante na medida em que, para Protágoras, trata-se de uma falácia deliberada, a que o filósofo recorre para refutar sua posição e convencê-lo da identidade das virtudes em discussão. A respeito do passo (1) do argumento, a

¹¹⁰ Sigo de perto na análise deste problema do argumento as considerações de Lopes 2017, p. 259-268.

questão sobre se os corajosos são audaciosos, e da derivação até a conclusão de que coragem é sabedoria, por intermédio da premissa que assegura que o mais audacioso é o mais sábio, Protágoras diz:

Você não recorda corretamente, Sócrates – retorquiu ele –, o que eu disse e lhe respondi. Quando me perguntou se os corajosos são audaciosos, eu concordei, mas não fui indagado se também os audaciosos são corajosos; pois, se naquela ocasião tivesse sido essa a sua pergunta, teria eu lhe respondido que nem todos. E quanto ao meu assentimento em que os corajosos são audaciosos, você não assinalou em momento algum em que ponto assenti erroneamente. Em seguida, você mostrava que os que possuem conhecimento são mais audaciosos do que ele mesmos e do que os ignorantes, presumindo com isso que a coragem e a sabedoria sejam a mesma coisa (*Protágoras* 350c6-d5).

O erro socrático, todavia, é mais complexo do que supõe Protágoras nesta passagem, visto que Sócrates chega a indagar ao sofista se “os corajosos são os audaciosos” (passo 6), recebendo a confirmação, de modo que Protágoras não apenas assente ao passo (1) – os corajosos são audaciosos –, mas também ao passo (6) – os corajosos são *os* audaciosos. A diferença entre as duas sentenças é determinante para a sequência do texto, já que (1) não implica que todos os audaciosos sejam corajosos, embora assegure o inverso, que todos os corajosos são audaciosos; por outro lado, (6) assegura a coextensividade da relação entre coragem e audácia, isto é, os corajosos são audaciosos, assim como os audaciosos são corajosos, em uma relação de coimplicação. Em suma, Sócrates poderia retrucar que ele seguiu os ditames da “boa conduta argumentativa” ao garantir em (6) o que não estava assegurado em (1). É evidente por uma análise detida do argumento, no entanto, que a introdução de (6) não se sustenta, sendo, ademais, uma sentença substancialmente diversa de (1), mas que se lhe assemelha a ponto de ser pouco perceptível a variação nas sentenças – a introdução de *tous* em (6) é o ponto controverso –, podendo ser inclusive um recurso pouco “honesto” da parte de Sócrates para ludibriar seu adversário.

A solidez do argumento não é contestável apenas por esse ponto acusado por Protágoras. Independente da posição que se assuma no tocante a essa passagem, o argumento apresenta outras falhas que não permitiriam ao filósofo

assumir sua conclusão, de que a coragem é sabedoria. Como já foi apontado,¹¹¹ as premissas de (1) a (5) são o bastante para garantir a necessidade da consideração da sabedoria na análise da coragem – a propósito, algo que bastaria a Sócrates, se sua intenção no argumento fosse apenas desautorizar a concepção de Protágoras expressa em 349e –, mas, em contrapartida, nem elas nem os passos que se seguem até a conclusão em (8) permitiriam a identidade de sabedoria e coragem, porquanto se a sabedoria é uma condição necessária da coragem, expresso na sentença “os corajosos são sábios”, ela, por outro lado, não é provada ser uma condição suficiente, que, para tanto, deveria ser expressa pela demonstração da sentença que reza que “todos os sábios são corajosos”.

Resta, com efeito, um argumento falho em sua pretensão de provar a identidade de sabedoria e coragem, e, mais do que isso, cuja falha é notada e apontada por uma das personagens do texto, conduzindo a uma acusação grave: o filósofo que exige e impõe regras rígidas para a conversação dialógica, sobretudo calcadas no objetivo da busca da verdade, *deliberadamente* teria pretendido enganar seu oponente a fim de vencer a discussão.¹¹² A fratura que, se aceita essa leitura, a passagem acima causa na figura de Sócrates dos *Diálogos* de Platão, e, por conseguinte, na figura do filósofo mesmo, não é algo a ser descuidado. A controvérsia a respeito da condução de argumentos pontuais por parte de Sócrates, entretanto, não deve obscurecer os caminhos que o filósofo traça no aprofundamento das questões debatidas. É nesse sentido que proponho encaminhar o segundo problema que surge neste quarto argumento para a unidade das virtudes no Protágoras: apreender os “ganhos filosóficos” que perpassam esse argumento falacioso.

¹¹¹ LOPES, 2017, p. 260-261.

¹¹² A acusação de condução falaciosa do argumento *de maneira deliberada* é o que distingue esta passagem das possíveis acusações de encaminhamento equivocado dos argumentos, como vimos nos casos dos primeiros dois argumentos do diálogo. Poder-se-ia discutir as falhas envolvidas na confusão entre contrário e contraditório ou em transições ilegítimas, mas nada se compara à marcação textual de uso deliberado de falácias que o próprio autor do texto faz questão de imprimir na personagem a que muitos consideram porta-voz do pensamento de Platão. Sobre a delicada questão do uso de argumentos falaciosos por parte de Sócrates, ver Lopes, 2017, p. 269-288, com a indicação de bibliografia específica.

Os exemplos de peritos que, por serem conhecedores em suas respectivas áreas são mais audaciosos que os ignorantes nesses campos, e, em relação a si próprios, mais audaciosos porque mais sábios do que antes de terem aprendido a técnica que conhecem surgem como premissas para a proposição em (3). Os mesmos exemplos – mergulhadores, arqueiros e peltastas – são utilizados por Platão no *Laques*, quando Sócrates procede à refutação da definição do general, que havia defendido que a coragem é a perseverança da alma com inteligência. Os contraexemplos utilizados por Sócrates exigem que se diga quem de dois agentes é o mais corajoso, segundo a definição dada, em uma mesma situação sob duas circunstâncias diversas: em um campo de batalha, o soldado que persevera com inteligência, tendo todos os recursos a seu favor, conhecendo bem o campo de batalha, sabendo que seus companheiros virão em seu auxílio, em suma, aquele que persevera após calcular suas chances de ser bem sucedido, ou, por outro lado, o mais corajoso é aquele que persevera sem o auxílio de tais recursos, não refletidamente, e, portanto, em condições mais adversas do que seu oponente? A mesma situação descrita consoante duas circunstâncias diversas é traçada para a escolha de Laques também nos casos do mergulhador e do arqueiro, contrapondo a audácia irrefletida de um ao cálculo seguro de outro.¹¹³ A adesão do general à concepção corrente da coragem obriga-o a escolher ao audaz que persevera sem

¹¹³ São seis os casos levantados por Sócrates para desautorizar a definição de Laques, dos quais os dois primeiros (1º: 192e2-4; 2º: 192e9-193a1) não exibem qualquer relação com um perigo iminente, podendo ser plausivelmente enquadrados dentre as coisas pequenas (*ta smikra*). Os quatro exemplos restantes (3º: 193a3-9; 4º: 193b4-6; 5º: 193b9-10; 6º: 193c2-5), todavia, figuram situações em que o enfrentamento do perigo é determinante, situações, aliás, que se enquadram perfeitamente às circunstâncias bélicas em que se enquadram comumente os casos que exigem a virtude da coragem (*ta megala*). O quadro das situações examinadas se dá conforme duas classificações determinantes para a consideração da resposta de Laques: a presença de uma situação de perigo e o tipo de saber envolvido no enfrentamento da situação. O registro técnico do conhecimento envolvido nos contraexemplos torna-se inequívoco no 5º contraexemplo em que o mergulhador com técnica (*met' technê*: *Laques* 193b9-10) é considerado menos corajoso do que o desprovido deste saber. A apresentação de exemplos tradicionais em que a coragem pode ou não ser exibida corrobora, ademais, o registro convencional em que se dá a discussão sobre a coragem entre Sócrates e Laques. Estes duas dimensões da investigação em curso – domínio bélico e contraposição entre ação com conhecimento técnico e sem conhecimento técnico – serão determinantes para a consolidação de uma concepção tradicional da coragem a que Laques se filia.

reflexão como o mais corajoso.¹¹⁴ A propósito, vimos acima que a própria introdução do elemento intelectual na definição da coragem foi obra de Sócrates e que Laques parece não ter compreendido inteiramente a exigência moral requerida na consideração da virtude (*Laques* 193c-d);¹¹⁵ igualmente, a defesa que o general faz da coragem de porcos, javalis e leões forçosamente o enfileira dentre os partidários de uma coragem antes definível como audácia irrefletida do que como um conhecimento calculador (*Laques* 197a).

Como resultado da comparação dos dois diálogos, temos os mesmos exemplos apontando para resultados diversos: no *Laques*, o mais corajoso é o que persevera sem reflexão; no *Protágoras*, o mais audacioso é o mais sábio. No entanto, o uso dos mesmos exemplos nos dois diálogos, com resultados diversos, indica o mesmo problema; tanto em um caso como noutro trata-se de decidir sobre quem é o mais corajoso, o audacioso desvairado ou o calculador previdente. Ou seja, estamos frente ao mesmo dilema, sendo que a diferença no resultado das duas obras reside nas escolhas dos interlocutores: Laques não hesita em afirmar o audacioso sem inteligência como mais corajoso, ao passo que Protágoras, ciente da

¹¹⁴ A rigor, no exame da definição de Laques trata-se de decidir sobre qual dos agentes é mais corajoso, se o que persevera com inteligência ou sem inteligência. A oposição, portanto, dá-se entre uma perseverança irrefletida a uma perseverança calculista. Estamos tratando, todavia, os casos de perseverança irrefletida como casos de temeridade ou audácia irrefletida, calcados na passagem em que Nícias distingue o corajoso do audacioso, segundo o critério da presença ou ausência de reflexão, bem como na fala de Sócrates a Laques – “Mas a persistência e a audácia insensata já se nos revelaram como vergonhosas e prejudiciais [*oukoun aischra hê aphrôn tolma te kai karterêsis en tôi prosthen ephanê hêmin ousa kai blabera*] .” (193d1-2) – em que *tolma* e *karteria* são consideradas equivalentes. Em suma, é razoável enfileirar num mesmo caso os exames de ações em que a *karteria* é irrefletida e aqueles em que se exhibe uma audácia irrefletida. No *Laques* caracteriza-se a coragem pela *karteria*, investigando sua relação com o conhecimento (*phronêsis*); já no *Protágoras* a coragem possui uma relação com a audácia (*tharsos*, cujo sentido é equivalente a *tolma*) e disputa-se a relação de ambas com o conhecimento (*epistêmê*, *sophia*). No entanto, do mesmo modo que o elemento intelectual é nomeado por diversos termos, creio que o elemento extraintelectual sob o campo da coragem também varia nos *Diálogos*. De fato, *karteria* possui o sentido mais ligado à resistência e a perseverança em dada ação, enquanto *tharsos* e *tolma* vinculam-se às ações para as quais o agente se lança impetuosamente; ambas, porém, alinham-se como elementos extraintelectuais presentes nas ações corajosas. É sob este prisma que investigarei as ocorrências destes termos. Festugière (1971, p. 318 e 321) igualmente equivale a *karteria* do *Laques* a *tharsos* no *Protágoras*.

¹¹⁵ Laques após escolher o perseverante sem conhecimento como o mais corajoso, questiona: “Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates?” Ao que Sócrates responde: “Ninguém, se pensar dessa maneira” (*Laques* 193c). É justamente este modo de pensar que deverá ser alterado para considerar corretamente o conhecimento implicado na definição da coragem.

necessidade da aceitação do critério moral, pode prontamente afirmar que o mais sábio é o mais audacioso. Em nenhum dos casos, todavia, é Sócrates quem decide o ponto. Platão sugere com isso que o dilema “audácia irrefletida versus cálculo de sucesso da ação” não é um problema concernente à matriz socrática. Sócrates, de fato, enreda seus interlocutores nesse dilema, sem que haja, entretanto, de que ele decida por uma ou outra posição.

A posição de Protágoras é, sem dúvida, um “avanço” em relação à concepção de Laques, visto que o sofista é coerente com a exigência mínima para uma teoria da virtude consistente, o reconhecimento da impossibilidade da ação desvairada ser considerada virtuosa. Contudo, ele permanece assim como Laques restrito a uma concepção de conhecimento eminentemente voltada aos meios de operação de uma dada ação, e é justamente esta concepção inadequada do conhecimento em jogo no campo moral que não permite assegurar que em um dos casos – *Laques* ou *Protágoras* – Sócrates defina uma posição sobre quem é o mais corajoso, segundo os casos propostos pelo próprio filósofo.¹¹⁶

¹¹⁶ A distinção entre dois tipos de conhecimento – um conhecimento que estamos denominando de conhecimento técnico e um conhecimento que chamaremos de moral – aparece também em Santas (1966, p. 446, n. 7) como “knowledge of fact” e “knowledge of value”. Festugière (1971, p. 315) apresenta uma terminologia igualmente adequada para nossos propósitos: a distinção entre um cálculo do sucesso de uma ação e um cálculo dos fins (metrética). A interpretação que o autor fornece para o problema com o qual estamos lidando, todavia, é bastante diversa. Para ele, há no *Laques* dois tipos de conhecimento, o cálculo de sucesso e a arte da medida, que aparecem num mesmo bloco nas análises dos contraexemplos citados, e que, no *Protágoras*, esses tipos de conhecimento são separados nos argumentos 4º (cálculo de sucesso) e 5º (arte da medida): “On peut regarder Lach. 192e1 ss. (métrétique et calcul des chances) comme un *résumé* des deux discussions du Protagoras (1^{re} discussion, 349d9 ss. : calcul des chances ; 2^e discussion, 351b4 ss. : métrétique). Ou bien on peut regarder les deux discussions du Protagoras comme la *reprise*, l’un courte (calcul des chances), l’autre très développée (métrétique), de ce qui n’avait été qu’esquissé encore dans le Lachès [Grifos meus] » (FESTUGIÈRE, 1971, p. 315). Os grifos que fiz indicam as duas posições possíveis quanto à colocação cronológica dos diálogos, constatada “referência cruzada” nas passagens em tela: a anterioridade do *Protágoras* em relação ao *Laques*, que resume a discussão mais estendida daquele, ou a anterioridade do *Laques* frente ao *Protágoras*, que retomaria de forma mais desenvolvida o argumento concentrado do primeiro. O intérprete, conquanto admita tender para esta última opção (FESTUGIÈRE, 1971, p. 316), crê que a questão seja ociosa, bastando que a inserção das duas obras no conjunto dos primeiros textos platônicos seja garantida. A nosso ver, no entanto, os contraexemplos do *Laques* seguem o mesmo cálculo de sucesso do quarto argumento do *Protágoras*, com a passagem para o conhecimento moral surgindo apenas nas falas de Nícias, no *Laques*, e no último argumento de Sócrates, no *Protágoras*. Para uma leitura distinta da que estamos encaminhando nestas passagens, ver Zingano (2007, p. 59, n. 13), que aceita que o saber em questão no *Laques* é unicamente técnico, mas que salienta que os exemplos do *Protágoras* são relativos ao audacioso – que pula no poço com conhecimento é o audacioso e não o corajoso –, de maneira que “No *Protágoras*, também é questão de conhecimento

A saída socrática do dilema consiste na caracterização do conhecimento que constitui a coragem como um conhecimento dos fins morais. Isto foi extensamente afirmado por Nícias e é apresentado no último argumento do *Protágoras*. Após definir a virtude como um tipo de sabedoria, Nícias é instado a dizer que tipo de saber é esse. A sabedoria do que é temível ou não, tanto na guerra como em tudo o mais (Laques 195a), certamente não é o mesmo que o saber do auleta ou do tocador de lira (Laques 194e); tampouco o médico que conhece os perigos das doenças ou o lavrador que os conhece no trabalho da terra podem ser listados como paradigma de coragem, “o mesmo acontecendo com todos os artífices, que conhecem perfeitamente o que é de temer e o que é de confiar nas respectivas profissões, e que nem por isso são corajosos” (Laques 195b-c). Em todos esses casos trata-se de fato de conhecedores de um determinado campo de ação, capazes de detectar o perigo, o temível ou não que lhe é inerente e deliberar pelo melhor curso de ação com vistas a atingir com sucesso um fim já determinado. No caso do médico, por exemplo, temos que ele de fato sabe o que é saudável ou prejudicial para os doentes, e, portanto, nesse sentido restrito, o que é temível (a doença) ou não (a saúde); contudo, diz Nícias a Laques,

Acreditas que os médicos podem saber se para qualquer pessoa a saúde é mais de temer do que a doença? Não conheces casos de doentes, aos quais fora preferível não convalescerem a virem a sarar? Vamos, manifesta-se sem rodeios: és de opinião que, para todo o mundo, é melhor

técnico, que caracteriza o homem *audacioso*; há uma relação entre coragem e audácia, mas a coragem não é audácia, pois há homens audaciosos que não são corajosos” [Grifo do Autor] (ZINGANO, 2007, p. 59, n. 13). Não é preciso, no entanto, seguir a distinção entre audácia e coragem, que é feita apenas ao final do argumento, por Protágoras, para considerar o uso que Sócrates faz dos exemplos. A meu ver, a utilização dos exemplos, cujo objetivo é estabelecer a premissa de que os mais sábios são mais audaciosos, parte da leitura equivocada de Sócrates na premissa (1), considerando-a como garantidora da identidade de coragem e audácia, algo não permitido pelo assentimento de Protágoras à premissa, mas de todo modo reafirmada em (6) com a equivalência de coragem e audácia. Por conseguinte, Sócrates quer (ainda que falaciosamente) que nos exemplos utilizados coragem e audácia sejam termos equivalentes. De todo modo, Zingano também reforça a insuficiência do quarto argumento do *Protágoras* e dos contraexemplos à definição de Laques, no *Laques*, para a caracterização adequada do conhecimento envolvido na consideração da coragem, “(...) pois [os resultados da utilização dos exemplos nos dois diálogos] indicam ambos uma falta no que concerne à caracterização precisa do saber que é a coragem” (ZINGANO, 2007, p. 59, n.13).

viver, e que em muitos casos não fora preferível morrer?
(*Laques* 195c-d).

A deliberação sobre o fim último, representado aqui pela referência à morte, é o que distingue a sabedoria do temor e da confiança do conhecimento especializado que garante os meios para se alcançar determinados objetivos; uma sabedoria que não se restringe a uma classe de profissionais, como o quer *Laques*. Frente à última fala de Nícias, aliás, *Laques* chega a postular um profissional que se adequaria exemplarmente ao ofício de saber se se deve morrer ou viver, o adivinho: “(...) ele diz que os adivinhos é que são corajosos. Quem mais pode saber se será melhor morrer ou continuar vivo?” (*Laques* 195e). A incompreensão do general reside, novamente, em sua dificuldade em deixar o terreno do conhecimento técnico, especializado, e alcançar a dimensão propriamente moral que se quer conhecer. O conhecimento do melhor, dos bens e males, que constitui o saber moral não pode ser reduzido ao conhecimento dos fatos, bons ou maus, vislumbrados pelo adivinho:

Porque o adivinho só reconhece os sinais das coisas que devem acontecer, quer seja morte iminente para alguém, quer seja perda de bens, vitória ou derrota na guerra ou em qualquer outra competição. Porém saber se é melhor para alguém passar por isso ou não passar, por que compete mais a um adivinho do que a qualquer outra pessoa? (*Laques* 195e-196a).

A providência em questão é, portanto, dos fins últimos e não do encadeamento dos fatos que constituem as venturas e dissabores da vida; o cálculo, com efeito, para ser “moral” forçosamente deve ser um cálculo decisivo sobre o *telos* da vida humana.

Embora neste ponto do diálogo, Sócrates indique que um exame a respeito da natureza do conhecimento moral será necessário, o quarto argumento não apresenta uma resposta satisfatória para a definição da coragem. Será preciso uma

investigação sobre o papel do conhecimento em sua relação com outros elementos anímicos, não cognitivos, a fim alcançar o sentido do saber que constitui a coragem, e, por extensão, a virtude.

2.4. O quinto argumento

A passagem do quarto para o quinto argumento do *Protágoras* é abrupta. Após o contra-argumento do sofista, Sócrates não fornece o esperado retruque nem ao menos, aparentemente, prossegue em sua linha argumentativa; antes, o filósofo desencadeia uma nova série de questões que inauguram o longo, complexo e derradeiro argumento do diálogo. Indagando-o a respeito do que constitui uma vida boa, se esta pode ser equivalida a uma vida prazerosa, Sócrates inicia a série de linhas argumentativas que parece afastar-se substancialmente da relação entre coragem e sabedoria examinada precedentemente. Para compreendermos essa passagem vale reconstruir panoramicamente o quinto e último argumento do diálogo. Podemos dividir o texto – que se estende de 351b3 a 360e5 – em quatro partes: a apresentação da premissa hedonista; a apresentação e refutação da visão comum a respeito da falha moral; a explicação alternativa da falha moral por intermédio do estabelecimento do paradoxo prudencial e da arte da medida; e, por fim, a retomada da discussão da coragem com Protágoras, recolocando os pontos acordados até a linha argumentativa final que alcança a definição da coragem. Desde o início do argumento, Sócrates declara a conexão da discussão em curso com o problema deixado em aberto, a definição da coragem e sua relação com as partes da virtude. “Suponho que isso, de algum modo, diz respeito à nossa investigação sobre a coragem, como ela se relaciona com as demais partes da virtude” (*Protágoras* 353b1-3), diz Sócrates, quando interpelado por Protágoras sobre o porquê de ocupar-se com a opinião que o vulgo tem acerca da falha moral. E já em meio ao exame da concepção hedonista, interpelando a figura fictícia dos *polloi*, os “muitos”, o filósofo antecipa uma indagação que possivelmente lhe seria dirigida:

Pois bem – disse eu –, se vocês, homens, tornassem a me perguntar: ‘Em vista de que, então, você diz tantas coisas sobre esse assunto e de formas tão variadas?’, eu lhes responderia: ‘Perdoem-me! Pois, em primeiro lugar, não é fácil demonstrar em que consiste o que chamam de ‘ser vencido pelos prazeres’; em segundo lugar, todas as demonstrações dependem disso’ (*Protágoras* 354e3-8).

Com o exame da concepção hedonista da massa será possível a Sócrates mostrar o “ridículo” da explicação convencional para a falha moral e estabelecer outra explicação para o fenômeno. O vínculo da discussão a respeito da “boa vida” já havia sido feito com a definição da coragem; agora, a relação entre hedonismo e as explicações concorrentes para a falha moral parece ser determinante para um arco mais amplo de questões, abarcando “todas as demonstrações”. Conquanto não esteja explícito no texto, quais demonstrações são essas, é bastante plausível supor que se trata aqui de sugerir que todos os eixos disputados ao longo do diálogo estão pressupostos aqui: da questão inicial sobre o ensino da *aretê*, partiu-se para o exame da concepção de virtude de Protágoras, que, após uma discussão extensa sobre o modo de condução da discussão e uma incursão na análise de um poema de Simônides, alcançou uma formulação que, admitindo uma vaga proximidade das partes da virtude, excluía a coragem do conjunto; o exame da coragem em sua relação com o conhecimento assume então o papel primordial para o esclarecimento (e a refutação) da concepção de virtude de Protágoras e para a demonstração da concepção unitária e identitária da virtude encampada por Sócrates. O que as passagens acima sugerem, é a compreensão global do argumento do diálogo,¹¹⁷ precisando de que modo a discussão sobre a virtude, em geral, e, mais precisamente, sobre a coragem importam; ademais, sugerem que o centro deste argumento está na compreensão do papel do conhecimento na direção das ações humanas, em oposição às paixões e apetites da alma que podem influenciar o curso de uma ação para a virtude ou para o vício – ponto sobre o qual incidirá o último argumento.

¹¹⁷ “De fato – disse eu –, todas as minhas perguntas não visam a outra coisa senão querer examinar as questões relativas à virtude, e o que é, precisamente, a virtude. Pois sei que, uma vez esclarecido esse ponto, ficaria muito mais evidente aquilo sobre o que tanto eu como você, cada um a sua volta, nos estendemos em longos discursos: eu, afirmando que a virtude não pode ser ensinada, enquanto você, que ela pode ser ensinada” (*Protágoras* 360e6-361a3).

Retomemos a divisão do argumento em quatro partes, como exposto acima: (2.4.1.) a apresentação da premissa hedonista; (2.4.2.) a apresentação e refutação da visão comum a respeito da falha moral; (2.4.3.) a explicação alternativa da falha moral por intermédio do estabelecimento do paradoxo prudencial e da arte da medida; e, por fim, (2.4.4.) a retomada da discussão da coragem com Protágoras, recolocando os pontos acordados até a linha argumentativa final que alcança a definição da coragem. Cada parte exhibe problemas interpretativos e filosóficos que lhe são próprios, e ao longo da investigação destes pontos podemos vislumbrar a constante que aqui nos diz respeito diretamente: a constituição do conhecimento como termo único para a compreensão dos fenômenos morais, sua relação com outros elementos, grosso modo, chamados de “irracionais”, os apetites e as paixões.

2.4.1. O Hedonismo

Uma tese hedonista, em linhas gerais, associa prazer e bem. As variações que esta associação pode assumir – identidade dos elementos, distinção, subordinação e valoração deles – é terreno de disputa na avaliação do hedonismo de determinada tese. A proposição que surge no *Protágoras*, com a interrupção inesperada do quarto argumento do diálogo, é dirigida sob a forma de indagações de Sócrates a Protágoras:

Você afirma, Protágoras – disse eu –, que certos homens vivem bem, e outros mal? Ele disse que sim. Porventura, parece-lhe que um homem viveria bem, se levasse uma vida

aflitiva e dolorosa? Ele respondeu que não. E se chegasse ao termo da vida depois de ter vivido aprazivelmente? Não lhe parece que ele teria assim vivido bem? Pelo menos a mim me parece – disse ele. Portanto, viver de modo aprazível é bom, enquanto viver de forma não aprazível é mau. Contanto que se viva comprazendo-se com coisas belas – redarguiu (*Protágoras* 351b3-c2).

O que é sugerido por Sócrates nas questões acima? Para Vlastos, o filósofo estaria apresentando uma tese hedonista fraca, segundo a qual (1) “todo prazer é bom e toda dor é má”, mas nada aqui indicaria um hedonismo propriamente dito, que exigiria a seguinte fórmula: (2) “todo bem é prazer e todo mal é dor”.¹¹⁸ Se assim for, estamos num terreno hedonista em que prazer e bem não são identificados, embora o prazer seja valorado como algo indiscutivelmente bom. Tal seria a posição de Sócrates, ou ao menos a posição que ele apresenta para Protágoras. O sofista, por outro lado, não endossa – ao menos nesse início da discussão – nem o hedonismo fraco, isto é, a aceitação da bondade do prazer *em todas as circunstâncias*. Para ele, viver de modo aprazível é bom, “contanto que se viva comprazendo-se com coisas belas” (*Protágoras* 351c1-2), introduzindo um critério moral – a beleza e seu antípoda, a vergonha – na apreciação dos prazeres. Portanto, sob a perspectiva protagoreana, temos a tese (3): nem todos os prazeres são bons e nem todas as dores são más. O ponto é explorado na passagem abaixo, quando Sócrates insta-o a esclarecer sua visão:

O que, Protágoras? Por acaso você, assim como a maioria dos homens, chama de más certas coisas aprazíveis, e de boas, certas coisas dolorosas? Eu me refiro ao seguinte: enquanto aprazíveis, elas não são, enquanto tais, boas, desconsiderando futuras consequências que lhe sejam diversas? E inversamente, as coisas dolorosas não são, por sua vez, da mesma forma más, na medida em que são dolorosas? Não sei, Sócrates – respondeu ele –, se devo lhe

¹¹⁸ VLASTOS, 1969, p. 76-78. A rigor, Vlastos indica como o hedonismo propriamente dito articula as teses (1) e (2) como conversíveis, e que Sócrates rejeita a conversão para (2), mas utiliza posteriormente esse hedonismo propriamente dito para mostrar que os *polloi* efetivamente o aceitam, e, desta forma, Sócrates pôde encaminhar a refutação da visão do vulgo sobre a falha moral.

dar uma resposta tão simples quanto é a sua pergunta, ou seja, que todas as coisas aprazíveis são boas e todas as coisas dolorosas são más. Contudo, parece-me mais seguro responder a você, não apenas no tocante a esta resposta, mas também com relação à vida que me resta, que há certas coisas aprazíveis que não são boas, do mesmo modo que há certas coisas dolorosas que não são más, enquanto outras o são; e uma terceira classe que não é nem uma coisa nem outra, nem boas nem más (*Protágoras* 351c2-d7).¹¹⁹

Protágoras compreende que a tese que Sócrates lhe apresenta é a seguinte: (1) todos os prazeres são bons e todas as dores são más. Trata-se sem dúvida da formulação do hedonismo fraco conforme vimos com Vlastos. Afastando-se até mesmo desta perspectiva hedonista, o sofista, consoante ao critério moral de avaliação dos prazeres, dissocia prazer e bem, classificando prazer (e seu contrário, a dor) do seguinte modo: (3) (i) há prazer que não é bom, (ii) assim como há dor que não é má, (iii) havendo ainda uma terceira classe de coisas que não é nem boa nem má. A classificação tripartite de prazeres e dores recusa frontalmente a tese hedonista apresentada por Sócrates. Resta, com efeito, segundo essa apresentação inicial da questão, duas posições: a de Protágoras – a que Sócrates associa ao vulgo – que se afasta do hedonismo, dissociando prazer e bem, e avaliando o primeiro segundo critérios morais; e, de outro lado, a posição apresentada por Sócrates – que veremos adiante se pode ser plausivelmente atribuída à personagem – segundo a qual todo o prazer é bom e toda a dor é má, desconsiderando qualquer critério moral.

¹¹⁹ Sobre o hedonismo apresentado por Sócrates neste momento é ainda discutível sua natureza, dada a sentença de *Protágoras* 351c4-c5: “enquanto aprazíveis, elas não são, enquanto tais, boas (...) [*kath' ho hêdea estin, ara kata touto ouk agatha*]”. Gosling & Taylor (1982, p. 49-50) fornecem duas possibilidades de leitura para esta expressão *kath' ho hêdea*: (a) a prazibilidade de x é somente um aspecto de sua bondade: x pode ser mau sob outros aspectos; (b) x é bom na medida em que é prazeroso. A segunda leitura em (b) é reforçada mais adiante (351c6) e é assim que Protágoras compreende a questão de Sócrates. Sem dúvida, (b) é consoante à visão do hedonismo fraco em (1) – ainda com os termos de Vlastos – ao passo que a leitura (a) não encena qualquer papel nesse momento da discussão, tampouco na sequência do texto. Cf. também Bravo, F. (2009, p. 332).

2.4.2. A explicação corrente para o erro moral

A avaliação do que estaria em jogo nessas passagens requer uma visão global do argumento. Como o esquema apresentado no início da seção indica, à apresentação da tese hedonista segue-se um exame da posição da maioria dos homens, dos “muitos” (*hoi polloi*), o vulgo, acerca de um fenômeno ético recorrente: a incapacidade do conhecimento que se tem sobre o que é melhor a se fazer em determinada situação de prevalecer sobre outros elementos anímicos como o medo, o ímpeto, o amor, o prazer e a dor. Tais apetites e paixões suplantariam – segundo os “muitos” – o conhecimento do bem, arrastando-o como a um escravo na direção oposta ao que ele dita. Essa impotência do conhecimento no governo da alma humana foi um fenômeno bastante relatado na literatura antiga do século V a. C, e foi investigado com esse nome – *akrasia* – por Aristóteles nas páginas do livro VII da *Ética Nicomaqueia*. No *Protágoras*, Sócrates expõe o fenômeno da seguinte forma, indagando o sofista se ele compartilha a posição do vulgo com respeito à ausência de poder de governo do conhecimento na alma:

Vamos lá, Protágoras, descubra-me também esta parte do seu pensamento: qual é a sua posição a respeito do conhecimento? Por acaso a sua opinião se assemelha à da maioria dos homens, ou se difere dela? A opinião da maioria sobre o conhecimento é mais ou menos a seguinte: que ele não é forte, nem hegemônico, nem soberano. Tampouco ela penas que é a mesma coisa que comanda o homem, mas que frequentemente, mesmo em posse do conhecimento, não é o conhecimento quem o comanda, mas alguma outra coisa, ora a ira, ora o prazer, ora a dor, às vezes o amor, muitas vezes o medo. Ela praticamente considera o conhecimento como se fosse um escravo, arrastado por aí por tudo o mais. Porventura, a sua opinião se coaduna com essa, ou você crê que o conhecimento é belo e capaz de comandar o homem, e que, se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem? (*Protágoras* 352a8-c7).

O papel desse exame se mostrará apenas na sequência do texto, quando Sócrates, após investigar a posição do vulgo a respeito do prazer e do bem – exame do hedonismo do vulgo –, retornará à explicação convencional do fenômeno da fraqueza do conhecimento, demonstrando por uma redução ao absurdo o ridículo dessa explicação e contrapondo-lhe uma explicação alternativa para o fenômeno da falha moral: não mais a fraqueza (*a – krasia*) do conhecimento, mas antes a ausência do conhecimento (*a – mathia*). A complexa linha argumentativa de Sócrates busca, portanto, o estabelecimento do conhecimento moral como guia único (a conferir na passagem de *Protágoras* 358b7) e infalível para ação virtuosa, passando, para tanto, pela refutação da explicação convencional da falha moral. A base sobre a qual se assenta essa refutação, entretanto, é a controversa proposição hedonista.¹²⁰ Se na apresentação da premissa hedonista, Sócrates contrapunha à perspectiva anti-hedonista do sofista e do vulgo, um hedonismo fraco, no exame da posição dos “muitos”, Sócrates procurará revelar à massa (e a Protágoras) seu hedonismo insuspeito. É, com efeito, na demonstração de que, a rigor, a maioria dos homens endossa a identidade de prazer e bem que reside a demonstração do absurdo da descrição tradicional do fenômeno da fraqueza moral, assim como o que permite o estabelecimento da perspectiva antagônica, a que estamos denominando intelectualismo ético.

A revelação do hedonismo do vulgo, no entanto, se mostrará, ao fim e ao cabo, mais forte do que a tese hedonista apresentada no início da discussão dessa seção. Se antes se tratava de afirmar que todo prazer é bom e toda dor é má (proposição em (1)), agora, como veremos, Sócrates conduzirá a massa à admissão

¹²⁰ Não obstante Sócrates fale de uma variedade de afetos da alma, sua análise restringe-se ao prazer e à dor. No entanto, na discussão final sobre a coragem, Sócrates define o medo como certa expectativa de algum mal (*Protágoras* 358d5-7: “(...) Há algo que vocês chamam de temor [*deos*] e medo [*phobon*]? Seria, porventura, como eu os chamo? Dirijo-me a você, Pródico. Refiro-me a certa expectativa de algum mal, seja medo, seja temor como chamam isso [*prosdokian tina legô kakou touto, eite phobon eite deos kaleite*]”), de modo que, assentada a identidade de dor e mal (premissa hedonista), a definição do medo vincula-se diretamente à discussão acerca do prazer e da dor. Lopes (2017, p. 523, n. 217) ainda lembra que a definição semelhante de temor (*deos*) surge no *Laques* 198b8-9: “expectativa de um mal iminente [*deos gar einai prosdokian mellontos kakou*]”.

de que (2) todo bem é prazer e todo mal é dor. Essa mudança, por óbvio, não é sem consequências. O prazer, para a massa – segundo o exame de Sócrates – é idêntico ao bem, sendo, na verdade, o único critério de apreciação ética. Isto é evidente pelos exemplos de situações e circunstâncias em que o prazer pode ser maximizado em detrimento da dor, e que a procura do primeiro e a fuga do último se mostram como os únicos móveis da ação humana, o fim último (*telos*) a que se busca a todo o tempo (*Protágoras* 354b-c).

Segundo uma perspectiva temporal alargada é possível afirmar que é razoável a fuga de prazeres próximos, na medida em que estes resultam, a longo prazo, doenças, pobreza e outras desgraças do mesmo jaez, de modo que tais consequências negativas da fruição do prazer momentâneo são indubitavelmente más, sem que isso indique que o prazer em si possa ser dito mau. Quer dizer, as desgraças decorrentes da fruição dos prazeres momentâneos são más por culminarem em desprazeres, justamente privando o homem de outros prazeres. Sob a mesma lógica, poder-se-ia afirmar que coisas penosas como exercícios físicos, campanhas militares e tratamentos médicos (amputações, medicamentos e privações de alimentos) são considerados, não obstante a experiência dolorosa atual, bons. Isto porque, posteriormente, a submissão a essas penas mostra-se algo bom, resultando em robustez e boa condição física para os corpos, salvação para as cidades, poder sobre os outros e riquezas (*Protágoras* 354b). Em ambos os casos, com prazeres e dores momentâneos, trata-se de mostrar que a consideração do bem e do mal que lhes envolve reside, no limite, na possibilidade de atingir prazer e evitar dores futuros.

“E tais coisas – indaga Sócrates aos “muitos” – são boas por algum outro motivo senão pelo fato de resultarem em prazeres e em liberação e rechaço das dores? Podem mencionar algum outro fim além dos prazeres e das dores, em vista do qual vocês chamam boas tais coisas?” Não mencionariam nenhum, presumo eu. Também creio que não – disse Protágoras (*Protágoras* 354b-c).

E Sócrates prossegue no seu exame do hedonismo do vulgo sob a forma de um debate fictício e em companhia de Protágoras:

“Então, vocês não perseguem o prazer como sendo bom, ao passo que evitam a dor, com sendo má?” Ele anuiu. “Portanto, vocês consideram que a dor é má e que o prazer é bom, visto que afirmam que, por vezes, até mesmo o próprio deleite é mau, quando ele impede a fruição de prazeres maiores do que quantos ele contém, ou quando proporciona dores maiores do que os prazeres encerrados neles. Pois, se vocês chamam de mau o próprio deleite por algum outro motivo ou em vista de algum outro fim, enunciem-no então a nós! Contudo, não conseguirão fazê-lo”. Também me parece que não poderiam enunciá-lo – disse Protágoras. “E o mesmo argumento não vale, por sua vez, também para o próprio sofrimento? Vocês não chamam de bom, por vezes, o próprio sofrimento, quando ele liberta de dores maiores do que quantas ele contém, ou proporciona prazeres maiores do que dores? Pois, se vocês têm em vista algum outro fim que não aquele a que me refiro, quando chamam de bom o próprio sofrimento, estarão aptos então a enunciá-los a nós. Contudo, não conseguirão fazê-lo”. É verdade o que você diz – falou Protágoras (*Protágoras* 354c-e).

Com a demonstração de que, a rigor, a busca pelo prazer e a fuga da dor é o único fim a que a massa se dedica, derivando daí todas as valorações de situações e circunstâncias específicas, Sócrates prova que não é necessário postular qualquer outro critério de apreciação ética que não o prazer e a dor (ao contrário do que pretendia Protágoras anteriormente, ao que Sócrates o via em associação com o vulgo). A todo instante busca-se um único fim (*telos*) a maximização do prazer e a minimização da dor. Isto, numa perspectiva temporal alargada, faz com que o bem seja idêntico ao prazer; quer dizer, o prazer não é simplesmente dito ser sempre bom, nem se afirma simplesmente que o prazer é o sumo bem; antes se trata da afirmação hedonista mais forte possível: o prazer é o bem, inviabilizando qualquer outra coisa que possa ser dita boa sem referência ao prazer. Ocorre, com efeito, um deslizamento doutrinal importante aqui. Há, em primeiro lugar, a passagem de um hedonismo fraco para a tese hedonista mais forte possível, o hedonismo categórico que assevera a identidade estrita entre prazer e bem (com a ausência de um

qualificador dos prazeres); em segundo lugar, nota-se que a apresentação da premissa hedonista ao lado da desconsideração de um critério moral para a valoração dos prazeres, desconsiderava também a perspectiva temporal fundamental no exame da seção acima. Sócrates havia frisado que se tratava de examinar o prazer, enquanto prazer, desconsiderando suas futuras consequências, ao passo que posteriormente utilizou-se justamente de uma perspectiva diacrônica para demonstrar a adesão da massa ao hedonismo.¹²¹

Independente da explicação que se possa fornecer para essas duas transições, é evidente que sem elas a redução ao absurdo da explicação comum para a falha moral seria dificultada; é indispensável para a prova a seguir que se tenha um hedonismo categórico – calcado na identidade estrita de prazer e bem –, por sua vez, propiciado pelo argumento diacrônico utilizado por Sócrates nos exemplos acima. É justamente a identidade de prazer e bem que operará a redução ao absurdo da visão dos “muitos”. Pois, se a posição destes consolida-se na fórmula “conhecer e querer fazer o bem, mas ser vencido pelo prazer a fazer o contrário do que se quer e do que o conhecimento dita”, então, segue-se que, se se aceita a identidade de prazer e bem, pode-se reduzir esses dois termos (“prazer” e “bem”) a um único termo, por exemplo, “bem”, assim como a duplicidade de “dor” e “mal”

¹²¹ Para o movimento de um hedonismo fraco para um hedonismo forte, ver Lopes, 2017, p. 311-312. Bravo (2009, p. 335) também identifica um hedonismo “mais forte” na segunda etapa da argumentação, já na interlocução com os “muitos”. A tese proposta inicialmente por Sócrates era, segundo Lopes, consoante a uma perspectiva sincrônica, desconsiderando consequências futuras na consideração do prazer, leitura embasada numa interpretação da passagem na linha 351c5; o argumento avançado na sequência do texto, contudo, cambia para uma perspectiva diacrônica, em que é introduzida a dimensão temporal, que exige a avaliação de um prazer segundo um critério preciso: sua quantidade final considerada uma dada extensão temporal. Sobre a transição por que passa a tese hedonista, Lopes resume: “O máximo que Sócrates tinha obtido àquela altura era que, numa perspectiva *sincrônica*, *todo prazer é bom*, mas não que *todo bem é aprazível*. Esta seção do argumento (C) (353c-354e), todavia, dá um passo adiante ao identificar absolutamente *prazer e bem*, de modo que *todo prazer é bom*, assim como *todo bem é aprazível*, conforme a proporção quantitativa de prazeres e dores envolvida em toda e qualquer ação numa perspectiva *diacrônica*” [Grifos do Autor] (LOPES, 2017, p. 312).

reduzir-se-ia ao “mal”. Com efeito, com esse raciocínio não mais se poderá dizer que se foi levado a fazer o “mal”, contra o “bem” que se buscava, pela ação do “prazer”, mas antes, que “conhecendo o bem, fez-se o mal por conta do bem”. O ridículo/absurdo (*gelaion*) de tal raciocínio é patente e indica claramente o substrato filosófico do hedonismo aceito: a univocidade do fim da vida humana (o bem-prazer) que indissocia estes dois elementos anteriormente considerados separados. Em outros termos, para a explicação tradicional do erro moral – a *akrasia* – operar é preciso que haja um duplo móvel da ação em conflito: buscar o bem, mas desviar-se dele pela ação do prazer. O hedonismo categórico por si já refuta a explicação convencional da falha moral, porquanto inviabiliza o conflito moral entre os móveis da ação humana. A premissa hedonista mostra-se, com efeito, essencial para a refutação da visão do vulgo, revelando a incompatibilidade da aceitação conjunta de duas teses: a tese hedonista e a tese da duplicidade dos fins éticos.¹²²

2.4.3. O poder da aparência, arte da medida e a explicação alternativa para o erro moral

¹²² O momento exato da refutação da explicação corente para a falha moral e em que sentido tal explicação, à luz do hedonismo, é *geloion* são matérias controversas nos estudos do *Protágoras*. Para autores que se posicionam no debate, ao mesmo tempo em que apresentam um resumo útil da posição de seus predecessores, ver C. C. W. Taylor (1991), Wolfsdorf (2006) e Brickhouse & Smith (2011). Brevemente, todavia, faz-se preciso indicar alguns pontos pelos quais passamos ao largo no nosso recorte do argumento. Trata-se ao longo deste argumento, contra a concepção da massa, de demonstrar que a adesão ao hedonismo conduz à negação da crença na falibilidade do conhecimento em prevalecer sobre prazeres e dores (e, por extensão, sobre todos os outros elementos *alogoi*). Neste ponto, discute-se se a negação da *akrasia* é, considerando o argumento como um todo, a negação da falibilidade apenas do conhecimento na condução da ação correta, ou se – secundando-se na passagem de 358c8 – se pode vislumbrar a negação também da crença em determinado curso de ação de fazer-se prevalecer na alma (ver Penner 1996; Brickhouse; Smith (2011)). O segundo ponto trata da razão para denominar “ridículo/absurdo” (*geloion*: 355c8-d6) a explicação convencional para o erro moral, à luz da adesão ao hedonismo categórico, discutindo-se se está em jogo aqui a acusação de uma contradição lógica ou um absurdo psicológico. Para detalhes da discussão, com as posições dos intérpretes, ver Wolfsdorf (2006).

Não podendo mais postular o conflito entre bem e prazer, mal e dor, ter-se-á forçosamente que se admitir que a relação entre prazer-bem e dor-mal é quantitativa e não mais qualitativa. Quer dizer, prazer-bem e dor-mal devem ser considerados num contínuo de grandezas, de modo que ao menor prazer se prefira o maior prazer e que à maior dor se busque a menor dor. Em todo o momento, busca-se sempre esse único fim, o prazer/bem; os insucessos na obtenção dele não podem ser creditados à presença de outro objetivo, ainda que imediato. Unificando o fim da vida humana não se pode pretender que haja outro valor a que se adere – a diferença entre os fins só pode ser quantitativa e a explicação para o fenômeno “ser vencido pelo prazer” apenas pode ser “trocar quantidades” de maiores prazeres/bens por menores prazeres/bens.¹²³ Paulatinamente Sócrates apresenta uma posição rival àquela endossada pela maioria dos homens. Junto à redução ao absurdo da explicação comum para o erro moral, o filósofo precisa, no entanto, fornecer uma explicação acerca da razão pela qual alguém trocaria mais prazer por menos prazer e menos dor por mais dor. Ou seja, embora ele tenha sido bem sucedido na refutação da explicação tradicional do erro moral, ele ainda deve fornecer uma explicação alternativa para o que ocorre cotidianamente com os homens: desviar-se de uma conduta por força de um afeto que o arrasta. É nesse

¹²³ “Se você pesar coisas aprazíveis com coisas aprazíveis, deverá optar sempre pelas maiores e mais numerosas; porém, se pesar coisas dolorosas com coisas dolorosas, deverá optar sempre pelas menos numerosas e menores. Se pesar coisas aprazíveis com coisas dolorosas, caso as dolorosas forem suplantadas pelas aprazíveis, quer as mais próximas pelas mais longínquas, quer as mais longínquas pelas mais próximas, você deverá empreender a ação em que as aprazíveis predominarem. Contudo, caso as aprazíveis forem suplantadas pelas dolorosas, não deverá empreendê-las” (*Protágoras* 356b-c). Tratando desta passagem, Brickhouse & Smith (2011, p. 252-253) indagam: “em que sentido ‘devemos’ escolher os prazeres maiores e evitar as dores maiores?” (BRICKHOUSE, T; SMITH, N, 2011, p. 252). A questão é pertinente, pois sua resposta pode ou (i) classificar o hedonismo em discussão como um hedonismo “avaliativo”, segundo o qual “‘deve-se escolher’ os prazeres maiores e evitar as dores maiores caso se queira alcançar o que é melhor” (Idem, Ibidem, p. 252); ou, por outro lado, (ii) afirmar que o hedonismo apresentado nessa passagem é antes um hedonismo psicológico (ou hedonismo de fato, na formulação de Bravo), segundo o qual acredita-se que, “em função de uma necessidade psicológica, sempre agimos com vistas ao que ou acreditamos ou sabemos que nos dará maior prazer no todo e a menor dor no todo” (Idem, Ibidem, p. 252-253). Nas formulações de Bravo (2009, p. 327), o hedonismo avaliativo é o hedonismo propriamente dito, ou hedonismo ético, ao passo que o hedonismo psicológico é puramente descritivo e alheio a todo juízo de valor. “Segundo o hedonismo psicológico – diz Bravo –, o prazer é, *de fato*, o bem que todos os homens e inclusive todos os viventes perseguem. Segundo o hedonismo ético, o prazer é o único bem e, portanto, o que todos *devem* perseguir” [Grifos do Autor] (BRAVO, 2009, p. 327, n. 5).

ponto que é introduzido o ponto fulcral da explicação alternativa para a falha moral.

Ainda em sua interlocução fictícia com os “muitos”, Sócrates buscará fornecer a um só tempo uma explicação para o erro de cálculo de quantidades de prazer e dor e uma solução para isso. Ele diz:

“As mesmas grandezas aparecem a vocês ora maiores, quando vistas de perto, ora menores, quando vistas de longe, ou não? (...) E o mesmo não sucede às coisas espessas e a tudo o mais? Sons iguais não dão a impressão de que são ora mais intensos quando de perto, ora menos intensos quando de longe? (...) (*Protágoras* 356c5-6).

Com estas questões Sócrates introduz a razão pela qual se é iludido quanto a que curso de ação tomar, preferindo equivocadamente o menor prazer/bem em relação ao maior prazer/bem. E prossegue, indicando no que consiste esta ilusão e qual o remédio para este mal que acomete os homens:

Se agir bem consistisse para nós, então, em praticar e adquirir as coisas mais extensas e evitar e não praticar as menos extensas, qual seria manifestamente a salvação de nossas vidas? Seria, porventura, a arte da medida, ou o poder da aparência? Ou este último não fazia com que vacilássemos, trocássemos recorrentemente de lugar as mesmas coisas, e nos arrependêssemos de nossas ações e escolhas referentes a coisas grandes e pequenas? A arte da medida, por seu turno, não destituiria a autoridade dessa aparência, e, ao lhe mostrar o que é verdadeiro, não tranquilizaria a alma que passaria a se calcar nele, salvando-lhe a vida?” Por acaso os homens concordariam que, nessas circunstâncias, seria a arte da medida a nos salvar? Ou seria outra coisa? (*Protágoras* 356c7-e4).

Temos aqui o complemento da refutação da perspectiva ética vulgar, indicando a razão pela qual os homens erram em suas escolhas: “o poder da aparência” (*hê tou phainomenou dunamis*) que ilude àqueles que não são capazes

de medir corretamente o tamanho, extensão e intensidade dos prazeres e dores. A solução para a salvação da vida e a tranquilidade da alma está na obtenção de uma “arte da medida” (*metrêtikê technê*) de prazeres e dores que possa avalizá-los corretamente e fornecer assim um caminho seguro e infalível para a ação correta, virtuosa. Ao apresentar à multidão que, na verdade, ela endossa a versão mais forte do hedonismo, Sócrates pôde desautorizar a explicação convencional do erro moral que asseverava a impotência do conhecimento na condução da alma humana; e, no lugar disso, seu argumento estabelece que, com a premissa hedonista, o erro moral é devido a uma ilusão proveniente do poder da aparência dos objetos de desejos, sendo o dissipador de tal ilusão justamente um tipo de conhecimento, a arte da medida.¹²⁴ A crítica à explicação convencional da falha moral e o estabelecimento de uma explicação alternativa para ela passa, portanto, da crença na incapacidade de comando (*a-krasia*) do conhecimento para a consideração da ausência dele (*a-mathia*) como razão para o erro. O que os homens comumente entendem como a experiência de “ser vencido pelo prazer” é, a rigor, ignorância. Pois,

(...) é por falta de conhecimento que incorrem em erros os que erram na escolha de prazeres e dores – que são as coisas boas e más – e não apenas por falta de conhecimento, mas por falta daquilo que, mais adiante, concordaram que era conhecimento referente à medida. E, decerto, vocês mesmos sabem que a ação incorrida em erro sem conhecimento é praticada por ignorância. Por conseguinte, “ser vencido pelo prazer” é ignorância (...) (*Protágoras* 357d3-e2).

Ao final desta argumentação, podemos listar os seguintes resultados: (i) o estabelecimento do hedonismo categórico, provado ser, na verdade, uma crença partilhada pelos “muitos”, é o ponto sobre o qual se operará a redução ao absurdo

¹²⁴ Sócrates insiste que em matérias em que é preciso escolher corretamente o maior ou o menor, estando eles próximos ou distantes, é de conhecimento que se necessita, e um conhecimento “referente à medida, uma vez que é a arte concernente ao excesso e à falta (...)” (*Protágoras* 357a1-2). E reforça o ponto em *Protágoras* 357a5-b3, e, por fim, na linha b4: “E se concerne à medida, é necessário, decerto, que seja arte e conhecimento [*epei de metrêtikê, anankêi dêpou technê kai epistêmê*]”.

da concepção vulgar do erro moral; (ii) com a refutação desta concepção Sócrates fornece uma explicação para o erro moral, segundo a qual a má ação que se comete deriva-se em última instância de uma ilusão ocasionada pelo poder das aparências que faz com que se escolha o pior em detrimento do melhor; (iii) a referida ilusão expõe a ausência de conhecimento na pesagem de prazeres e dores, apanágio de uma arte da medida, que, se obtida conduz infalivelmente à boa ação.

A colocação dos fenômenos éticos em bases exclusivamente cognitivas já aparecera no *Protágoras* anteriormente, quando Sócrates discutia o poema de Simônides e afirmava que ninguém segue contrariamente àquilo que o conhecimento lhe dita. A afirmação precoce do conhecido paradoxo ético socrático recebe agora sua justificativa a partir da refutação de sua concepção rival. A crença na impotência do conhecimento em dirigir os homens para o curso de ação que eles querem seguir é, a rigor, o melhor contra-argumento à tese intelectualista socrática; é com a constatação do fenômeno da *akrasia* que se pode afirmar que a tese da involuntariedade do erro é um paradoxo, pois contradiz firmemente a crença comum, que, para o vulgo, se confirma frequentemente na vida dos homens. Completada a refutação da visão comum, Sócrates assenta a vida ética sobre bases apenas intelectuais: a virtude depende de um domínio de um conhecimento, uma técnica de medida de prazeres e dores; o vício ocorre pela ausência deste conhecimento – a ignorância, ou opinião falsa, como aparecerá mais adiante – que permite medir a quantidade correta de prazeres e dores.¹²⁵

¹²⁵ O papel central da premissa hedonista no decorrer do argumento ficou suficientemente evidente com o recorte que estamos propondo. Com isso, entretanto, faz-se preciso considerar uma questão que tem gerado extenso debate nos estudos platônicos, particularmente, nos trabalhos sobre a ética socrática: a adesão de Sócrates a uma tese hedonista, como lemos neste último argumento do *Protágoras*. Sem pretender fornecer aqui uma posição sobre o problema, é pertinente deixar uma nota que possa articular a questão do hedonismo com o problema que nos ocupa diretamente nesse estudo, a constituição da doutrina epistêmica da virtude. Sócrates, de fato, compromete-se com a premissa hedonista que declara? Em outros termos, o hedonismo é compatível com a ética socrática tal como a apreendemos da leitura dos primeiros diálogos de Platão? Muitos intérpretes creem na incompatibilidade da adesão de Sócrates ao hedonismo do *Protágoras* com passagens em que o filósofo expressa a virtude (*aretê*) como o sumo bem, ou no retrato que Platão faz do seu mestre, sempre cuidando da alma em detrimento dos negócios da riqueza e do corpo (*Apologia*, *Crítion*, especialmente). Por certo, a princípio, há a impossibilidade de se afirmar conjuntamente que *o prazer é o bem* e que *a virtude é o bem*. Ademais, mesmo que se classifique o *Górgias* como um diálogo posterior ao *Protágoras* – como um diálogo de transição, possivelmente –, ele sem dúvida exhibe uma contradição ainda mais notável entre as concepções de bem encampadas por Sócrates

2.4.4. O retorno à discussão da coragem

Toda essa demonstração visa a um objetivo preciso no diálogo: definir a coragem, de modo que se possa demonstrar sua participação junto à unidade que

nos dois diálogos. No *Górgias*, frente ao hedonista Cálicles que defende a identidade de prazer e bem, Sócrates elabora um ataque direto à concepção de seu antagonista (cf. *Górgias* 500d. Para outro exemplo de incompatibilidade entre os dois diálogos, ver *Górgias* 506c-d, em que Sócrates afirma que o prazer deve ser perseguido em busca do bem, e não o contrário). Aceito o pressuposto de que Sócrates é o porta-voz das ideias de Platão em boa parte dos diálogos, seria uma mudança de rumo demasiado radical, se se aceita que a visão de Sócrates vai da declaração do hedonismo categórico do *Protágoras* a seu ataque no *Górgias*. A fim de resolver o problema, alguns intérpretes investigam as diferenças que o hedonismo assume nos dois diálogos. Gosling & Taylor (1982, p.71), por exemplo, distinguem um hedonismo em que o prazer que se busca são os prazeres passageiros (*short-term*), presente no *Górgias* (e atacado por Sócrates) de um hedonismo em cujo centro está a satisfação de prazeres duradouros (*long-term*), caso do argumento do *Protágoras* (defendido pelo filósofo). Por outra via, poder-se-ia considerar a complexidade envolvida no hedonismo do *Protágoras*, sua perspectiva temporal alargada, que se distancia da fruição dos prazeres imediatos e visa a um fim, por assim dizer, mais elevado, em última instância, a felicidade. Tal leitura aproxima o hedonismo do eudaimonismo, de modo que a identificação entre prazer e sumo bem não soe exótica ao socratismo. Para interpretações que apresentam mais distinções relevantes, e que, por conseguinte, visam a incorporar o hedonismo do *Protágoras* à filosofia socrática, ver Bravo 2009 e Rudebusch, 1999. Outro modo de encaminhar o problema consiste na interpretação da premissa hedonista do último argumento do *Protágoras* como dirigida por Sócrates, mas *sem seu comprometimento a ela*; isto é, Sócrates utiliza a premissa hedonista para a refutação da concepção do vulgo e demonstração de sua tese, no limite, a tese da virtude-ciência, *sem aderir a qualquer tipo de hedonismo*; seu argumento operaria *dialeticamente* no interior das concepções de seus interlocutores: para Lopes (2017, p. 297), “Sócrates não se compromete em absoluto com essa tese, buscando mostrar antes que, mesmo segundo uma concepção hedonista de felicidade assumida pela “maioria dos homens” e pelos “sofistas” (como ele vai generalizar em 358a), o conhecimento (em termos aqui de “arte da medida” relativa a prazeres e dores) se apresenta como condição necessária e suficiente para a virtude”. A utilização da premissa hedonista funcionaria igualmente para “reduzir a concepção moral dos “sofistas” em geral (...) à visão hedonista do senso comum, de modo a destituir a figura do “sofista” do título de “sábio” conferido pela sua reputação” (LOPES, 2017, p. 351). Segundo esta leitura, não há, ou ao menos, isso não ocorre no *Protágoras*, uma contradição entre o hedonismo categórico e a visão corrente sobre a ética e a figura socráticas nos *Diálogos*, já que Sócrates não endossa o hedonismo. Não obstante a quantidade de elementos textuais levantados do *Protágoras* que poderiam ser plausivelmente utilizados para corroborar a não adesão de Sócrates à premissa hedonista, a dificuldade a que esta interpretação deve ainda responder é fundamentalmente a seguinte: Sócrates ofereceria uma demonstração de uma tese reconhecidamente importante na sua filosofia calcado numa tese que ele efetivamente rejeitava? Qual seria a solidez da tese da virtude-ciência, se a prova mais destacada que se pode oferecer baseia-se numa premissa que se crê falsa?

constitui as outras virtudes particulares, afastando-se assim da posição assumida por Protágoras anteriormente. Com o concurso de todos os participantes do diálogo, Sócrates retoma os pontos acordados a fim de voltar-se novamente para a questão da coragem.¹²⁶

São estas as teses estabelecidas, na seguinte ordem:¹²⁷

- (1) O que é aprazível é bom, e o que é doloroso é mau;
- (2) Todas as ações em vista de uma vida indolor e aprazível são belas, e, sendo belas, são boas e benéficas;
- (3) Portanto, se o aprazível é bom, ninguém, sabendo ou presumindo¹²⁸ que há outras coisas a seu alcance melhores do que aquelas que põe em prática, realiza-as mesmo assim, quando lhe é possível realizar as que são melhores, de modo que “ser vencido por si mesmo” é ignorância, e “ser superior a si mesmo”, sabedoria;
- (4) Ignorância é ter opinião falsa e estar enganado a respeito de assuntos de grande valia;
- (5) Ninguém se dirige voluntariamente às coisas más ou àquelas que presume serem más, tampouco pertence à natureza humana desejar se dirigir às coisas consideradas como más, preterindo as boas;
- (6) O medo (ou temor) consiste em certa expectativa de algum mal;
- (7) Portanto, nenhum homem desejará se dirigir às coisas que teme, se lhe é possível se dirigir às que não teme, na medida em que são más as coisas que se teme; ninguém se dirige às coisas que são consideradas más, tampouco as adquire voluntariamente (a partir de 3 e 5).

¹²⁶ Discutimos a filiação de Sócrates aos passos do argumento, mas e quanto a Protágoras. Ao juntar-se aos outros sofistas no acordo com os resultados do exame acima, Protágoras parece ter sido convencido por Sócrates a respeito das teses argumentadas. A relação entre o sofista e o vulgo um exame à parte no diálogo, constituindo, inclusive, uma das razões para a imputação a Sócrates de proceder dialeticamente com a premissa hedonista, sem, contudo, se comprometer com a tese. Para uma análise da posição de Protágoras ao longo do diálogo, ver McCoy, 2006 e Lopes, 2017.

¹²⁷ Reproduzo integralmente o esquema proposto por Lopes, 2017, p. 326-327.

¹²⁸ Esta passagem tem gerado discussões referentes à possibilidade de haver na teoria socrática um lugar também para a crença na boa condução da alma humana.

Com efeito, formuladas estas premissas, Sócrates cria uma divisão no grupo de interlocutores: ele se junta a Pródico e Hípias para pedir explicações a Protágoras de sua resposta anterior a respeito da virtude. Sócrates tem o cuidado de indicar que não se refere à primeira resposta de Protágoras, quando este afirmou que tendo a virtude cinco partes, nenhuma delas é como (*hoion*) a outra, tendo cada qual uma função particular (idion...dunamin). Sócrates se refere aqui à resposta da retomada da questão da unidade das virtudes, quando Protágoras havia afirmado que das virtudes quatro eram razoavelmente próximas umas das outras, mas que uma diferia muito das demais: a coragem.

Inicia-se, então, retomando a questão da relação da coragem com o conhecimento, à luz das teses estabelecidas, o argumento final do diálogo. São estes os seus passos:¹²⁹

- (1) Os covardes se dirigem às coisas que infundem audácia, ao passo que os corajosos, às que infundem temor;
- (2) Todavia, é impossível que os corajosos se dirijam às coisas que infundem temor, cientes de que elas são temíveis, pois ninguém se dirige às coisas que consideram temíveis, uma vez que “ser vencido por si mesmo” é ignorância;
- (3) Portanto, todos se dirigem às coisas que infundem audácia, tanto os covardes quanto os corajosos, de modo que ambos se dirigem às mesmas coisas;
- (4) Todavia, são absolutamente contrárias as coisas às quais se dirigem os covardes e os corajosos (por exemplo: os primeiros desejam ir para a guerra, ao passo que os segundos não o desejam);
- (5) Ir à guerra é belo;
- (6) E se é belo, também é bom, visto que todas as ações belas são boas;
- (7) Os covardes não desejam ir para a guerra, mesmo sendo uma coisa bela e boa;
- (8) Se é belo e bom é também apazível;

¹²⁹ Reproduzo integralmente o esquema proposto por Lopes, 2017, p. 335-336.

- (9) Por conseguinte, os covardes não desejam se dirigir ao que é mais belo, melhor e mais aprazível por ignorância, ao passo que os corajosos se dirigem ao que é mais belo, melhor e mais aprazível;
- (10) Como um todo não é vergonhoso o medo que os corajosos sentem quando temerosos, tampouco é vergonhosa a sua audácia;
- (11) E se não são vergonhosos, são belos, e se são belos, são bons;
- (12) Por conseguinte, o medo e a audácia dos covardes, dos temerários e dos desvairados são, a o contrário, vergonhosos;
- (13) A audácia desses indivíduos é vergonhosa e má devido à estupidez e à ignorância;
- (14) Aquilo por causa de que os covardes são covardes é covardia;
- (15) E eles são covardes mediante a ignorância das coisas temíveis;
- (16) A ignorância das coisas temíveis e não temíveis é covardia;
- (17) Coragem é contrária à covardia;
- (18) A Sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis é contrária à ignorância deles;
- (19) A ignorância das coisas temíveis e não temíveis é covardia;
- (20) Portanto, a sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis é coragem, que é contrária à ignorância delas;
- (21) Por conseguinte, é impossível que existam homens extremamente ignorantes, porém corajosos.

Nota-se que a definição da coragem alcançada em (20) depende inteiramente de toda a cadeia argumentativa que se inicia desde a premissa hedonista, retomada aqui em (8), até a refutação final da concepção de coragem de Protágoras, que havia sido primeiramente declarada em 349d, no início do quarto argumento. Com efeito, contra o isolamento da coragem com relação às outras virtudes, trata-se de afirmar uma definição de coragem exclusivamente cognitiva – a coragem é uma sabedoria – consoante à consideração da ética em bases apenas intelectuais, garantida pelo paradoxo ético intelectualista, cujo cerne é a explicação alternativa fornecida por Sócrates para a falha moral: o erro consiste na ausência de conhecimento, a ignorância; ademais, o tipo de saber contido na definição da

coragem refere-se ao temível ou não temível, que, dada a definição de temor/medo, remete ao que é doloroso ou não. Deste modo, a definição da coragem estabelece um vínculo claro com a premissa hedonista, coadunando-se perfeitamente com a concepção de virtude esboçada no argumento: a virtude como um conhecimento que diz respeito ao cálculo do prazeroso e do doloroso. Por fim, a definição da coragem fornecida retoma a tentativa do quarto argumento de refutar a posição de Protágoras e de estabelecer a identidade entre coragem e sabedoria, neste momento sendo bem sucedida. O argumento terá, ademais, um epílogo em que Sócrates afirma que se contrapôs ao longo do diálogo à perspectiva de Protágoras no tocante à virtude, pois buscou demonstrar que todas as virtudes são, a rigor, uma única coisa: *epistêmê* (*Protágoras* 361b). A definição da coragem como um tipo de saber torna-se então a pedra angular dessa demonstração e consolida a doutrina da virtude intelectualista de Sócrates no diálogo.

Há, entretanto, muitos fios soltos ainda pelo caminho. Primeiramente, consideremos a definição de coragem dada nesse último argumento em comparação com a fornecida no quarto argumento, avaliando o que ocorreu nessa passagem, a fim de compreender melhor o sentido da concepção socrática da coragem; na sequência, vale reconsiderarmos o problema da unidade das virtudes à luz da definição da coragem fornecida. Após esses dois movimentos, estaremos em condição de retornar a uma visão global do diálogo e investigar o que constitui a doutrina ética socrática da virtude no *Protágoras*, e qual a relação do conhecimento com os outros elementos da alma na busca pela virtude.

2.5. A definição socrática da coragem como um problema para a doutrina da virtude

Feito o percurso, podemos avaliar as torções pela qual a concepção da coragem passou. Primeiramente, no quarto argumento, a coragem foi concebida por Sócrates como idêntica à audácia, mas não o foi por Protágoras; para o sofista a audácia é diferente da coragem, pois além de poder ser proveniente da técnica também surge do ímpeto e da loucura. Este ponto é crucial para a teoria ética socrática, pois apresenta como um vício, no caso, a má audácia relacionada à loucura, pode surgir de um elemento não racional, sobretudo o ímpeto. A coragem, por sua vez, por ser uma virtude, se oporia a esse vício representado pela loucura audaciosa, e seria proveniente da natureza e da educação (*Protágoras* 350c-351b). Eis aqui um esboço de uma teoria ética, com base na consideração sobre a coragem, em oposição completa a uma teoria ética que se pode denominar intelectualista. Ao atacar a explicação comum do erro moral, Sócrates exibirá a impossibilidade de ser-se vencido pelos apetites e paixões quando o conhecimento está presente, de modo que o vício, a falha moral, só pode ser explicado como a ausência deste conhecimento. Neste sentido, a má audácia, vinculada à loucura e ao ímpeto irrefletido, é viciosa justamente pela ausência de um saber que indique os objetos aos quais se deve perseguir e aqueles de que se deve fugir. Tal saber não pode ser um cálculo das chances de sucesso de determinada ação; antes, o saber em questão na consideração de uma virtude deve ser um cálculo dos fins últimos, no limite, um cálculo relativo ao sumo bem. A caracterização adequada deste conhecimento não foi feita no quarto argumento; Sócrates, entretanto, fornecerá no decorrer do último argumento do *Protágoras* o sentido do conhecimento moral que define a coragem, e por extensão, a virtude.

A definição socrática da coragem fornecida no *Protágoras* é a seguinte: a coragem é a sabedoria do que é ou não temível. Isto significa que o único elemento definidor dessa virtude é o elemento cognitivo, sendo assim a condição e necessária e suficiente para sua definição, de modo que para a caracterização de um comportamento corajoso nada mais é requerido que o saber do que é o bem (belo e aprazível) e do que é o mal, isto é, um saber relativo ao que deve ser ousado ou temido.

Vimos como o general Laques mal compreendia a associação de conhecimento e coragem, a ponto de, embora admitindo uma definição compósita da coragem com o conhecimento (*karteria* com inteligência) não ser capaz de

compreender o papel que o conhecimento poderia desempenhar nos assuntos que requerem coragem. De fato, no caso da coragem, temos um caso análogo ao caso da fraqueza da alma. Se o *akrático* é aquele que, mesmo sabendo o que é o melhor a se fazer, podendo efetuar-lo, faz o contrário disso pelo fato de seu conhecimento não ser capaz de guiá-lo na ação pretendida, do covarde, por sua vez, poderia ser dito que, mesmo sabendo que é o melhor seguir em uma dada ação, ele não é capaz de perseverar nela devido ao medo, isto é, à expectativa de algum mau. A operação socrática consiste em mostrar que o verdadeiro conhecedor do bem e do mau, do que é confiável ou temível, teme apenas aquilo que é realmente temível, que realmente é mau, ao mesmo tempo em que segue para aquelas ações confiantemente em que sabe que, no cômputo geral, trata-se de um bem. É a arte da medida, portanto, que garante a perseguição do objetivo correto tornando ocioso qualquer elemento extracognitivo para a consecução da ação corajosa.

2.5.1. O problema da coragem para a doutrina da unidade das virtudes.

Não escapou a diversos intérpretes, no entanto, que os primeiros diálogos de Platão apresentam um importante impasse para o estabelecimento desta teoria ética intelectualista. O *Laques* é um diálogo em que a definição epistêmica da coragem resulta num impasse declarado por Sócrates. Após a apresentação da definição consoante à matriz socrática fornecida por Nícias, Sócrates procede ao exame desta apresentando a necessidade de compreender o conhecimento do que é temível ou não como um conhecimento relativo a todo arco temporal, visto que toda ciência assim deve ser. O resultado desse exame encontra a coragem como sendo fundamentalmente o conhecimento de todos os bens e males passados, presentes e futuros, e atinge um impasse: o que faltaria a alguém que possuísse tal saber? Ele não tornaria justiça, piedade, temperança desnecessários? A aporia com

que se encerra o *Laques* abriu um campo de debates para a reavaliação da doutrina socrática da virtude relevante para nosso escopo.

Por um lado, procurou-se apresentar que a doutrina socrática da virtude aparece com vigor tanto no *Protágoras* quanto no *Laques*, não sendo preciso ver incompatibilidade entre os dois diálogos, visto que, como ocorre nos diálogos, o impasse declarado por Sócrates não precisa ser visto como a palavra final do filósofo. No caso em questão, é bem possível que a aporia resultante do problema da parte-todo da virtude, no *Laques*, se resolva no *Protágoras*, onde Sócrates inequivocamente declara a identidade das virtudes por intermédio do conhecimento.

Outros, porém, advogam que o impasse é mais sério do que pode aparecer à primeira vista, sugerindo na verdade uma importante reformulação da doutrina intelectualista socrática que se efetua no *Laques* em comparação com o *Protágoras*. O *Protágoras*, ao levar às últimas consequências a doutrina socrática da virtude conduz ao problema da indiferenciação das partes da virtude e instala uma contradição de difícil resolução no bojo da teoria ética de Sócrates. É nesse sentido que o *Laques* viria para apontar esse impasse. Ainda sob essa matriz interpretativa, seria necessário compreender como Platão efetua essa reformulação.

A boa definição da coragem para Sócrates é o conhecimento do que é temível ou não temível. A mesma definição aparecera no *Laques*. Contudo ali há uma derivação: Sócrates mostra que a definição da coragem como o conhecimento do que é temível ou não temível, a rigor, significa que a coragem é o conhecimento de todos os bens e males em relação ao presente, passado e futuro. A questão que surge é se esta derivação torna a definição do *Laques* diversa daquela proposta no *Protágoras*.

Daniel Devereux argumenta que sim. Para o intérprete, a definição da coragem defendida no *Protágoras* restringe o campo do saber para os fenômenos relativos ao temor. Neste sentido, tal definição parece feita sob medida para a coragem. Por outro lado, a refutação da definição fornecida por Nícias, segundo a matriz socrática, é sintomática de um problema filosófico inevitável para a doutrina da unidade das virtudes socrática: a imputação de um conhecimento dos

bens e males como *definiendum* das virtudes deságua impreterivelmente na indistinção das partes da virtude, impedindo a demarcação destas partes naquilo que lhes é próprio. Com efeito, Devereux faz notar alguns indícios que permitam vislumbrar que Platão estava consciente do impasse.

Em relação ao *Protágoras*, torna-se difícil conciliar a tese da unidade das virtudes por intermédio da identidade com o conhecimento com a existência de partes da virtude distintas umas das outras. Tal incongruência, no entanto, não é absoluta: há argumentos que favorecem uma leitura da reciprocidade das virtudes, de modo que a doutrina das partes seja preservada; outros argumentos, porém, são mais bem compreendidos segundo a versão da identidade. É por esta razão que Devereux encontra “sinais mistos” no *Protágoras* acerca da concepção de unidade das virtudes. Por outro lado, a definição final da coragem permite que seja especificado o campo do conhecimento em que se aplica o conhecimento do bem e do mal, aquele relativo ao temor, uma definição feita para a coragem, enquanto *parte específica da virtude*. Já o *Laques*, ainda segundo Devereux, aponta para a necessidade de introduzir na caracterização da coragem elementos próprios desta virtude. Devereux argumenta que o diálogo com Laques permite uma leitura em que Sócrates indica que a *karteria* deva ser mantida na definição da coragem.¹³⁰ E, se assim for, a *karteria* surge como um concomitante necessário do saber próprio da virtude coragem, o que permite imaginar que as partes da virtude tenham cada qual sua especificidade, conquanto sejam definidas pelo conhecimento do bem e do mal, de resto, suficiente para a definição e para a aquisição das condutas virtuosas.¹³¹ Com isto, Platão apontaria uma insuficiência da doutrina socrática das

¹³⁰ A passagem em que Devereux se fundamenta ocorre ao final da refutação da definição da coragem como uma *karteria* da alma com reflexão. Sócrates diz a Laques que o discurso manda perseverar (*karterein* – 194 a1), sendo, para Devereux (1977, p. 132, n.8), um indício de que Sócrates aceita a *karteria* como parte da definição da coragem. A passagem pode, porém, ser plausivelmente interpretada conforme seu registro eminentemente irônico. Zingano (2007, p.58, n.12) sobre a passagem diz que “é preciso conservar isto da discussão: a perseverança em buscar a definição, a despeito dos fracassos – mas nada diz que a noção de perseverança figurará na boa definição da coragem ao final da investigação.”

¹³¹ O raciocínio de Devereux é o seguinte: a passagem de 194a1 é um indício de que Sócrates considera necessário definir a coragem não apenas em termos de saber ou conhecimento, mas incorporando os elementos próprios (extracognitivos) da disposição corajosa – a *karteria*. Reforça esta leitura a aporia final do diálogo, que restrita aos termos do intelectualismo socrático (a

virtudes, visto que esta não é capaz de *unir as virtudes ao mesmo tempo em que preserva suas diferenças*. A tarefa do *Laques* é engendrar esta crítica à perspectiva socrática presente no *Protágoras*. Este último, por sua vez, já exibia a incongruência da perspectiva socrática por intermédio de “sinais mistos” em relação à unidade das virtudes, pois oscila entre a tese da reciprocidade e a tese da identidade, bem como por intermédio da definição final da coragem apropriada a esta virtude, mas não às outras.¹³²

No entanto, nem no *Laques* nem no *Protágoras* a tese de Devereux se sustenta. Primeiramente porque no *Laques* não é preciso ver a *karteria* como elemento relevante da definição da coragem. Como já foi apontado, a passagem em que se baseia Devereux pode ser plausivelmente lida num registro irônico.¹³³ De resto, a *karteria* não figura papel relevante no diálogo após a refutação de *Laques*, com o diálogo concentrando-se na definição eminentemente socrática de Nícias. Outra crítica pertinente à interpretação do autor, é que se a *karteria* for o

coragem definida apenas em termos intelectuais, epistêmicos) resultou num impasse: a coragem se for o conhecimento do bem e do mal é a virtude inteira e não apenas uma parte dela. A solução platônica no *Laques* seria indicar a pertinência de abrigar o elemento extracognitivo (a *karteria*) na definição da coragem. Todavia, para dar conta de uma passagem ao final do diálogo, em que Sócrates declara a suficiência do conhecimento do bem e do mal para a aquisição da virtude e da felicidade (199d-e), Devereux admite que a introdução de um elemento extracognitivo na definição de determinada virtude não pode se apresentar ao lado do conhecimento, visto que este é *suficiente* para a consideração da virtude; faz-se preciso, portanto, que o elemento extracognitivo seja antes um *concomitante necessário do saber*, o que, segundo Devereux, preservaria a declaração de suficiência do conhecimento do bem na consideração da virtude. Para a interpretação de Devereux, ver Devereux (1977 e 1992).

¹³² A incongruência de *Laques* e *Protágoras* segundo a interpretação de Devereux pode ser compreendida como uma crítica platônica às insuficiências da doutrina socrática das virtudes. No *Protágoras*, a doutrina intelectualista da virtude padrão não escapava da tensão resultante da afirmação de uma unidade das virtudes por intermédio do conhecimento, em que o conhecimento é o critério único de determinação do conteúdo da virtude, e, ao mesmo tempo, da necessidade de determinação da especificidade de cada parte da virtude. Esta tensão no *Protágoras*, que Devereux apontou através da oscilação entre uma tese da identidade (que nega as marcas distintivas das partes da virtude) e uma tese da reciprocidade (que abriga as diferenças qualitativas das partes da virtude), bem como pela definição final da coragem que especifica o conhecimento próprio a esta parte da virtude, não seria resolvida neste diálogo. Para o autor, é no *Laques* que Platão pôde traçar uma doutrina da virtude que abrigasse a diferenciação das partes da virtude sem revogar o princípio intelectualista da suficiência do conhecimento para a definição da virtude. Tal seria a tarefa da *karteria* como concomitante necessário do conhecimento na definição da coragem no *Laques*.

¹³³ ZINGANO, 2007, p. 57-58, n. 12.

concomitante necessário do saber nos casos de coragem, seria forçoso que cada parte da virtude possuísse seu concomitante necessário do conhecimento do bem e do mal. Ora, não há qualquer referência a outros elementos extraintelectuais nos primeiros diálogos de Platão que serviriam a esta tarefa, isto é, como concomitantes necessários do conhecimento do bem e do mal na aplicação de definições específicas para cada parte da virtude.

Em segundo lugar, no *Protágoras*, a definição da coragem como conhecimento do temível ou não temível não é necessariamente diversa daquela final refutada no *Laques*, pois é derivada dos pressupostos de que o temor se refere à expectativa de algum mal, e que, portanto, o que não é temível refere-se ao que é apreendido como bom. E, segundo esta leitura, as definições da coragem em *Laques* e *Protágoras* se equivalem, não havendo, assim, um ajuste da definição da virtude para se adequar à coragem.

A interpretação de Devereux possui a vantagem de lidar com o problema da incongruência entre *Laques* e *Protágoras*, reconhecendo as diferenças entre os diálogos e indicando a razão para elas. Mas ela o faz desde um ponto de vista genético: o *Protágoras* exibe uma inconsistência doutrinal que é resolvida pelo *Laques*. Embora a compreensão do problema seja procedente, a solução proposta é demasiada custosa: interpretar o *Protágoras* como expressão de uma filosofia socrática inconsistente que só seria “corrigida”, ainda que de forma embrionária, no *Laques*, retirando este último do grupo dos diálogos entendido como “socráticos”.

Em texto recente, no entanto, Devereux, tratando da incongruência de *Laques* e *Protágoras* e referindo-se à sua interpretação, diz o seguinte:

Esta é uma explicação pelo menos possível das inconsistências entre o *Protágoras* e o *Laques*. Porém, é também plausível, como mencionado antes, buscar uma interpretação dos dois diálogos que resolva suas inconsistências no lugar as deixar vigorando.¹³⁴

¹³⁴ DEVEREUX, 2011, p. 314.

De fato, a interpretação de Devereux não resolve as inconsistências entre os diálogos e, por conseguinte, as inconsistências no bojo da doutrina socrática da virtude. Neste sentido, a coragem resiste como problema para a doutrina socrática da virtude até que se possa fornecer uma explicação para *o modo pelo qual a unidade das virtudes por intermédio do conhecimento pode preservar a multiplicidade e especificidade da cada parte da virtude*. É com o intuito de fornecer tal explicação que novas abordagens para o problema da unidade das virtudes foram recentemente propostas.

3. Novas versões para a unidade das virtudes

A fim de evitar que inconsistências entre os primeiros diálogos de Platão continuem vigorando outras interpretações foram propostas. Como acompanhamos acima, a redução das virtudes particulares ao conhecimento se compreendida sob o prisma da identidade ofusca as marcas distintivas destas. O caso mais problemático, exposto não apenas no *Protágoras*, mas também no *Laques*, é o da coragem. Devereux chamou a atenção para o problema que a coragem instaura no interior da unidade das virtudes em ambos os diálogos. Sua proposta de leitura, entretanto, lidou com a relação de coragem e conhecimento como um problema que Platão detecta na doutrina intelectualista da virtude de Sócrates, reclamando uma solução que será fornecida a partir do reconhecimento da pertinência de elementos não intelectuais na consideração dos fenômenos morais. Por esta via, a doutrina socrática da virtude expressa no *Protágoras* e em outros dos primeiros diálogos de Platão padeceria de uma inconsistência apenas sanada pelos desenvolvimentos filosóficos próprios ao platonismo. No entanto, muitos estudiosos da filosofia de Sócrates procuraram solucionar o problema da unidade das virtudes no interior mesmo da doutrina socrática da virtude, ressaltando o papel do conhecimento na conexão das virtudes particulares, de modo que a afirmação da identidade das partes da virtude por intermédio do conhecimento não anule as diferentes funções que cada parte da virtude encena no todo da excelência humana.

Revisitando a questão, Thomas Brickhouse e Nicolas Smith propuseram um modelo segundo o qual, considerando o conhecimento como o todo da virtude, como a passagem de *Protágoras* 361b3-c2 indica, não se segue que tal conhecimento se apresente univocamente em todas as manifestações virtuosas. Consoante ao modelo de uma disciplina geral como a navegação, cujo conhecimento se aplica a diferentes campos ou sub-disciplinas, por exemplo, a navegação costeira ou a navegação de alto-mar, assim também a virtude como um todo, compreendida como conhecimento, aplica-o a diferentes esferas da moral, como por exemplo, as ações exigidas em situações de temor (coragem) ou aquelas referentes ao relacionamento com os deuses (piedades). Com efeito, a virtude como um todo e também vista em suas partes é um conhecimento, o conhecimento do bem e do mal. Mas a aplicação deste conhecimento varia conforme a situação exigida, diversificando sua função segundo o campo restrito em consideração: coragem, piedade, justiça e temperança.¹³⁵

Se Brickhouse e Smith adotam o modelo da técnica para explicar o papel do conhecimento na unidade das virtudes, Zingano encontra em uma técnica específica o modelo para sua interpretação: a medicina. Ao referir-se ao ideal clássico da medicina, o autor afirma que segundo tal paradigma “ (...) quem pratica uma de suas partes pode praticar todas, porque cada parte é a aplicação de uma mesma e única ciência a um domínio preciso, como os olhos ou os pés.”¹³⁶A ciência, portanto, é a mesma – “ o médico deve *conhecer* tudo o que concerne ao corpo [grifo do autor]”¹³⁷ – conquanto a aplicação em cada caso particular varie, pois “curar os olhos é um ato distinto de curar os pés, mesmo se quem pode um pode o outro e somente pode um se puder o outro.”¹³⁸E, por esta via, ainda segundo Zingano, pode-se compreender o fato de que uma mesma e única virtude se

¹³⁵ Para os argumentos dos autores, conferir Brickhouse & Smith (1997, p. 318-324). A adoção do modelo da técnica e subtécnica para a compreensão do conhecimento como unificador e diversificador das virtudes encontra-se também em Taylor (2010, p. 79).

¹³⁶ ZINGANO, 2007, p. 52. O paradigma da medicina é sugerido por *Cármides* 156b-c.

¹³⁷ ZINGANO, 2007, p. 51.

¹³⁸ ZINGANO, 2007, p. 51.

manifeste “diferentemente quando diz respeito aos atos de bravura , ou aos de comércio e trocas entre os homens ou aos que dizem respeito aos prazeres”.¹³⁹

Em suma, conforme esta abordagem do problema da unidade das virtudes assume-se a versão da identidade das virtudes por intermédio do conhecimento, apontando para o *papel causal* deste conhecimento na aquisição das virtudes particulares. Ao mesmo tempo, preserva-se a diferenciação das variadas manifestações da virtude, que se definiriam pelo conhecimento do bem e do mal – a essência de cada parte da virtude, bem como da virtude compreendida como um todo –, visto que tal conhecimento se aplica a campos diversos da moralidade. Neste sentido, o problema da redução da multiplicidade das virtudes a uma unidade da virtude via conhecimento estaria solucionado, porquanto se explica a tese “forte” da identidade argumentada por Sócrates no *Protágoras* em consonância à doutrina das partes da virtude presente em outros textos (*Laques*, *Eutífron*, *Mênnon*).¹⁴⁰

¹³⁹ ZINGANO, 2007, p.52.

¹⁴⁰ Richard Kraut e Michael Ferejohn, cada qual a sua maneira, compreenderam que o conhecimento sendo o todo da virtude ele também é o conteúdo próprio de cada manifestação dela. Kraut, utilizando o modelo disciplina/subdisciplina, afirma que o todo da virtude está para as virtudes particulares assim como a ciência da economia está para a microeconomia, ou outra subdisciplina econômica; Ferejohn, utilizando o modelo de *sub-sets* de bens e males, afirma que a virtude como um todo é o conhecimento de todos os bens e de todos os males, ao passo que as virtudes particulares são constituídas pelo conhecimento de diferentes *sub-sets* de bens e males. Segundo Breckhouse & Smith (1997, p. 320, n. 24), “Ferejohn’s view, then, has the same failing as Kraut’s, for both fail to show how the knowledge constituting one sub-discipline is the *same knowledge* as that constituting each of the others. [Grifos dos autores]” Para os intérpretes, a falha em explicar que é o mesmo conhecimento que está presente tanto na virtude quando compreendida como um todo quanto nas virtudes particulares fica patente mesmo sob a versão da unidade das virtudes mais fraca: a versão da reciprocidade. Pois, “to be sure, someone who has the knowledge of all goods and evils will have the knowledge that is piety and the knowledge that is justice, and so forth. But it does not follow from this, obviously, that someone who had the knowledge that constitutes one of the parts ipso facto has the knowledge that constitutes each of the others.” (Breckhouse & Smith, 1997, p. 320, n. 24). O modelo técnico de Breckhouse & Smith, porém, supre esta deficiência, porquanto a navegação costeira e a navegação em alto-mar não são subconhecimentos de um conhecimento mais amplo que é o da navegação. Isto redundaria no mesmo erro de Kraut e Ferejohn. Ao contrário, navegação costeira e navegação em alto-mar são ambas navegações, são a mesma ciência aplicadas a problemas diferentes, contextos diversos. Zingano (2007, p. 52) também sublinha que o conhecimento que se aplica à podologia ou à oftalmologia é a mesma ciência: “(...) é a aplicação de uma mesma e única ciência a um domínio preciso (...)”. Em segundo lugar, isto não implica que a identidade da ciência aplicada à diversidade dos campos de atuação resulte na simultaneidade dos atos específicos de cada campo em que se aplique a ciência. Em outras palavras, a ciência que permite a aplicação aos pés ou aos olhos não requer necessariamente que todas as suas manifestações sejam atos de podologia e de oftalmologia.

Todavia, se a interpretação do problema da unidade das virtudes segundo estes modelos permite um relato plausível da doutrina socrática da virtude intelectualista, dispensando o recurso, seja a uma revisão da unidade das virtudes no *Protágoras* tal como proposta pela versão da reciprocidade, seja à imputação de incoerência da doutrina (vislumbrada nos sinais mistos do *Protágoras*), o que conduziria a uma crítica platônica da moral socrática (já esboçada em *Laques*), tampouco ela escapa aos problemas textuais aos quais busca solucionar. Pois, no limite, a confirmação desta interpretação não pode ser imediatamente auferida pelos textos, notadamente pelo *Protágoras*. Os modelos em que se baseiam estas interpretações provêm de fora do diálogo. Brickhouse & Smith importam um modelo de técnica e subtécnica sem referências no *Protágoras*. Zingano, por sua vez encontra o paradigma da medicina antiga em outro texto que não o *Protágoras* – o *Cármides*. Por localizar seu modelo nos *Diálogos*, sua interpretação ganha em plausibilidade, não obstante a explicação acerca do modo pelo qual o conhecimento unifica e diversifica as virtudes, consoante ao paradigma da medicina, não seja explorada no *Protágoras*. De qualquer modo, ainda que se possa reclamar a opacidade do texto frente a estas interpretações, tais soluções para o problema da unidade das virtudes estão em harmonia com a imputação de solidez à doutrina socrática da virtude nos primeiros diálogos de Platão, e nisto são bem sucedidas.¹⁴¹

Assim também ocorre com a aplicação do conhecimento do bem e do mal nas variadas situações éticas: “A identidade em questão, a que caracteriza as virtudes, não tem por efeito tornar idênticos os atos; ao contrário, ela supõe ser o mesmo sujeito que pratica os atos, sem por isso tornar necessariamente idênticos os atos que pratica. O homem que é corajoso é exatamente aquele que é temperante e justo, mas o ato justo não é necessariamente um ato corajoso ou temperante, assim como o homem que é oftalmologista é exatamente – no ideal clássico da medicina – aquele que é podologista; porém, um ato de oftalmologia não é necessariamente um ato de podologia.” (Zingano, 2007, p. 53). Ver a mesma diferenciação entre agentes virtuosos e atos virtuosos em Brickhouse & Smith (1997, p. 322-323).

¹⁴¹ Uma questão interpretativa anterior aos problemas lógico-filosóficos específicos surge: teria Platão pretendido que a doutrina da virtude expressa no *Protágoras* apenas fosse inteiramente compreendida com o recurso a outros textos, ou mesmo a um instrumental não fornecido pelos *Diálogos*?

4. Considerações finais

Nesta segunda seção de nossa pesquisa acompanhamos a segunda metade do diálogo, onde a questão da unidade das virtudes foi retomada e examinada a partir do estudo de uma virtude particular: a coragem. A coragem mostrou-se a virtude recalcitrante à unidade das virtudes não apenas consoante à perspectiva de Protágoras, mas – como acompanhamos com o diálogo *Laques* – também instaura uma dificuldade para a doutrina socrática da virtude. Este ponto foi ressaltado quando acompanhamos no *Laques* a descrição da coragem comportando elementos em aguda oposição a algo que poderíamos denominar intelectual. A distância que se esboça nas falas de Laques entre coragem e conhecimento é confirmada, de maneira diversa, a bem dizer, por Protágoras no diálogo homônimo, o que nos levou a sugerir uma concepção tradicional da coragem, cuja característica essencial seria a separação estanque entre coragem e conhecimento.

Sob a perspectiva socrática da virtude, no entanto, a coragem deve partilhar junto das outras virtudes a essência epistêmica. É com vistas a identificar coragem e conhecimento (sabedoria) que Sócrates engendrará o quarto argumento do diálogo, procurando demonstrar o conteúdo cognitivo *também* da coragem (no limite, é apenas aqui que fica claro ao leitor que o objetivo do filósofo é identificar as virtudes particulares a um tipo de conhecimento; a primeira seção do diálogo não expôs *de que modo* as virtudes são uma). O insucesso desse argumento, todavia, não permite que a prova se dê naquele momento, sendo, a propósito, um dos raros momentos em que encontramos Sócrates indiscutivelmente engendrando um argumento deliberadamente falacioso, algo que Platão quis mostrar aos leitores e que não deixa de ser notável.

Não obstante, o ineditismo do episódio, há pontos filosoficamente relevantes a se retirar da passagem. Primeiramente, é pertinente notar a relação desse argumento com os argumentos avançados no *Laques*. Temos aqui dois momentos em que Sócrates discute prioritariamente a definição da coragem, e utiliza-se para tanto dos mesmos recursos nos dois textos. As questões se repetem:

trata-se de examinar a relação entre uma virtude tradicionalmente relacionada ao impulso ou ao medo, paixões em contraposição ao conhecimento; ao mesmo tempo, trata-se de verificar a pertinência de incluir na definição da coragem o conhecimento, visto que a definição exclusivamente com base em paixões pode se mostrar viciosas em vários casos e contraria, por conseguinte, a uma exigência moral essencial de qualquer virtude: a virtude deve ser sempre bela e inteiramente bela (*Laques* e *Protágoras*). O conhecimento, entretanto, que surge na discussão com Laques e com Protágoras é associado a uma técnica, sem qualquer relação pertinente com o fenômeno moral a que se quer descrever: uma técnica de medição dos cálculos do sucesso de uma determinada ação, sem que esteja em jogo a determinação dos fins a que se deve buscar.

A passagem do quarto para o quinto argumento do *Protágoras* segue um processo análogo ao que ocorre no *Laques*: da discussão com o general homônimo ao diálogo à entrada de Nícias na discussão. Em ambos os casos, apresenta-se um tipo de conhecimento como conteúdo da coragem adequado à descrição dos fenômenos morais: o conhecimento dos fins da ação humana, que se mostra no *Laques* como o conhecimento do bem e do mal, e, no *Protágoras*, como o conhecimento do que é ou não temível. Para o caso do *Protágoras*, aliás, este paralelo com o *Laques* permite compreender e mitigar o abrupto da passagem do quarto para o quinto argumento. Em outros termos, é como se Platão preparasse o terreno para apresentação da teoria cognitiva da virtude, assim como o fez na transição que vai de Laques a Nícias no *Laques*. Esta interpretação é tanto mais plausível na medida em que se considera que Protágoras, ao fornecer também de maneira inédita uma definição da coragem, insta a Sócrates a refutar sua definição da coragem – essencialmente anti-intelectual, e, portanto, convencional – apresentando ao mesmo tempo uma definição de sua lavra, agora definida essencialmente por um conhecimento ou saber. Se a definição de coragem do sofista asseverava-a como uma disposição desconectada da reflexão, Sócrates, por sua vez, demonstrará que no tocante à virtude e ao vício, é apenas o conhecimento ou sua ausência que se deve considerar. Tal é o sentido do que ficou conhecido na literatura crítica como intelectualismo socrático, que se mostra no *Protágoras* em todas as suas versões: a redução das virtudes a um conhecimento, presente nas

demonstrações da tese da unidade das virtudes, da tese epistêmica da virtude e da potência do conhecimento como guia da ação humana.

Com vistas a refutar a tese protagoreana da coragem, Sócrates procura estabelecer a identidade de coragem e conhecimento, utilizando, para tanto, um complexo argumento, cujo centro está na demonstração de que na alma humana o conhecimento é hegemônico, potente e soberano para conduzir as ações humanas, ou, em outros termos, o conhecimento é condição necessária e suficiente para a realização do bem e da virtude. O ponto fulcral dessa demonstração está na refutação da explicação tradicional do fenômeno da impotência do conhecimento – um contra-argumento ao paradoxo socrático intelectualista – calcado na controversa premissa hedonista, segundo a qual prazer e bem são uma e mesma coisa que constitui o fim último dos esforços humanos. A relação entre o prazer e o conhecimento foi reposta nos termos de uma ética intelectualista: não mais um embate, um conflito entre dois elementos irreduzíveis no interior da alma (conhecimento versus prazer), mas antes a coordenação da inteligência de um objetivo moral (o prazer), com a certeza do acerto na escolha, propiciada pela infalibilidade da arte da medida. Conquanto haja diversas interpretações no tocante ao estatuto da relação entre o conhecimento moral e os outros elementos da alma humana (apetites e prazeres), resta suficientemente acordado, todavia, que o sentido do que podemos denominar doutrina ética da virtude reside na atribuição da suficiência do conhecimento na condução da alma.

Com a prova que surge nesse quinto e último argumento chegamos então a uma definição da coragem que se mostrará ao fim e ao cabo o passo derradeiro de uma longa prova que vinha desde a proposição da questão da unidade das virtudes: as chamadas virtudes particulares são uma pela ação causal do conhecimento moral, sendo este o componente único, e, portanto, definicional da virtude. Tal é o sentido da teoria epistêmica da virtude e a explicitação da relação entre virtude e conhecimento no *Protágoras*.

A investigação da questão da unidade das virtudes partiu da consideração de um problema inerente a esta doutrina: como conciliar a unidade das virtudes com a delimitação do que é próprio a cada virtude? Apresentamos tal problema desde as primeiras formulações da questão, quando Sócrates indaga Protágoras acerca de sua visão da relação entre as partes da virtude. Examinamos duas versões para a unidade das virtudes que propõem soluções para o problema: a versão da unidade como identidade e a versão da unidade como reciprocidade. No cotejo com os argumentos, notamos que a versão da identidade encontra maior amparo nas passagens. Todavia, o exame de uma destas partes da virtude – a coragem – redimensiona o problema da parte-todo da virtude, requerendo um estudo comparado do *Protágoras* com o *Laques*. Neste ponto, indicamos que o cerne da definição da coragem no *Protágoras* é a caracterização desta virtude *exclusivamente* pelo conhecimento, desconsiderando outros elementos alheios à esfera intelectual. Tal definição é plausivelmente pleiteada também para outras virtudes, como a passagem final do diálogo indica (*Protágoras* 361 a-b). A definição das virtudes através do conhecimento é o que garante a unidade destas, constituindo, ao mesmo tempo, uma tese da unidade das virtudes e uma tese epistêmica ou cognitiva das virtudes.

A detecção de uma tese epistêmica da virtude no *Protágoras*, com efeito, encontra base textual inequívoca. E, sendo por intermédio da identidade de virtude e conhecimento que se une as virtudes, a tese da unidade das virtudes exhibe a mesma corroboração textual da tese epistêmica da virtude. A disputa entre as versões para a unidade das virtudes procura, portanto, fornecer uma explicação convincente para o problema da parte e do todo da virtude, de modo que as partes da virtude possam ser unificadas pelo conhecimento sem que percam suas marcas distintivas. Em todas as interpretações notamos o mesmo esforço em explicar *de que modo* as virtudes podem ser várias e, ao mesmo tempo, serem unidas pelo conhecimento. Como nosso estudo indicou, o modo pelo qual as partes da virtude se relacionam não é facilmente detectável – de onde as diversas interpretações. Assim também não é pacífico o modo pelo qual Sócrates no *Protágoras* explica a relação das virtudes com o conhecimento. As tentativas de fornecer uma

explicação a respeito recorrem inevitavelmente a um instrumental que, se por um lado, logram atingir um relato sólido da doutrina socrática da virtude, por outro, não escapam de serem hipóteses de leitura sujeitas a controvérsias, visto que fornecem explicações para a doutrina socrática da virtude desde modelos interpretativos *ad hoc*.

Sob este prisma, penso que o *Protágoras* permite estas diversas leituras porque, se Sócrates demonstra a tese epistêmica e a tese da unidade das virtudes, por outro lado, ele não demonstra *o modo pelo qual* estas teses funcionam. Assim sendo, creio que a seguinte observação de Cooper é preciosa. Tratando do problema em questão, o estudioso conclui o seguinte sobre a posição de Sócrates no diálogo:

O texto apresenta-o simplesmente como querendo sustentar *alguma* versão de uma doutrina da unidade da virtude, em oposição à visão de Protágoras do todo como reunião de partes. Parece razoável ler o diálogo como oferecendo aos leitores o estímulo para pensar por si próprios – cuidadosamente levando em conta considerações e pontos de vista que surgem na discussão – a questão da natureza da virtude em si e suas relações com as virtudes específicas, tradicionalmente reconhecidas.¹⁴²

Sócrates defende *alguma* versão para a unidade das virtudes; *alguma* versão, bem compreendido, que demonstra o conteúdo *exclusivamente* intelectual das virtudes, mas que não logra, ou não o faz, determinar como da unidade no saber emerge a multiplicidade das virtudes. Neste sentido, o desenvolvimento posterior – e se podemos afirmar –, platônico, da teoria ética das virtudes engendra uma operação de grandes consequências ao separar a virtude do conhecimento, de modo que aquela não é mais apanágio deste. Vislumbra-se, assim, a possibilidade de reconhecer as virtudes tradicionais em suas especificidades, indicando o lócus próprio de cada uma, apartado do conhecimento do bem, não obstante por ele guiado. Algo muito diverso do que ocorre com o *Protágoras* e seus impasses.

¹⁴² COOPER, 1999, p. 90.

Referências Bibliográficas

- ADKINS, A.W.H. "Aretê, Technê, democracy and sophists". *Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, p. 3-12.
- BODIN, L. *Lire le Protagoras*: introduction à la methode dialectique de Protagoras. Paris, 1975.
- BRAVO, F. *As ambiguidades do prazer*. São Paulo : Paulus, 2009.
- BRICKHOUSE, T; SMITH, N. *Socratic Moral Psychology*. Cambridge University Press, 2010.
- _____. "Socrates and The Unity of the virtues". *The Journal of Ethics*, Vol. 1, nº 4, 1997, p. 311-324.
- _____. "Os Paradoxos Socráticos". In: BENSON, H. (ed.). *Platão*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- BRANDWOOD, L. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge, 1990.
- CANTARÍN & DIEZ. *Platón: Protágoras*. Madrid, 2005.
- COOPER, J. "The Unity of Virtue". In: *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- DENYER, N. *Plato: Protagoras*. Cambridge, 2008.
- DORION, L-A. *Platon: Laches & Euthipbro*. Flammarion, 1997.

_____. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 2011.

DEVEREUX, D.T. "Courage and wisdom in Plato' *Laches*" In: *Journal of History of Philosophy*, 15, 1977, p.129-141.

_____. "A unidade das virtudes". In: BENSON, H. (ed.). *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

_____. "The Unity of virtues in Plato's Protagoras and Laches". *The Philosophical Review*, Vol. 101, nº 4, 1992, p. 765-789.

FEREJOHN. M. T. "The unity of virtue and the objects of Socratic inquiry", *JHP* 20, 1982.

_____. "Socratic thought-experiments and the unity of virtue paradox", *Phr*, 29, 1984.

FESTUGIERE, A-J. "Sur un passage difficile du Protagoras". In : *Bulletin de correspondance hellenique*, 70, 1946, p.179-186.

GALLOP, D. "Justice and Holiness in *Protagoras* 330-331". *Phronesis* 6, 1961, p. 86-93.

_____. "The Socratic Paradox in the Protagoras". *Phronesis*, 9, 1964, p. 117-129.

GAUTHIER, D.P. " The unity of wisdom and temperance", *JHPh* 6, 1968, pp.157-159.

GIANNANTONI, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Naples, 4. vol. 1991.

GOSLING, J. C.B; TAYLOR, C.C.W. *The Greeks on Pleasure*. Oxford, 1982.

IDELFONSE. *Platon: Protagoras*. Flammarion, 1997.

JAEGER, W. *Paideia*. México: FCE, 1962.

KAHN, C. "Plato's Methodology in the Laches". *Revue Internationale de Philosophie*, 40, 1986, p.7-21.

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRAUT, R (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, 1992.

LOPES, D. *Protágoras de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

McCOY, M. 2008. *Plato and the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

O'BRIEN, M. "The Unity of the Laches". *Yale Classical Studies*, 18, 1963.

PENNER, T. "The Unity of the Virtue", *Philosophical Review* 82, p. 35-68.

_____. PENNER, T. "What Laches and Nicias Miss". *Ancient Philosophy*, 12, 1992, p.1-27.

_____.1996. "Knowledge vs. true belief in the Socratic psychology of action."
Apeiron, 29, 1996, p.199-229.
47-202.

PLATÃO. *Oeuvres Complètes* (Introdução de A. Croiset). Paris. tomo III, primeira parte, 1935.

PLATÃO. *Protágoras*. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 1999.

RUDEBUSCH, G. *Socrates, Pleasure and Value*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SANTAS, G. "Socrates at work on Virtue and Knowledge in Plato's Laches". *Review of Metaphysics*, 22, 1969, p.433-460.

_____. "The Socratic Paradoxes". *Philosophical Review*, 58, 1964, p. 147-64.

SHOREY, P. *What Plato Said*. Chicago, 1933.

SAVAN, D. "Self-Predication in *Protagoras* 330-331" *Phronesis* 9, p.130-135.

SCHAERER, R. *Epistêmê et Technê: études sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Macon, 1930.

SHOREY, P. *The Unity of Plato's Thought*. Chicago, 1903.

SPRAGUE, R. K. "Dissoi Logoi or Dialexei". *Mind*, New Series, Vol. 77, n° 306, April, 1968, p. 155-167.

STOKES, M. *Plato's Socratic Conversations*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.

TAYLOR, C.C.W. *Plato: Protagoras*. Oxford, 1991.

_____. *Sócrates*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. London, 1937.

VLASTOS, G. "The unity of the virtues in the *Protagoras*". In: *Platonic Studies* 2, Princeton, p. 221-269.

_____. "The Argument in Laches 197e ff". In: *Platonic Studies*, 1973, Princeton: Princeton University Press, 266-269.

_____. "Socrates on Acrasia". *Phoenix*, 23, 1969, p. 71-88.

VLASTOS, G. "Socrates contra Socrates" in VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991.

ZINGANO, M. "Virtude e Saber em Sócrates". In: *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

WAKEFIELD, J. "Why Justice and Holiness are Similar: *Protagoras* 330-331", *Phronesis* 32, 1987, p. 267-276.

WALSH, J. "The Dramatic Dates of Plato's *Protagoras* and Lesson of Arete". *The Classical Quarterly*, vol. 34, nº 1, 1984, p. 101-106.

WEISS, R. "Socrates and Protagoras on Justice and Holiness". *Phoenix*, 39, 1985, p. 334-341.

WOLFSDORF, D. "The Dramatic Date of Plato's *Protagoras*". *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 140, Bd. H., ¾, 1997, p. 223-230.