**Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas**

Sílvia Maria Marinho Galvão Anderson

***A Ode a Escopas no Protágoras de Platão.
Discursos sobre a areté.***

**São Paulo
2011**

Sílvia Maria Marinho Galvão Anderson

A Ode a Escopas no Protágoras de Platão.
Discursos sobre a *areté*.

**Dissertação apresentada ao
Departamento de Letras Clássicas e
Vernáculas (DLCV) da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas (FFLCH) para a obtenção
do título de Mestre em Literatura
Grega – versão corrigida**

**Orientadora: Profa. Dra. Paula da
Cunha Corrêa**

**São Paulo
2011**

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 da Publicação

Nome: ANDERSON, Sílvia Maria Marinho Galvão.

Título: *A Ode a Escopas no Protágoras de Platão. Discursos sobre a areté.*

Dissertação apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DLCV) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) para a obtenção do título de Mestre em Literatura Grega

Aprovado em

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À Vera,
pelo modelo de óρετή.

Agradecimentos

À Fapesp, pelo auxílio que possibilitou a realização desta pesquisa; à Professora Doutora Paula da Cunha Corrêa, minha orientadora desde a iniciação científica, pela generosidade e paciência; aos membros da banca de qualificação, os Professores Doutores Maria das Graças de Moraes Augusto e Marcos Martinho dos Santos, pela arguição; à Professora Doutora Giuliana Ragusa, pelos constantes incentivos; aos companheiros do grego, Karen Sacconi, Lílian Sais, Mariana Mello e Rafael Brunhara, que com a dedicada amizade tornaram o caminho mais suave; à minha família, Oswaldo, Vera, Neto e Roberta, pelo apoio e amor incondicional; ao Carlos, pela minuciosa revisão do trabalho e grande habilidade em transformar em certas minhas linhas tortas; ao Hugo; ao Adriano; a Dri, Sá, Debbie e Rebs, por serem meu porto-seguro, a certeza de que é possível superar tudo e a alegria.

Resumo

ANDERSON, Sílvia Maria Marinho Galvão. **A *Ode a Escopas* no *Protágoras* de Platão. Discursos sobre a *areté***. 2011. 92 ff. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

A presente pesquisa tem por finalidade o estudo da *Ode a Escopas* de Simônides no *Protágoras* de Platão. Ao longo do diálogo a distinção entre o discurso sofístico e filosófico é destacada por Sócrates. Seções dialéticas, cujo objeto de estudo é a *areté*, são intercaladas com seções retóricas, nas quais a *areté* política é abordada. Enquanto nas primeiras há a investigação da excelência humana, nas seções sofísticas, a investigação recai sobre o *nómos* cívico. O poema de Simônides louva o homem são, que age de acordo com o *nómos*, em oposição ao homem moralmente irrepreensível. Por meio da análise que Sócrates faz do poema, o discurso poético é equiparado ao retórico. Conclui-se que o discurso dialético é o único método por meio do qual é possível chegar à verdadeira *areté*.

Palavras-chave: Protágoras, Platão, Simônides, *areté*, discurso.

Abstract

The present research has the aim of studying Simonides' Ode to Scopas in Plato's *Protagoras*. Throughout the dialogue the difference between sophistic and philosophic discourse is highlighted by Socrates. Dialectic sections which study the *areté*, are intermingled with rhetorical sections in which political *areté* is approached. While in the former, human excellence is examined, in the sophistic sections the investigation is upon civic *nómos*. Simonides' poem praises the healthy man that acts according to the *nómos*, as opposed to the morally irreprehensible man. Through Socrates' analysis of the poem, poetic discourse is compared to the rhetorical one. It can be concluded that dialectic discourse is the only method through which it is possible to reach the truth of *areté*.

Keywords: Protagoras, Plato, Simonides, *areté*, discourse.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. O PRÓLOGO (309A-314E)	14
3. ENSINABILIDADE DA VIRTUDE.....	19
3.1. 314E-316B	19
3.2. 316B-317E	22
3.3. 317E-320C	24
3.4. O MYTHOS (320D-324D)	27
3.5. O LÓGOS (324D-328D).....	30
3.6. A UNIDADE DA VIRTUDE (328D-338E)	33
4. A ODE DE SIMÔNIDES	38
4.1. 338E-342A.....	38
4.2. 342A-343C.....	42
4.3. 343C-347A.....	44
5. ANÁLISE DO POEMA DE SIMÔNIDES	52
5.1. ESTROFES 1 E 2	52
5.2. ESTROFE 3	63
5.3. ESTROFE 4	70
5.4. CONCLUSÃO DA ANÁLISE POEMA	75
6.0. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
7.0. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	87

1. Introdução

A presente pesquisa teve origem no estudo das citações líricas na obra de Platão. No início, pretendia-se trabalhar o estudo de Simônides, Estesícoro, Íbico e Píndaro no *Protágoras*, no *Fedro*, no *Parmênides* e no *Górgias*, respectivamente. No entanto, dada à complexidade do *corpus*, observou-se que havia aspectos nos diálogos que não poderiam ser ignorados, e que, do mesmo modo que os fragmentos deveriam ser interpretados no contexto da poesia lírica, os diálogos deveriam ser lidos pela ótica da filosofia. Optou-se, portanto, por verticalizar a pesquisa, detendo-se somente no *Protágoras*, já que a relevância da citação dentro do diálogo é maior se comparada aos outros textos¹.

A fim de aprofundar a exegese dos dois textos, o *Protágoras* de Platão e o fr. 542 *PMG* de Simônides, de modo a compreender a relevância da citação do segundo no primeiro, foi evitado entrar no conflito entre a poesia e a filosofia, tão marcado em outras obras platônicas. O conflito entre a filosofia e a sofística, em contrapartida, que permeia todo o *Protágoras*, pareceu-nos ser a chave de entendimento da citação de Simônides, dado que Sócrates iguala o discurso poético ao discurso sofístico.

A relação entre a poesia e o sofismo, analisada por Sócrates por meio do discurso, é ímpar na interpretação que o filósofo apresenta para o poema de Simônides. Por esta razão, foi evitado comparar outras citações de Simônides em Platão, a mais notável certamente é a do livro I da *República*, cujas finalidades são distintas. Ao mesmo tempo, o estudo de termos e noções, que embora tenham relevância em outros diálogos platônicos, foi aprofundado somente em seu contexto inserido no *Protágoras*.

Provavelmente, a maior dificuldade da pesquisa tenha sido trabalhar com um texto poético apresentado por um texto de caráter filosófico. Tentou-se resolver tal impasse dividindo a interpretação do poema em duas partes, uma amparada pela análise apresentada no *Protágoras*, e a outra independente.

O *Protágoras*, reconhecido por seu mérito literário, apresenta um aspecto fragmentário do ponto de vista temático pelo fato de ser construído por meio da acumulação de pequenas intervenções (GUTHRIE, 1975, p. 235). A conversa é

¹ Agradeço à banca examinadora da qualificação, os Professores Doutores Maria das Graças de Moraes Augusto e Marcos Martinho dos Santos, pela sugestão.

demarcada pela oposição entre o método retórico e o dialético, e, consequentemente, dividido em seções dialéticas e retóricas. (FRIEDLÄNDER, 1965).

Na primeira parte do prólogo (309a-310a), Sócrates não considera seu companheiro digno de dialogar, por isso lhe faz uma narração sobre seu encontro com Protágoras na manhã anterior. Na segunda parte (310a-314c), conversa com Hipócrates a fim de prepará-lo para o encontro com Protágoras, além de fazer a distinção entre o ensinamento de Protágoras – que seria parte de uma educação dos homens livres –, e o ensinamento técnico, dos δημιουργοί. Apesar de concluir que a arte que o sofista ensina é semelhante à educação dos homens livres, Sócrates diz que não sabe qual conhecimento o sofista oferece ao discípulo, e, após persuadir Hipócrates, é em busca desse saber que vão à casa de Cálias encontrar Protágoras.

Após a apresentação dos companheiros presentes (314c-316a), inicia-se a primeira seção sofística (316a-317e), na qual Protágoras faz uma *epideixis* sobre sua arte. O sofista afirma igualar sua arte à dos poetas (316d), mas contrariamente aos últimos, não se envergonha de chamar-se sofista.

Inicia-se, pois, a primeira seção dialética (317e-320c). Protágoras, respondendo a Sócrates sobre qual era sua arte, afirma que ensina a *boa deliberação* – εὐβουλία – em assuntos tanto pessoais quanto públicos. Sócrates iguala a *boa deliberação* do sofista a πολιτική τέχνη, afirmando que se trata da arte de fazer bons cidadãos. Com essa equação, Sócrates funde as noções de νόμος cívico e ἀρετή, e alega que a virtude é a excelência do conhecimento aplicado.

A segunda seção sofística (320c-328d) é dividida pelo discurso de Protágoras entre o *mito* (320d-324d) e o *lógos* (324d-328d). Na primeira parte, o sofista afirma que a sabedoria política é arte política – τέχνη πολιτική – mas que, diferentemente das outras artes, todos os seres humanos a possuem. No seu discurso por meio do *lógos*, entretanto, Protágoras iguala o que anteriormente foi denominado *arte à virtude* política. Ainda que no texto não seja evidente, a virtude política é o νόμος, o sistema de convenção e tradição encarnado nos costumes da comunidade.

Ao tratar da unidade da virtude (328d-334a), mais uma vez o estilo do diálogo é alterado: passa-se da exposição retórica de Protágoras para o questionamento dialético socrático. A ἀρετή não mais se refere ao νόμος político, como na seção anterior, mas trata-se da virtude, da excelência humana, dividida entre conhecimento, justiça,

coragem, moderação e devoção –
ἐπιστήμη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη e ὁσιότης (330b).

Há um interlúdio (334a-338e), em que se instaura uma crise sobre o método que deveria ser adotado. Protágoras se recusa a ser questionado dialeticamente, enquanto Sócrates refuta a possibilidade de exposição de discursos.

Instaura-se a terceira seção sofística (338e-347a), em que, diferentemente da segunda, quem faz a *epideixis* é Sócrates, agora analisando a *Ode a Escopas* de Simônides. Do mesmo modo que a seção sofística em que Protágoras discursou foi iniciada com uma introdução sobre a história da arte sofística (316d), Sócrates inicia sua análise com uma breve história sobre a sabedoria grega (342a-343c). A intenção de Simônides na ode, de acordo com Sócrates, é refutar a sabedoria de Pítaco. Com essa exposição, o filósofo indiretamente critica Protágoras que, a fim de testar Sócrates, procura refutar Simônides afirmando que a ode é contraditória. Ao igualar a posição de Simônides à de Protágoras, Sócrates iguala o discurso poético ao sofístico.

Sócrates alega que a finalidade de sua interpretação do poema é confirmar que Simônides procura refutar Pítaco ao longo de toda a ode (343c-347a). Sócrates, por meio de artifícios próprios dos discursos sofísticos, como sinonímias, antinomias e privilégio de alguns termos em detrimento de outros, apresenta em sua interpretação questões filosóficas que não estão contidas no poema, tal como a distinção ontológica entre *ser* e *vir a ser*, a equivalência de virtude e conhecimento, ou ainda a afirmação de que “ninguém age mal voluntariamente”. Em sua interpretação particular do poema, Sócrates demonstra que tanto o discurso sofístico, que ele faz, como o discurso poético, a ode de Simônides, não têm por finalidade o conhecimento.

Sócrates, a partir da *Ode a Escopas*, faz a distinção entre o louvor voluntário e o involuntário. Segundo o filósofo, o primeiro deve ser direcionado ao homem virtuoso, enquanto que o segundo, aos parentes e conterrâneos. É essa separação que permeia o diálogo platônico: por um lado, encontra-se a virtude, fruto do conhecimento, e, por outro, a convenção cívica.

Procuramos fazer uma interpretação do poema de Simônides fora do contexto do diálogo platônico, com as ferramentas da exegese própria da poesia lírica, a fim de buscar o sentido do poema, e demonstrar o quanto a interpretação de Sócrates é tendenciosa, se fazendo em vista de seu argumento.

Distinguimos o *homem valoroso* – ἄνδρ' ἀγαθός –, que interpretamos como sendo o bravo guerreiro, com a excelência própria do vocabulário bélico, do *homem nobre* – ἐσθλός – que é o moralmente virtuoso. O sujeito poético afirma que não é possível encontrar alguém totalmente irrepreensível – πανάμωμος – devido a circunstâncias externas e próprias da humanidade. Contenta-se, pois, em louvar o homem são, conhecedor da justiça benéfica à cidade – ὑγιῆς ἄνθρωπος, εἰδώς γ' ὀνησίπολιν δίκαν.

Ao analisar cada parte do diálogo, concluímos que as seções dialéticas giram em torno da ἀρετή como uma realidade única, própria do conhecimento imutável. As seções retóricas, em contrapartida, têm por objeto a virtude política que, em nossa interpretação, é associada ao νόμος.

A presença da *Ode a Escopas* no *Protágoras* não nos parece acidental, mas pelo contrário. Ao inserir um poema que preza a adesão do homem ao νόμος, Platão reitera a interpretação de Sócrates de que o discurso poético, assim como o retórico, não são as formas mais eficazes de abordar a virtude.

2. O Prólogo (309a-314e)

O diálogo se inicia com um companheiro anônimo perguntando a Sócrates se ele vinha da caça ao jovem Alcibíades. Segundo Patrick Coby (1987, p.188), o interlocutor a quem Sócrates narra o encontro com Protágoras não parece ser próximo de Sócrates, por cinco razões:

(1) ele não estava a par dos eventos intelectuais de Atenas; diferentemente de Sócrates, o companheiro não sabia que Protágoras estava na cidade; (2) Sócrates não revela tudo ao companheiro; especificamente mantém em segredo a segunda conversa entre ele e Hipócrates; (3) Sócrates fala ironicamente com o companheiro, não só quando exalta a sabedoria de Protágoras, como quando diminui a própria habilidade de lutar contra o golpe estonteante que o atingiu pela análise de Protágoras do poema (339e)²; (4) Platão chama o interlocutor de Sócrates de “companheiro” (*hetairos*), a mesma palavra usada por Sócrates para caracterizar sua relação com Hipócrates (313b); a dedução é que o companheiro e Hipócrates fossem igualmente queridos a Sócrates. (5) Finalmente, e mais importante, o companheiro nunca interrompe a narrativa de Sócrates; ele seria, portanto, um desses seres humanos vulgares que se entretém dos discursos alheios (347c-e); ele não é um *kalos kagathos*, um verdadeiro cavalheiro que participa de uma conversa e se submete a seus testes.³

Alcibíades, além de figurar como personagem fundamental no diálogo platônico homônimo, é apresentado no *Banquete* como jovem cuja beleza é admirada por Sócrates⁴. Cavalcante de Souza, em sua tese de doutoramento (1964, pp. 83-136), supõe que, no prólogo de *Protágoras*, o semblante de Sócrates estivesse transtornado, “exatamente como o amante do *Banquete*, aturdido pela visão do objeto amado”. Sócrates, entretanto, surpreende o interlocutor, pois, apesar de afirmar ter estado na presença do jovem Alcibíades, “não lhe prestava atenção e muitas vezes se esquecia dele” (309b), ou seja, Sócrates tinha a feição transtornada, mas não por causa da beleza de Alcibíades. O amigo conclui que Sócrates tivesse encontrado um estrangeiro ainda mais belo que esse jovem (309cd):

ET. Καὶ οὕτω καλὸς τις ὁ ξένος ἔδοξέν σοι εἶναι, ὥστε τοῦ Κλεινίου υἱέος καλλίων σοι φανῆναι;

ΣΩ. Πῶς δ' οὐ μέλλει, ὦ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι;

² Esse aspecto será detidamente discutido quando a passagem do diálogo for analisada adiante.

³ Todas as traduções são nossas, exceto quando apontado.

⁴ Cf. *Banquete*, 213c, 215a-222b (discurso de Alcibíades elogiando Sócrates). Ver início do *Primeiro Alcibíades*, onde Sócrates declara sua paixão por Alcibíades.

ΕΤ. Αλλ' ἡ σοφῶ τιμι ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, ἐντυχὼν πάρει;
ΣΩ. **Σοφωτάτω** μὲν οὖν δήπου τῶν γε νῦν, εἴ σοι δοκεῖ **σοφώτατος** εἶναι Πρωταγόρας.⁵

ΑΜ: *E consideraste esse estrangeiro tão atraente que ele a ti pareceu mais belo do que o filho de Clínias?*

ΣÓ: *E como não poderia, meu caro amigo, a superlativa sabedoria parecer mais bela?*

ΑΜ: *O quê? Queres dizer que estivesse em companhia de algum sábio, Sócrates?*

ΣÓ: *Não... simplesmente do mais sábio da nossa geração, é o que eu diria, se é que concordas em chamar Protágoras de o mais sábio.*⁶

A leitura atenta do diálogo confirma a hipótese de que Sócrates não dera atenção a Alcibíades: a presença do jovem é limitada a apenas duas passagens (336b e 348b), cuja função é manter Sócrates no diálogo filosófico, e, embora não sejam significativas para o conteúdo do texto como um todo, são intervenções cruciais para o desenvolvimento do drama filosófico (FRIEDLÄNDER, 1965, p.06).

Na passagem citada acima, é perceptível o uso de três superlativos de σοφός na caracterização de Protágoras. Na primeira fala de Sócrates, embora o uso do comparativo σοφώτερος pudesse ser mais corrente⁷, J. Adam & A. M. Adam (1893, p.77) afirmam que o superlativo neutro – τὸ σοφώτατον – é utilizado para generalizar a afirmação numa máxima, já que o comparativo poderia introduzir insípida comparação entre a sabedoria de Alcibíades e Protágoras, e não parece ser essa a intenção de Platão.

Note-se ainda que a apresentação do diálogo, com a referência a Alcibíades, introduz o tema de Eros e remete ao *Banquete*, mais particularmente ao discurso de Diotima, cicerone de Sócrates na “progressão no amor”, na qual o neófito erótico vagarosamente ascende do amor físico e particular ao amor espiritual e universal⁸. É legítimo afirmar, portanto, que o objetivo principal da conversa de Sócrates com o amigo é estabelecer a prioridade da alma sobre o corpo, da filosofia de Protágoras sobre a beleza de Alcibíades; trata-se, pois, de “uma exortação para que o companheiro pensasse mais alto, como o sábio Protágoras, que como o belo Alcibíades” (COBY, 1987, p.20).

Ainda sobre a comparação entre a beleza de Alcibíades e a sabedoria de Protágoras, o estudioso Friedländer (1964b, p.05) afirma:

⁵ Negritos nossos.

⁶ Trad. Edson Bini (2007). Ao longo deste trabalho, todas as traduções para o diálogo *Protágoras* serão dele.

⁷ Alguns editores leem σοφώτερον.

⁸ Cf. *Banq.* 210.

Não é Alcibíades que ocupa uma classificação inferior, mas o amor apaixonado pela beleza que é um nível mais baixo se comparado ao amor mais apaixonado pela ‘sabedoria’. Assim, o enredo secundário erótico superficial tem um significado mais profundo. O tema do diálogo será a educação, ou, mais especificamente, o contraste entre a educação sofística e socrática. Para Platão, esse contraste envolve o fato básico de Sócrates – e somente ele – educar por meio do poder de Eros.

Finalmente, o prólogo do *Protágoras* é visto ainda como tributo à filosofia e à sabedoria de Protágoras, que estaria acima de Eros. Apesar de reconhecer essa função da breve introdução, Coby (1987, p.21) chama atenção para o verbo φαίνω que é repetido cinco vezes: “Sócrates *parece* [vir] de algum lugar, possivelmente de junto de Alcibíades, que *parece* ainda belo; e Protágoras *parece* ainda mais belo que o filho de Clínias, pois um sábio homem não pode evitar *parecer* mais belo.”⁹ O estudioso afirma que essa repetição “sugere que tanto a reputação de Sócrates, quanto a de Protágoras, é mais aparente do que real, pois Sócrates não é pederasta e Protágoras não é um homem de sabedoria.” Está proposto de antemão, assim, o tema que será discutido no diálogo: a diferença entre a sabedoria de Protágoras e a de Sócrates.

Sócrates inicia a narração ao amigo anônimo e seu escravo sobre o encontro que tivera com Protágoras: Hipócrates, tendo sido informado, no dia anterior, de que Protágoras estava em Atenas há dois dias, ainda de madrugada bateu ansioso à porta de Sócrates. Coby (1987, p.26), relacionando a leitura do prólogo do diálogo com Eros, afirma que Hipócrates é uma caricatura artística do filósofo erótico, mas do erotismo puramente aquisitivo, pois “ele está perseguindo alguém que não é para ele objeto de amor como Alcibíades é para Sócrates, mas uma ferramenta a ser usada: Sátiro é seu escravo, Sócrates é seu intermediário, e Protágoras, seu professor.”

Sócrates pergunta o motivo da pressa e pergunta ironicamente a Hipócrates se Protágoras era culpado de algo contra Hipócrates, que por sua vez ri e responde: “sim, pelos deuses, por ser o único sábio e não fazer de mim um”¹⁰ (310d). Sócrates diz a Hipócrates que, se este convencesse Protágoras e lhe desse dinheiro, o sofista o faria sábio. Hipócrates responde que estaria disposto a gastar toda sua fortuna e toda a fortuna de seus amigos, mas que, por não conhecer o sofista – na primeira vez em que

⁹ *Prot.* 309a1, 309a4, 309b3, 309c10, 309c12.

¹⁰ Νῆ τοὺς θεοὺς, ἔφη, ὦ Σώκράτης, ὅτι γε μόνος ἐστι σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ.

ele estivera em Atenas, Hipócrates ainda era criança –, pede a Sócrates que interceda em seu nome.

Antes de se encaminharem ao encontro de Protágoras, os personagens travam um diálogo, e Sócrates, em narrativa ao companheiro, revela a intenção que tivera; afirma que “de minha parte desejava submeter Hipócrates a uma certa prova, de maneira que, mediante algumas questões, comecei a sondá-lo¹¹” (311b): se alguém perguntasse – supondo que Hipócrates estivesse na casa de seu homônimo, Hipócrates de Cós, descendente de Asclépio, para lhe pagar um salário: “pelo fato de *ser o quê* que Hipócrates de Cós receberá um salário”, responderia “pelo fato de *ser médico*”. Sócrates pergunta então por que pagariam a Protágoras, e Hipócrates responde: por ele ser sofista. Pergunta ainda se pagariam para se tornar o quê, e, aqui, Hipócrates enrubesce e diz que, se o caso é semelhante ao precedente, ele se tornaria um sofista. Sócrates questiona se ele não se envergonharia de ser chamado assim pelos gregos¹² e Hipócrates concorda. Sócrates persuade o interlocutor a concordar com a afirmação de que a sofística não pode ser considerada uma arte, mas de que se assemelharia à gramática, à citaródia e à ginástica (312ab):

Ἴ Αλλ' ἄρα, ὦ Ἰππόκρατες, μὴ οὐ τοιαύτην ὑπολαμβάνεις σου τὴν παρὰ Πρωταγόρου μάθησιν ἔσσεσθαι, ἀλλ' οἷαπερ ἡ παρὰ τοῦ γραμματιστοῦ ἐγένετο καὶ κιθαριστοῦ καὶ παιδοτρίβου; τούτων γὰρ σὺ ἐκάστην οὐκ ἐπὶ τέχνῃ ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει.

Πάννυ μὲν οὖν μοι δοκεῖ, ἔφη, τοιαύτη μᾶλλον εἶναι ἡ παρὰ Πρωταγόρου μάθησις.

Contudo, Hipócrates, talvez não seja esse tipo de aprendizado que esperas obter de Protágoras, mas sim o que obtiveste de teu professor de leitura e escrita, de teu mestre de instrumentos de corda e de teu instrutor de ginástica. O que quero dizer é que, quando tomaste lições com cada um deles, não havia nenhum objetivo técnico no sentido de te tornares um profissional, mas apenas um objetivo educacional condizente com uma pessoa livre na sua vida privada.

Concordo plenamente, ele disse. É precisamente esse tipo de instrução que se obtém de Protágoras.

A matéria do ensinamento de Protágoras seria, portanto, não uma τέχνη, como a de trabalhadores públicos – δημιουργοί –, mas faria parte de uma educação liberal. Essa sugestão de Sócrates teria excluído a conotação negativa da sofística que fizera

¹¹ Καὶ ἐγὼ ἀποπειρώμενος τοῦ Ἰπποκράτους τῆς βόμης διεσκόπουν αὐτὸν καὶ ἡρώτων (...).

¹² A contraposição entre a educação ateniense e a educação helênica é marcada ao longo do diálogo.

Hipócrates corar, e o teria alçado à condição de instrução, já que a educação do homem livre era bem vista em Atenas¹³. No entanto, o enaltecimento da sofística parece ter por finalidade convencer Hipócrates a continuar defendendo-a, para que, desta maneira, Sócrates pudesse ir mais a fundo em sua investigação sobre o que é um sofista e qual o objeto de sua sabedoria.

Hipócrates diz saber o que é um sofista e afirma que o nome *sofista* – σοφιστής – deriva da conjunção do adjetivo σοφός – *sábio* – e da raiz ιστ – ἵστωρ significando *conhecimento* (ADAM & ADAM, 1893, p.85). Mas não sabe dizer qual conhecimento o sofista oferece ao discípulo.

A seguir, Sócrates demonstra que Hipócrates corre grande risco ao submeter-se a um sofista sem saber exatamente o que é um sofista. Sócrates compara a nutrição do corpo à nutrição da alma, afirmando que esta se alimenta de conhecimento – μάθημα. O ensinamento do sofista afeta a alma, assim como as *artes* – τέχναι – afetam o corpo, e, por essa razão, é mister perguntar a Protágoras qual ensinamento Hipócrates acabaria por comprar, se fosse discípulo do sofista de Abdera.

Pode-se afirmar que o papel de Hipócrates, no diálogo, é limitado a demonstrar a reputação de Protágoras em Atenas e a levar Sócrates ao encontro do sofista. No entanto, sua conversa com Sócrates introduz a distinção entre educação liberal (ἐπὶ παιδείᾳ) e educação profissional, ou técnica, (ἐπὶ τέχνῃ) que será fundamental para o entendimento da discussão entre Protágoras e Sócrates sobre a *ensinabilidade* da virtude (314e-328d), como se observará a seguir.

¹³ Voltaremos a esse tema mais adiante.

3. Ensinabilidade da virtude

3.1. 314e-316b

Sócrates explica, na passagem, por que não entrara imediatamente na casa de Cálias (314c):

ἐπειδὴ δὲ ἐν τῷ προθύρῳ ἐγενόμεθα, ἐπιστάντες περὶ τινος λόγου διελεγόμεθα, ὅς ἡμῖν κατὰ τὴν ὁδὸν ἐνέπεσεν· ἵν' οὖν μὴ ἀτελὴς γένοιτο, ἀλλὰ διαπερανάμενοι οὕτως ἐσίοιμεν

Ao chegarmos, permanecemos na entrada, discutindo um ponto que fora suscitado durante nosso trajeto e que não queríamos deixar indefinido antes de entrarmos.

Essa referência explícita outra diferença entre os diálogos socrático e sofista que será investigada em *Protágoras*: a conversa socrática não deve ser incompleta, enquanto a de feição sofística é encerrada quando o autor quiser¹⁴. Essa característica do diálogo socrático é abordada de modo cômico no *Banquete*: quando Sócrates chega à casa de Agatão, também antes de entrar, permanece refletindo longamente no pórtico, enquanto os convidados já estavam à mesa.

Ao chegarem à casa de Cálias, Hipócrates e Sócrates são recebidos por um porteiro que, ouvindo a conversa dos dois, afirma que seu patrão não terá tempo para mais sofistas. Sócrates nega ser sofista e afirma que a razão de sua visita é encontrar Protágoras.

Dentro da casa, Sócrates apresenta os participantes do diálogo, que estão divididos em três grupos, o de Protágoras, o de Hípias e o de Pródico.

Protágoras andava à frente de seus seguidores – como Orfeu, encantava-os com a voz –, ordenadamente, tal qual um cortejo numa dança coral. As alusões a Hípias e Pródico são jocosas, numa emulação de Sócrates a Homero (315bc):

Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα, ἔφη ὁ Ὀμηρος, Ἰππίαν τὸν Ἡλεῖον, καθήμενον ἐν τῷ κατ' ἀντικρὺ προστώῳ ἐν θρόνῳ, (...)καὶ μὲν δὴ καὶ Τάνταλον γε εἰσεῖδον· ἐπιδημεῖ γὰρ ἄρα καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος.

¹⁴ No *Górgias* 504d, quando Cálicles se recusa a responder, Sócrates insiste para que ele não deixe o discurso incompleto: μὴ γάρ τοι ἀτελὴ γε τὸν λόγον καταλίπωμεν.

E próximo eu entrevi, como diz Homero, Hípias de Elis, sentado numa posição elevada no outro lado da colunata. (...) E mais, ali também Tântalo contemplei, pois sabes que Pródico de Ceos se acha também na cidade.

As citações remetem à catábase de Odisseu no canto XI da *Odisseia*, versos 601-2:

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἑρακληΐην
εἰδῶλον

*depois dele avistei o vigoroso Héracles –
o seu fantasma*

e 582-3:

καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα
ἔστεῶτ' ἐν λίμνῃ

*Vi Tântalo a sofrer grandes tormentos,
em pé num lago¹⁵*

em que o herói enumera as almas que encontrou no Hades.

Adam & Adam (1889, pp. 94-95) afirmam que o sentido da sentença não deve transcender o das palavras citadas, pois “não há uma semelhança especial entre Héracles de Homero e Hípias de Platão, cuja situação descrita é similar à de Minos em Homero” (*Od.*, 11, 568-571):

ἐνθ' ἦ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν,
χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσιον,
ἤμενον, οἳ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἵροντο ἄνακτα,
ἤμενοι ἑσταότες τε κατ' εὐρυπυλῆς Αἴδος δῶ.

*Foi então que vi Minos, o filho glorioso de Zeus, com o cetro
Dourado na mão, a julgar os mortos, sentado,
enquanto outros interrogavam o rei sobre questões de justiça,
sentados e em pé, na mansão de amplos portões de Hades.¹⁶*

A comparação mais imediata de Hípias com Minos seria justificada pelo fato de ambos se encontrarem sentados. Coby (1987, p.190) acredita que a escolha da comparação seria provocativa, pois Sócrates teria a possibilidade de comparar Hípias

¹⁵ Tradução de Frederico Lourenço (2003).

¹⁶ Tradução Frederico Lourenço (2003).

aos seis heróis “pré-troianos” catalogados por Homero na passagem¹⁷, mas escolhe exatamente o último, com quem o herói não teria nenhuma semelhança.

Na análise de Friedländer (1965, p.08), contudo, a comparação ganha maior alcance: segundo esse autor, a razão de Sócrates comparar os presentes na casa às almas do Hades implica que Sócrates, assim como Odisseu, “é o único que estaria *verdadeiramente vivo*, enquanto os outros são como ‘sombras’”¹⁸.

Essa proposição é o ponto de partida da análise de Gagarin (1969, p. 140), em seu artigo, onde é feita uma comparação entre Protágoras e Orfeu: este, dotado da capacidade do encantamento, desce ao Hades para resgatar Eurídice; aquele seria espírito mais semelhante ao de Sócrates que ao dos outros personagens. Deste modo, Protágoras e Sócrates seriam os dois *verdadeiramente vivos*, pois são os que efetivamente participam do desenvolvimento do diálogo. No entanto, acreditamos que, se a análise se ativer ao mito acerca dos personagens referidos, é necessário recordar que também Hércules desceu ao Hades para derrotar Cérbero, e que, no sentido da comparação, seria necessário incluir Hípias, senão no conjunto dos *vivos*, pelo menos em um meio termo. Essa análise acaba por enfraquecer, em alguma medida, o argumento de Gagarin, já que a função de Hípias no diálogo é bastante limitada.

Coby (1987, p.35), analisando a comparação, afirma que, para torná-la menos enigmática, é necessário retirar o foco das semelhanças e colocá-lo nos respectivos destinos que aguardam os heróis: “o que Hércules e Tântalo experimentam no Hades são extremos de prazer e dor, e não somente qualquer prazer e dor, mas a dor mais intensamente sentida por hedonistas.” Enquanto Tântalo sofre as dores mais intensas, Hércules é a exceção no Hades, pois ele não ocupa o melhor lugar, que é desdenhado por Aquiles; sua condição é diversa, na medida em que não é *sombra*, ou *alma* – ψυχή – e sim *imagem* – εἶδωλον. Acerca do encontro de Odisseu com os heróis no Hades, Otto (2006, p.85) afirma:

O Hades não é um lugar de castigo nem de prêmio. Os chamados penitentes no Hades – Titio, Tântalo e Sísifo, cuja descrição, na *Odisseia*, se quis atribuir a outro poeta – nada mais são que imagens de seus tristes destinos em vida. [...] A aparição do finado Hércules é o reflexo exato de sua atividade terrena; voltado para todo o passado, ele fala a Odisseu das labutas e aflições das quais a vida foi repleta. Todavia não é mais que uma sombra. “Ele mesmo” – lá está dito

¹⁷ São eles: Minos (v.568), Oríon (v.572), Títio (v.576), Tântalo (v.582), Sísifo (v.593) e Hércules (v.601).

¹⁸ Itálico nossos.

expressamente – “desfruta da mais feliz existência no círculo dos deuses imortais”.

Sócrates narra ao amigo anônimo um encontro que tivera no dia anterior. Nesse sentido, ele sabe exatamente a qual ponto a conversa chegou, ou seja, ciente de que parte do diálogo com Protágoras se ocupou de questões relacionadas ao prazer (348c-362a), é provável que tenha antecipado esse tema na introdução por meio da apresentação dos personagens. “Ao utilizar as sombras (ou imagens) de Hércules e Tântalo, Sócrates prepara para introduzir um dos maiores temas do diálogo, a saber, a centralidade da procura do prazer no empreendimento sofístico.” (COBY, 1987, p.36)

Os personagens que se encontravam na casa de Cálias, conforme se afirmou anteriormente, estavam divididos em três grupos. O primeiro grupo, que era o maior e andava pelo átrio seguindo Protágoras, era formado por Cálias, Páralo, Cármides, Xantipo, Filipides, e Antimero, além de alguns atenienses e outros estrangeiros que não são nomeados. O segundo grupo, ao redor de Hípias, é composto por Andros, Erixímaco, Fedro e concidadãos de Hípias de Elis e discutia *sobre assuntos como a natureza e os fenômenos celestes* (315c) – *περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ*. O conjunto ao redor de Pródico encontra-se deitado e é composto por Pausânias, Agatão e os dois Adimantos; Sócrates não sabe, contudo, dizer sobre o que conversavam, pois não pode escutá-los. Também Crítias e Alcibíades, que chegam depois, completam o número daqueles que estarão presentes ao longo da narrativa. Muitos dos personagens deste diálogo aparecem também em outras obras de Platão.

É mister notar que os três sofistas que encabeçam os grupos apresentam distintas posições e atitudes: Protágoras anda e Hípias está sentado, enquanto Pródico permanece deitado. Os três representam distintas correntes sofísticas que serão aproximadas mais adiante no diálogo, na conversa entre Sócrates e Protágoras.

3.2. 316b-317e

A passagem inicia-se com a explicação de Sócrates a respeito da visita a Protágoras. O filósofo apresenta Hipócrates ao sofista, expondo a alta condição social do amigo, bem como sua capacidade intelectual; explica ainda que Hipócrates deseja tornar-se célebre na cidade e pensa que isso lhe ocorreria se frequentasse Protágoras

(316c)¹⁹. Ao ser questionado por Sócrates se essa conversa deveria ser travada em particular ou na presença de outros, Protágoras agradece a preocupação e faz uma espécie de introdução sobre o que é a arte sofística (316d):

ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρον τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖτε τελετάς τε καὶ χρησμοφῶδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον·

devo dizer-te agora que a sofística é uma arte antiga e que os homens da antiguidade que a praticaram, temendo o ódio que suscitava, disfarçaram-na com uma roupagem apropriada, às vezes a da poesia, no que se enquadram Homero, Hesíodo e Simônides, às vezes com rituais místicos e profecias, como aconteceu com Orfeu e Museu.

Protágoras segue afirmando que há sofistas também na ginástica e na música e declara que resolveu tomar caminho contrário a todos os que citou antes: “admite ser sofista e educar os homens”²⁰ (317b). Por isso, não tem vergonha de conversar com Sócrates na presença de todos os que estavam lá.

É relevante observar que há, nessa passagem, uma introdução à divergência entre o método utilizado por Sócrates, de um lado, e o adotado por Protágoras, de outro: tema que será exposto mais adiante no diálogo. Primeiramente, o sofista concorda em *dialogar* – διαλεχθῆναι (316b); no entanto, logo depois de Sócrates revelar-lhe o motivo de sua visita, Protágoras acaba *proferindo um discurso* – τὸν λόγον ποιεῖσθαι (317c). Segundo Sócrates, o discurso teve somente a finalidade de exibição diante de Pródico e Hípias; por causa disso, o filósofo determinou chamar os outros dois sofistas para participarem da conversa, para que ouvissem – ἵνα ἐπακούσωσιν (317d).

A identificação que Protágoras faz de sua *arte* – τέχνη – com a poesia não é nova; já no diálogo *Teeteto* o próprio Sócrates engendra a mesma comparação (152e):

καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρως (...)

¹⁹316:ἐπιθυμεῖν δέ μοι δοκεῖ ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει, τοῦτο δὲ οἱ μάλιστα ἂν γενέσθαι, εἰ σοὶ συγγένοιτο.

²⁰ καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους.

*no que tange a esse assunto, todos os sábios, salvo Parmênides, desfilam na mesma fileira: Protágoras, Heráclito e Empédocles, além dos principais poetas pertencentes a dois gêneros poéticos (...)*²¹

Ainda no *Teeteto*, além da identificação entre sábios e poetas, Sócrates expõe a diferença nos mesmos moldes propostos pelo sofista no *Protágoras* (180d):

τὸ δὲ δὴ πρόβλημα ἄλλο τι παρειλήφαμεν παρὰ μὲν τῶν ἀρχαίων μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων τοὺς πολλοὺς, ὥς ἡ γένεσις τῶν ἄλλων πάντων Ὡκεανός τε καὶ Τηθύς ῥεύματα <ὄντα> τυγχάνει καὶ οὐδὲν ἔστηκε, παρὰ δὲ τῶν ὑστέρων ἅτε σοφωτέρων ἀναφανδὸν ἀποδεικνυμένων, ἵνα καὶ οἱ σκυτοτόμοι αὐτῶν τὴν σοφίνα μάθωσιν ἀκούσαντες καὶ παύσωνται ἡλιθίως οἰόμενοι τὰ μὲν εἶναι, τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων, μαθόντες δὲ ὅτι πάντα κινεῖται τιμῶσιν αὐτούς;

*não ouviste dizer da boca dos antigos, os quais se ocultavam o que queriam dizer da multidão por meio de sua poesia, que a origem de todas as coisas é Oceano e Tétis, correntes d'água, e que nada está em repouso? E, analogamente, os contemporâneos que, posto que são mais sábios dizem o que querem dizer abertamente para que até os sapateiros possam ouvir e conhecer sua sabedoria, além de poderem dar fim à tola crença de que algumas coisas estão em repouso e outras em movimento, e após aprenderem que tudo está em movimento, possam honrar seus mestres?*²²

Protágoras não louva seus antecessores no discurso, mas associa sua arte à deles, o que lhe dá a justificativa para colocá-los na posição de rivais; assim, discursivamente constituídos como sofistas e adversários, é possível diminuir-lhes a estatura e o brilho, a fim de fazer crescer a glória daquele que enuncia a comparação, ou seja, o próprio Protágoras. A Homero, Hesíodo e Simônides, usurpa-se-lhes a posição de favoritos das Musas, relegados à multidão dos professores-sofistas. “Protágoras é-lhes superior porque, ao declarar-se sofista, alcança não qualquer fama, mas a fama de sábio” (COBY, 1987, p.41). Mais adiante no diálogo, observar-se-ão outros meios dos quais Protágoras se utiliza para, retoricamente, rebaixar os poetas, enaltecendo a si próprio.

3.3. 317e-320c

No início deste passo, Protágoras pede a Sócrates que repita, diante de todos os presentes, a razão pela qual ele e Hipócrates foram vê-lo, o que seria mais uma confirmação de que o sofista ficara lisonjeado com o fato. Sócrates não repete que a

²¹ Tradução Edson Bini (2007).

²² Tradução Edson Bini (2007).

intenção de Hipócrates era tornar-se *notável* - ἐλλόγιμος -, mas pergunta qual será a consequência de Hipócrates frequentar Protágoras. O sofista responde que é *ser cada dia melhor do que se era no dia anterior* (318ab). O termo *melhor* - βέλτιον - é peça-chave do ensinamento de Protágoras; Sócrates, entretanto, está preocupado com ser melhor *em quê* - τί - e é nessa diferença que a conversação seguinte se deterá.

Taylor (1936, p.241) afirma que a declaração de Protágoras “estabelece uma equivalência formal entre as noções de ‘educar os homens’ e ‘ensinar o bem’”, e é justamente sobre essa equivalência que Sócrates irá debruçar-se a seguir.

Ignorando a distinção que havia feito anteriormente entre educação liberal (ἐπὶ παιδείᾳ) e educação profissional, ou técnica (ἐπὶ τέχνῃ), Sócrates compara o ensinamento de Protágoras ao ensinamento de um pintor²³ e de um flautista, nos mesmos moldes da analogia que constituíra ao questionar Hipócrates (311b e ss.). Protágoras responde distinguindo seu ensinamento do de outros sofistas, que ensinam as artes *de cálculo, astronomia, geometria e música*²⁴, e afirma (318e-319a):

τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

*o que ensino é ter bom discernimento e bem deliberar*²⁵, seja nos assuntos privados, mostrando como administrar com excelência os negócios domésticos, seja nos assuntos do Estado, mostrando como pode exercer máxima influência nos negócios públicos, tanto através do discurso, quanto através da ação.

Protágoras diz que não ensina *habilidades especiais* - τέχναι -, mas *bom conselho* - εὐβουλία -, tanto em assuntos pessoais, privados, quanto em assuntos políticos, relacionados à cidade. Coby (1987, p. 47) notou, entretanto, que na explicação de Protágoras sobre seus ensinamentos há ambiguidade: “enquanto está claro que a administração da casa resulta primariamente em um benefício individual, não está claro se a administração dos assuntos públicos designa aumento de poder e prestígio individual, ou avanço do bem estar da cidade.” Protágoras explica como seu discípulo se tornará uma *pessoa melhor* - ὅπως ἄριστα - em relação à administração dos

²³ Ainda que no texto encontremos γραφικὴν, Adam (1893, p.102) ressalta que Zeuxipo era um escultor, e não pintor.

²⁴ Os sofistas, na visão de Protágoras, não dão liberdade aos seus discípulos em relação à escolha de matérias, diferentemente de Protágoras, que diz ensinar aquilo que os alunos querem aprender. Essa liberdade não tem relação com a que Sócrates relacionara anteriormente à *educação liberal* dos sofistas.

²⁵ O termo grego εὐβουλία significa *bom conselho, são julgamento, prudência* (LIDDEL & SCOTT, 1968) e foi traduzido por Bini por duas expressões: *ter bom discernimento e bem deliberar*.

assuntos privados, mas, em relação à cidade, só expõe que tornará seu aluno *mais capaz* – ὅπως δυνατώτατος.

Sócrates, tendo em vista tal ambiguidade, resume os ensinamentos de Protágoras como a *arte cívica* – πολιτικὴν τέχνην – *de fazer dos homens bons cidadãos* – ποιεῖν ἀνδρας ἀγαθοὺς πολίτας. Protágoras ensina a ser um bom homem, o que na época da Atenas de Péricles é o mesmo que ser bom cidadão (TAYLOR, 1936, p.241). A virtude é equiparada ao conhecimento; não se trata, portanto, de habilidade, mas de educação (COBY, 1987, p.46).

Sócrates professa descrença de que esses ensinamentos pudessem ser transmitidos a outrem, e seus argumentos são dois, um referente à vida pública, outro à vida privada, respectivamente: (1) enquanto em assuntos ligados a alguma arte – τέχνη – os atenienses aconselham-se somente com homens profissionais – δημιουργοί –, em assuntos políticos eles ouvem a todos ou a qualquer cidadão, o que comprovaria que todos possuiriam a arte cívica; (2) o estadista ateniense não é capaz de comunicar suas virtudes políticas aos filhos; o melhor exemplo disso é Péricles, o maior estadista ateniense que, ainda que tenha educado os filhos, não lhes transmitiu aquela que seria sua maior virtude: a arte política.

Há quatro ocorrências do termo *virtude* – ἀρετή – no discurso de Sócrates. Na primeira, é equiparado à habilidade dos melhores homens políticos (319e):

οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἰοί
τε ἄλλοις παραδιδόναι·

Os cidadãos mais excelentes e mais sábios são incapazes de transmitir as virtudes de que são portadores aos outros.

Sócrates associa o conceito de Protágoras de *bom conselho* – εὐβουλία – ao de *sofia*, que é característico das classes dirigentes. O termo *virtude* só é usado quando Sócrates, ao expressar reservas quanto à *ensinabilidade* da arte política, aponta que o líder da cidade é incapaz de transmitir sua virtude a outros. Na primeira abordagem, a virtude é igualada à experiência técnica; virtude seria, pois, a excelência do conhecimento aplicado.

Coby (1987, p. 48), todavia, nota que, ao longo do discurso de Sócrates, o termo é investido de diferentes sentidos:

Sob a direção da mão guia de Sócrates, o assunto que Protágoras diz ensinar (*euboulia*) – mas que Sócrates discorda que possa ser *ensinável* – foi transformado em virtude que participa do conhecimento da *techne*, mas que transcende a *techne* por sua orientação ao bem comum e a moral do bem. Essa seção constitui, portanto, uma ascensão contínua: (1) do aperfeiçoamento ao aprendizado; (2) do bom conselho à arte política; (3) do ganho privado ao bom cidadão; e (4) do bom cidadão à virtude, entendida como a arte composta com a moral.

Sócrates termina a exposição afirmando que, por causa dos fatos que citou anteriormente, não acredita que a *virtude* – ἀρετή –, ou o que Protágoras professava ensinar, fosse *ensinável*, e pede ao sofista que demonstre o contrário.

Taylor afirma (1936, p.242-3) que a intenção de Sócrates era que Protágoras demonstrasse que o *bem* pudesse ser ensinado com os princípios e por meio dos métodos do sofista. Embora haja uma conotação moral na passagem, parece-nos que ela está mais associada às noções de *bom cidadão* e *habilidade política* que ao ensino do *bem*. A natureza da virtude será analisada adiante, em oposição ao νόμος do bom cidadão, quando nos detivermos na investigação do poema de Simônides.

Ainda que não seja possível afirmar se é realmente ou aparentemente que Platão faz de Sócrates o porta-voz de uma visão que nega a possibilidade da educação da virtude e, portanto, opõe-se diametralmente àqueles que se dizem educadores por dinheiro, a habitual concepção de ironia – i.e., a mera troca de um sim por um não – também não faz justiça à complexa situação desta passagem do diálogo (FRIEDLÄNDER, 1965, p.12-13). Posto que os questionamentos de Sócrates estejam dentro de um movimento padrão, seu método não é o característico dialético, e ele pede a Protágoras que faça um discurso, uma demonstração de que a virtude não pode ser ensinada²⁶.

3.4. O mythos (320d-324d)

Protágoras se pergunta se deveria fazer o discurso por meio de um mito ou de um argumento²⁷, e decide-se pela primeira opção por esta lhe ser mais aprazível. A resposta do sofista, por um lado, é compatível com a estrutura do diálogo, e, por outro, representa a velha forma de ensino da sabedoria tradicional, por meio do mito.

²⁶ 320b-c εἰ οὖν ἔχεις ἐναργέστερον ἡμῖν ἐπιδείξαι, ὥς διδασκτόν ἐστιν ἡ ἀρετή, μὴ φθονήσης, ἀλλ' ἐπιδείξον.

²⁷ 320c: μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιελθών;

Προτάγορας narra o mito de Prometeu e Epimeteu²⁸: os dois irmãos haviam sido encarregados pelos deuses de distribuir faculdades – δυνάμεις – entre os seres vivos. Epimeteu fez a distribuição de acordo com o critério da compensação, mas deixou o ser humano sem faculdades, nu, descalço, sem abrigo ou arma. Prometeu, para garantir a sobrevivência dos homens, (322d)

κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί - ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητὴν τῷ ἡ χρησίμην γενέσθαι - καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ.

subtraiu de Hefáistos e Atena sabedoria nas artes práticas juntamente com o fogo, sem o qual esse tipo de sabedoria se mostra factualmente inútil, e os entregou ao ser humano.

Embora o ser humano tivesse a sabedoria de providenciar os meios de vida, faltava-lhe a sabedoria da política, que estava na posse de Zeus. Em sua narrativa, Προτάγορας repete que Prometeu roubou os deuses, mas, na segunda vez, ressalta que a arte do fogo foi roubada a Hefesto, enquanto as outras artes – τέχναι – foram furtadas a Atena²⁹.

Os seres humanos passam a compartilhar a *moira* dos deuses, que se refere aqui ao *conhecimento técnico* – ἔντεχνος σοφία –, que é divino porque deriva de Hefesto e Atena. Os homens são, deste modo, os únicos animais que veneram os deuses, exatamente porque compartilham com eles as artes – τέχναι.

O mito sugere, portanto, que a τέχνη é a fonte da religião. Essa habilidade teria sido dada ao homem por meio de Prometeu, e é exatamente ela que une seres humanos a deuses, é causa e origem da porção divina. Finalmente, a divina porção, ou o parentesco humano com o divino, é a causa da sua adoração divina (COBY, 1987, p.55).

Προτάγορας narra ainda que o ser humano desenvolveu a fala e a capacidade de nutrir-se dos alimentos vindos da terra. E, embora fosse detentor, também, da *habilidade humana nas atividades manuais* – ἡ δημιουργικὴ τέχνη – ainda não sobrevivia à luta com as feras, *a razão disso era carecerem ainda da arte política, da*

²⁸ Não cabe à finalidade deste trabalho deter-me na análise do mito narrado por Προτάγορας. A leitura será feita, portanto, de modo superficial, sendo ressaltados apenas alguns aspectos relevantes.

²⁹ 321e-322a

κλέψας τὴν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς διδωσιν ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκ τούτου εὐπορία μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ βίου γίνεται.

furtando tanto a arte do fogo de Hefáistos quanto todas as artes de Atena e entregando-as à raça humana, possibilitou com isso a provisão dos recursos que permitem a manutenção da vida humana.

qual a arte da guerra constitui uma parte -
πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὕτω εἶχον, ἥς μέρος πολεμική (322b). Os homens tentaram
ainda viver em comunidade, em cidades, mas fracassaram pelo mesmo motivo. (322c-
322d)

Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν, μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα
εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας
συναγωγοί. ἔρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώ-
ποις· πότερον ὥς αἱ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ
ᾧδε· εἰς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἱκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ
δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω; ἐπὶ πάντας,
ἔφη ὁ Ζεὺς, καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐ-
τῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν·

*Zeus, temeroso que nossa raça estivesse ameaçada de completa extinção, enviou
Hermes, para instaurar senso de pudor e justiça entre os seres humanos, de modo que
passassem a existir ordem nas cidades e laços de amizade que as unissem. E Hermes
indagou a Zeus como distribuir justiça e pudor entre os seres humanos. 'Deverei
distribuí-los como o foram as artes? Esse aquinhoamento foi feito de sorte que um
indivíduo detentor da arte da medicina é capaz de tratar muitos indivíduos comuns, o
mesmo acontecendo com os outros profissionais. Deverei colocar entre os seres
humanos justiça e pudor igualmente desse modo, ou distribuí-los a todos?' 'A todos',
respondeu Zeus, 'e que todos tenham dele um quinhão, pois não é possível que as
cidades sejam formadas se apenas alguns poucos tiverem uma porção de justiça e
pudor, como de outras artes'.*

É interessante notar que, do mesmo modo que a τέχνη está na origem da
religião, também é ela a razão de os seres humanos viverem em comunidade, pois, já
que as τέχναι não haviam sido distribuídas a todos igualmente, os seres humanos
teriam de se unir para sobreviver: os que não tinham habilidade médica necessitavam
viver próximos de alguém que a tivesse. Com a ausência, entretanto, de uma habilidade
política, os homens foram ruindo, e Zeus, a fim de evitar a destruição da raça humana,
distribuiu a habilidade política a todos igualmente.

Protágoras tenta demonstrar a Sócrates, por meio do mito, que não se pode dar à
arte política o mesmo tratamento que às outras artes. O mito é utilizado para justificar o
fato de os atenienses ouvirem conselhos políticos de qualquer cidadão
indiscriminadamente.

Nessa primeira parte do discurso de Protágoras, *vergonha e justiça* –
αἰδῶς e δίκη – fazem parte do que ele denomina *arte política* – τέχνη πολιτική.

Protágoras ainda justifica que ninguém se torna alvo de desprezo, censura ou indignação por não ter alguma habilidade técnica, como, por exemplo, a de tocar flauta, *mas, quando se trata da justiça ou de qualquer outra virtude política ou cívica – ἐν δὲ δικαιοσύνη καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ*, é-lhe exigida tal habilidade, a ponto de, se lhe faltar, haver punição.

Quando sua exegese em prosa por meio do mito termina, Protágoras recorre a uma diferente conjugação de termos: o que era inicialmente “arte política” consistindo em “vergonha” e “justiça” foi mudado para “virtude política” consistindo em “justiça” (*dikaiosyne*) e “moderação” (*sophrosyne*). (COBY, 1987, p. 58)

Embora tenha se utilizado a palavra *justiça* para se traduzir os termos *δίκη* e *δικαιοσύνη*, é necessário observar que Protágoras confere conotação moral ao segundo, ao incluí-lo no rol das virtudes. Segundo Chantraine (1990, p.283-4), o sentido amplo de *δίκη* é “estar de acordo com as regras, regra, uso”, do qual deriva o segundo sentido, o de justiça. Por outro lado, o substantivo *δικαιοσύνη* é tardio e tem seu significado primeiro ligado à justiça, ao cumprimento da lei (Liddel & Scott, 1968)³⁰.

A noção de prudência, ou moderação, – *σωφροσύνη* – é introduzida por Protágoras estreitamente associada à de justiça – *δικαιοσύνη*. É esse procedimento que determinará o ponto de partida do inquérito socrático sobre a unidade das virtudes (CAVALCANTE, 1965, p.99).

3.5. O lógos (324d-328d)

A explicação de Protágoras por meio do mito justifica por que todos os seres humanos partilham obrigatoriamente da virtude política. A participação de todos nos conselhos políticos pode levar, no entanto, à conclusão de que, por tratar-se de dom natural e de simples recebimento, não é necessário adquiri-lo por meio de esforço ou ensino. É com isso em mente que Protágoras constitui a segunda parte de sua argumentação, mas, desta vez, por meio do *λόγος*.

O sofista reafirma que, embora todos os homens possuam a virtude política, *não consideram essa virtude natural ou de geração espontânea, mas algo que é produto do*

³⁰ Sobre a diferença entre *δίκη* e *δικαιοσύνη*, baseamo-nos em Moraes Augusto, M. G., *Entre os prazeres e os deveres do lógos: gênero e retórica no Livro I da República*, texto que serviu de base para a apresentação oral feita pela autora no 17th Seminar on Ancient Greek Literature and Culture em Delfos, 2011, de que participamos.

ensino e adquirido após cuidadoso preparo por aqueles que o adquirem – ὅτι δὲ αὐτὴν οὐ φύσει ἡγούνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδασκτὸν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγνηται.

Protágoras garante que a virtude pode ser ensinada, porque existe punição para os injustos. Aquele que racionalmente procura punir castiga não pela injustiça passada – pois essa ação não tornaria inexistente o que já está feito – mas visando ao futuro, para que, nem quem sofreu a punição, nem qualquer outro que a tenha presenciado, torne a cometer injustiças (324b). Coby (1987, p. 62) assinala que o argumento de Protágoras não é forte, mas circular: é necessário ao homem tornar-se virtuoso porque, se não, sofre punições, tal como a morte, mas a finalidade de adquirir a virtude é para evitar punições, tal como a morte.

Nesta terceira parte de seu discurso (324e-328d), Protágoras afirma que é possível ensinar a virtude, porque seria absurdo supor o contrário. Ao citar a *justiça*, a *moderação* e a *piedade* – δικαιοσύνη, σωφροσύνη e τὸ ὅσιον εἶναι – Protágoras começa a referir-se às virtudes numa linguagem que implica unidade, o que dará margem à inserção do tema da unidade da virtude, que será discutida por Sócrates na terceira parte do diálogo.

Protágoras alega que os homens virtuosos administram o ensino de seus filhos desde que nascem até que eles mesmos morram e que, portanto, a educação seria algo para a vida toda. Ele não se utiliza de argumentos que demonstrem ou provem que a virtude possa ser ensinada – questão que constitui justamente a dúvida socrática –, mas aponta para a punição como se fosse a prova do ensino da virtude. Sua justificativa é que, se os pais se preocupam em ensinar tantas coisas, seria estranho que os virtuosos não se preocupassem com o ensino da virtude, o que não é em si uma justificativa.

A seguir, Protágoras inicia um minucioso relato do aprendizado ao longo da vida humana, retomando que o intuito da educação é tornar os homens seres melhores. O sofista procura demonstrar ainda que todo o sistema da educação ateniense destina-se ao ensino da virtude.

É somente no final de seu discurso que Protágoras responde à dificuldade levantada por Sócrates em 319e: os filhos dos bons homens, algumas vezes, tornam-se maus devido a certa carência de aptidão natural. Os homens bons ensinam a virtude comum à coletividade a seus filhos, mas estes não a apreendem na mesma intensidade, porque muitas vezes não têm a natureza tão bem dotada para assimilar mais que o

mínimo necessário para a vida em sociedade. Neste ponto, Protágoras volta a comparar a aquisição da virtude à de uma habilidade técnica, no caso a aulética, utilizando-se da seguinte analogia: ainda que aprenda a tocar, o filho de um grande flautista não necessariamente terá a mesma habilidade do pai. A questão da aptidão não tem relação com a educação. A distinção feita no mito entre *habilidade* – τέχνη – e *virtude* – ἀρετή – não é investigada neste passo do discurso.

Protágoras relaciona a aptidão para a aprendizagem à aptidão para o ensino, e termina seu discurso afirmando ser o mais apto a ensinar o caminho para a virtude, e que, por causa disso, pode cobrar o quanto achar que vale esse ensinamento.

A réplica de Protágoras às dúvidas de Sócrates parece plausível, pois aparentemente tange todas as questões levantadas. No entanto, uma leitura mais detida demonstra que o argumento do sofista depende da identificação do *bem* com as tradições existentes no estado civil; a moralidade depende do νόμος, o sistema de convenção e tradição encarnado nos costumes da comunidade civilizada. O que se absorve, portanto, da educação é somente o νόμος. A teoria de Protágoras somente poderia ser aceita satisfatoriamente se for assumido, como o sofista tacitamente fez, que a moralidade é totalmente relativa, ou seja, que não há padrão moral definitivo, mas somente o padrão corrente em determinada sociedade (TAYLOR, 1936, p. 245-7).

Se a virtude política é o νόμος da comunidade, Protágoras, enquanto estrangeiro de Abdera em Atenas, não seria o melhor professor para ensinar a tradição social de uma cidade que não é a sua. A pretensão de ser um perito professor do bem só é justificada na visão socrática de que o bem é algo imutável e eterno, o que é nitidamente uma contradição com o relativismo professado pelo sofista em seu discurso.

Ao fim do discurso de Protágoras, Sócrates, enquanto narrador, ressalta que ficou fascinado e que esperava ouvir mais e, adiante, agradece a Hipócrates por tê-lo levado ao encontro do sofista porque este o fizera mudar de opinião: *antes costumava pensar que não havia uma atividade humana responsável por tornar bons os bons, mas agora estou convencido que há* -
ἐγὼ γὰρ ἐν μὲν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ἡγούμην οὐκ εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλεια, ἢ ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ γίνονται· νῦν δὲ πέπεισμαι.

Michael Gagarin (1969, p. 144) afirma que, de fato, Sócrates concorda com Protágoras, já que depois não faz nenhuma objeção que invalide os argumentos ao

“Grande Discurso de Protágoras”³¹. Por um lado, Sócrates diz ao amigo, a quem narra o diálogo, ter ficado impressionado com o discurso, mas, por outro, afirma que esperava ouvir mais e se surpreendeu quando percebeu que Protágoras tinha acabado de falar.

O fato de os argumentos de Protágoras não terem sido questionados por Sócrates não prova que foram bem fundamentados, ou que o discurso tenha sido retoricamente bem feito³², mas simplesmente que Sócrates concorda que é possível haver uma atividade capaz de tornar melhores os homens bons.

Cavalcante de Souza, negando que haja na passagem uma ironia que somente desprezasse o adversário, afirma que Sócrates utiliza-se do método do sofista para melhor questioná-lo:

Na realidade, o fascínio da palavra foi uma das experiências mais fecundas do ateniense do V século, e só a partir dessa experiência, estimulada poderosamente pelos sofistas, é que se pode compreender a incansável energia que possibilitou a Sócrates sua terrível disciplina dialética. Mais do que qualquer um dos seus contemporâneos, esse conversador demoníaco devia deixar-se contagiar pela magia da persuasão como um médico que ingerisse o narcótico para melhor estudar seus efeitos. Através dela ele devia sentir particularmente testado o seu método de investigação, sua tentativa de discernir o certo do incerto, a ignorância da ilusão. (1964, p. 104)

Adiante, Sócrates utiliza-se do recurso retórico da *captatio benevolentiae*, elogiando Protágoras pelo fato de ele, ao contrário dos outros oradores que somente conseguem falar por meio de longos discursos, responder brevemente às perguntas (329ab). Sócrates insere implicitamente a mudança de estilo que pretende fazer no diálogo: da exposição retórica para o questionamento dialético.

3.6. A Unidade da virtude (328d-338e)

Após anunciar a mudança da forma do diálogo, Sócrates divulga o novo conteúdo que pretende averiguar: não mais se é possível o ensino da virtude, pois Protágoras já o convencera, mas sobre a unidade desta (329cd):

³¹ A tese do autor é que, no *Protágoras*, Platão procura estabelecer uma continuidade básica entre o pensamento socrático e o de Protágoras, procura mostrar como eles concordam em assuntos importantes como a *aretê* e a *paideia*.

³² Vale lembrar a exigência de Sócrates em relação aos discursos no caso do *Fedro*, por exemplo.

ταῦτ οὖν αὐτὰ διελθέ μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἐν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετή, μύρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὁσιότης, ἢ ταῦτ ἐστὶν ἃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος·

poderias voltar a esse ponto e tratá-lo com mais precisão, estabelecendo se a virtude é algo único, de que fazem parte a justiça, a moderação e a devoção, ou se as qualidades por mim indicadas não passam de designações de uma mesma coisa?

O fato de Sócrates perguntar sobre a unidade da virtude não deixa de ser uma crítica ao discurso de Protágoras, mas, devido à mudança de método, ele não enumera discursivamente as falhas argumentativas de Protágoras, mas estabelece com ele um diálogo no qual pretende refutar-lhe os argumentos.

Diante da resposta afirmativa de Protágoras sobre a unidade da virtude, Sócrates pergunta se as virtudes formam parte de um todo do modo como a boca, o nariz, os olhos e os ouvidos fazem parte do rosto, ou do modo como são as partes do ouro, em que não há diferença exceto no tamanho das partes. O problema da comparação entre as virtudes e as partes do rosto é que

os órgãos dos sentidos não levam o nome do rosto que em conjunto compõem; um olho não é um rosto, enquanto a justiça é uma virtude (...). O primeiro é uma composição na qual o todo é diferente das partes; enquanto o segundo é uma relação de gênero e espécie. (COBY, 1987, p. 74)

Protágoras, entretanto, cai no artil de Sócrates e responde que as virtudes são como partes do rosto, mas que a posse de uma virtude não implica a posse de todas.

Inicia-se um diálogo sobre a justiça – δικαιοσύνη – e a piedade – ὁσιότης – (330d), no qual Sócrates argumenta que uma coisa que é justa também é piedosa, e que tanto a justiça é pia, quanto a piedade é justa, já que a justiça não poderia ser impiedosa. Protágoras diz que há semelhança entre a justiça e a piedade, mas que ela não funciona exatamente como Sócrates havia dito. O problema que Protágoras nota na argumentação é o fato de Sócrates confundir o conceito de alteridade com o de oposição³³ e não admitir uma moral neutra³⁴, pois diz que, se algo não é justo, necessariamente é injusto.

Sem terminar de estabelecer a identidade entre a justiça e a piedade, justificando ter incomodado Protágoras, Sócrates procura provar a identidade da moderação – σωφροσύνη – e da sabedoria – σοφία (332a). Argumenta que cada coisa tem apenas um oposto: a força é o oposto da fraqueza; a celeridade, o da lentidão; o belo, o do feio; o

³³ Comparar com o *Sofista*, 257b.

³⁴ A questão da moral neutra será analisada adiante mais detidamente na análise do poema de Simônides.

bom, o do mau; o agudo, o do grave. Sócrates utiliza-se do recurso da sinonímia³⁵, própria da retórica sofista para refutar Protágoras. Depois de fazer Protágoras concordar que a insensatez – ἀφροσύνη – é o oposto, tanto da moderação, quanto da sabedoria, Sócrates resolve o paradoxo afirmando que as duas virtudes seriam a mesma coisa.

Sócrates roga a Protágoras que responda a sua opinião, visto que, para provar um argumento, é necessário submeter a teste quem pergunta e quem responde. Protágoras hesita, mas concorda. Segue o diálogo:

333d

Ἰθι δὴ, ἔφην ἐγώ, ἐξ ἀρχῆς μοι ἀποκρίναι. δοκοῦσί τινές σοι σωφρονεῖν ἀδικοῦντες;

Ἔστω, ἔφη.

Τὸ δὲ σωφρονεῖν λέγεις εὖ φρονεῖν;

Ἔφη.

Τὸ δ' εὖ φρονεῖν εὖ βουλευέσθαι, ὅτι ἀδικοῦσιν;

Ἔστω, ἔφη.

Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, εἰ εὖ πράττουσιν ἀδικοῦντες ἢ εἰ κακῶς;

Εἰ εὖ.

Bem, começando pelo começo, diz-me: julgas que as pessoas são moderadas quando agem injustamente?

Concedemo-lo, ele disse.

E por ser moderado entendes ser sensato?

Sim.

E ter senso [nessa situação] significa ter bom discernimento no agir injustamente?

Vamos conceder que sim, disse ele.

Dependendo ou não de obterem bons resultados agindo injustamente?

Somente se obtiverem bons resultados.

A expressão εὖ πράττειν, significa *obter bons resultados*, tanto no sentido de obter êxito, quanto no sentido moral³⁶. Sócrates introduz essa noção ambígua com a finalidade de demonstrar que não existe bom êxito, moral, em um ato injusto. A compatibilidade da injustiça e da moderação, no entanto, não chega a ser totalmente refutada, pois entre o questionamento de Sócrates acerca da relação entre as coisas boas e as coisas úteis, Protágoras, que já se mostrava de má vontade para responder, faz um breve discurso acerca da relatividade e da utilidade das coisas boas³⁷ – τὰ ἀγαθὰ – e acaba aplaudido pelos ouvintes.

³⁵ Este recurso retórico é associado principalmente a Pródico, como será notado adiante.

³⁶ A mesma expressão reaparece no poema de Simônides e será analisada adiante.

³⁷ Adam & Adam (1893, p. 138) ressalta que esse breve discurso de Protágoras talvez tenha sido extraído de seu περὶ ἀρετῶν, mencionado por Diógenes Laércio, IX, 8, 55.

Sócrates queixa-se da prolixidade de Protágoras, alegando que é esquecido e que o sofista, ao falar com ele, deveria encurtar suas respostas, pois se Protágoras é capaz, tanto de discorrer de maneira extensiva, quanto de maneira concisa, que utilize a segunda forma. Protágoras retruca que, se ele atendesse ao que seu opositor solicita-lhe em uma competição oratória, seu nome não seria tão famoso e não teria o prestígio que tem entre os gregos.

Neste ponto do diálogo platônico, Sócrates diferencia quantitativamente o método dialético do retórico: de um lado estaria a *brachilogia* de Sócrates, de outro a *makrologia* de Protágoras. Sócrates alega que, se Protágoras não fosse capaz de dialogar brevemente, não poderia acompanhá-lo; considerava, portanto, sua atividade discursiva finda e iria embora. Cálias, impedindo que Sócrates levantasse, pede-lhe que fique, justificando que um debate entre ele e Protágoras era o que os presentes mais desejariam ouvir, ao que Sócrates novamente replica não ser possível, pois ele estaria conversando – διαλεγόμενους –, enquanto Protágoras estaria fazendo discursos públicos – δημηγορεῖν.

Outros personagens, assim como Cálias, insistem em que Sócrates e Protágoras continuem a conversar, o que constitui uma espécie de interlúdio no diálogo (ADAM & ADAM, 1893, p. 140).

O segundo a se manifestar é Alcibíades. Enquanto Cálias crê que a discussão possa continuar com um questionando dialeticamente e o outro respondendo retoricamente, Alcibíades defende Sócrates, justificando que Protágoras deveria se submeter à interrogação, porque tudo o que estava sendo questionado era a perícia dialética dos oradores, e Sócrates já havia confessado não ser páreo para discursos longos.

Crítias, por sua vez, intervém afirmando que o propósito dos que estavam presentes não era tomar partido de Sócrates ou de Protágoras, mas convencer os dois a não interromperem prematuramente a conversa.

Por meio do discurso de Pródico, Platão aproveita para demonstrar a preocupação sofística com a correção da linguagem. Pródico demonstra em seu discurso habilidade aguçada em diferenciar pares e relacionar termos³⁸.

³⁸ Este aspecto do sofista é referido em outros diálogos: *Eutidemo*, 277e; *Cármides*, 163d; *Mênon*, 75e; *Teeteto*, 151b.

Hípias, endossando a dicotomia sofística natureza/convenção, faz um discurso cheio de metáforas, no qual propõe a seleção de um árbitro para vigiar a devida medida das falas.

Embora a sugestão de Hípias houvesse sido aprovada pelos presentes, Sócrates protesta contra a escolha de um mediador, justificando que é contrário à natureza que um falante superior seja subjugado à arbitração de ouvintes inferiores. A recusa de Sócrates de ser subjugado a Protágoras significa que ele não vê o sofista como um legislador natural, apesar de ter-lhe nomeado como o mais sábio homem. Sócrates propõe, por fim, que Protágoras o questionasse de modo que o diálogo seguisse adiante, ao que o sofista relutantemente aceita.

4. A Ode de Simônides

4.1. 338e-342a

Protágoras afirma que perguntará sobre o tema que discutiam antes, a *virtude* – *περὶ ἀρετῆς* –, mas não sobre sua ensinabilidade ou unidade, mas sobre sua transposição para a poesia – *μετενηνεγμένον δὲ εἰς ποίησιν*, já que, para ele, a tarefa mais importante da educação de um homem consiste em adquirir o domínio da poesia³⁹. Cita, então, os três primeiros versos⁴⁰ do poema de Simônides a Escopas:

ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι
χαλεπὸν χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ
τετράγωνον ἄνευ ψόγου τετυγμένον·

*É difícil ao homem tornar-se verdadeiramente
valeroso em mãos, pés e mente
forjado de maneira perfeita, sem qualquer censura*⁴¹.

Sócrates diz que não haveria necessidade de recitar o poema por completo, pois o conhecia e inclusive já se ocupara dele. Sócrates concorda com Protágoras que a ode é feita com beleza e acerto – *καλῶς τε καὶ ὀρθῶς* – e que, portanto, não poderia ser contraditória. Protágoras pergunta a Sócrates como o poeta conciliaria o que tinha dito com os versos em outra passagem da ode:

οὐδέ μοι ἔμμελέως τὸ Πιττάκειον
νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰ-
ρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι.

*A máxima de Pítaco não me parece
apropriada, embora dita por um sábio
homem. Diz: é difícil ser nobre.*

Sócrates, ainda que familiarizado com o poema, afirma que não teria notado a contradição entre as duas citações feitas por Protágoras, ao que este replica (339d):

³⁹ *ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι*. Como a educação na poesia formava parte do currículo em Atenas, era natural para o sofista apresentar-se como crítico de poesia (ADAM & ADAM, 1893, p.149). Protágoras já havia ressaltado a importância da poesia na educação em seu discurso (326a ss.). O sofista aparece também como crítico de poesia na *Poética* de Aristóteles, 19, 1456b.

⁴⁰ Há uma diferenciação na numeração dos versos do poema, usarei a menos antiga, presente na edição de Page (1962).

⁴¹ A tradução apresentada do poema de Simônides é nossa.

Πῶς γὰρ ἂν φαίνοιτο ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ ὅ ταῦτα ἀμφοτέρωθεν λέγων, ὅς γε τὸ μὲν πρῶτον αὐτὸς ὑπέθετο χαλεπὸν εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι ἀληθεία, ὀλίγον δὲ τοῦ ποιήματος εἰς τὸ πρόσθεν προελθὼν ἐπελάθετο, καὶ Πιπτακὸν τὸν ταῦτα λέγοντα ἑαυτῷ, ὅτι χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, τοῦτον μέμφεται τε καὶ οὐ φησιν ἀποδέχεσθαι αὐτοῦ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ λέγοντος. καίτοι ὁπότε τὸν ταῦτα λέγοντα αὐτῷ μέμφεται, δῆλον ὅτι καὶ ἑαυτὸν μέμφεται, ὥστε ἦτοι τὸ πρότερον ἢ ὕστερον οὐκ ὀρθῶς λέγει.

Como classificar como coerente alguém que diz ambas as coisas? Primeiro ele próprio afirma que é difícil para um homem verdadeiramente tornar-se bom, e logo depois na sequência de seu poema ele o esquece e critica Pítaco por afirmar o mesmo que ele afirmou, ou seja, que é difícil ser bom, e se recusa a aceitar dele a mesma afirmação feita por ele próprio. E, no entanto, quando ele o critica por dizer o mesmo que ele diz, obviamente critica a si próprio também, de modo que tanto na primeira oportunidade, quanto na segunda, sua afirmação está errada.

Sócrates afirma, mais uma vez, que os ouvintes aplaudiram e elogiaram Protágoras, após este mostrar a contradição do poema, e reconhece que nesse momento sentiu-se como que derrubado por um bom pugilista (339e). É notável que a linguagem utilizada na passagem remeta a uma luta, pois demonstra que Sócrates considera o diálogo como comparável ao ἀγών, a disputa atlética.

Sócrates justifica que roga o auxílio de Pródico, conterrâneo do poeta, para sair da aporia, *com o intuito de ganhar tempo para examinar o que queria dizer o poeta* – ἵνα μοι χρόνος ἐγγένηται τῇ σκέψει τί λέγοι ὁ ποιητής. Dessa maneira, portanto, é que deve ser lida a primeira parte da interpretação de Sócrates para o poema.

Sócrates, em seu pedido de ajuda, cita dois versos da *Ilíada* (XXI, 308-9): tal como Escamandro, cercado por Aquiles⁴², invocava a Simoente, Sócrates, contestado por Protágoras, invoca Pródico, para evitar a destruição de Simônides.

O primeiro paralelo entre os personagens do diálogo e os heróis épicos já foi observado quando Sócrates enumerou os presentes na casa de Cálidas tal como Odisseu no Hades. Nesta segunda comparação, Sócrates novamente estaria equiparado a Odisseu, mas Protágoras não se aproximaria mais de Orfeu, mas de Aquiles. Segundo Gagarin (1969, p. 140), “esta seria uma indicação para os leitores de que a defesa de Sócrates seria astuciosa e falsa, como o discurso de Odisseu, enquanto que a de Protágoras, simples e verdadeira”.

⁴² *Il.*, XXI, 308-9: *Caro irmão, juntemos nossas forças para contrapor o poder desse guerreiro.*
Φίλε κασίγνητε, σθένος ἀνέρος ἀμφοτέροι περ σχῶμεν.

Ao recorrer a Pródico, Sócrates faz alusão à maneira como este tinha feito seu discurso para convencê-lo a discutir com Protágoras – fazendo a distinção entre os significados das palavras. No entanto, como Sócrates acaba conduzindo a argumentação, e o papel de Pródico é reduzido a concordar passivamente, Marian Demos (1999, p. 14) afirma que Platão utiliza-se do conhecimento de Pródico sobre a distinção de termos para explorar suas possibilidades cômicas.

A primeira tentativa de Sócrates para explicar que Simônides não estaria se contradizendo na ode é diferenciar *tornar-se* – γενέσθαι, de *ser* – ἔμμεναι. Pítaco não teria dito, como Simônides, que é difícil *vir a ser* bom, mas *ser* bom, e como *vir a ser* não significa o mesmo que *ser*, Simônides não estaria se contradizendo. Como autoridade de argumento, Sócrates parafraseia quatro versos de *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo (289-292):

τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὀρθίος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηαι,
ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

*Mas, diante da excelência, suor puseram os deuses
imortais, longa e íngreme é a via até ela,
áspera de início, mas depois que atinges o topo
fácil desde então é, embora difícil seja.*⁴³

A passagem justificaria que *tornar-se* bom é difícil, pois o caminho para a virtude é árduo, mas *ser* bom é fácil, já que, uma vez conquistada, é fácil mantê-la.

Sócrates defende ainda que Simônides estaria dizendo que a virtude é difícil de ser alcançada, mas fácil de ser mantida. Protágoras responde que Sócrates estava, deste modo, acrescentando um erro maior à tese que estaria defendendo, pois (340e)

πολλὴ ἂν, ἔφη, ἀμαθία εἴη τοῦ ποιητοῦ, εἰ οὕτω φαῦλόν τί φησιν εἶναι
τὴν ἀρετὴν ἐκτῆσθαι, ὃ ἐστὶν πάντων χαλεπώτατον, ὥς ἅπασιν δοκεῖ ἀνθρώ-
ποις.

*a ignorância do poeta seria imensa se ele estimasse como algo trivial a posse da
virtude, quando todos são unânimes em considerar que é a coisa mais difícil do mundo.*

Protágoras falha ao refutar Sócrates, pois ao diferenciar *tornar-se* bom de *ser* bom, Sócrates não estabeleceu distinção entre o grau de dificuldade da virtude, como o sofista supõe em sua resposta. Ao mesmo tempo, Protágoras não explica a “ignorância”

⁴³ Tradução Mary Lafer, 2002.

de Hesíodo, e é muito provável que Simônides realmente concordasse com esse, pois, no frag. 579 *PMG*, utiliza-se de termos muito semelhantes aos de Hesíodo:

ἔστί τις λόγος
τὰν Ἀρετᾶν ναίειν δυσαμβάτοισ' ἐπὶ πέτραις,
†νῦν δέ μιν θοαν† χῶρον ἄγνὸν ἀμφέπειν·
οὐδὲ πάντων βλεφάροισι θνατῶν
ἔσοπτος, ᾧ μὴ δακέθυμος ἰδρῶς
ἐνδοθεν μόλη,
ἵκη τ' ἐς ἄκρον ἀνδρείας.

*Há uma história que diz
que Arete habita em rochedos inacessíveis,
na companhia de um coro sagrado de céleres ninfas.
Porém não é visível aos olhos de todos os mortais,
- apenas aos daquele que, alagado de suor que devora o ânimo,
chegar ao cume, graças à sua coragem.*⁴⁴

A réplica de Protágoras, com a justificativa de que todos os seres humanos confirmam a dificuldade de possuir a virtude, permite a Sócrates a oportunidade ideal de perguntar ao sofista acerca do assunto que discutiam anteriormente, se virtude é conhecimento (COBY, 1987, 103-4). Sócrates não se preocupa nem em voltar ao assunto anterior, nem em demonstrar que Protágoras estava errado; ao invés disso, insiste em analisar o poema. O fato de Sócrates ser responsável por continuar a discussão do poema implica que sua análise não deve ser considerada somente um interlúdio ao diálogo, mas que ele aproveitará a situação para inserir aspectos que considera relevantes em sua discussão com Protágoras.

Em sua segunda tentativa de conciliar as duas partes do poema de Simônides, Sócrates passa a outra distinção de termos e, para isso, mais uma vez, tem o apoio de Pródico. Sócrates afirma que deveríamos entender χαλεπὸν da mesma maneira que entendemos δεινός. De fato, sabemos que δεινός significa tanto *terrível*, *amedrontador*, quanto *forte e hábil* e que tem, portanto, um aspecto negativo e outro positivo. Sócrates diz que χαλεπὸν aqui não significa *difícil*, mas *mau*⁴⁵. E que, portanto, o *eu* do poema estaria censurando Pítaco porque entende que esse teria dito que era “mau ser bom”. Ao fazer tal homonímia, a intenção de Sócrates é utilizar-se de

⁴⁴ Tradução Maria Helena da R. Pereira (1963) com alterações: no primeiro verso, a professora traduz λόγος por “apólogo”, mas optamos por traduzir por “história”.

⁴⁵ Lopes (2009, p. 27), em seu cuidadoso estudo sobre o termo nos poemas de Homero, chama atenção para o adjetivo na *Ode a Escopas*, pelo fato de ser uma passagem controversa do *Protágoras*, bem como no fragmento 85 *DK* de Heráclito.

uma habilidade semântica de Pródico para derrotar um sofista com as armas de outro, exibindo assim sua superioridade nos níveis sofísticos. Embora Protágoras tenha protestado contra o uso desse método anteriormente, Sócrates emprega a mesma tática, não mais distinguindo minuciosamente o significado das palavras, mas confundindo, amalgamando, transformando a técnica de Pródico no seu oposto (FRIEDLÄNDER, 1964, p.24).

A comparação de Sócrates já é em si insuficiente, pois não confere a χαλεπὸν um significado positivo e outro negativo, mas um novo significado. Uma evidência disso é a recusa de Protágoras, sucinta e objetiva: ele discorda argumentando que Simônides queria mesmo dizer *difícil*. Sócrates novamente concorda com Protágoras e diz que era somente um gracejo de Pródico. Marian Demos (1999, p. 18) nota a ironia de Sócrates com Pródico na passagem, pelo fato de o sofista ser apresentado como ignorante justamente na doutrina que ele dizia conhecer: a do significado dos nomes. O próprio Sócrates acaba argumentando contra essa interpretação dizendo que a prova de que ele estaria brincando e que Simônides não quer dizer *mau* com *difícil* é o verso (ῥῆμα) que segue:

θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας.

somente um deus poderia ter tal privilégio.

Sócrates propõe fazer um discurso a fim de demonstrar a intenção – διανοεῖσθαι – de Simônides nesta ode, já que Protágoras estaria testando sua habilidade em versos.

4.2. 342a-343c

A interpretação de Sócrates a respeito da ode de Simônides é precedida de exposição sobre a história da filosofia grega. Trata-se, de fato, de um paralelo e de uma tentativa de refutação ao discurso de Protágoras sobre a história da sofística grega (316d).

A origem da sabedoria grega está relacionada à sabedoria dos cretenses e dos lacedemônios, que, segundo Sócrates, compuseram uma filosofia largamente difundida (342b)

ἀλλ' ἐξαρνοῦνται καὶ σχηματίζονται ἀμαθεῖς εἶναι, ἵνα μὴ κατάδηλοι ᾧσιν ὅτι σοφία τῶν Ἑλλήνων περιείσιν (...), ἀλλὰ δοκῶσιν τῷ μάχεσθαι καὶ ἀνδρεία περιεῖναι.

mas a negam e fingem ignorância a fim de evitar a descoberta de que é através da sabedoria que eles têm ascendência sobre o resto do mundo grego (...), preferem acreditar que devem sua superioridade à capacidade de luta e bravura de seus guerreiros.

Os lacedemônios têm em comum com os sofistas primeiros o objetivo fundamental de manter a sabedoria em segredo. Ao detalhar o modo como os espartanos mantiveram escondida sua filosofia, Sócrates, na exata medida em que os elogia, critica Protágoras, que faria tudo contrariamente: enquanto os espartanos, de um lado, preferem a privacidade, mantêm-se afastados dos estrangeiros, educando somente seus cidadãos, o sofista, de outro, é itinerante, prefere reuniões públicas, é acompanhado de pares que não são de Abdera (315a, 315c), e educa principalmente cidadãos atenienses.

Sócrates, alegando ainda que a sabedoria antiga é equivalente à brevidade lacônica, explica que a sabedoria dos lacedemônios está nas breves frases e exemplifica afirmando que, se alguém tentar conversar com qualquer lacedemônio, na maior parte da conversa, descobrirá que ele se mostra um tanto medíocre; mas depois, em qualquer parte do colóquio, lançará uma frase digna de atenção, curta e concisa, a ponto de seu interlocutor parecer uma criança.

Sócrates lista sete sábios antigos que reconheceram o caráter distintivo da sabedoria lacedemônica e usaram a brevidade lacônica pronunciando máximas e aforismos. São eles: Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Sólon de Atenas, Cleóbulo de Lindo, Míson de Quenes e Quílon de Esparta⁴⁶. A frase de Pítaco, *é difícil ser bom*⁴⁷, teria circulado entre os meios privados desses sábios, assim como outros aforismos, como *conhece-te a ti mesmo* e *nada em excesso*.

Sócrates conclui afirmando que Simônides teria usado uma frase de sabedoria “é difícil ser bom” e tentou argumentar contra a máxima para triunfar e ficar célebre dentre os homens de seu tempo (343c):

ὁ οὖν Σιμωνίδης, ἅτε φιλότιμος ὢν ἐπὶ σοφία, ἔγνω ὅτι, εἰ καθέλοι τοῦτο τὸ ῥῆμα ὥσπερ εὐδοκιμοῦντα ἀλητὴν καὶ περιγένοιτο αὐτοῦ, αὐτὸς εὐδοκιμήσει

⁴⁶ Esta parece ser a passagem mais antiga a nomear os sete sábios juntos. Cf. Diógenes Laércio I, VIII.

⁴⁷ Em um escólio ao *Hípias Maior*, a história que aparece sobre a frase de Pítaco é que, quando ele governava Mitilene, ao ouvir de Periandro uma rápida conversa sobre a tirania, prostrou-se diante de um altar e implorou que fosse libertado da posição de governar justificando que *era difícil ser bom*.

ἐν τοῖς τότε ἀνθρώποις· εἰς τοῦτο οὖν τὸ ῥῆμα καὶ τούτου ἕνεκα τούτῳ ἐπίβου-
λεύων κολοῦσαι αὐτὸ ἅπαν τὸ ὄσμημα πεποίηκεν, ὥς μοι φαίνεται.

Simônides, ambicioso pelo prestígio de sábio, percebeu que, se fosse capaz de derrubar essa frase, como se esta fosse um famoso atleta, e dela tirar o melhor proveito, também conquistaria fama entre os indivíduos daqueles tempos. Em consonância com isso, ele compôs todo esse poema como um meio de deliberadamente atacar e aviltar essa máxima. Isso é o que me parece.

Ao expor a intenção de Simônides no poema, Sócrates ilustra o modo de atuação dos sofistas, em geral, e de Protágoras, em particular. Se a intenção de Simônides era triunfar sobre a fala de Pítaco, a intenção de Protágoras, ao expor a contradição de Simônides, é triunfar sobre o poeta. O relato de Sócrates sobre a motivação de Simônides – triunfar sobre uma máxima antiga – indiretamente ironiza a prática de sofistas, como Protágoras, que esperavam desbancar a sabedoria tradicional para expor suas próprias habilidades (DEMOS, 1999, p. 21). Neste sentido, a comparação entre a luta atlética e a contenda dos discursos sofísticos, que já foi observada anteriormente⁴⁸, é destacada.

Ao longo da análise do poema, Sócrates trata Simônides como substituto de Protágoras. O estudioso Coby (1987, p.111) enumera nove semelhanças estabelecidas no discurso de Sócrates entre os dois. Para Coby, tanto Simônides quanto Protágoras: (1) são sofistas, pelo testemunho de Protágoras; (2) empreendem um modo de discurso que é surdo ao questionamento; (3) são ambiciosos e preferem a reputação à verdade; (4) atacam grandes nomes do passado para afirmar as próprias reputações; (5) toleram reduzir o padrão da excelência humana; (6) são bajuladores; (7) são professores itinerantes; (8) ensinam mediante pagamento; e (9) ensinam que é difícil adquirir a virtude.

4.3. 343c-347a

A análise do poema apresentada por Sócrates é um exame para confirmar que Simônides tem em vista refutar Pítaco ao longo de toda a ode.

Sócrates inicia sua interpretação analisando a partícula μέν do primeiro verso. Segundo o léxico Liddell, Scott & Jones, *men* é uma “partícula conjuntiva usada para distinguir a palavra ou a oração com a qual ela está ligada, de alguma outra que segue, e

⁴⁸ Cf. p. 38.

geralmente atende pelo *de* na oração correspondente”. Em geral *men... de* aparecem interligados, traduzidos por “por um lado...e por outro”. A oração correspondente com o *de* sem dúvida estava contida na lacuna entre os versos citados por Protágoras⁴⁹. Sócrates, entretanto, ignora a existência desses versos. Não havendo, portanto, uma oração seguinte com *de*, a partícula *men* não pode ser lida como “por um lado”. Outra possibilidade de tradução é que a partícula *men* seja utilizada para concluir uma antítese, ao invés de iniciá-la, e é essa a suposição com a qual Sócrates começa sua exposição, de que *men* é uma partícula que assinala uma contraposição. Deste modo, sua leitura do poema é: *por outro lado, para um homem tornar-se verdadeiramente bom é difícil*. Reafirmando que seria inapropriado que um poema começasse desta maneira, Sócrates conclui que Simônides estivesse respondendo à ainda não citada máxima de Pítaco. A sugestão de Sócrates é a de que a máxima de Pítaco estivesse diante da ode, como uma espécie de epígrafe tácita (COBY, 1987, 114-115). Essa interpretação tem a vantagem – do ponto de vista de Sócrates – de intensificar a competição entre o poeta e o sábio, o que significa que desde o começo da ode – ou até antes de ela começar – Simônides estava absorvido pelas palavras de Pítaco.

Logo em seguida, Sócrates se detém ao advérbio ἀλαθέως – *verdadeiramente* – e afirma que Simônides seria ingênuo se dissesse *verdadeiramente bom*⁵⁰. Conclui que o advérbio estava modificando não ἀγαθόν, mas χαλεπόν, no segundo verso. A nova versão que Sócrates apresenta para a ode é a seguinte:

ὥσπερ ἂν εἰ θεῖμεν αὐτὸν λέγοντα τὸν Πιττακὸν καὶ Σιμωνίδην ἀποκρινόμενον, εἰπόντα ᾧ ὦ ἄνθρωποι, χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, τὸν δὲ ἀποκρινόμενον ὅτι ᾧ Πιττακέ, οὐκ ἀληθῆ λέγεις· οὐ γὰρ εἶναι ἀλλὰ γενέσθαι μὲν ἐστὶν ἄνδρα ἀγαθὸν χέρσῃ τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον, χαλεπὸν ἀλαθέως.

Como se puséssemos o próprio Pítaco falando e, respondendo Simônides, ele dissesse: “Ó homens, é difícil ser nobre” e este responderia: “Ó Pítaco, não dizes a verdade, pois não ser, mas sem dúvida tornar-se homem valoroso em mãos, pés e mente, forjado de maneira perfeita, sem censura, eis o que é verdadeiramente difícil”.

⁴⁹ Adam, (1893, p. 174) especula que a oração com a partícula *de* se referisse à possibilidade do homem atingir um padrão justo de bondade. Desse modo a ode poderia ser lida da seguinte forma: por um lado é difícil para o homem tornar-se verdadeiramente bom, por outro lado, é possível ao homem tornar-se moderadamente bom.

⁵⁰ Frede (1986, p. 741) considera admirável que Sócrates não se detenha na distinção entre *ser bom* e *ser verdadeiramente bom*, explorada em outros diálogos como o Fédon 68b-c, onde ele difere ἀληθῆς ἀρετῇ das baixas, doentes e falsas virtudes.

Além das alterações causadas pelos termos μέν e ἀλθαεῶς, que Sócrates havia justificado anteriormente, são inseridas mais duas modificações sub-reptícias na interpretação, por meio da expansão ou da redução arbitrárias das palavras de Simônides, que Sócrates não se preocupa em explicar: (1) ele suprime a designação de sábio destinada a Pítaco, e (2) privilegia novamente a diferença entre *ser* e *tornar-se*. Já que Protágoras não havia argumentado contrariamente à distinção semântica dos verbos, Sócrates mantém sua interpretação anterior.

Depois de mais uma vez louvar a composição de Simônides, Sócrates afirma que não terá tempo de fazer uma análise detida, mas somente irá demonstrar a intenção de Simônides de refutar Pítaco. Cita, pois, os versos 14 – 16:

15 θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ
ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὄν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ.

15 *Somente um deus poderia ter tal privilégio,
não é possível não ser mau o homem
que o acaso inelutável derrubar.*

Sócrates apóia-se no verbo καθαίρω, para justificar que ninguém derrubaria quem está deitado, mas quem está em pé, e que, portanto, Simônides referia-se ao homem que alcançou a virtude, o homem que já teria se tornado bom. Com base no adjetivo ἀμήχανος – *incapaz* –, Sócrates insere o antônimo εὐμήχανος – *cheio de recursos* –, e argumenta que essas linhas se referem ao homem que é às vezes εὐμήχανος, e não ao que é sempre ἀμήχανος. Sócrates interpreta tendenciosamente esses versos relacionando a virtude à habilidade técnica. O significado de ἀμήχανος συμφορὰ é evidente no contexto dessas linhas: refere-se às circunstâncias que estão além do controle humano, que tornam o ser humano κακός, ou seja, refere-se ao *acaso inelutável*. No entanto, Sócrates, por meio de um inteligente jogo de palavras, alega que o homem εὐμήχανος é o único suscetível à ἀμήχανος συμφορὰ.

Em seguida cita mais dois versos:

πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακὸς δ' εἰ κακῶς

Se bem sucedido, todo homem é bom,

*e mau se mal sucedido*⁵¹

Sócrates interpreta tendenciosamente esses versos relacionando a virtude à habilidade técnica: afirma que somente um bom médico poderia se tornar um mau médico, e que, portanto, somente um homem bom poderia se tornar mau.

Com a dedução de que fazer o mal implica sofrer a perda do conhecimento, Sócrates articula sua doutrina de que ninguém age mal voluntariamente, deste modo, fazer o mal é *ser* mau, e fazer o bem é *tornar-se* bom. O aumento ou a diminuição da bondade do homem, portanto, reflete a aquisição ou a perda do conhecimento. Tendo aderido à tese de Simônides de que ser bom sempre é humanamente impossível, Sócrates interpreta como se o poeta dissesse que a posse permanente do conhecimento é divina, em oposição ao atributo humano. (COBY, 1987, p.)

Sócrates não explicita qual seria o atributo humano em oposição ao conhecimento divino. Contudo, se levarmos em consideração outros diálogos de Platão, saberemos que nessa passagem ele se refere à distinção entre conhecimento, opinião verdadeira e opinião falsa.

Ao comparar a virtude ao conhecimento profissional, Sócrates prepara o terreno para o que vem em seguida na interpretação do poema de Simônides, i.e., o argumento de que a virtude é conhecimento. Anteriormente, ao discutir com Protágoras sobre a unidade da virtude, Sócrates não concluiu o argumento de que é o conhecimento – ἐπιστήμη – o denominador comum entre as virtudes (FREDE, 1986, p. 742).

Sem dúvida, a virtude é tratada aqui como análoga ao conhecimento técnico, no entanto sem especificação sobre o tipo de conhecimento. Sócrates ignora a distinção que fizera anteriormente para Hipócrates (312b) entre o conhecimento pela técnica e o conhecimento do homem livre pela παιδεία, e evidencia que do mesmo modo que é possível ao ser humano perder sua proficiência técnica, é possível também perder sua παιδεία. Ou seja, é preciso ao ser humano ser médico para tornar-se bom ou mau médico; da mesma maneira, Sócrates afirma que os seres humanos *são*, no sentido de *existir*, e têm a possibilidade de se tornar bons ou maus. “Devemos ler a afirmação de corruptibilidade da virtude (assim como de outras artes) juntamente com a afirmação vigorosa de que o homem só pode *se tornar* bom, e nunca realmente *ser* bom” (FREDE, 1986, p. 744).

Se Sócrates é forçado por Protágoras a apresentar uma crítica literária nos moldes do sofista, não é surpreendente que aproveite a oportunidade para inserir no

⁵¹ A tradução destes versos é analisada detalhadamente no capítulo referente ao poema de Simônides.

discurso questões filosóficas que lhe interessavam, tal como a distinção ontológica entre *ser* e *vir a ser*, a equivalência de virtude e conhecimento, ou ainda sua famosa contenda de que “ninguém age mal voluntariamente” (DEMOS, 1999, 19-20), que será inserida na análise da terceira estrofe do poema.

- 20 [ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἀριστοὶ εἰσιν
[οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν.]⁵²
- 25 τοῦνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι
δυνατὸν διζήμενος κενεῶν ἐς ἅ-
πρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδέος ὅσοι
καρπὸν αἰνύμεθα χθονός·
ἐπὶ δ' ὑμῖν εὐρὼν ἀπαγγελέω.
πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,
ἐκὼν ὅστις ἔρδη
μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκη
30 δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

- 20 [e os melhores geralmente são
aqueles a quem os deuses amam.]

- 25 Por isso, jamais lançarei meu destino
de vida em uma esperança vazia e inútil,
buscando o que não é possível
encontrar dentre os que colhemos os frutos
da terra vasta: um homem totalmente irrepreensível.
Mas, encontrando-o, vos avisarei.
Elogio e amo todos
os que voluntariamente não realizam
um ato vergonhoso. Nem os deuses
30 lutam contra a necessidade

Detendo-se nos últimos quatro versos, ainda que seja claro e evidente que Simônides esteja louvando quem *voluntariamente* – ἐκὼν – não pratica nenhum mal, defendendo, portanto, uma moral neutra, Sócrates afirma que o poeta seria ignorante se dissesse isso, pois considera absurdo que alguém voluntariamente escolha agir mal. Desta vez, desloca o termo ἐκὼν, ligado a ὅστις, e afirma arbitrariamente que o poeta referia-se a si mesmo. Ninguém age mal voluntariamente, afirma Sócrates: os seres humanos são inerentemente dispostos a fazer o bem. Disso segue-se, portanto, que o que é feito *involuntariamente* – ἄκων – é mau, e que o mal é feito por engano, ou sob

⁵² Os versos 19 e 20 aparecem em *tipo* menor na edição de Page (1962) porque não se encaixam no esquema métrico do poema, tratando-se, possivelmente, de uma paráfrase de Sócrates.

coação. No primeiro caso, ἄκων significa *sem intenção*, no segundo, *involuntariamente*. Sócrates alude aos dois significados, passando do agir mal não intencionalmente, para o louvor involuntário (COBY, 1987, pág. 122). Sócrates deduz que a noção de voluntário louvor pressupõe a noção de involuntário louvor, e conclui que os homens nobres se obrigam, involuntariamente, a louvar amigos ou parentes com os quais possam ter alguma hostilidade por terem atuado injustamente (346b).

Justificando que Simônides era forçado – ἀναγκαζόμενος – a elogiar e louvar tiranos, Sócrates cita a última estrofe do poema:

[οὐκ εἰμι φιλόψογος, ἐπεὶ ἔμοιγε ἔξαρκεῖ
 ὅς ἂν μὴ κακός ᾣ] μὴδ ἄγαν ἀπάλαμνος εἰ-
 35 δὼς γ' ὀνησίπολιν δίκαν,
 ὑγιῆς ἀνὴρ· οὐδὲ μὴ μιν ἐγὼ
 μωμήσομαι· τῶν γὰρ ἡλιθίων
 ἀπείρων γενέθλα.
 πάντα τοι καλὰ, τοῖσιν
 40 τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.

[*Não sou crítico, pois pra mim é suficiente
 quem quer que não seja mau*] e nem muito inepto,
 35 *conhecedor da justiça benéfica à cidade,
 homem são. Não o
 censurarei. Infinita
 é a raça dos tolos.
 Belas são todas as coisas que
 não se misturam às vergonhosas.*

Sócrates encerra a exegese fazendo uma paráfrase da última parte do poema, revelando mais uma vez a intenção de Simônides:

ὥς πρὸς Πιττακὸν λέγων τὸ πάντας δὲ ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἑκὼν (ἐνταῦθα δεῖ
 ἐν τῷ ἑκὼν διαλαβεῖν λέγοντα) ὅστις ἔρδη μὴδὲν αἰσχρόν, ἄκων δ' ἔστιν οὗς
 ἐγὼ ἐπαινώ καὶ φιλῶ. σὲ οὖν, καὶ εἰ μέσως ἔλεγες, ἐπιεικῇ καὶ ἀληθῇ, ὦ Πιτ-
 τακέ, οὐκ ἂν ποτε ἔψεγον. νῦν δὲ - σφόδρα γὰρ καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψευδό-
 μενος δοκεῖς ἀληθῇ λέγειν, διὰ ταῦτά σε ἐγὼ ψέγω.

Ele se dirige a Pítaco quando diz: a todos louvo e amo voluntariamente (é aqui no voluntariamente que é preciso fazer uma pausa) os que voluntariamente não realizam algo vergonhoso, mas há os que louvo e amo involuntariamente. A ti, portanto, ó Pítaco, se dissesses o que é moderadamente razoável e verdadeiro, jamais te censuraria. Mas neste caso, porque mentindo sobre os mais graves assuntos pareces dizer a verdade, eis por que eu te censuro.

Toda a interpretação de Sócrates está permeada por referências ao fato de a ode ser direcionada a Pítaco. Sete vezes Sócrates reafirma que o poema é voltado contra o sábio, ou assevera que versos aparentemente não destinados a ele, na verdade, têm-no por objeto. Essa repetição tem por finalidade a reiteração de que o poema contém uma disputa entre o poeta e o sábio. Considerando-se que toda a interpretação de Sócrates é uma crítica endereçada a Protágoras – que também estaria tentando ficar célebre ao expor a contradição de Simônides –, a reiteração de que a ode é destinada a derrubar Pítaco confirma a verdadeira intenção do sofista.

Sócrates explora também a questão do elogio e da censura. Na ode de Simônides, é estabelecido um mínimo de virtude a louvar: a perfeita virtude do homem sem culpa não pode ser esperada, então a sanidade é o que deve ser esperado no comportamento humano.

Não faz sentido que a interpretação de Sócrates a respeito do louvor e da censura seja destinada a Simônides, por isso o filósofo acaba por distorcer tanto o poema. Para compreender a análise de Sócrates, e as passagens anteriores, é necessário verificar que as críticas e os comentários feitos ao poeta Simônides são, na verdade, destinados ao sofista Protágoras.

Na perspectiva de Sócrates, Protágoras, tal como Simônides, teria reduzido o nível de exigência da virtude. Conforme foi observado anteriormente, ele havia igualado sua arte à dos poetas (316d) e afirmara que, ao exercer a função de educar os homens, ensinava-lhes o bem (318b). O sofista afirma, ainda, que o objeto de seu ensinamento era o bom discernimento – εὐβουλία (318e). Em seu discurso, havia dito que era necessário desenvolver a virtude política – ἀρετὴ πολιτική – dos seres humanos, o que teria, de certo modo, relativizado o sentido da virtude, aproximando-o do sentido de convenção – νόμος.

A crítica de Sócrates recai sobre as afirmações anteriores de Protágoras sobre a virtude. Quando introduz a noção do *louvor involuntário*, Sócrates o atrela ao que Protágoras havia denominado *virtude política*, mas que para Sócrates não seria a virtude propriamente dita, e sim uma convenção. Por outro lado, o louvor voluntário estaria relacionado à verdadeira virtude, ligada ao mérito:

O homem bom, pela avaliação de Protágoras, é um cidadão que, embora se preocupe, pratique e ensine, está moldado aos hábitos de sua cidade particular; ele não é, como Sócrates avalia, o nobre homem

que combina os benefícios da educação com uma natureza precoce dada a ele pelo acaso (COBY, 1987, p.124).

Haveria aqui duas camadas distintas de virtude. A primeira seria a virtude política, mais superficial e ligada às convenções, é aquela que Protágoras alega ensinar, mas que, para Sócrates, é intrinsecamente limitada, pelo fato de compor exclusivamente uma característica da vida política, em que a cidade permanece como uma extensão da lealdade da família. Por essa razão, Sócrates atrela o louvor involuntário aos parentes ou aos conterrâneos. A segunda seria o conhecimento que leva o homem a agir bem e que reclama um louvor voluntário.

Se a interpretação socrática do poema de Simônides é dirigida a Protágoras e está atrelada à concepção que este tem de virtude, é mister perguntarmo-nos sobre o ponto de vista de Simônides sobre a virtude. Acreditamos que é possível compreender o poema sem as intervenções de Sócrates: eis a proposta do capítulo a seguir.

5. Análise do poema de Simônides

5.1. Estrofes 1 e 2

Visando à exegese minuciosa do poema de Simônides, o contexto em que ele se insere no diálogo será momentaneamente abandonado, a fim de investigá-lo da forma mais imparcial possível, sem que a visão de Sócrates interfira em nossa leitura.

Convém iniciar a análise por meio do estudo da métrica, de função primordial na distinção entre os versos de Simônides e os versos que Sócrates parafraseia. É exatamente por causa dessa relevância que, a respeito do poema, há numerosas interpretações do esquema métrico utilizado por Simônides. Se compararmos os esquemas métricos de Bergk (1914, p. 384), Gentili (1964, p. 297), Gerber (1970, p. 319), Hutchinson (2001, p. 293), Martino e Vox (1995, p. 496), Smyth (1963, p. 54) e West (1982, p. 66) observamos que são todos bastante diferentes entre si. Conclui-se que o estudo mais adequado à edição de Page do poema, que é a utilizada neste trabalho, é o esquema métrico de West, que é o seguinte:

— u u — u u — u — / o o — u u —
u — — / u u — u —
o o — u u — u —
u u — u — / o o — u u — u —
o o — u u — u —
u u — u — / o o — u u —
x — u — / o o — u u —
u — — / u — —
o o — u u — —
— u — u u u

De acordo com esse esquema métrico, pode-se perceber que os versos 18 e 35 estão incompletos e que os versos 19, 20 e 34 não são originais de Simônides; são, portanto, conforme dito anteriormente, considerados uma paráfrase de Sócrates (frag. 541 *PMG*):

5	<p>ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον ἄνευ ψόγου τετυγμένον·</p> <p>[[[[</p>	<p>É difícil ao homem tornar-se verdadeiramente valeroso em mãos, pés e mente, forjado de maneira perfeita, sem censura.</p> <p>[[[[</p>
---	---	--

10	[[	[[
	οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰ- ρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἐμμεναι. θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἀνδρα δ' οὐκ	A máxima de Pítaco não me parece apropriada, embora dita por um sábio homem. Diz: é difícil ser nobre. Somente um deus poderia ter tal privilégio, não é possível não ser mau o homem que o acaso inelutável derrubar. Se as coisas vão bem, todo homem é bom e mau se as coisas vão mal. [e os melhores geralmente são aqueles a quem os deuses amam.]
15	ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἐμμεναι, ὃν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλη· πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακὸς δ' εἰ κακῶς [[ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἀριστοὶ εἰσιν	
20	[οὗς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν.]	
	τοῦνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν διζήμενος κενεᾶν ἐς ἄ- πρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω, πανάμωμον ἀνθρώπον, εὐρυεδέος ὅσοι	Por isso, eu jamais lançarei meu destino de vida em uma esperança vazia e inútil buscando o que não é possível encontrar dentre os que colhemos os frutos da terra vasta: um homem totalmente irrepreensível. Mas, encontrando-o, vos avisarei. Elogio e amo todos os que voluntariamente não realizam um ato vergonhoso. Nem os deuses lutam contra a necessidade.
25	καρπὸν ἀνύμεθα χθονός· ἐπὶ δ' ὕμιν εὐρὼν ἀπαγγελέω. πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω, ἐκὼν ὅστις ἔρδη μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκη	
30	δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.	
	[[	[[
35	[οὐκ εἰμι φιλόσογος, ἐπεὶ ἔμοιγε ἔξαρκεῖ ὅς ἂν μὴ κακός ῃ] μὴδ' ἄγαν ἀπάλαμνος εἰ- δώς γ' ὀνησίπολιν δίκαν, ὑγιῆς ἀνὴρ· οὐδὲ μὴ μιν ἐγὼ μωμήσομαι· τῶν γάρ ἡλιθίων ἀπεύρων γενέθλα. πάντα τοι καλὰ, τοῖσιν	[não sou crítico, pois para mim é suficiente quem quer que não seja mau] e nem muito inepto, conhecedor da justiça benéfica à cidade, homem são. Não o censurarei. Infinita é a raça dos tolos. Belas são todas as coisas que não se misturam às vergonhosas.
40	τ' αἰσχρὰ μὴ μέμεικται.	

O primeiro verso gera diversas discussões, a começar pelo verdadeiro significado de ἀνδρ' ἀγαθόν. Para Bowra (1934, p. 231), essa linguagem é semelhante ao ideal aristocrata de Teógnis e Píndaro. Cita como exemplo o poema 173 de Teógnis que começa com as mesmas palavras:

ἀνδρ' ἀγαθὸν πενίη πάντων δάμνησι μάλιστα,
καὶ γήρως πολιοῦ, Κύρνε, καὶ ἡπιάλου·

*A pobreza, Cirno, doma o homem excelente mais que tudo,
incluindo idade avançada e agitação.*⁵³

⁵³ Tradução de Frederico Lourenço (2006).

Thayer (1975, p. 21) concorda com essa proposta, mas especifica que o ἀγαθὸς ἀνὴρ homérico é o que tem sucesso nas disputas militares e atléticas, o guerreiro superior e o sábio falante no conselho, ou seja, o aristocrata de poder e riqueza:

no tempo de Simônides, mudanças históricas na sociedade grega fizeram menos clara e menos fácil a aplicação de ἀγαθός. Em Atenas, o grupo mais importante de guerreiros não era mais a aristocracia, mas os marinheiros e a frota financiada pela cidade. (THAYER, 1975, p. 21).

O ponto de vista desses estudiosos ainda está eivado dos influxos de uma visão evolucionista do homem que, segundo eles, se reflete na história da literatura grega. De acordo com essa leitura, em Homero, o homem ἀγαθός era o excelente no físico e no discurso. Em Teógnis, o homem teria consciência de si em relação ao δῆμος. No poema de Simônides analisado neste trabalho, o homem teria consciência de que não era possível atingir essa excelência e, por causa disso, o poeta estaria propondo um ideal mais acessível, o do ὑγιὲς ἀνὴρ (v.36).

Embora soe exagerado afirmar que o homem evolui apenas por meio de obras literárias, concordamos com a afirmação de que o ideal proposto por Simônides no poema é um ideal novo, o do ὑγιὲς ἀνὴρ, e pretendemos retomar o significado desses termos mais adiante.

Dando continuidade à investigação do poema, observa-se que Simônides afirma: “é difícil ao homem tornar-se verdadeiramente valoroso em *mãos, pés e mente*” – ἀνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ. A referência à excelência em mãos e pés pode ser observada em Homero (*Il.* XV. 641) e é bastante recorrente em Píndaro, presente na décima Pítica, 23, ὃς ἂν χερσὶν ἢ ποδῶν ἀρετᾷ κρατήσῃς – *que conquista com suas mãos ou com a excelência de seus pés*⁵⁴. Porém, aqui, *mãos e pés* figuram ao lado de *mente* (νόῳ). Não parece que o uso dessa palavra (νόῳ) implique a *descoberta de novas regiões da alma* (SNELL, 2005, p. 78) própria da poesia lírica, mas se aproxima do conceito grego de καλοκάγαθία. Simônides, portanto, não estaria se referindo a uma excelência somente

⁵⁴ Cf. *Ol.* IV, 24-25, οὗτος ἐγὼ ταχὺτάτι· χεῖρες δὲ καὶ ἦτορ ἴσον εἰς ἴσθμιν. VIII, 37, χεῖρας ἄρει τ' ἐναλίκιον στεροπαῖσι τ' ἀκμῶν ποδῶν.

física, mas também a uma excelência moral⁵⁵. Na verdade, essa formulação de Simônides não parece totalmente nova, pois a excelência do herói homérico, que deveria ser bom guerreiro e bom orador, envolve capacidades físicas e intelectivas. De qualquer forma, vale ressaltar que nesse tipo de poesia *simposial* (vide abaixo), os poetas sempre procuraram superar os anteriores, introduzindo valores ou concepções diversas – ou novas.

No terceiro verso pode ser encontrada uma aliteração marcante, que não foi possível traduzir para o português, devido à combinação do particípio perfeito passivo de τεύχω, τετυγμένον, com τετράγωνον. O adjetivo τετράγωνον, ao pé da letra, significa *com quatro ângulos*, ou *quadrado*.

Na doutrina pitagórica, “o *Tetraktús* (a tétrade sagrada) são os números 1, 2, 3 e 4, que formam o ‘triângulo perfeito’, possuindo quatro unidades de cada lado e cuja soma é dez:” (CORRÊA, 2003, p. 35)

Nesse sentido, o número quatro representa a perfeição divina. O uso, no poema de Simônides, é metafórico, significando *perfeito como um quadrado*. Aristóteles, na *Retórica* (1441b27), utiliza o adjetivo e explica “é dito do homem excelente que é quadrado” – τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα φάναι τετράγωνον. Optamos por traduzir por *perfeito*, porque, ainda que se perca o uso da metáfora nessa opção, preserva-se o sentido, que julgamos fundamental para a compreensão do poema⁵⁶.

Após os três primeiros versos há uma lacuna até os seguintes citados por Protágoras. Conforme os editores, é provável que a lacuna seja composta de sete versos, pois o poema foi editado em quatro estrofes de dez versos. Não é possível saber, no entanto, se haveria outra estrofe entre a que consideramos a primeira e a segunda. Já foi afirmado que essas linhas perdidas poderiam conter outras características próprias do homem excelente, referências diretas a Escopas ou a antítese para a partícula μέν do primeiro verso (SMYTH, 1963, p. 313). Como no *Protágoras* é afirmado que a ode é destinada a Escopas, é realmente possível que houvesse alguma referência a ele nesta passagem, mas que ela tenha sido omitida pelo fato de seu conteúdo não ser relevante

⁵⁵ Gerber (1970, p. 320) afirma que ἀγαθός, aqui, compreende mais a excelência física e intelectual que a moral.

⁵⁶ Em inglês, a palavra *foursquare* capta o sentido metafórico do grego.

nem para Protágoras demonstrar a contradição da ode, nem para Sócrates propor sua interpretação.

Apesar disso, muitos críticos discutem o conteúdo desses versos, na intenção de descobrir a finalidade do poema de Simônides. Smyth (1963, pp.311-2), por exemplo, afirma que “é incerto se o poema se esforça em libertar Escopas de uma acusação baseada em algum ato de injustiça, ou em dar-lhe um código de ética que pode desculpar a persistente política de opressão”. Bowra, por outro lado, conclui que:

a explicação do σκόλιον é que Escopas pergunta a Simônides sua opinião de um ideal de virilidade, e Simônides responde com um outro. O ideal de Escopas é o do ἔσθλός ἀνὴρ, popular entre príncipes e aristocratas da velha ordem, enquanto o proposto por Simônides é o ideal do ὑγιὴς ἀνὴρ, dominado pela democracia crescente notável em Atenas. (1934, p. 231)

No entanto, qualquer elucubração sobre fragmentos ou versos perdidos é incerta. Por esses motivos, procuramos nos ater aos versos que nos foram transmitidos.

A fim de justificar a tese de que não há noção de moralidade na passagem da ode, o helenista Woodbury (1953, p. 139 n. 9) contraria a tradição que liga o advérbio ἐμμελέως a εἰρημένον e costuma traduzir os versos conforme traduzimos: *a máxima de Pítaco não me parece apropriada, embora dita por um sábio homem*. Propõe, então, uma nova tradução: “a máxima de Pítaco, embora moeda corrente, não soa verdadeira a meu ouvido”. De acordo com o estudioso, o verbo νέμεται não significa *pensar*, mas tem o sentido relacionado a νόμος e deve ser traduzido como *observar um costume*. Uma das entradas do verbo νέμω no léxico LSJ é justamente “julgar, considerar”, que traz como exemplo, entre outros, o uso feito neste poema de Simônides. O particípio perfeito do verbo ἐρῶ, εἰρημένον não é dissonante, como justifica o helenista, combinado a ἐμμελέως; o advérbio significa *harmonicamente, apropriadamente* e, no universo semântico em que está inserido, parece muito razoável que algo seja dito deste modo. As razões de Woodbury, ainda que confirmem nova proposta ao estudo do poema, nesta passagem não foram suficientes, e, portanto, optamos por manter uma tradução mais tradicional: *o dito de Pítaco não me parece apropriado, embora dito por um sábio homem*.

A maioria dos estudiosos do poema não visa à distinção entre os adjetivos ἄγαθός, do primeiro verso, e ἔσθλός, do décimo terceiro verso. A esse respeito, Parry (1965, p. 305) afirma:

É extremamente improvável que a distinção seja feita entre *agathos* e *esthlos*. *Esthlos* tem sido usado como sinônimo de *agathos* desde a *Odisseia* (cf. *Od.* 15. 91; e cf. essas passagens com Hes. *Op.* 119, 295, 634). Enquanto é verdade que o adjetivo é usado por Teógnis para descrever uma classe política, é alternado com *agathos* em 57, 355-57, e 1109-13. Nem Pródico, o mestre da diferenciação das palavras, tratou de distinguir os dois adjetivos.

O dicionário etimológico Chantraine (1999) também afirma que os termos são sinônimos, no entanto ressalta que ἔσθλός guarda conotação moral mais sensível que ἄγαθός. Essa diferenciação é fundamental para interpretar o poema e para desfazer a contradição apontada por Protágoras. Quando o *sujeito poético* do poema discorda da frase de Pítaco – em que se afirma que é difícil ser nobre – está mais próximo do sentido moral de nobre, e isso é esclarecido na segunda estrofe do poema: nenhum mortal pode deixar de ser mau, pois *somente um deus pode ter tal privilégio* (v. 14).

A explícita referência à fonte, Pítaco, e sua caracterização, σοφῶν – *sábio* –, é considerada característica marcante de Simônides, que pode ser observada igualmente em outros fragmentos, como por exemplo, o frag. 564 *PMG*, em que são citados Homero e Estesícoro:

ὅς δ' οὐρὶ πάντα
νίκασε νέους, δινάεντα βαλὼν
Ἰωνάρον ὑπὲρ πολυβότρυος ἔξ' Ἰωλκοῦ·
οὕτω γὰρ Ὀμηρος ἦδ' Ὀϊκίχορος ἄεισε λαοῖς.

*O qual venceu todos
os jovens com sua lança, arremecendo-a
no redemoinho Ánauro além de Iolco rica em uvas;
assim Homero e Estesícoro cantaram aos povos.*⁵⁷

Hutchinson (2001, p. 297) nota que este é um aspecto a princípio mais próprio da elegia, mas que ocasionalmente foi utilizado na lírica. Tal recurso pode ser observado na *Olímpica* 9 de Píndaro, em que o poeta inicia o poema citando um canto de vitória de Arquíloco (fr. 324 West):

τὸ μὲν Ἀρχιλόχου μέλος

⁵⁷ Tradução nossa.

φωνᾶεν Ὀλυμπίᾳ,
καλλίνικος ὁ τριπλὸς κεχλαδῶς,
ἄρκεσε Κρόνιον παρ' ὄχθον ἀγεμονεῦσαι
κωμάζοντι φίλοις Ἐφάρμοστῳ σὺν ἑταίρῳ.

*O canto de Arquíloco
ressoando em Olímpia,
belo canto vitorioso em crescendo triplo refrão,
bastou a Efarmosto quando conduziu junto do monte de Crono
o bando de seus amados companheiros.*⁵⁸

Diferentemente da interpretação que Sócrates dá ao poema, não parece que toda a ode fosse direcionada contra a máxima de Pítaco. A referência à frase gnômica do sábio é um recurso poético frequente. Cabe, contudo, verificar se, como afirma Protágoras, o poema realmente seria contraditório e qual interpretação tem sido dada à negação do dito de Pítaco.

Uma proposta recorrente de interpretação à passagem, inspirada na que foi utilizada por Sócrates, já vista anteriormente, é diferenciar *tornar-se* – γενέσθαι (v.1) de *ser* – ἔμμεναι (v.13). Campbell (1998, p. 387) enfatiza essa diferença e alega que a explicação adequada para a passagem é a de que Simônides quer dizer que é difícil para um homem *tornar-se* de fato ἀγαθός pelo seu próprio esforço, mas que ele pode *ser* ἀγαθός se as circunstâncias forem favoráveis. Assim, Simônides não concordaria com Pítaco, porque este teria usado o verbo errado: “*tornar-se*, e não *ser*, está ao alcance das capacidades humanas, e somente o *tornar-se* merece elogio ou censura”.

W. B. Henry (1991, p. 621) também percorreu o caminho da diferenciação dos dois verbos para explicar a contradição dos versos, mas, diferentemente de Campbell, atém-se aos primeiros versos e ao verbo γενέσθαι. Conforme o helenista, não é possível conceber membros e mente perfeitos depois do nascimento e, portanto, o verbo não poderia ter o sentido de *tornar-se* – “become” -, mas o de *vir a ser* – “come to be”.

Dentre as diversas e algo dissonantes análises e explicações de estudiosos que se detiveram à passagem, a que nos parece mais plausível é a apresentada por Hugh Parry. Segundo o autor, mais do que se ater à distinção entre γενέσθαι e ἔμμεναι, é necessário restringir-se à expressão “*agathon genesthai*, que geralmente implica demonstração de bravura na batalha” (1965, p. 307). Tal sentido pode ser observado em Heródoto (VII, 224):

⁵⁸ Tradução Frederico Lourenço (2006).

Καὶ Λεωνίδης τε ἐν τούτῳ τῷ πόνῳ πίπτει ἀνὴρ γενόμενος ἄριστος καὶ ἕτεροι μετ' αὐτοῦ ὀνομαστοὶ Σπαρτιητέων, τῶν ὡς ἀνδρῶν ἀξίων γενομένων ἐπυθόμην τὰ οὐνόματα, ἐπυθόμην δὲ καὶ ἀπάντωντῶν τριηκοσίων.

*Também Leônidas, tornando-se excelente, morreu nesta batalha, e com ele outros espartanos renomados, cujos nomes eu conheci por terem se tornado homens dignos, e conheci também os de todos os trezentos.*⁵⁹

O mesmo sentido é ainda observado em *Laques* de Platão (179b):

εἰδότες οὖν καὶ ὑμῖν υἱεῖς ὄντας ἡγησάμεθα μεμεληκέναι περὶ αὐτῶν, εἶπερ τιςὶν ἄλλοις, πῶς ἂν θεραπευθέντες γένοιτο ἄριστοι·

*Sabendo que também vós tendes filhos, pensamos que, mais do que ninguém, vos haveis preocupado com eles e com os cuidados necessários para torná-los excelentes.*⁶⁰

Ainda que, na frase, não esteja explícito, o diálogo todo versa sobre a coragem e a bravura.

Tal sentido de ἀρετή é equivalente ao que nos é apresentado no poema 531 *PMG* de Simônides:

τῶν ἐν Θερμοπύλαις θανόντων
εὐκλεῆς μὲν ἅ τ' ἔχον, καλὸς δ' ὁ πότμος,
βωμὸς δ' ὁ τάφος, πρὸ γόνων δὲ μνάστις, ὁ δ' οἶκτος ἔπαινος·
ἐντάφιον δὲ τοιοῦτον εὐρὼς
5 οὐθ' ὁ πανδαμάτωρ ἀμαυρώσει χρόνος.
ἀνδρῶν ἀγαθῶν ὅδε σηκὸς οἰκέταν εὐδοξίαν
Ἑλλάδος εἶλετο· μαρτυρεῖ δὲ καὶ Λεωνίδας,
Σπάρτας βασιλεύς, ἀρετᾶς μέγαν λελοιπῶς
κόσμον ἀέναόν τε κλέος.

*dos que morreram em Termópilas,
gloriosa é a fortuna, bela a morte,
a tumba é um altar, lembrança em vez do gemido, e o louvor é o lamento.
Essa mortalha, nem o mofo
5 nem o tempo que tudo submete poderá ofuscar.
Este santuário dos excelentes homens escolheu a glória
da Hélade como morada . Também Leônidas, rei de Esparta,
testemunha deixando grande adorno de excelência
e a glória sempre eterna.*⁶¹

⁵⁹ Tradução nossa. Agradeço ao Prof. Dr. Ewen Bowie pela sugestão de comparar o sentido de ἀγαθός neste poema de Simônides ao que aparece em Heródoto, autor cuja obra, segundo o professor, se lida atentamente, contém respostas a muitas questões.

⁶⁰ Tradução Francisco Oliveira (2007), com alterações.

Embora não haja, no fragmento, a composição do adjetivo ἀγαθός com o verbo γένεσθαι, como nos exemplos anteriores, mas somente o adjetivo (v.6) e o substantivo ἀρετᾶς (v.8), a referência à batalha e o contexto bélico são evidentes. Além disso, é o exato exemplo encontrado em Heródoto: a batalha das Termópilas e o elogio a Leônidas e seus companheiros.

Como último exemplo, citamos os versos 1-14 do poema 12 W de Tirteu:

οὐτ' ἄν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθεῖν
οὔτε ποδῶν ἀρετῆς οὔτε παλαιμοσύνης,
οὐδ' εἰ Κυκλώπων μὲν ἔχοι μέγεθός τε βίην τε,
νικῶν δὲ θεῶν Θρηίκιον Βορέην,
οὐδ' εἰ Τιθωνοῖο φυὴν χαριέστερος εἶη,
πλουτοίη δὲ Μίδεω καὶ Κινύρεω μάλιον,
οὐδ' εἰ Τανταλίδεω Πέλοπος βασιλεύτερος εἶη,
γλῶσσαν δ' Ἀδρήστου μελιχόγηρυν ἔχοι,
οὐδ' εἰ πάσσαν ἔχοι δόξαν πλὴν θούριδος ἀλκῆς·
οὐ γὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίνεται ἐν πολέμῳ
εἰ μὴ τετλαίη μὲν ὁρῶν φόνον αἵματόεντα,
καὶ δῆϊων ὀρέγοιτ' ἐγγύθεν ἱστάμενος.
ἦδ' ἀρετῇ, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον
κάλλιστόν τε φέρειν γίνεται ἀνδρὶ νέωι.

*Não me lembraria e em verbo um varão não poria,
por virtude de seus pés ou técnica de luta,
nem se tivesse altura e força de Ciclopes
e em corrida vencesse o trácio Bóreas,
nem se tivesse porte mais grácil que Títono,
e mais riquezas do que Midas e Ciniras,
nem se fosse mais rei que Pélops Tantálida,
e tivesse a língua de mel de Adrasto,
ou toda a fama, senão a bravura impetuosa;
pois um varão não se torna bom na guerra
se não ousar olhar a matança sanguinária,
e postando-se perto, atingir inimigos.
Esta virtude, este prêmio, entre homens é o melhor
e mais belo que há para um jovem varão levar.*⁶²

O contexto marcial é evidente no poema de Tirteu. Tal como no frag. 542 PMG de Simônides, há uma referência à *virtude dos pés*, no verso 2, mas o louvor se deve ao

⁶¹ Tradução e itálicos nossos.

⁶² Tradução Rafael Brunhara (mestrando DLCV-FFLCH-USP). Itálicos nossos.

herói que *se tornou bom na guerra* – ἀνὴρ ἀγαθὸς γίνεται ἐν πολέμῳ, devido a sua *bravura impetuosa* – θούριδος ἀλκῆς.

Deste modo, optamos pela tradução de ἀγαθόν, no primeiro verso do poema de Simônides, por *valeroso*, com o sentido atribuído à excelência própria dos campos de batalha e da guerra, à coragem bélica⁶³. Embora só haja três versos da primeira estrofe, parece ser este o sentido atribuído ao ἀνδρ' ἀγαθόν: uma excelência tanto física – em *mãos e pés* – quanto intelectual – *em mente*, mas, sobretudo, referente à *bravura marcial*.

Quando a *persona* do poema afirma que é custoso alcançar essa excelência, está se referindo à virtude bélica. No início da segunda estrofe, ao introduzir o adjetivo ἐσθλός, negando a máxima de Pítaco, é inserida uma conotação moral, que é explicada nos versos seguintes. O *sujeito poético* não concorda com a fala de Pítaco, porque somente os deuses podem gozar do privilégio de serem sempre bons. A negação da máxima de Pítaco deve ser lida, portanto, com o restante da estrofe, para que o poema seja entendido sem contradições:

θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ
ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὃν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ·
πράξας γὰρ εἴ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακὸς δ' εἴ κακῶς [
[ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοί εἰσιν
[οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν.]

*Somente um deus poderia ter tal privilégio,
não é possível não ser mau o homem
que o acaso inelutável derrubar.
Se as coisas vão bem, todo homem é bom
e mau se as coisas vão mal.
[e os melhores geralmente são
aqueles a quem os deuses amam.]*

A justificativa que o poema apresenta para a afirmação de que só um deus pode ser bom é o fato de que o homem está sempre sujeito à συμφορὰ, à desgraça, ao acaso. O termo tem, a partir do séc. V a. C., um sentido negativo. Na opinião do *eu* do poema,

⁶³ A fim de ressaltar a contraposição entre agathos e esthlos, no poema, optamos por traduzir agathos por *valeroso*, no entanto, em passagens em que não há a contraposição, o mesmo adjetivo foi traduzido por *excelente*.

ser nobre, portanto, não é nem difícil, nem fácil, mas impossível, pois somente um deus pode verdadeiramente sê-lo.

Há uma corrente que interpreta o poema socialmente e tende a ler συμφορά em relação com as mudanças políticas que estavam ocorrendo na época de Simônides. Segundo estes estudiosos, o homem ἀγαθός refere-se ao homem de posses que, devido às novas políticas, estava sujeito à συμφορά e poderia perder seus bens (BOWRA, 1934, p. 233-4). Parece-nos, contudo, que συμφορά tem aqui o sentido mais habitual, de *causalidade*, de *sorte*, de *acaso*, semelhante ao sentido do Epinício 14 de Baquílides:

εἶ μὲν εἰμάρθαι παρὰ δαίμονος ἀν-
θρώποις ἄριστον·
συμφορὰ δ' ἐσθλόν τ' ἀμαλδύ-
νει βαρύτλατος μολοῦσα

*Receber um bom destino dos deuses
é para o homem o melhor;
o acaso destrói o nobre quando
vem com um fardo insuportável.*⁶⁴

O contraste entre deuses e homens é notável na lírica de Simônides⁶⁵, como é digno de atenção, o fr. 526 PMG:

οὔτις ἄνευ θεῶν
ἀρετὰν λάβεν, οὐ πόλις, οὐ βροτός.
θεὸς ὁ πάμμητις· ἀπή-
μαντον †δ' οὐδέν ἐστιν ἐν αὐτοῖς.†

*Ninguém sem os deuses
alcança a virtude, seja cidade, seja mortal.
O deus é o muito astucioso. Sem dano,
nada há para os homens.*⁶⁶

Neste fragmento, é posta em evidência a dependência do ser humano em relação aos deuses. Na *Ode a Escopas*, por sua vez, o que é ressaltado é a distinção entre os deuses e os humanos, principalmente pelo fato de estes estarem sujeitos ao acaso. Por

⁶⁴ Tradução nossa.

⁶⁵ Cf. fr. 525, 527, 581.

⁶⁶ Tradução nossa.

meio do termo ἀμήχανος, no verso 16, reforça-se a ideia de inevitabilidade: não cabe a nenhum mortal ser nobre, porque a συμφορά torna a excelência humana impossível.

O verso 18 está incompleto, e os versos 19 e 20, por não corresponderem ao esquema métrico do poema, são considerados uma paráfrase de Platão a Simônides, por isso, há dificuldade maior em se traduzir a frase neles contida. Há ambiguidade quanto ao advérbio εὖ: é possível entender que ele estaria caracterizando a ação humana, e, nesse sentido, teríamos em português *todo homem é bom se age bem, e mau se age mal*; mas o mais comum é ler εὖ em locução adverbial com πράξας, equivalente a πράξας καλῶς, significando *em boas condições*, ou *na boa sorte todo homem é bom, e mal na má sorte*. Optamos por fazer a segunda leitura não apenas porque, no contexto da estrofe, é a mais coerente, mas também pelo uso corrente na língua grega⁶⁷. A frase, ainda que incompleta, parece explicar justamente o que o poeta falava sobre a συμφορά no verso anterior.

A segunda estrofe trata, portanto, da inevitabilidade do acaso, e explicita a relação entre o que foi dito anteriormente nos primeiros versos e a rejeição da frase de Pítaco. A excelência humana, por estar dependente da sorte, do acaso, não depende somente das ações humanas, mas principalmente da amabilidade dos deuses.

O *sujeito poético* está atento aos limites da excelência humana, e concluímos que há certa instância da atuação do homem em que a disposição de bom e mau, sucesso ou fracasso é fortuita, e é nesse ponto que não devemos louvá-lo ou culpá-lo por ser bom ou mau, pois somente cabe aos deuses serem bons sempre.

5.2 Estrofe 3

Enquanto na segunda estrofe a condição humana é limitada por fatores externos, como o acaso ou a amabilidade dos deuses, a estrofe seguinte está concentrada sobre o *eu* poético e a responsabilidade do sujeito perante suas ações:

τοῦνεκεν οὐ ποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι
δυνατὸν διζήμενος κενεᾶν ἐς ἄ-
πρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδέος ὅσοι

⁶⁷ Agradeço ao Professor Doutor José Marcos Mariani Macedo por apontar tal aspecto quando apresentamos o início deste trabalho no Grupo de Pesquisa CNPq: Estudos sobre o jambo, a elegia e a poesia mélica na Antiguidade Clássica.

- 25 καρπὸν αἰνύμεθα χθονός·
 ἐπὶ δ' ὑμῖν εὐρὼν ἀπαγγελέω.
 πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,
 ἔκων ὅστις ἔρδῃ
 μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκῃ
 30 δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

- Por isso, jamais lançarei meu destino
 de vida em uma esperança vazia e inútil,
 buscando o que não é possível
 encontrar dentre os que colhemos os frutos
 25 da terra vasta: um homem totalmente irrepreensível.
 Mas, encontrando-o, vos avisarei.
 Elogio e amo todos
 os que voluntariamente não realizam
 um ato vergonhoso. Nem os deuses
 30 lutam contra a necessidade.*

A estrofe acima é a única que está completa. A primeira frase é bastante longa (vv. 21-25) e, de acordo com Hutchinson (2001, p. 301), devido à densidade e à elaboração, ajusta-se à busca inútil, em contraste com a segunda sentença (v. 26) que, embora curta, está repleta de significado.

Na frase inicial, τοὔνεκεν se refere aos argumentos apresentados na segunda estrofe, em que a possibilidade de existência do homem moralmente perfeito é contestada. O pronome ἐγὼ retoma o início da segunda estrofe e, ainda que possa sugerir “eu e qualquer pessoa razoável” – como ocorre nos coros trágicos –, o pronome não é meramente representativo, como o restante do poema demonstra (HUTCHINSON, 2001, p. 301). A proeminente posição do ἐγὼ no verso 21 enfatiza o uso da primeira pessoa nos versos 23 e 26, em βαλέω e ἀπαγγελέω, e o da primeira pessoa do plural no verso 25, em αἰνύμεθα. A oração inicial, posto que repita a ideia expressa na estrofe anterior, concentra a ênfase no narrador e no modo como ele considera para si as consequências do que foi afirmado.

O termo πανάμωνον é notável por estar em aposição. Remete ao ἄνευ ψόγου do verso 3, mas é reforçado pelo prefixo παν-. O fato de o adjetivo não figurar em outro texto que chegou até nós, mas somente neste poema, pode ser uma indicação de que o poeta estivesse preocupado em estabelecer um novo vocabulário ético (DONLAN, 1969, p. 87).

O tema da universalidade é ressaltado pelo uso da expressão arcaica *dentre os que colhemos os frutos da vasta terra* – εὐρυεδέος ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός. A expressão ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες é encontrada duas vezes na *Iliada* (VI, v. 142 e XXI, v. 465). O verbo αἰνύμεθα também pertence à linguagem épica, não tendo sido utilizado em outro fragmento lírico, elegíaco ou iâmbico, e confere tom elevado à passagem.

A pompa da linguagem apóia a dimensão da retórica, e continua a negativa anterior estranha para a poesia. Mas é também deflacionada pela aspereza da frase seguinte. A linguagem elevada para a humanidade é uma divergência irônica com a depreciação do homem na afirmação, e o implícito contraste com os deuses. A primeira pessoa do plural mistura a depreciação com a humildade. (HUTCHINSON, 2001, p. 302)

Em oposição à pompa dos versos anteriores, há certa rispidez no verso 26: *mas, encontrando-o, vos avisarei* – ἐπὶ δ' ὑμῖν εὐρών ἀπαγγελέω. O particípio εὐρών, em posição intermediária, subordinado sintaticamente à mensagem, soa formalmente como se fosse possível encontrar um homem irrepreensível por completo; é também, contudo, irônico, dado que já se afirmara que ele não existe.

Outro termo notável é o pronome ὑμῖν, no verso 26. Segundo Smyth (1963, p. 315), é possível levantar quatro possibilidades a respeito daquele ao qual se referia: (1) a uma audiência imaginária; (2) aos “*escopadai*” em geral; (3) aos amigos e parentes de Escopas; e (4) aos cidadãos a quem o poeta justificaria o tirano. Para Gentili (1964, p. 286), entretanto, trata-se do auditório que escuta o canto do poema durante a cerimônia simposiática em honra a Escopas. Diante dessas afirmações, é mister questionar sobre o gênero e a ocasião de *performance* do poema.

Embora Píndaro seja o poeta de epinícios mais famoso, a tradição atribui a invenção do gênero a Simônides, cujos epinícios conhecidos são breves e fragmentários, com um interesse pouco perceptível aos atletas ou aos prêmios. Anne Carson, ainda que reconheça tais aspectos (CARSON, 2002, p. 123), parte do pressuposto de que a *Ode a Escopas* é um epinício, e a analisa segundo essa ótica. Conforme a estudiosa, o poema não é sobre o bem, o mal, homens, deuses, ou Pítaco, mas sobre o louvor (1992, p. 120), e, por se tratar de um epinício, o poeta tem de impor os limites ao que irá louvar. Para justificar sua tese, a autora se apoia no argumento de que o poeta utiliza termos ligados à noção de limites. Simônides exclui os deuses, pelo fato de serem simplesmente incomensuráveis pelas medidas humanas (vv. 14, 19-20), e a raça dos tolos, porque está

fora dos limites (ἀπερίων, v.38). O que permanece, portanto, é a própria medida de louvor e amor do poeta.

Jurenka (1906, p. 866 apud PARRY, 1965, p. 309) também concorda com a hipótese de que o poema tenha sido parte de uma ode epinícia, e argumenta que a linguagem aponta para uma ética relativista adequada mais a este gênero que a um gênero agonístico.

Parry, por sua vez, admitindo que Simônides fosse um *encomiasta*, pergunta-se por que o tema do elogio é tão tênue no poema. Segundo o autor,

o problema pode ser mitigado se pudermos levantar boas razões para suspeitar que o poema seja primariamente *paramitético*, e que o ideal do modesto conceito de *aretê* seja ditado pelas circunstâncias sob as quais o poema estivesse comissionado. Nada sabemos sobre as circunstâncias externas. Mas a linguagem e os conceitos do poema revelam afinidades suficientes com outras *consolationes* formais para considerarmos se é ou não uma *consolatione*. (PARRY, 1965, p. 310)

Hutchinson (2001, p. 292), por sua vez, defende que o mais provável é estarmos diante de um cruzamento de gêneros, já que a abstração contida no poema é própria da elegia, apesar de o metro utilizado não ser o dístico elegíaco. É certo que se pode encontrar universalidade no poema; não nos parece, contudo, que ela seja diferente das que ocorrem em outros poemas monódicos. O poema 12 W de Tirteu, citado anteriormente, é exemplo de tal reflexão na elegia. Embora *tópoi* universais sejam encontrados mais frequentemente em elegias, este procedimento pode ser observado também em outros poetas líricos. Cite-se, a título de exemplo do tom reflexivo, o frag. 16 V de Safo (vv. 1-4):

Οἱ μὲν ἰππῶν στροφήν, οἱ δὲ πῆσδων,
οἱ δὲ νᾶων φαῖς ἐπ[ὶ] γᾶν μέλαι[ν]αν
ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν ὅτ-
τω τις ἔραται·

*Uns, renque de cavalos, outros, de soldados,
outros, de naus, dizem ser sobre a terra neg[r]a
a coisa mais bela, mas eu (digo): o que quer
que se ame.*⁶⁸

A busca de universais, em tom generalizante, é evidente também no início da *Ode Olímpica I* de Píndaro (vv. 1-2):

⁶⁸ Tradução Giuliana Ragusa, 2005.

ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὃ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ
ἄτε διαπρέπει νυκτὶ μέγανος ἐξοχα πλούτου·

*O melhor é a água. O ouro, fogo ardente,
sobressai na noite e excede a riqueza exaltadora de homens.*⁶⁹

Ainda sobre a questão do gênero da *Ode a Escopas*, Parry (1965) levanta a possibilidade de o poema ser um *skólion*:

geralmente o espírito do *skólion* parece ser o da canção descontraída de inconsiderável profundidade depois dos banquetes (...); certamente o metro apóia essa possibilidade, como a natureza gnômica da moralidade do poema. É mais provável que o poema de Simônides a Escopas tratasse de um assunto mais íntimo que o desenvolvido em epinício. (PARRY, 1965, p. 315)

Ateneu (15, 694b-c) recorda que os *skólia* eram canções de beber memoráveis por seus conselhos e avisos:

διόπερ ὥς ἀταξίαν τινὰ μόνον παρὰ τὰλλα ἔχον τὸ μήθ ἅμα μήθ ἐξῆς γινόμενον, ἀλλ' ὅπου ἔτυχεν εἶναι σκόλιον ἐκλήθη. τὸ δὲ τοιοῦτον ἦδετο ὅποτε τὰ κοινὰ καὶ πᾶσιν ἀναγκαῖα τέλος λάβοι· ἐνταῦθα γὰρ ἤδη τῶν σοφῶν ἕκαστον ὥδῃν τινα καλὴν εἰς μέσον ἤξιουν προφέρειν. καλὴν δὲ ταύτην ἐνόμιζον τὴν παραίνεσιν τέ τινα καὶ γνώμην ἔχειν δοκοῦσαν χρησίμην εἰς τὸν βίον.

*porque era apresentada aleatoriamente, às vezes sozinha, às vezes com outras, mas nem ao mesmo tempo, nem em ordem, por causa disso, aconteceu de ser chamada skólion. Esse tipo era cantado quando as (canções) comuns que todos tinham que cantar tinham terminado, então era pedido que cada um dos sábios oferecesse ao público alguma (canção) valorosa e bela. Por bela, eu quero dizer que pareça ter alguma exortação ou uma máxima, que sejam úteis para a vida.*⁷⁰

Ainda que Simônides não seja apontado por nenhum comentador antigo como praticante do gênero⁷¹, alguns críticos atribuem o *Skólion Ático* 7 (Page 890) ao poeta:

ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνητῷ,
δεύτερον δὲ καλὸν φυὰν γενέσθαι
τὸ τρίτον δὲ πλουτεῖν ἀδόλως,
καὶ τὸ τέταρτον ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων.

⁶⁹ Tradução Frederico Lourenço, 2006.

⁷⁰ Tradução nossa.

⁷¹ Estamos usando o termo *skólion* no sentido estreito, como canções do séc. V a. C. em Atenas, feitas com a finalidade de serem cantadas nos banquetes. No sentido largo, o termo remete a poesias de vários gêneros que, embora não fossem compostas com essa finalidade, também eram cantadas no banquete, tal como elegias, cantos corais, epitalâmios, hinos, etc.

*ser são é o melhor para o homem mortal,
em segundo tornar-se belo em natureza,
em terceiro enriquecer sem ardil,
em quarto estar no auge da juventude com amigos.*⁷²

A semelhança entre os termos deste *skólion* com os da *Ode a Escopas* é evidente. Parece-nos, portanto, que ainda que não possamos indicar o gênero exato a que pertence a ode, por conta de seu tom moralizante e elevada abstração, provavelmente ela tenha sido composta para a ocasião de *performance* do simpósio.

Depois desta breve reflexão acerca do gênero, voltamos a nos deter na segunda parte da estrofe, na qual é indicada a dimensão da possibilidade humana da excelência: aquele que, voluntariamente, não realiza um ato vergonhoso merece ser louvado. O enfático πάντας no início do verso 27 indica que, da mesma maneira que toda a humanidade está sujeita a ser vítima do *acaso inelutável* – ἀμήχανος συμφορά –, todos os seres humanos podem almejar o elogio e o louvor, não somente o valoroso, excelente guerreiro ou atleta dos três primeiros versos, mas *todos*.

O termo ἔκων, por um lado, complementa o que havia sido dito na estrofe anterior – isto é, a afirmação de que os homens bons são aqueles a quem os deuses amam – e, por outro, prepara o novo ideal que é proposto na quarta estrofe. O particípio, que foi exaustivamente interpretado por Sócrates, conforme visto anteriormente, marca a distinção entre as noções de *ação voluntária* e *involuntária*, e tem sua antítese em ἀνάγκη, no verso seguinte.

O *sujeito poético* reconhece três fatores externos que influenciam a vida humana para o bem ou para o mal: o acaso, os deuses e a necessidade. Neste sentido, muito pouco é deixado à disposição do homem, já que é inútil procurar um homem totalmente irrepreensível; por consequência, julga-se suficientemente justo e meritório de louvor o homem que evita praticar o mal de forma deliberada.

Bowra (1961, p. 332; 1934, p. 236) acredita que o termo ἔκων se refere a um novo conceito moral, que leva em relevância os atos feitos voluntariamente ou não. Segundo o estudioso, esse conceito de liberdade de escolha é formulado e desenvolvido por Ésquilo, e ele cita como exemplo o verso 266, do *Prometeu Prisioneiro*:

ἔκων ἔκων ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσοιμαι

⁷² Tradução nossa.

*ciente, não errei a contragosto.*⁷³

E o verso 1613 do *Agamêmnon*:

σὺ δ' ἄνδρα τόνδε φῆς ἐκὼν κατακτανεῖν
*Dizes: mataste de bom grado este homem*⁷⁴

Bowra afirma:

As palavras de Simônides pertencem a essa ordem de pensamento. Ele vê que é importante se um homem realiza um ato voluntariamente ou não; ele de fato é forçado a isso por sua decisão de que o homem bom é o que não atua contra seu senso de vergonha. Se, por algum acidente, ignorância, ou paixão, um homem faz algo que usualmente ele pensa estar errado, ele não é culpado. (BOWRA, 1961, p. 332)

Contrariando a visão de Bowra – a de que o conceito de voluntariedade só aparece na literatura grega a partir das tragédias – citamos a passagem em que Fêmio, na *Odisseia*, é absolvido por Odisseu por ter sido forçado a cantar para os pretendentes (XXII, 351-353):

ὥς ἐγὼ οὐ τι ἐκὼν ἐς δόμον οὐδὲ χατίζων
πωλεύμην μνηστῆρσιν ἀεισόμενος μετὰ δαίτας,
ἀλλὰ πολὺ πλέοντες καὶ κρείσσονες ἦγον ἀνάγκη.

*que não foi por minha vontade que vim para a tua casa,
com tensão de cantar para os pretendentes após o jantar;
mas eles, mais fortes e numerosos, me trouxeram à força.*⁷⁵

Na passagem, a coação dos pretendentes força o aedo e retira-lhe a liberdade; Odisseu, portanto, o poupa. Certamente concordamos que há sentido moral para o termo no poema de Simônides, mas não que a moralidade ali proposta seja nova na história da literatura.

⁷³ Tradução Trajano Vieira, 1997.

⁷⁴ Tradução Jaa Torrano, 2004.

⁷⁵ Tradução Frederico Lourenço, 2003.

5.3. Estrofe 4

- [
[
[οὐκ εἰμὶ φιλόσογος, ἐπεὶ ἔμοιγε ἐξαρκεῖ
ὅς ἂν μὴ κακός ᾣ] μὴδ ἄγαν ἀπάλαμνος εἰ-
35 δὼς γ' ὀνησίπολιν δίκαν,
ὑγιῆς ἀνὴρ· οὐδὲ μὴ μιν ἐγὼ
μωμήσομαι· τῶν γὰρ ἡλιθίων
ἀπείρων γενέθλα.
πάντα τοι καλὰ, τοῖσιν
40 τ' αἰσχρὰ μὴ μέμεικται.
- (...)
*[Não sou crítico, pois pra mim é suficiente
quem quer que não seja mau] e nem muito inepto,
35 conhecedor da justiça benéfica à cidade,
homem são. Não o
censurarei. Infinita
é a raça dos tolos.
Belas são todas as coisas que
não se misturam às vergonhosas.*

A quarta estrofe se inicia com dois versos que os críticos consideram palavras de Platão, mas, diferentemente dos versos 19-20, há mais razões, além da métrica, para se crer que não sejam uma paráfrase de Simônides. A frase *não sou crítico* – οὐ εἰμὶ φιλόσογος, assim como a inserida por Sócrates οὐ γὰρ εἰμι φιλόμωμος (346c7), faz parte da distorcida tentativa do filósofo de demonstrar que essa passagem versa a respeito do ataque de Simônides a Pítaco. Hutchinson (2001, p. 304) nota ainda que a expressão φιλο- com εἶναι é característica de Platão, e pode ser observada no *Lísias*, 211e8: *mais facilmente até que o Dario em pessoa, tal é minha ânsia de ter amigos* – μᾶλλον δὲ ἢ αὐτὸν Δαρεῖον - οὕτως φιλέταιρός τις εἰμι, e no *Menexeno*, 244e3: *como sempre foi bastante propensa a piedade e favorável aos fracos* – αὖς αἰεὶ λίαν φιλοικτίρων ἐστὶ καὶ τοῦ ἥττονος θεραπὶς.⁷⁶

Provavelmente, a negativa μὴδ tenha sido inserida para ajustar-se sintaticamente à frase anterior. A partir de ἀπάλαμνος é certo que sejam palavras de Simônides. O

⁷⁶ Semelhantemente ocorre no *Timeu*, 24c.

adjetivo, literalmente, significa “sem mãos”, e foi traduzido por *inepto*, porque acreditamos que tenha um sentido moral, do mesmo modo que κακός, no mesmo verso.

Adkins, ressaltando a importância do estudo dos termos para chegar a uma conclusão sobre a moralidade, afirma:

o substantivo *arete*, com o adjetivo *agathos*, é sinônimo de *esthlos* e *chrestos*, as formas comparativas *ameinon* e *beltion*, e os superlativos *aristos* e *beltistos*, são, como demonstrado a seguir, as mais poderosas palavras de louvor usadas para um homem, tanto em Homero, quanto no grego mais tardio. O substantivo *kakotes*, com o adjetivo *kakos*, é sinônimo de *deilos* e *poneros*, a forma comparativa *kakion*, e o superlativo *kakistos*, são as palavras correspondentes de difamação. O adjetivo neutro *aischron* é a palavra mais poderosa para difamar a ação humana, juntamente com o substantivo *aischron*. (ADKINS, 1960, p. 30)

Entender os termos no sentido de difamação, neste caso, se ajusta perfeitamente à noção moral que o sujeito poético parece ressaltar, imbricando a bondade ou a maldade das ações humanas a (1) o seu próprio critério de louvor e (2) o benefício para a cidade.

Woodbury (1953, p.161) pergunta-se em que medida é possível alguém, alguém da perfeita ἀρετή, escapar da censura. Claramente, ele sugere, se ela evita fazer o que é considerado, em certo contexto, ser desonroso, e no caso, o contexto do poema, é o da *pólis*. Digno de louvor é, portanto, o homem *conhecer da justiça benéfica à cidade* – εἰδώς γ' ὀνησίπολιν δίκαν.

Campbell (1998, p.388) chama atenção para o tom épico de εἰδώς⁷⁷, assim como o da composição do adjetivo ὀνησίπολιν⁷⁸. Hutchinson (2001, p. 304-5), entretanto, afirma que esse modo de composição não é exclusivo da épica por poder ser observado também na lírica⁷⁹ e no iâmbos⁸⁰. A palavra, segundo o autor, dá uma força ressonante à concepção do termo, tanto no estilo, quanto no significado. Não nos parece que o uso do ideal da *pólis* seja meramente retórico, mas que explica que o homem que merece elogios é aquele que é útil à cidade. É necessário perceber que a referência à cidade é encontrada em outro fragmento de Simônides, na elegia 15 *PMG*:

πόλις ἄνδρα διδάσκει

⁷⁷ Cf. *Od.* 20, 287 : ἦν δέ τις ἐν μνηστῆρσιν ἀνὴρ ἀθεμίστια εἰδώς.

⁷⁸ *Il.* 13, 339: φθισίμβροτος; *Od.* 12, 269, 274: τερψίμβροτος.

⁷⁹ Fr. 250 de Estesícoro: ἀρχεσίμολπον; e fr. 303 (a) de Íbico ἐρασιπλόκαμον.

⁸⁰ Hipônax, 135: ἀνασεισίφαλλος.

O tema da virtude ligada à cidade é comum nas elegias, o poema 2 W de Xenófanés (vv.13-22) é um exemplo:

ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.
οὔτε γὰρ εἰ πύκτος ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη
οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην,
οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον
ῥώμης ὅσσ' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει,
τοῦνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη.
σμικρὸν δ' ἂν τι πόλλει χάρμα γένοιτ' ἐπὶ τῷ,
εἴ τις ἀεθλεύων νικῶ Πίσαιο παρ' ὀχθαῖ·
οὐ γὰρ πιαίνει ταῦτα μυχοὺς πόλεως.

*Esse hábito extrapola o razoável! É justo
optar pela força em detrimento da boa sabedoria?
um representante do povo campeão de boxe,
ás no pentatlo, ouro na pugna,
expedito na pista (modalidade mais honrosa que o uso
da força nos jogos), não garante à pólis um norte.
Fugaz seria o prazer da cidade
se um filho seu ganhasse na fímbria Pisa.
Isso não sobe os silos da pólis.⁸¹*

Assim como na *Ode a Escopas*, a elegia de Xenófanés inicia-se com a negação da excelência, neste caso o ideal atlético, e propõe como ideal útil à *pólis a sabedoria do bem* – τῆς ἀγαθῆς σοφίης. Simônides, por sua vez, sintetiza seu ideal no ὑγιῆς ἀνὴρ, que foi traduzido por “homem são”.

O termo ὑγιῆς é encontrado somente uma vez no *corpus* homérico (*Il.* VIII, 524):

ὦδ' ἔστω, Τρῶες μεγαλήτορες, ὡς ἀγορεύω·
μῦθος δ' ὃς μὲν νῦν ὑγιῆς εἰρημένος ἔστω,
τὸν δ' ἦοῦς Τρῶεσσι μεθ' ἵπποδάμοις ἀγορεύσω.

*Que assim seja, magnânimos Troianos, como eu voz digo!
Que o discurso agora proferido constitua conselho benéfico,
À aurora dirigirei outro aos Troianos domadores de cavalos.⁸²*

⁸¹ Tradução Trajano Vieira, 2006.

⁸² Tradução Frederico Lourenço, 2006.

Na passagem, o termo está relacionado a μῦθος, significando *apropriado, conveniente*.

Em Teógnis (v.255), o significado é próximo ao do *Skólion Ático* 7 (Page 890) citado anteriormente.

κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον· λῶστον δ' ὑγιαίνειν·
πρᾶγμα δὲ τερπινότατον, τοῦ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

*O mais belo é o mais justo, o melhor é o mais são,
e a coisa mais prazerosa é encontrar o que se ama.*⁸³

Em Píndaro (*Ol.* 5, 23), o termo aparece caracterizando ὄλβον:

(...) ὑγίεντα δ' εἴ τις ὄλβον ἄρδει,
ἐξαρκέων κτεάτεσσι καὶ εὐλογίαν
προστιθείς, μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι.

(...) *Se alguém fomenta salubre
prosperidade por ter granjeado haveres e lhes ter juntado
a boa fama, que não procure transformar-se num deus.*⁸⁴

Bowra (1934, p. 238) apoia-se nos exemplos citados para afirmar que em Teógnis e Píndaro, representantes da velha escola, ὑγίης significa *possuir boa saúde* e, como tal, é aplicável ao homem perfeito. Simônides, por sua vez, apresenta o termo com uma nova noção política, que, segundo o estudioso, pode ser encontrada em Heródoto (VII, 157):

ἦν δὲ οἱ μὲν ἡμέων καταπροδιδῶσι οἱ δὲ μὴ θέλωσι τιμωρέειν, τὸ δὲ ὑγιαῖνον
τῆς Ἑλλάδος ἢ ὀλίγον, τοῦτο δὲ ἤδη δεινὸν γίνεται μὴ πέσῃ πᾶσα ἢ Ἑλλάς.

*Mas, se, alguns dentre nós traírem e outros recusarem socorro, enquanto a
parte sã da Hélade for pequena, então deve-se temer que toda a Hélade tombe..*⁸⁵

Argumentando que, a partir da segunda metade do séc. V, o uso ético de ὑγίης se torna comum, Bowra (1961 p. 335) cita outra passagem de Heródoto (I, 8):

⁸³ Tradução nossa.

⁸⁴ Tradução Frederico Lourenço, 2006.

⁸⁵ Tradução nossa.

ὁ δ' ἀμβώσας εἶπε ῥέσποτα, τίνα λέγεις λόγον οὐκ ὑγιέα, κελεύων με
δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνὴν;

*Ele gritando disse: “senhor, que palavra malsã proferes, ordenando-me a contemplar
minha senhora nua?”*⁸⁶

No entanto, pelo fato de ὑγιής caracterizar λόγος, tem aqui seu sentido bastante próximo ao da citação homérica, em que caracteriza μῦθος. Quando afirma que, em Heródoto, o termo desenvolveu um sentido político, parece-nos que Bowra o faz devido à citação do livro VII, na qual o adjetivo caracteriza a Hélade. Tanto neste sentido, quanto no que temos da literatura grega anterior a Simônides, o adjetivo não caracteriza uma ação humana, ou o próprio homem. É legítimo afirmar que o sentido ético de ὑγιής é encontrado pela primeira vez no poema. Isso não implica que o termo tenha se desenvolvido, mas, simplesmente, que não há informações suficientes para afirmar se haveria ou não um uso moral antes da *Ode a Escopas*.

Nas *Eumênides* (532-6) de Ésquilo, ὑγιής está relacionado a φρενῶν – *pensamento, mente* – e, deste modo, é adequado afirmar que há na passagem um sentido ético:

ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω·
δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὥς ἐτύμως,
ἐκ δ' ὑγιείας
φρενῶν ὃ πᾶσιν φίλος
καὶ πολύευκτος ὄλβος.

*Digo apta palavra:
a soberba de fato é filha da impiedade;
filha dos pensamentos sãos
é a querida de todos
e solicitada prosperidade.*⁸⁷

O contexto dessa tragédia é inspirado por uma profunda intenção política, e o coro, no qual a palavra é encontrada, promulga a virtude da δικά. Do mesmo modo ocorre no poema de Simônides, cujo ideal político da ὑγιεία está intrinsecamente relacionado à δικη política.

⁸⁶ Tradução nossa.

⁸⁷ Tradução Jaa Torrano, 2004.

Na segunda parte da última estrofe, há um resumo do que já fora dito no poema. A frase οὐδὲ μὴ μιν ἐγὼ μωμήσομαι⁸⁸ – *não o censurarei* – é uma retomada da posição do *sujeito poético* perante ο ὑγιής ἄνθρωπος, que, embora não atinja o ideal da excelência, não será objeto de crítica. Em seguida, o tom de conclusão do poema torna-se mais próximo ao de uma máxima, com a frase τῶν γὰρ ἡλιθίων ἀπειρών γενέθλα – *infinita é a raça dos tolos*. Enquanto Donlan (1969, p.90) entende que a raça dos tolos é aquela que não entende o significado do homem bom, Woodbury (1953, p. 148) defende que seriam todos aqueles que não concordam com o que Simônides diz. No entanto, pelo sentido da frase anterior, parece-nos que a raça dos tolos é aquela que censura o ὑγιής ἄνθρωπος, que merece ser louvado.

O poema se encerra com uma sentença gnômica: πάντα τοι καλὰ, τοῖσιν τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται – *belas são todas as coisas que não se misturam às vergonhosas*. Se a partícula τε é comum nos enunciados universais de Homero (GERBER, 1970, p. 323), seu uso gnômico (CAMPBELL, 1990, p. 388) parece ser evidente. A universalidade da excelência acessível a todos que foi se construindo no poema atinge o ápice não só com ο πάντα, mas também com ο neutro plural.

5.4. Conclusão da análise poema

O poema é iniciado com a afirmação de que é custoso alcançar o ideal de perfeição, de excelência física e intelectual. São diversas as interpretações levantadas pela crítica para o sentido de ἀνδρ' ἄγαθόν (v. 1). Estudiosos que se detêm mais aos aspectos sociológico e político consideram que o poeta se refere ao ideal aristocrático, o do homem grego com maior poder e riqueza. Em contrapartida, os que buscam uma interpretação evolutiva dos gêneros literários verificam na passagem menção ao ἄγαθός homérico, o sábio orador de sucesso tanto militar quanto atlético, que se contrapõe ao sujeito lírico que, consciente de si, reconhece-se inábil para alcançar a virtude.

Agathos elogia o tipo de homem mais admirado; e ele é o homem que possui as habilidades e qualidades do líder guerreiro na guerra e na

⁸⁸ Gerber (1970, p. 323) afirma que é o exemplo mais antigo de οὐ μὴ composto com futuro, para expressar uma forte negação.

paz junto com as vantagens sociais que tal líder possui. Para ser *agathos*, é necessário ser bravo, habilidoso, é bem sucedido na guerra; é necessário possuir riqueza e (na paz) o descanso que é a condição necessária para o desenvolvimento dessas habilidades e a natural recompensa do seu bem sucedido uso. (ADKINS, 1960, P. 32-33)

Em nossa análise, assumimos que o adjetivo está composto com o verbo γένεσθαι, na expressão ἀγαθός γένεσθαι, que diz respeito menos às virtudes como um todo, e mais à bravura guerreira, ou seja, à excelência no sentido bélico.

O sujeito poético estaria, deste modo, nos primeiros versos, ressaltando a dificuldade de adquirir a excelência da batalha, bem como a perfeição, no sentido pitagórico, por meio do adjetivo τετράγωνον.

A segunda estrofe revela um sentido mais moral por meio do emprego do adjetivo ἔσθλός. A máxima de Pítaco – é difícil ser nobre – é negada, por não ser ἁρμονίως – *harmoniosa*. É nessa passagem que a moralidade se torna a questão saliente do poema. É impossível ao homem ser nobre porque, ao contrário dos deuses, ele está sempre sujeito ao acaso inelutável. A existência do homem moralmente perfeito, totalmente irrepreensível, não é somente contestada, mas negada.

A medida da excelência humana não é mais, nem a do guerreiro, nem a da perfeição moral, mas a do ὑγιῆς ἄνθρωπος, que se mede pela censura ou elogio que o sujeito poético faz. Se, por um lado, tal linguagem aponta para uma ética relativista, por outro, há nela universalidade e alguma novidade, inserida por meio do ideal proposto: o *do homem são, conhecedor da justiça benéfica à cidade*.

Simônides considera se a verdadeira bondade é possível: sua resposta é que o homem não pode ser verdadeiramente bom já que, ao contrário dos deuses, está à mercê das circunstâncias; Simônides reserva seu louvor e amor ao homem que voluntariamente não faz nada mal, não é κακός e observa as leis da cidade, um cidadão são. (CAMPBELL, 1998, p. 385)

Ao longo do poema, Simônides perscruta importantes questões do pensamento grego: a excelência humana (ἀρετή), a sujeição ao infortúnio, a diferença entre a condição humana e a divina, até alcançar a proposta do novo ideal ético. Se, por um lado, é difícil ser um guerreiro valoroso⁸⁹ (ἀγαθός) e impossível ser moralmente perfeito, devido aos infortúnios, de modo que somente um deus pode sê-lo, por outro lado, cabe ao homem não realizar atos vergonhosos consentidamente, conhecer a justiça

⁸⁹ Vide n. 60.

da cidade e ser íntegro (ὕγιής). Portanto, quando afirma, no primeiro verso, que é custoso ser valoroso, Simônides refere-se ao homem ἀγαθός, e, depois, quando assevera não concordar com Pítaco sobre a dificuldade de ser nobre, o faz porque está se remetendo ao novo ideal de nobreza (ὕγιής ἄνθρωπος) proposto no restante do poema.

Simônides está, pois, defendendo a possibilidade de virtude para todos os homens, de acordo com o tema da universalidade, que perpassa todo o poema. A ideia de ὕγιής é pragmática, e funciona como apropriação simbólica de um ideal do poeta, em contraste com outras, como o τετράγωνος pitagórico.

O homem de Simônides é inferior em excelência ao homem de perfeita ἀρετή, mas é superior àqueles que são ἀπάλαμνοι. No que diz respeito ao mérito, no entanto, o caso é diferente, pois não pode haver, nesse ponto, distinção entre o ideal novo e o antigo. O divino herói e o cidadão são merecem honras semelhantes, já que o primeiro não tem falhas e o segundo não é culpável.

Wilamowitz (*apud* BOWRA, 1934, 239) afirma que Simônides substitui a voz da consciência pela regra do νόμος. Já foi reafirmado que o ideal proposto pelo poeta é inferior ao da perfeita excelência da ἀρετή; neste sentido, embora o termo “consciência” pareça-nos anacrônico e não haja na ode proposta evidente de substituição, concordamos com o estudioso: de fato, parece-nos que o ὕγιής ἄνθρωπος, pelo fato de atuar com a justiça benéfica à cidade, é aquele que age de acordo com o νόμος.

Adkins (1960), ao estudar os valores éticos e morais gregos, debruça-se sobre a *Ode a Escopas*. De acordo com o helenista, é necessário distinguir dois grupos de valor: um cujo cerne é o indivíduo, que ele denomina *valor competitivo*, outro cujo núcleo é o grupo, chamado de *valor cooperativo*. A partir dessa distinção, o estudioso defende que, no campo dos valores mais importantes, a responsabilidade *moral* ainda não existe para Simônides. Por causa disso, o poeta é meramente um *registrador* dos valores tradicionais, pois, se o homem pode ser bom ou mau, de acordo com circunstâncias externas a ele, não poderia haver noção de responsabilidade. Outro argumento utilizado para demonstrar a inexistência de moralidade no poema é o julgamento. Haveria um problema ao se afirmar que tal ato é considerado *aischron* pelo poeta, porque o termo não é pessoal, mas social, e o fato de haver censura social, para o estudioso, não implica existência de censura moral.

a afirmação de que o ideal de Simônides é o ὕγιής ἄνθρωπος, o *homem são*, é, na minha opinião, enganosa. Pode satisfazer a Simônides o

homem *conhecedor da justiça benéfica a cidade*, mas se ele não pode dizer que esse homem é *agathos* (e claramente ele não pode), então a solução de Simônides para o problema que me preocupa não é uma solução. Somente quando um escritor pode elogiar o ideal de justiça por meio do mais poderoso termo de valor que a sociedade possui é que as reivindicações de responsabilidade moral serão justamente ouvidas. (ADKINS, 1960, p. 359)

Lloyd-Jones (1983) parte da análise de Adkins, mas, diferentemente deste, afirma ser imprudente insistir que ἀγαθός implicasse somente um tipo de qualidade *competitiva*. De acordo com o autor, o termo estaria investido dos dois tipos de valores, *competitivos* e *cooperativos*, e era usado indiscriminadamente. Segundo esse estudioso, quando Simônides afirma que o homem bom não fará, se puder evitar, nada κακός, sua concepção de *bom* é, pelo menos em parte, um bem cooperativo; além disso, a menção à justiça indica que a bondade que ele tem em mente é mais que mera habilidade (LLOYD-JONES, 1983, p. 48).

O fragmento 541 *PMG* de Simônides⁹⁰ corrobora a afirmação de que o poeta se referia a uma noção moral:

τό τ]ε καλὸν κρίνει τό τ' αἰσχρόν· εἰ δέ
 . . . κ]ακαγορεῖ τις ἄθυρον [σ]τόμα
 περι]φέρ[ω]ν, ὁ μὲν καπνὸς ἀτελής, ὁ δέ[
 χρυ]σὸς οὐ μιάινετ[α]ι,
 5 ἅ δ'] ἀλάθε[ι]α παγκρατῆς·
 ἀλλ'] ὀλίγοις ἀρετὰν ἔδωκεν θεός
 ἐς τ]έλος· οὐ γάρ ἐλαφρόν ἐσθλ[ὸν] ἔμμεν·
 ἦ γ]ὰρ ἀέκοντά νιν βιάται
 κέρ]δος ἀμάχητον ἢ δολοπλ[ό]κου
 10 με]γασθενῆς οἴστρος ' Αφροδίτ[ας]
 ἀρ]τίθαλ<λ>οί τε φιλονικίαι.
 ὦι δ']ε μὴ δι' αἰῶνος ὀσίαν
 πάρεστιν ἐλ]θλεῖν κέλευθον,
]ὸς ἐς τὸ δυνατόν .[
 15]αγκυλαν[
]δικαίος .[
 ε]ὕθυς ἀπο[
]θέοντι· το[
] .ντρο[
 20]α .[
] .ο[

distingue o belo do vergonhoso. E se

⁹⁰ Não entraremos na questão da autoridade do fragmento, mas aceitá-lo-emos como sendo de Simônides. Para essa questão cf. Lloyd-Jones (1961) e Gentili (1961).

a]lguém o difama, uma boca destrancada
 car]regando, a fumaça é ineficaz, e [o
 ou]ro não é imaculado,
 5 a]verdade é toda-poderosa.
 Mas] a poucos [o deus] concede possuir a virtude
 até o] fim, não é fácil [ser n]obre.
 E] contra a sua vontade força-o
 tanto a ga]nância irresistível quanto a dolo[sa
 10 lou]cura da poderosa Afrodite[e,
 ou abundantes emulações.
 Mas ele] não [pode] percorrer, durante a vida, o
 caminho da piedade,
 ...]até onde é possível,[
 15 ...]tortuoso[
 ...]o justo[
 ...]imediatamente[
 ...
 ...

O conjunto de ideias deste fragmento é essencialmente o mesmo que o da *Ode a Escopas*, especificamente as seguintes: a dificuldade de ser ἐσθλός (v. 7); a admoestação ao homem, contra sua vontade, por forças e desejos sobre os quais ele não tem controle (vv. 8-11); e a impossibilidade de alcançar a perfeição (vv. 12-14) (DONLAN, 1969, p. 91). Poucos podem possuir ἀρετή, diz o poeta, pois não é fácil ser bom; o homem pode ser coagido contra sua vontade pelo irresistível desejo de lucro, ou pelo poderoso impulso de Afrodite, ou ainda por disputas que surgem repentinamente. A ganância, a paixão ou o ódio não previnem o homem de ser hábil, mas sim de ser bom no sentido moral (LLOYD-JONES, 1983, p. 48). Embora no fragmento haja poucos vestígios de contestação sobre o sentido apropriado dos termos de mérito, que é uma questão importante da *Ode a Escopas*, não há dúvida de que o excerto apresenta uma preocupação com a moralidade.

Conquanto seja possível afirmar que o pensamento dominante no poema beira a moralidade e que há no texto a proposição de novos valores éticos, não nos parece legítimo afirmar que Simônides intentasse a criação de uma nova *moralidade*, ou ainda que a negação de valores tradicionais da sociedade homérica se desse pelo fato de o homem lírico ter tomado consciência de si. O tom moralizante e as frases de natureza gnômica são características típicas da poesia de simpósio.

Schmitt-Pantel analisa o simpósio, ou banquete, como lugar de *performance* da poesia arcaica. Segundo a autora, o momento da recitação poética é o simpósio

entendido em seu sentido estrito. As declamações poéticas podem acompanhar diferentes tipos de banquetes e o número de cantores e dos auditores pode ser variável. Grande parte da poesia arcaica existente foi criada para ser cantada no simpósio, que reunia um grupo restrito de companheiros, uma audiência particular, homogênea e selecionada (SCHMITT-PANTEL, 1990, p. 20). Ao analisar a importância do sacrifício nos banquetes, a helenista afirma que a prática não está somente relacionada à poesia elegíaca, em que o tema do simpósio é mais frequente, mas também na poesia que expressa o sistema de valores da aristocracia arcaica, como é o caso da *Ode a Escopas* de Simônides.

No simpósio, também são desenvolvidas as regras de um elaborado sistema de comunicação, em que são expostos modos muito distintos de afirmação e resposta, o *symptomikós lógos*. Pellizer (1990), ao estudar os modos de comunicação do simpósio, buscando compreensão mais precisa dos diferentes gêneros poéticos que se desenvolveram neste contexto, afirma que

o symptomikos logos, em um determinado ponto na reunião, vem para assumir o papel de um concurso, uma demonstração que cada membro deve fazer de sua habilidade, sua capacidade técnica e executiva, seja grande ou pequena, tanto em *performance* solo, quanto em canto coral. Composições poéticas de diferentes tipos são realizadas, que podem ser improvisadas (pelos mais talentosos e capazes) ou compostas de antemão e memorizadas para a ocasião. O resultado é um confronto direto no desempenho, criando uma unidade de habilidades coletivas que é exibida através da obrigação, imposta a cada um dos participantes, de cantar, quer solo ou em grupo, exibindo, assim, as habilidades individuais, artísticas e intelectuais de cada um e expondo-os para a sanção do grupo. (PELLIZER, 1990, p. 179)

É nesse contexto de contenda própria da poesia simposiática que entendemos a nova proposta de moralidade de Simônides. Muito provavelmente, os termos que são negados no poema, como a bravura guerreira, na primeira estrofe, ou a excelência moral, na segunda, já teriam sido cantados e elogiados anteriormente na contenda do simpósio, e Simônides, ao negá-los e propor um novo valor, demonstra sua habilidade e capacidade de composição. Nesse sentido, ressaltamos a importância do pronome pessoal *ἐμὶν* (v. 26).

Pellizer ainda destaca, entre a lírica de Alceu e Anacreonte, que sem dúvida tem o simpósio como ocasião de performance⁹¹, a poesia elegíaca e iâmbica a partir de

⁹¹ Cf. Gentili (1958) e Rösler (1980), Pellizer (1981).

Arquíloco, bem como parte dos encômios, como tendo seus pontos de convergência no simpósio dos *hetaireia* ou no simpósio dos tiranos.

O encontro do simpósio torna-se, desta forma, o lugar em que são estabelecidos tanto os modelos positivos (elogios do homem digno, o *agathos aner*) e as negativas (através do *psogos*, censura à *kakoi*, *deiloi*, etc.) ao qual o grupo de companheiros subscreve, e, para atingir este resultado, o discurso no simpósio (poético e não poético), muitas vezes torna-se determinante e normativo. (PELLIZER, 1990, p. 180)

O que foi, portanto, lido como o estabelecimento de novos paradigmas morais na poesia de Simônides, entendido na ocasião performática, ainda que seja *determinante e normativo*, conforme o helenista afirma, está dentro do contexto agônico do simpósio.

A última característica da poesia simposial que ressaltamos na *Ode a Escopas* é a autoridade do passado. Rösler (1990, p. 233), em estudo sobre a memória no simpósio, destaca o fr. 542 de Simônides por conta deste aspecto. Vimos anteriormente que a citação de autoridade é recorrente na lírica grega, mas o helenista destaca a citação de Pítaco, em particular. “Sabemos que a tradição dos Sete Sábios continuou essencialmente por meio da instituição do simpósio e foi, consequentemente, o simpósio que, mais tarde, foi considerado o seu local de encontro” (RÖSLER, 1990, p. 233).

6.0. Considerações finais

Importantes aspectos relativos à nossa leitura do diálogo, à interpretação de Sócrates da *Ode a Escopas* e à nossa interpretação do poema são destacados na fala de Sócrates após sua exegese.

Tão logo o filósofo termina sua análise da ode de Simônides, Hípias elogia o discurso e convida-se a apresentar sua própria *epideixis* sobre o poema. Anteriormente, Hípias tinha proposto uma convenção do *nómos* (337d-338b), e agora propõe violar o acordo ao se eleger para interpretar o poema.

Mas Alcibíades vem em defesa do *nomos*, ordenando que Hípias guardasse seu discurso para outra ocasião. Alcibíades atua no sentido inverso ao de Fedro no *Banquete*, que resgata o processo dos discursos da ameaça da dialética (*Banq.*, 194d). No *Protágoras*, entretanto, é a dialética que recebe a sanção da lei, razão pela qual Alcibíades insiste que o método de perguntas e respostas seja conservado. (COBY, 1987, p. 127)

Sócrates sugere que Protágoras decidisse sobre o procedimento que deveriam adotar e afirma (347c-348a):

εἰ δὲ βούλεται, περὶ μὲν ἁσμάτων τε καὶ ἐπῶν ἑάσωμεν, περὶ δὲ ὧν τὸ πρῶτον ἐγὼ σε ἠρώτησα, ὦ Πρωταγόρα, ἡδέως ἂν ἐπὶ τέλος ἔλθοιμι μετὰ σοῦ σκοπούμενος. καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι' ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιοῦσι τὰς αὐλητρίδας, πολλοὺ μισθούμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις σύνεισιν· ὅπου δὲ καλοὶ κάγαθοι συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν, οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' αὐλητρίδας οὔτε ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας, ἀλλὰ αὐτοὺς αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν. οὕτω δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε συνουσίαι, ἐὰν μὲν λάβωνται ἀνδρῶν, οἰοίμην ἡμῶν οἱ πολλοὶ φασιν εἶναι, οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὓς οὔτε ἀνερέσθαι οἷοι τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν ἐπαγόμενοί τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταῦτά φασιν τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὃ ἀδυνατοῦσιν ἐξελέγξαι· ἀλλὰ τὰς μὲν τοιαύτας συνουσίας ἐῷσιν χαίρειν, αὐτοὶ δ' ἑαυτοῖς σύνεισιν δι' ἑαυτῶν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πεῖραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες.

Mas, caso ele não se importe, cessemos de falar de odes e de poemas e nos concentremos nos pontos que consubstanciaram minhas questões iniciais e para as quais, Protágoras, apreciaria, com teu auxílio, atingir algo conclusivo. A mim parece que discutir poesia não me se afigura, a rigor, diferente [do que se discute] nas festas

regadas a vinho da multidão que se reúne no mercado. Esses indivíduos, devido à sua incapacidade de entreter uma conversação familiar, acompanhada de vinho, que seja promovida por suas próprias vozes e discussões – resultado do fato de lhes faltar educação – pagam religiosamente tocadoras de flauta, contratando e se fiando do som da flauta, que atua como música de fundo para suas reuniões festivas. Mas onde a festa é constituída por homens nobres de consumada educação, não se conta com a presença de tocadoras, de lira ou dançarinas, mas somente com a do grupo que se contenta com sua própria conversação, dispensando todas essas tolices e frivolidades pueris e limitando-se a discursar e ouvir ordenadamente, cada um a seu turno, ainda que uma grande quantidade de vinho seja consumida. Portanto, uma reunião como essa, se é que realmente tem como participantes homens de quilate que a maioria de nós arvora de ser, prescinde de sons exteriores e vozes estranhas, até mesmo as dos poetas, que não podem ser interrogados acerca daquilo que declaram. Quando um poeta é citado numa discussão, quase cada um de todos os presentes tem uma opinião diferente sobre o que ele quer dizer, e todos se põem a discutir de maneira tortuosa sobre uma matéria para a qual jamais haverá uma decisão final. Esse tipo de reunião é evitada por homens cultos, que preferem dialogar diretamente entre si e recorrer a suas próprias capacidades discursivas para se entreterem e se testarem mutuamente.

Se restava alguma dúvida de que a *Ode a Escopas* tinha o simpósio como ocasião de *performance*, ela se esvai depois da afirmação de Sócrates. O filósofo, ao afirmar que sua análise é uma fala própria para os banquetes, suporta nossa interpretação de que o caráter *agonístico* da ode é próprio da poesia simpótica.

Sócrates, em sua fala, nega a afirmação de Protágoras de que é possível investigar a virtude por meio da análise da poesia (339a). A proposta de Sócrates sobre o tema de discussão – a virtude – é feita acompanhada de um manifesto a favor da dialética, ou seja, também sobre a forma. Sócrates alega que a *reunião* – συνουσία – que eles estavam tendo era similar ao simpósio. Um breve suplemento sobre o simpósio é inserido na fala de Sócrates, no qual ele distingue o simpósio dos homens vulgares, não educados – τοῖς συμποσίοις τοῖς φαύλων, ἀπαιδευσίᾳς, do simpósio dos homens bons, educados – καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι. O primeiro é o simpósio em si, a reunião de aristocratas regada a vinho e embalada por poesia e canções, enquanto o segundo é, na realidade, uma συνουσία dialética (TECsAN, 1990, p. 255 ss). Esta diferenciação de Sócrates só é válida no contexto do *Protágoras*, e funciona como uma estratégia de Sócrates, que, ao contrastar o simpósio dos homens bons do de homens maus, concede a autoridade do costume do simpósio à συνουσία dialética, alçando-a, não só ao mesmo patamar do simpósio, mas acima.

A questão da educação, da *paideia*, também é levantada por Sócrates. No simpósio dos homens não educados, eles fiam-se da voz dos poetas *e todos se põem a discutir de maneira tortuosa sobre uma matéria para a qual jamais haverá uma decisão*

final. A conversa entre os homens bons, por outro lado, *prescinde de sons exteriores e vozes estranhas*, para recorrerem a suas próprias capacidades discursivas, certamente demandando um estilo que resulta da autarquia intelectual.

Ao afirmar que, tratando-se de poesia, só é possível discutir de maneira *tortuosa*, Sócrates lança uma luz à sua interpretação do poema de Simônides. Sua intenção era demonstrar a Protágoras a infalibilidade do discurso sobre a discussão da poesia – *makrologia*, a favor da eficiência da dialética, o único método pelo qual é possível investigar a verdade (348a5):

καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιῆσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πεῖραν λαμβάνοντας·

Deveríamos colocar os poetas de lado e mantermos um diálogo direto, verificando e apurando a verdade e examinando nossas próprias ideias.

Como a retórica (329a), a poesia e a crítica literária, são, na visão de Sócrates, modos vulgares de discursos, inúteis para as reuniões dos homens bons. O simpósio destes últimos é marcado pela dialética; a dialética é própria do discurso dos homens bons. Sócrates, defendendo a *brachylogia* ao longo do diálogo, é o exemplo de um homem bom.

Se a dialética é o método de discurso próprio para a investigação da verdade e da virtude, qual o objeto do discurso sofístico e poético, ambos alçados por Sócrates ao mesmo patamar? Em oposição à virtude, certamente é o νόμος, defendido no discurso de Protágoras e no poema de Simônides. No *Protágoras*, entretanto, Platão não deixa claro qual seria o objeto do discurso sofístico e poético que se contrapõe à verdade. Mas, se recorrermos a outras obras do autor, é possível concluir que se trata da δόξα, a *opinião*.

Nesse sentido, a análise de Sócrates da *Ode a Escopas* não pode ter como finalidade a verdade. A relatividade da moral apresentada por Simônides manifesta o transitório caráter da δόξα, ao contrário da ἐπιστήμη, incentivo para a filosofia. Agir bem, defende o filósofo, é possuir o conhecimento. Sócrates sugere que a filosofia é uma resposta acima da incerteza da condição humana. Por falhar ao dar essa resposta, preferindo recompensar a virtude medíocre, Simônides não é filósofo (COBY, 1987, p. 119), mas assemelha-se ao sofista.

Há ainda na citação acima a crítica à poesia, em oposição à dialética, já que *os poetas não podem ser interrogados sobre o que compuseram*. Ao analisar o poema, Sócrates faz uma digressão sobre ἑκών para explicar como, enquanto poeta itinerante, Simônides oferece louvor involuntário a qualquer pessoa que o patroneie. As palavras de Simônides não correspondem aos seus atos, já que, segundo Sócrates, ele louva involuntariamente seus patrões. Por meio de um discurso *tortuoso*, Sócrates aponta que, do mesmo modo que a reivindicação do falso louvor, dito por Simônides, não se aplica à sua prática de elogiar os tiranos, Protágoras – a quem o paralelo dificilmente poderia ser mais exato – também não merece desculpas.

Protágoras explica que a virtude poderia ser ensinada porque é um processo que pode ser aprendido por todos os cidadãos. Seu discurso foi uma espécie de louvor ao *demos*, o tirano de Atenas. Sócrates conclui que muito do que o sofista fala é louvor involuntário, pura bajulação, designada a protegê-lo e atrair os estudantes (328d). Isso é um mal, um afastamento da justiça natural, que não é nem enobrecida pelos deveres da cidadania. (COBY, 1987, p. 124)

De acordo com Sócrates, nem o poeta Simônides, nem o sofista Protágoras praticam a dialética, e, por causa disso, não são capazes de discutir sobre a virtude. Para Simônides, o homem totalmente irrepreensível é uma raridade mais para ser esperada que para ser alcançada. Ao poeta é suficiente o homem que seja um cidadão correto, que conheça a justiça benéfica pra cidade, que entenda, em outras palavras, a utilidade da justiça. O homem são garante estima porque evita ações vergonhosas intencionalmente. Quando comparado ao homem mau, que faz coisas vergonhosas consentidamente, o homem são ganha a acessível aprovação de Simônides. Protágoras compartilha da mesma opinião, já que foi exatamente essa a sua prática ao elogiar a justiça dos cidadãos em contraste com a ausência de lei dos selvagens (327d-e). Os dois, poeta e sofista, louvam o tipo médio, tendo decidido que o tipo mais baixo é a única alternativa.

Enquanto Simônides abate a possibilidade do homem totalmente irrepreensível no topo, por assim dizer, Sócrates nega a possibilidade do homem fraco se situar no mais baixo. Sua análise impede que a fraqueza seja associada à falta intencional. A fraqueza é ignorância sobre o bem e, portanto, corrigível pela instrução. Sócrates não confirma exatamente que o homem irrepreensível não existe, como Simônides e Protágoras, mas se concentra no caráter intermediário do homem são. Sócrates considera o cidadão virtuoso como a base mínima da qual o homem pode empreender uma ascensão à excelência. Ele se distancia das contrapartidas de seus sofistas⁹² na

⁹² Coby categoriza Simônides como sofista.

medida em que eles tratam a virtude cívica como uma realização máxima quase ameaçada depravação humana. Com efeito, Sócrates eleva os padrões morais com os quais os homens conduzem as suas vidas. Ele nega a tragédia essencial da condição humana que confina o homem a agir mal voluntaria ou involuntariamente. (COBY, 1987, p. 125)

A análise de Sócrates tem por efeito colocar o conhecimento – ἐπιστήμη – em primeiro plano, em oposição à opinião – δόξα – de Protágoras e Simônides. Ao defender o simpósio dialético, como método para investigação da verdade, sua intenção é a mesma. Além disso, a defesa do conhecimento feita por Sócrates funciona como uma introdução à seção de conclusão do diálogo (348c-362a), na qual o conhecimento, adaptado à forma de hedonismo, é visto como a salvação dos homens.

Ao final da passagem, Protágoras não consegue escolher o tipo de discurso pelo qual deveria optar, e Platão demonstra que Protágoras, coagido pela fala de Sócrates, é facilmente influenciado pela opinião dos outros. Sua arte acaba por traí-lo, deixando-o à mercê da opinião alheia.

7.0. Referências bibliográficas

ADAM, J., ADAM, A. M., (Eds.), *Platonis Protagoras*. Cambridge University Press Warehouse, 1893.

ADKINS, A. W.H., *Merit and responsibility. A Study on Greek Values*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

_____, “ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophist: Protágoras 316b- 328d”, *Journal of Hellenic Studies*, 1973, pp.3-12.

_____, “Homeric values and Homeric society”, *Journal of Hellenic Studies* 91, 1971, 1-14.

_____. *Poetic craft in the Early Greek Elegists*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1985.

ADRADOS, F.R. *Liricos Griegos I: Elegiacos y Yambografos arcaicos*. Madrid: Alianza Editorial. 1990.

ALMEIDA, G. de e VIEIRA, T. (trad. e estudos). *Três tragédias Gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ajax*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

ARISTÓTELES, *Retórica*. Trad. Júnior, M. A., Alberto, P. F., Pena, A. N. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette. 2000.

BERGK, T. *Poetae Lyrici Graeci II*, Leipzig: 1882.

_____, *Poetae Lyrici Graeci – Poetae Melici*, vol. 3, 1914.

BODIN, L., 1975, *Lire le Protágoras*, Paris.

BOWIE, E. L. "Early Greek elegy, symposium and public festival", *Journal of Hellenic Studies* 106, 1985, pp. 13-35.

BOWRA, C. M., "Simonides and Scopas", *Classical Philology*, vol. 29, n° 3 (Jul., 1934), pp. 230-239.

_____. *Greek Lyric Poets – from Alcman to Simonides*. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1961, pp. 308-372.

BURNET, J. *Platonis opera*, vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1907.

_____. *Platonis Opera*, vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1903.

CAMPBELL, D. A., (coment.). *Greek lyric poetry. A selection of early Greek lyric, elegiac and iambic poetry*. London: Bristol Classical Press, 1998. (1^a ed.: 1967).

_____. *Greek Lyric III. Stesichorus, Ibycus Simonides, and others*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *Greek Lyric IV. Bacchilides, Corinna, and others*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, (1^a ed. 1992).

CANFORA, L. *Antologia della letteratura Graeca – L'età arcaica*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1994.

CARSON, A. "How not to read a poem: unmixing Simonides from 'Protagoras.'". *Classical Philology*, vol. 87, n° 2 (abr., 1992), pp. 110-130.

_____. *Economy of the unlost: reading Simonides of Keos with Paul Celan*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

CAREY, C. "Genre, Occasion and Performance" in: BUDELMANN, F. (org.) *The Cambridge companion to greek lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CAVALCANTE DE SOUZA, J., “*Protágoras – A objetividade do λόγος*”, in *Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos de Platão*. (Tese) São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1964, pp. 83-136.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

CLAPP, J., “Some notes on Plato’s Protagoras”, *Philosophy and Phenomenological Research* 10, 1950, pp. 486-499.

COBY, P., *Socrates and the Sophistic Enlightenment – A commentary on Plato’s Protagoras*. Associated University Press, 1987.

CORRÊA, P da C. *Harmonia. Mito e música na Grécia antiga*. São Paulo, Humanitas, 2003.

_____. *Armas e Varões, A Guerra na Lírica de Arquíloco*. São Paulo: Editora da UNESP. 2009. 2.ed.

DE MARTINO, F.; VOX, O., *La Musa e il canto – antologia di Lirici Graeci*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1995.

DEMOS, M., *Lyric Quotation in Plato*. Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

DEVEREUX, D. T., “Protagoras on Courage and Knowledge: Protagoras 351 a-b”, *Apeiron* 9, 1975, pp.37-39

DICKIE, M., “The Argument and Form of Simonides 542 PMG”, *Harvard Studies in Classical Philology* 82, 1978, pp. 21-33.

DIEHL, E. (ed.) *Anthologia Lyrica Graeca*. Leipzig. 1952.

DIÓGENES LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*; tradução do grego, introdução e notas Mário Gama – 2.^a edição – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. 1^a ed. São Paulo: ed. Escuta, 2002.

DONLAN, W., “Simonides, fr 4 D and P. Oxy. 2432”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, 1969, pp. 71-95.

DUCAN, R., “Courage in Plato’s Protagoras”, *Proneshis* 23, 1978, pp. 216-228.

EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of classical literature. Volume I: Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

EGOSCOZÁBAL, C. “Lyric Variations of Epic Formulae”. *Hermes*, vol. 132, nº 2, 2004, pp. 225-231.

FORD, A. “Odysseus after dinner: Od.9.2-11 and the traditions of sympotic song” in: KAZAZIS, J.N; RENGAKOS, A (eds) *Euphrosyne: Studies in Ancient Epic and its Legacy in honor of Dimitris N. Maronitis*, Stuttgart: Verlag, 1999.

FOWLER, B. H., *Archaic Greek Poetry – An Anthology*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

FRÄNKEL, H. *Early greek poetry and philosophy*. Tradução de M.Hadas e J. Willis. New York: Blackwell, 1975.

FREDE, D., “The impossibility of Perfection: Socrates “Criticism of Simonides” Poem in the Protagoras”, *The Review of Metaphysics* 39, 1986, pp. 729-753.

FRIEDLÄNDER, P., “Protagoras”, in *Plato – The Dialogues (First Period)*. Bollingen Series – Pantheon Books, 1964, p. 5-37.

GAGARIN, M., "The Purpose of Plato's Protagoras". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 100 (1969), pp. 133-164.

GALLOP, D., 1964, "The Socratic Paradox in the protagoras", *Phronesis* 9 pp. 86-93.

GENTILI, B., "Studi su Simonide". *Maia*, vol. 16 (1964), pp. 278-306.

_____. *Poetry and its public in ancient Greece: from Homer to the fifth century*. Trad. A. Thomas Cole, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1988.

GERBER, D. E., *Euterpe – an anthology of early greek lyric elegiac and iambic poetry*. Amsterdam: University of Western Ontario, 1970.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

_____. *A History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Plato, Protagoras and Meno*. Baltimore: Penguin Books, 1956.

HARVEY, A. E., "The Classification of Early Greek Poetry", *Classical Quarterly* 5, 1955, p. 157-175.

HENRY, W. B., "Simonides, PMG 542. 1-3", *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 49, nº 2 (1991), p. 621.

HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Lafer, M. C. N., São Paulo: Ed. Iluminuras, 2002.

_____. *Teogonia – A origem dos deuses*. Trad. Torrano, J. 5ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HUTCHINSON, G. O., *Greek Lyric Poetry – a commentary on selected larger pieces*. Oxford University Press, 2001.

JÄGER, W.W., *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LAMB, W. R. M., *Plato: Laches, Protagoras and Meno and Euthidemos*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

LIDDELL-SCOTT, H.G; SCOTT, R. e JONES, S. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LONG, H.S. *Diogenes Laertii. Vitae philosophorum*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

LOPES, A. O. O. D., *L'effectivité improbable. Une étude de l'adverbe ῥεῖα, de l'adjectif χαλεπός et des termes qui en dérivent dans les poèmes homériques*. Tese de doutoramento, Université de Strasbourg, 2009.

LOURENÇO, F., *Poesia Grega de Álcman a Teócrito*, Livros Cotovia, Lisboa, 2006.

_____. *Odisseia de Homero*. Lisboa, Livros Cotovia, 2003.

_____. *Iliada de Homero*. Lisboa, Livros Cotovia, 2009.

MILLER, A. M., *Greek Lyric – An anthology in translation*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.

MOST, G. W., “Greek lyric poets”. In: LUCE, T. J. (ed.). *Ancient writers: Greece and Rome*. New York: 1982, pp. 75-98.

NAGY, G. *The best of the Achaeans: concepts of the hero in archaic greek poetry*. Baltimore: John Hopkins University Press. 1999 [1ªed: 1974]

- OTTO, W. F. *Teofania – o espírito da religião dos Gregos antigos*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Ed. Odysseus, 2006.
- PAGE, D. L., *Poetae melici graeci. Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popvlaria et convivalia qvaqve adespota fervntvr*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- PARRY, H., “An Interpretation on Simonides 4 (Diehl)”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 96 (1965), pp. 297-320.
- PENNER, T., 1973, “The Unity of Virtue”, *Philosophical Review* 82, pp. 35-68.
- PEREIRA, M. H. R. (org. e trad.). *Hélade. Antologia da cultura grega*. 2ª ed. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra-Instituto de Estudos Clássicos, 1963.
- PLATÃO, *Protágoras*. Trad. Teixeira, E. M., Ed. Universidade Federal do Ceará, 1986.
- _____. *Diálogos I – Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Trad. Bini, E., Ed. Edipro, Bauru, 2007.
- _____. *Diálogos – O Banquete, Apologia de Sócrates*. Trad. Nunes, C. A., Belém: Ed. Universitária UFPA. 2ª ed, 2001.
- _____. *Fedro*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Parmênides*. Trad. Iglesias, M. e Rodrigues, F. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *Laques*. Trad. Oliveira, F. Lisboa: Edições 70, 2007
- _____. *Protágoras*. Trad. Pinheiro, A. P. E., Lisboa: Humanitas – autores gregos e latinos, 1999.

PLATO, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Trad. Harold North Fowler. London: Harvard University Press, 2005.

RAGUSA, G., *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na Lírica de Safo*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

_____. *Lira Mito e Erotismo: Afrodite na poesia mélica grega arcaica*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

RÖSLER, “Mnemosyne in the symposium” in: MURRAY, O. (org.) *Sympotica. A symposium on the symposium*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp.220-229.

SANTOS, F., *Platão e a Linguagem poética – o prenúncio de uma distinção*. Chapecó: Argos editora universitária, 2008.

SCHIMITT-PANTEL, P. “Sacrificial Meal and *symposion*: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?”, in: MURRAY, O. (org.) *Sympotica, a Symposium on the Simposion*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 14-36.

SMYTH, H. W., *Greek Melic Poets*, New York: Biblo and Tannen, 1963.

SNELL, B., *A Cultura Grega e as origens do Pensamento Europeu*. Trad. Carvalho, P., São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.

TAKAIAMA, L. R., *Sobre a crítica de Platão à poesia*. Dissertação de Mestrado, 2006.

TAYLOR, A. E., *Plato, The Man and his Work*, Cleveland: Meridian Books, 1960.

THAYER, H. S. “Plato’s quarrel with poetry: Simonides”, *Journal of History of Ideas*, vol. 36, nº 2 (jan. – mar., 1975), pp. 3-26.

TORRANO, JAA, (estudo e trad.). *Ésquilo. Orestéia I – Agamêmnon*. São Paulo, Iluminuras, 2004a.

_____ (estudo e trad.). *Ésquilo. Orestéia III – Eumênides*. São Paulo, Iluminuras, 2004b.

VLASTOS, G., “The Unity of Virtues in the Protagoras”, *Platonic Studies* 2, Princeton, 1973, pp. 221-269.

_____ *Socrates Ironist and moral philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1991.

VIEIRA, T., *Xenofanias: releitura de Xenófanés (c. 570-528 a.C.)*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

WEST, M. L., *Greek Metre*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

WOODBURRY, L. “Simonides on Areth”, *Transactions and Proceedings of the American Philology Association*, vol. 84 (1953), pp. 135-163.