

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
POSFIL - UFU

JOSÉ DONIZETT DE ALMEIDA JÚNIOR

DA POÉTICA À FILOSOFIA: O HERÓI TRÁGICO EM PROMETEU E SEU ASPECTO
HISTÓRICO NA FUNDAMENTAÇÃO DA VIRTUDE NO DIÁLOGO *PROTÁGORAS* DE
PLATÃO

UBERLÂNDIA – MG
2017

JOSÉ DONIZETT DE ALMEIDA JÚNIOR

DA POÉTICA À FILOSOFIA: O HERÓI TRÁGICO EM PROMETEU E SEU ASPECTO
HISTÓRICO NA FUNDAMENTAÇÃO DA VIRTUDE NO DIÁLOGO *PROTÁGORAS* DE
PLATÃO

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia –MG, ao programa de pós
graduação *stricto sensu* (POSFIL), como requisito para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier

UBERLÂNDIA – MG
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

- A447d
2017 Almeida Júnior, José Donizett de, 1991-
Da poética à filosofia : o herói trágico em Prometeu e seu aspecto histórico na fundamentação da virtude no diálogo protágoras de Platão / José Donizett de Almeida Júnior. - 2017.
102 f. : il.
- Orientador: Dennys Garcia Xavier.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.
1. Filosofia - Teses. 2. Prometeu (Personagem mitológico) - Teses. 3. Platão - Crítica e interpretação - Teses. 4. Grécia (Tragédia) - Teses. 5. Protágoras - Teses. 6. Heróis - Mitologia - Teses. I. Xavier, Dennys Garcia. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço primeiramente aos meus pais, José Donizett de Almeida e Eleida Maria Vilela, pelo o apoio e dedicação em todos esses anos, principalmente pelas dificuldades que tivemos de enfrentar, a fim de uma conquista maior, esta que seria a minha formação acadêmica. Agradeço aos meus amigos Bruno, Rodrigo e Sandra pelos conselhos e dedicação. Sou imensamente feliz por ter o apoio da minha esposa, Gabriela, e a sua família, do qual devo todo o meu respeito e gratidão. Agradeço também a todos os professores pelos ensinamentos, dos quais eu vou levar comigo por toda a vida. Por fim, é claro, não posso deixar de agradecer ao professor Dennys Garcia, que foi sempre atencioso e disposto a esclarecer as mais diversas obscuridades do meu pensamento. Gostaria de exaltar também a importância do departamento de filosofia da UFU que foi sempre presente e compreensivo às minhas dificuldades de deslocamento e tempo, além do professor Sertório que foi bastante atencioso quando eu mais precisei.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo apresentar o mito de Prometeu como circunstância fundamental para o início da discussão base de todo o diálogo na obra *Protágoras*. Esse trabalho consiste de uma pesquisa bibliográfica, no qual utilizaremos a concepção de *Paideia* relacionado ao mito de Prometeu com ênfase na obra *Protágoras* de Platão, a partir do entendimento do autor Wenner Jeager. Dividimos o trabalho em três capítulos que possuem uma construção gradativa, caracterizando entre eles a noção de *areté* – virtude; desde a sua concepção cosmogônica até a sua fundamentação nos diálogos Socráticos, no qual é possível percebermos a dialética e a sofística que se misturam compondo todo o cenário do pensamento da época. Nossa primeira intenção não é uma abordagem técnica em relação aos temas essenciais da filosofia antiga, mas sim uma introdução na qual, no primeiro momento, conduziremos o leitor ao surgimento do período ático até o helenismo, perpassando pelos tragediógrafos que enalteciam a imagem do herói – como Prometeu, expresso pela manifestação do teatro grego que representava o instrumento da Paidéia na Grécia Antiga. Em seguida, direcionamos o estudo para a compreensão do mito de Prometeu citado por Protágoras no diálogo homônimo. Após a apresentação e análise da obra *Prometeu Acorrentado*, uma das peças mais importantes escrita por Ésquilo, temos, na parte final deste trabalho, a condução do diálogo de Protágoras e Sócrates, descrito por Platão. Nesta parte final, buscamos esclarecer a relação de Prometeu e a *areté*, como tentativa sofística de utilizar o mito [digressão do discurso] em favor dos argumentos acerca da natureza da virtude, que será tema de discussão no decorrer de toda obra, na qual ambos os dialogantes mudariam de posição devido a forma acidentada dos argumentos apresentados na maior parte do texto.

PALAVRAS-CHAVE: *Areté*; Prometeu; Platão; Protágoras; herói; tragédia

ABSTRACT

This work aims to present the myth of Prometheus as a fundamental circumstance for the beginning of the main discussion of all the dialogue in the Protagoras work. This work consists of a bibliographical research, in which we will use the conception of *Paideia* related to the myth of Prometheus with emphasis in the work *Protagoras* of Plato. We divide the work into three chapters that have a gradual construction, characterizing between them the notion of *areta* - virtue; from its cosmogonic conception to its foundation in the Socrates dialogues, in which it is possible to perceive the dialectics and the sophistry that are mixed, composing the whole scene of the thought of the time. Our first intention is not a technical approach in relation to the essential themes of ancient philosophy, but rather, an introduction in which, in the first moment, we will lead the reader to the appearance of the attic period until Hellenism, passing through tragediographers that exalted the image of the hero - like Prometheus, expressed by the manifestation of the Greek theater that represented the instrument of *Paideia* in Ancient Greece. Next, we direct the study to the understanding of the myth of Prometheus quoted by Protagoras in the homonymous dialogue. After the presentation and analysis of the work *Prometheus Bound*, one of the most important pieces written by Aeschylus, we have in the final part of this work the conduction of the dialogue of Protagoras and Socrates described by Plato. In this final part, we seek to clarify the relationship between Prometheus and *areté*, as a tempting sophistry of using the myth [digression of discourse] in favor of arguments about the nature of virtue, which will be the subject of discussion in the whole work, where both dialogues would change positions due to the rough form of the arguments presented in most of the text.

Key Words: *Areté*; Prometheus; Plato; Protagoras; hero; tragedy

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	03
AGRADECIMENTOS	04
RESUMO	05
ABSTRACT	06
SUMÁRIO	07
INTRODUÇÃO	08
1. CAPÍTULO: O herói: A importância do período arcaico na perpetuação dos mitos e das divindades no desenvolvimento do espírito ático.....	13
1.1 A Gênese da teogonia.....	13
1.2 O Surgimento do mito de Prometeu, o herói trágico	20
1.3.1 <i>Paideia</i> : as tragédias e sua importância na construção do pensamento greco-romano	25
1.3.2 As tragédias e os trágicos	26
1.3.3 O teatro Grego.....	31
2. CAPÍTULO: O Prometeu de Ésquilo.....	37
2.1 A tormenta de Prometeu	38
2.2 Prometeu liberto em consciência	43
2.3 O Prometeu Moderno	48
2.4.1 O ato de Prometeu como condição necessária na construção do argumento de Protágoras quanto às virtudes	51
2.4.2 O mito de Prometeu, os Sofistas e suas atribuições	52
2.4.3 A virtude como ciência	59
3. CAPÍTULO: A natureza da virtude: uma análise do processo de construção do conceito de <i>areté</i> no diálogo Protágoras	63
3.1 A unidade das virtudes	64
3.2 A Ode de Simônides e o discurso sofista na obra Protágoras	71
3.3.1 A virtude ciência e o homem como a medida de todas as coisas	78
3.3.2 Dos vícios e das virtudes.....	79
3.3.3 Do relativismo sofista a dialética socrática	87
3.3.4 Do espanto como resultado do Logos	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

O diálogo *Protágoras* é considerado um dos diálogos menores de Platão em sua fase socrática. Nessa fase, Platão desenvolve uma série de textos narrando as discussões de Sócrates, seu mestre. A datação da obra *Protágoras* seria, Segundo Werner Jaeger¹, por volta de 432 a.C, visto que não é apresentado um relato da morte de Sócrates (399 a.C) no texto, e por ser relacionada a segunda visita de Protágoras em Atenas. Nesse caso, a obra estaria no estágio que podemos considerar a fase da juventude de Platão, quando o mesmo, em vários escritos, apresenta os diálogos socráticos, atentando às refutações de Sócrates e as narrativas acerca das muitas ações distintas creditadas ao mesmo. As tetralogias – que significa a conexão de quatro importantes obras que descrevem uma ideia central, faz parte da estrutura bibliográfica desenvolvida por Platão durante a atividade como Filósofo; temos como exemplo, os diálogos de Sócrates em defesa do pensamento racional, da moral e da política. Como grande admirador e aluno, Platão, após a morte de Sócrates, compõe nove tetralogias, dentre elas temos: *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias* e *Menon*. Segundo Platão: “outrora na minha juventude experimentei o que tantos jovens experimentaram. Tinha o projeto de, no dia em que pudesse dispor de mim próprio, imediatamente intervir na política” (1999, p. 5)², e assim o fez, o jovem Platão, Arístocles dos ombros largos, desenvolveu seu próprio pensamento em sua fase de amadurecimento, dispondo do conhecimento adquirido através de seus esforços, escrevendo uma das obras mais importantes de sua biografia, *A República*. Por conseguinte, com relação às obras de Platão, segundo os autores Reale e Antiseri, na obra *História da Filosofia* (1990), seriam essas as tetralogias existentes, não obedecendo, evidentemente, a ordem cronológica:

- I: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon;
- II: Crátilo, Teeteto, O Sofista, A Política;
- III: Parmênides, Filebo, O Banquete, Fedro;

¹ Utilizamos aqui uma citação indireta da obra *Protágoras* traduzida por Eleazar Magalhães Teixeira, em sua apresentação. Sendo assim: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, p. 10. Na apresentação da obra, o autor das notas e tradutor justifica algumas possíveis datações e considerações dos especialistas em Platão, porém, convém afirmar que, assim como Eleazar Magalhães, levaremos em consideração o ponto de vista de Jaeger, citado por Eleazar: JAEGER, W. **Paidéia II**: os ideais de la cultura grega. México - Buenos Aires: Cultura Econômica, p. 112-115.

² Cito aqui a passagem utilizada na seção “Vida e Obra” da coleção “Os pensadores”. Assim: PLATÃO. **Diálogos**. In: Fédon. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999. Nesta obra não está contido o responsável direto pela tradução e notas, mas uma lista consideravelmente extensa de especialistas em Platão, tais como: Pierre-Maxime Schuhl, Koyré, Schaerer e David Ross. Acreditamos que a principal referência e tradução utilizada para a composição dessa obra seria: PLATO. **The dialogues of Plato**. Tradução Benjamim Jowett. 4. ed. Oxford, 1953.

IV: Alcebiades I, Alcebiades II, Hiparco, Os Amantes;
 V: Teages, Cármides, Laqués, Lísis;
 VI: Eutidemo, Protágoras, Górgias, Menon;
 VII: Hípias menor, Hípias maior, Ion, Menexemo;
 VIII: Clitofonte, A República, Timeu, Crítias;
 IX: Minos, As leis, Epinome, Cartas. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 127)³

Devido a dificuldade de determinar uma ordem cronológica das obras de Platão, Reale e Antiseri buscam organizar as obras pelos temas centrais discutidos e apresentados. Dessa forma, não seria possível garantir com exatidão a que fase de produção literária podemos definir tais obras, mas, pelo menos, podemos organizá-las a fim de sistematizar os aspectos estilísticos da literatura de Platão. Sendo assim (*ibidem*, 1990, p. 128): “os escritos de último período são, pela ordem, os seguintes: *Teeteto*, *Parmênides*, *O Sofista*, *A Política*, *Filebo*, *Timeu*⁴, *Crítias* e *As leis*”. E, assim, os autores definem como produções em sua fase central: (*Ibidem*, 1990, p. 128): “[...] *A República*, [...] que a precede *Fédon*⁵, e o *Banquete*, e que a segue *Fedro*”. Podemos verificar também, segundo os autores, que a transição da fase de

³ REALE, G. ANTISERI, D. **História da filosofia**: antiguidade e idade média. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

⁴ A favor disso, vale lembrar que, Na obra *Timeu*, de Platão, o personagem Timeu descreve o mundo sensível como uma cópia imperfeita do mundo inteligível, um reflexo do mundo perfeito. Segundo a obra de Platão, *Demiurgo* seria um Deus criador do nosso universo que, inspirado pelo mundo das essências, da verdade, da condição imutável, considerou construir algo que pudesse assemelhar-se com o seu mundo. *Timeu*, 2011, p. 95 – 96, 28c 5 – 28b 3: “Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento. Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo”. Conferir: PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. 1ª ed. Coimbra: CECH, 2011.

⁵ No diálogo *Fédon*, no período médio (central), Platão, através do diálogo entre Cebes, Simias e Sócrates, retoma a concepção apresentada no *Mênon*, (81c-d) acerca da imortalidade da alma, como veremos na réplica de Cebes aos argumentos de Sócrates (PLATÃO, 1999, p.135): “isso que estás dizendo, Sócrates, é consequência necessária de outro princípio que te ouvi expor: que nosso conhecimento é somente recordação. Se este princípio é exato, temos de ter aprendido em outro tempo as coisas que nos recordamos”. Portanto, Cebes conclui: “[...] esta é a mais uma prova de que nossa alma é imortal” (*Ibidem*, 1999, p. 135). Nessa obra de Platão, temos a retomada da discussão acerca da existência de dois mundos possíveis, já descrito na obra *Mênon*; o mundo sensível e o mundo inteligível, que seriam diferentes estágios do caminho da alma em seu processo contínuo e circular. No mundo inteligível, segundo Platão, seria a contemplação da verdade pura; ao passo que, no mundo sensível, a memória inteligível seria contida pelos limites da sensibilidade que desvirtuam as lembranças. “Admitamos, então, que existem duas classes de realidade, uma visível e outra invisível”. (PLATÃO, 1999, p. 144). PLATÃO. *Diálogos*. In: *Fédon*. Coleção: os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999. Diante dessa frase, Reale argumenta que: “uma das passagens mais famosas e mais grandiosas que Platão nos deixou nos seus escritos é, sem dúvida, a passagem central do *Fédon*. Os estudiosos o reconheceram desde muito, destacando o fato de que ela constitui, na literatura européia, a primeira descrição “de uma história espiritual apresentada através das suas várias fases, assim como a primeira [...] afirmação clara da visão teleológica e ideal. De maneira ainda melhor, poder-se-ia dizer que ela constitui a primeira exploração e demonstração racionais da existência de uma realidade suprassensível e transcendente”. (REALE, 2007, p. 49) Conferir: REALE, G. **Platão**: história da filosofia grega e romana. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007. v. 3. Conferir também: PLATÃO. **Diálogos**. In: *Fédon*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

juventude para o amadurecimento de seu pensamento se dá com as seguintes obras (*Ibidem*, 1990, p. 128): “*Górgias*, [...] *Menon*⁶, [...] e o *Crátilo*”. Por fim, os autores concluem que as outras obras que não foram citadas seriam da primeira fase de Platão - a fase da juventude, sendo *Protágoras* o coroamento das obras consideradas tão somente a representação dos diálogos socráticos, sem intervenção de Platão com a sua própria filosofia.

A maioria dos outros diálogos, especialmente os breves, constitui certamente escritos de juventude, o que, de resto, se confirma pela temática acidentalmente socrática que neles se discute. Alguns desses diálogos podem ter sido retocados e parcialmente refeitos na idade madura. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 128)

É a partir desses escritos que nasce o pensamento socrático, no qual Platão está intimamente ligado, visto que sua teoria se baseia, principalmente, nas concepções de Sócrates, seu orientador - ao qual frequentava; além de Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia, Filósofos responsáveis pela criação de duas escolas⁷ relevantes no pensamento

⁶ Nesta obra, Platão descreve que através da maiêutica e da experiência, a alma remonta o processo de desdobramento na reconstrução dos conhecimentos em seu interior, revelando a verdade no âmago dos indivíduos. Tal condição pode ser melhor entendida se voltarmos aos argumentos de Sócrates no diálogo *Mênon*, escrito relativamente antes de *Fédon*. Assim: “Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congêere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores. Confiando neste como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude” (PLATÃO, 2001, p. 52 – 53, 81c 5 – 81e 1). É nesta mesma obra que Platão apresenta o famoso exemplo do escravo, que não conhecendo os conteúdos ou regras geométricas consegue expressá-las facilmente através dos questionamentos (Método dialético) feitos por Sócrates na passagem (*Mênon*, 82b). “Platão demonstra logo, à luz do exemplo matemático do episódio do escravo, que a *aporia* é, precisamente, a fonte do conhecimento e da compreensão” (JEAGER, 2013, p. 715). Sendo assim, o processo recorrente da alma quanto à sua condição de renovar-se e relembra-se acontece através estímulos sensíveis, tal como conhecemos o conceito de *anamnese*. Platão concebe a existência de dois mundos, o suprassensível e o sensível. Ciência-virtude para Platão seria resultado do movimento contínuo da alma, entendido como um processo de rememoração dos conteúdos essenciais adquiridos no mundo inteligível, a partir da passagem efêmera no mundo sensível. A favor disso, conferir: PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio Loyola, 2001. Conferir também: JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

⁷ Na escola Jônica estariam, segundo Reale e Antiseri (1990, p. 29 - 38), os Filósofos responsáveis por buscar a explicação da origem do universo através da *physis* (natureza). Os Filósofos que poderíamos classificar como pertencentes a essa linha de pensamento são: Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anáximenos de Mileto e Heráclito de Éfeso. Todos esses Filósofos estão inseridos em um capítulo II - *Os primeiros Jônicos e a questão do princípio de todas as coisas* da obra *História da Filosofia: antiguidade e idade média*, já citada anteriormente. A escola Jônica se encontrava na cidade de Mileto, na Jônia entre os séculos VI e V a.C. Também no capítulo II da mesma obra, os autores descreveram a importância do pensamento da escola Eleata, no qual a preocupação fundamental seria a descoberta do *Ser* e sua característica ontológica. Estão presentes nessa linha de raciocínio os Filósofos: Xenófanes, Parmênides, Zenão e Melisso de Samos. Situada na cidade de Eleia na Grécia entre os séculos V e IV a.C.

filosófico. Platão seria então responsável por registrar os diálogos de Sócrates e evidenciá-lo como um dos Filósofos mais influentes do pensamento ocidental. Mas, além disso, Platão utilizou-se do personagem Sócrates em seus diálogos intermediários e do último período, apresentando algumas de suas concepções e demonstrando os processos socráticos para a elevação do espírito à luz do conhecimento. No diálogo da juventude/transição, *Potágoras*, Platão termina a obra com um dilema; resultado do diálogo entre o Sofista e o Filósofo que, volta e meia, mudavam as próprias convicções para determinar a natureza da virtude. Partimos então para a seguinte indagação, seria a *areté* suscetível de ser aprendida? E é com base nesse questionamento que faremos uma análise mais direcionada quanto às possibilidades de obtenção da virtude na construção dos argumentos no diálogo Protágoras e, conseqüentemente, apresentaremos os diálogos para demonstrarmos os processos dialéticos socráticos para alcançar a resposta no interior da alma no mundo sensível. Citamos as mais importantes obras platônicas nas notas da *Introdução* deste trabalho a fim de orientarmos o leitor acerca do processo que levou o Filósofo a conceber *a posteriori* conceitos como *reminiscência* e *anamnese*. Partindo desses conceitos, podemos dialogar com o cerne da obra *Protágoras*, à possibilidade ou não de alcançarmos a *areté* e se ela pode ser considerada uma ciência.

Para isso, desenvolveremos o trabalho em três capítulos para definir a essência poética presente nos escritos platônicos. Na primeira parte, apresentaremos a gênese teogônica para conduzir o leitor, com breves considerações, ao entendimento da concepção do divino e do cosmos, na percepção cosmogônica. Faremos também, uma ponte em relação ao surgimento de Prometeu e a condução heróica em favor da humanidade, citado na obra *Protágoras*. Além disso, será comentado também a importância do teatro como instrumento para a formação dos gregos, elevando o caráter dos mesmos, manifestando e cultuando o espírito ático presente naquela época. No prefácio da obra *Teatro Grego*, Mello e Souza⁸ descreve o milagre da Grécia Antiga: “a tríplice beleza ideal da Arte, da Ciência e da Liberdade, com que o gênio grego, então em plena e exuberante florescência, dotou o patrimônio cultural e cívico da Humanidade” (1950, p. 5). Sendo assim, na parte central da obra, faremos uma breve análise da peça de Ésquilo, que remontaria a característica do trágico fundamentando assim a *Paideia*, instrumento pedagógico essencial da Grécia antiga. Na terceira parte do trabalho, dedicaremos a atenção à obra *Protágoras*, partindo das considerações iniciais que serão evidenciadas no segundo capítulo, seguiremos para as digressões e a *aporia*, presentes no

⁸ A favor disso, conferir: MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

final da obra. Como nas palavras de Jeager, é importante ressaltar que “Ao contrário dos diálogos anteriores, o *Protágoras* não se desenrola modestamente, dentro de um círculo acanhado, como na realidade se exercia a ação do Sócrates histórico. Com seu mestre, Platão enfrenta [...] as grandes celebridades intelectuais do seu tempo” (JEAGER, 2013, p. 624). Tais considerações, protagonizada por Sócrates, são fundamentais para Platão conceber o ideal humano da *pólis*: a natureza humana e a sua relação com a virtude política – *areté*.

1. CAPÍTULO I: O HERÓI: A IMPORTÂNCIA DO PERÍODO ARCAICO NA PERPETUAÇÃO DOS MITOS E DAS DIVINDADES NO DESENVOLVIMENTO DO ESPÍRITO ÁTICO.

APRESENTAÇÃO

Nesse capítulo, temos o intuito de apresentar a noção do Herói na perpetuação dos mitos, elevando o caráter da *Paidéia* presente nos mitos e poesias épicas que constituíam o pensamento na Grécia antiga. Nesse primeiro momento, demonstraremos, de forma breve, a noção da Gênese cosmogônica que representava os saberes do apogeu grego, que posteriormente foi expresso nas peças de teatro contemporâneas à existência de Sócrates. Segundo Jeager, “no *Prometeu agrilhado* e no *Prometeu libertado*, não constituem só um adorno poético, mas caracteriza ao mesmo tempo a onisciência do herói” (2013, p. 299). Na percepção de Eleazar, “a partir de Homero, a virtude representa a maior aspiração do herói: ser homem de coragem, capaz de conquistar a glória através de bons golpes de espada e de certeiros arremessos de lança” (PLATÃO, 1986, 17). Nessa medida, essa seção que representa a primeira parte do trabalho, se dedica à compreensão de dois importantes pontos: (1) A Gênese da Teogonia; e (2) o surgimento do mito de Prometeu. Esses dois pontos correspondem, efetivamente, à noção que o Herói surge das narrativas históricas e passa a expressar, tempos depois, à espécie que é referência e modelo para os cidadãos do período helenístico. “As *aretai* ou “virtudes” que a *pólis* grega quase sempre associa a essa palavra, a bravura, a ponderação, a justiça, a piedade, são excelências da alma [...] A virtude física e a virtude espiritual não são, pela sua essência cósmica, mais do que a ‘simetria das partes’” (JEAGER, 2013, p. 534 – 535). Para a melhor compreensão do conceito de virtude socrática, descrita por Platão, é importante conhecermos a manifestação intelectual e cultural que antecedeu essa nova perspectiva, à construção da gênese desse manifesto que revelou uma forma diferente de conceber o mundo através de uma avaliação racional dos modelos criados pelos mitos.

1.1 A GÊNESE DA TEOGONIA

Considerados os mais importantes poetas épicos e fundadores da educação grega, Homero⁹ e Hesíodo¹⁰ passaram a registrar essas narrativas¹¹ contadas de geração em geração; com isso, escreveram obras relevantes quanto ao nascimento da filosofia. Existe, na história da filosofia, uma ampla discussão quanto à sua ruptura ou continuação em relação à mitologia, e isso pode ser compreendido mais adequadamente como uma transição entre o pensamento mitológico (cosmogonia) e o pensamento cosmológico¹². Hesíodo, mais especificamente na obra *Teogonia*¹³, apresentou alguns aspectos que podemos considerar primordiais para o nascimento da filosofia, ao questionar e apresentar alguns relatos quanto ao surgimento do nosso universo, isto é, as causas das quais o nosso universo surgiu. Mesmo ainda sendo um relato fictício, faz surgir aí uma íntima relação com a filosofia, ao tentar, através de argumentos com fundamento epistemológico, explicar a origem do universo. Temos, aqui, uma importante citação no qual podemos visualizar um trecho (116 – 138) da poesia de Hesíodo:

Sim, bem primeiro nasceu o Caos, depois também
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
Dos imortais que têm cabeça do Olimpo nevado,
E Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias
E Eros: o mais belo entre os deuses mortais,
Solta-membros dos deuses todos e dos homens todos
Ele doma no peito o espírito e a vontade.
Do caos Érebo e Noite negra nasceram.
Da noite aliás Éter e Dia nasceram,
Gerou-os fecundada unida a Érebo em amor.
(HESÍODO, 116 – 138, 1995)

⁹ Homero foi considerado autor das obras *Iliada* e *Odisseia*. Considerado um dos mais importantes poetas gregos da grécia antiga, viveu entre 928 a.C a 898 a.C. Nas palavras de Jaeger, em sua obra *Paideia: a formação do homem grego*, no capítulo *Homero como educador*, o reconhecimento de Homero fora tardio, e, por muitas vezes, desconsiderado pelos que não reconhece a importância de suas poesias para a expressão cultural de uma geração, ao afirmar: “por mais que esse utilitarismo repugne, com razão, nosso sentido estético, não deixa de ser evidente que Homero, e com ele todos os grandes poetas da Grécia, deve ser considerado, não como simples objeto da história formal da literatura, mas como o primeiro e maior criador e modelador da humanidade grega”. (JAEGER, 2013, p. 61). Conferir: JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013..

¹⁰ Hesíodo também era um poeta épico e foi responsável por escrever poesias que tinham relação direta com a suas próprias dificuldades vivenciadas em seu tempo. Viveu durante o século VII a.C. e foi autor de poesias como *Trabalhos e os Dias* (Os trabalhos de Hércules) e *Teogonia*, como citado anteriormente.

¹¹ Tais narrativas podem ser classificadas como mitos, que são histórias contadas, registros orais, de personagens fictícios ou religiosos, transmitidos de forma hereditária através da formação cultural dos gregos, envolvendo seres sobrenaturais.

¹² Cosmologia (entendida como a ordem da razão) é a explicação dos fenômenos naturais através de argumentos racionais, isto é, desvinculamos o aspecto fictício e religioso pertencente aos argumentos mitológicos para a compreensão das coisas através da *Physis* (natureza).

¹³ Seu título original: Θεογονία – traduzido: Theogonia (theos = deus + gonia = nascimento), é um poema escrito por Hesíodo no século VIII a.C, com 1022 versos hexâmetros (ἑξάμετρος, traduzidas como "poesias de seis medidas"; é uma transliteração e forma de medida poética literária constituídas de seis pés métricos por verso).

Aqui temos o conceito de Kháos (Caos) que representa uma das noções da gênese concepitiva do universo através da cissiparidade. Para Torrano¹⁴, “*Kháos*¹⁵ é a potência que preside à procriação por cissiparidade. Se a palavra *Amor* é uma boa tradução possível para o nome *Éros*, para o nome *Kháos* uma boa tradução possível é a palavra Cissura – ou (e seria o mais adequado, se não fosse pedante): *Cissor*” (1995, p. 44). A definição mais exata do conceito de cissiparidade pode ser mais compreendida, na atualidade, como um processo de mitose¹⁶ – comentado mais frequentemente nos estudos em ciências da natureza. O próprio Torrano define essa noção como um bipartido dos seres originários, compreendido em suas palavras da seguinte forma: “os primeiros seres nascem todos por cissiparidade: uma divindade originária biparte-se, permanecendo ela própria ao mesmo tempo que dela surge por esquizogênese¹⁷ uma outra Divindade” (*Ibidem*, p. 44). Por esse processo de gênese através da autogeração e divisão de si mesmo, o *Kháos* pode ser entendido ontologicamente como o Não-ser. Segundo Torrano, “Tudo o que provém de *Kháos* pertence à esfera do não-ser; todos os seus filhos, netos e bisnetos (exceto Éter e Dia) são potência tenebrosas, são forças da negação da vida e da ordem” (*Ibidem*, p.44). Podemos arriscar dizer que a noção ontológica do *Kháos*, segundo Torrano, pertence a concepção de não-ser em Parmênides. O Filósofo da escola *Eleata* afirma, em seu poema *Da natureza*, que a identidade do Ser é o pensamento e, assim, determina que o Ser é imutável, isto é, não podemos reconhecer no Ser as transformações do mundo, as mutações, a mobilidade; que pressupõe o não-ser (mundo sensível de Platão – efêmero e transitório). Segundo Reale, “o grande princípio de Parmênides, que é o próprio princípio da verdade (‘o sólido coração da verdade robusta’), é este: o ser é e não pode não ser; o não ser é e não pode ser de modo algum” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 50)¹⁸. Parmênides, na obra *Da natureza*, determina o Ser em sua

¹⁴ Comentarista e tradutor da obra *Teogonia* (1995), que será bastante citada no decorrer das seções.

¹⁵ Outra definição apresentada por Torrano, seria que o Kháos é um bico de ave que se abre, fendendo-se em dois o que era um só” (TORRANO, 1995, p. 44)

¹⁶ Na biologia, esse tipo de concepção pode ser considerada como uma reprodução que ocorre sem a conjugação de material genético. Existe um único progenitor que se divide por mitose. Os seres provenientes deste tipo de reprodução são geneticamente iguais ao organismo que os originou (a não ser que haja mutações) e são denominados clones. Conferir: “Mitose”, in: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/DLPO/etimologia>>. Acesso em: 20 de Janeiro de 2017.

¹⁷ Não foi possível encontrar uma definição exata dessa palavra, mas partindo para a terminologia da mesma, dividindo-a em duas palavras (gênese) e (esquizo), pudemos defini-la como a desagregação da origem de um ser, conforme a análise estrutural da própria palavra. Conferir: “Esquizo” e “gênese”, in: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/DLPO/etimologia>>. Acesso em: 20 de Janeiro de 2017.

¹⁸ REALE, G. ANTISERI, D. **História da filosofia**: antiguidade e idade média. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

condição imutável, incriado, imperecível e sem fim, dizendo (PARMÊNIDES, 2002, B8 1 – B8 32)¹⁹:

Só falta agora falar do caminho que é. Sobre esse são muitos os sinais de que o ser é ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo. Com efeito, que origem lhe investigarias? como e onde se acrescentaria? Nem do não-ser te deixarei falar, nem pensar: pois não é dizível, nem pensável, visto que não é. E que necessidade o impeliria a nascer, depois ou antes, começando do nada? E assim, é necessário que seja de todo, ou não. Nem a força da confiança consentirá que do que não é nasça algo ao pé dele. Por isso nem nascer, nem perecer, permite a Justiça, afrouxando as cadeias, mas sustém-nas: esta é a decisão acerca disso – é ou não é –; decidido está então, como necessidade, deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é via verdadeira), enquanto a outra é autêntica. Como poderia o que é perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser. E assim a gênese se extingue e da destruição se não fala. Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo, nem noutro menos, mas é todo cheio do que é e por isso todo contínuo, pois o que é é com o que é. Além disso, é imóvel nas cadeias dos potentes laços, sem princípio nem fim, pois gênese e destruição foram afastadas para longe, repelidas pela confiança verdadeira. O mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo repousa, e assim firme em si fica. Pois a potente Necessidade o tem nos limites dos laços que de todo o lado o cercam. Portanto, não é justo que o que é seja incompleto: pois não é carente; ao que [não] é, contudo, tudo lhe falta.²⁰

Na percepção de Torrano, o resultado da origem do universo através do *Kháos* corresponde o não-ser pelas “[...] forças da deliberação, da penúria, da dor, do esquecimento, do enfraquecimento, da aniquilação, da desordem, do tormento, do engano, da desapareçãoe da morte – em suma, tudo o que tem a marca do Não-ser²¹” (TORRANO, 1995, p.44). Ainda seguindo a interpretação de Torrano, acerca da gênese do universo expresso na obra *Teogonia*, de Hesíodo, é importante ressaltar as três linhagem existentes, que compõem diferentes genealogias, num reflexo notável da constituição do universo através da formação dos Deuses. No capítulo *Três fases e três linhagens*, desenvolvida por Torrano, é estabelecido uma composição cósmica que não segue exatamente uma sucessão cronológica, ainda que, nas palavras do estudioso, as três fases conservem múltiplos contatos entre si. No primeiro

¹⁹ PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

²⁰ Tradução alternativa, conferir: REALE, G. ANTISERI, D. *História da filosofia*: antiguidade e idade média. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990, p. 53.

²¹ Segundo o comentador Torrano, “Dia e Noite são princípios ontológicos, a exprimirem imagetivamente a esfera do Ser e a do Não-Ser. Esta oposição especular (Érebo: Éter: Noite: Dia) é subsumida no jogo enantiológico que é a mundivisão exposta na *Teogonia*. Dia e noite, Ser e não-Ser, guardam em si uma relação íntima profunda entre si: o Ser vige e configura-se segundo uma estrutura configurada pelo Não-ser, de tal forma que o pensamento pensa o que é o Ser não pode não pensar o Não-Ser” (1995, p. 45).

momento, próximo a origem e formação do universo, temos a noção que “[...] prevalece a força fecundante do Céu, que, ávido de amor com inesgotável desejo de cópula, frequenta como macho a Terra de amplo anseio” (*Ibidem*, 1995. p. 53). E assim, origina-se os primeiros deuses pelo resultado da cópula do Céu, que diante da Terra, responsável pela fecundação, expele o líquido vital, assim: “Cobrir a terra e fecundá-la hierogamicamente através da chuva-sêmen; ser o assento dos Deuses é dar-lhes origem e fundamento, fundar-lhes a existência” (*Ibidem*, 1995, p. 54). A segunda linhagem representa, cronologicamente, eventos posteriores quanto à constituição e resolução entre os Deuses. No sentido mais amplo, destaca-se a presença de Crono, filho de Urano, que destrona seu pai ao se rebelar – junto aos irmãos e orientados pela mãe (Gáia). Os doze titãs filhos de Urano conflagram um plano e, Crono, seria o responsável por golpear Urano em seus órgãos genitais enquanto o mesmo copulava. Segundo Vernant:

Terra concebe um plano particularmente engenhoso. Para executá-lo, fabrica dentro de si mesma um instrumento, um tipo de foice, a *hárpe*, em metal branco. Depois, coloca essa foice na mão do jovem Crono. Ele está no ventre da mãe, ali onde Urano se uniu a terra, e fica à espreita, em emboscada. Quando Urano se deita sobre Gaia, ele agarra com a mão esquerda as partes sexuais do pai, segura-as firmemente e, com o facão que brande na mão direita, corta-as. Depois, sem se virar, para evitar a desgraça que seu gesto teria provocado, joga por cima do ombro o membro viril de Urano. Desse membro viril, cortado e jogado para trás, caem sobre a terra gotas de sangue, ao passo que o próprio sexo é atirado mais longe, nas ondas do mar. No momento em que é castrado, Urano dá um berro de dor e se afasta depressa de Gaia. Vai então se instalar bem no alto do mundo, de onde não mais sairá. Como Urano tinha o mesmo tamanho de Gaia, não há um só lote de terra que não encontre lá em cima um pedaço equivalente de céu. (2000, p. 22-23)²²

Pela sede de garantir o seu destino, Crono garante o domínio do mundo à espreita do prenúncio ameaçador de Urano (céu). Como descrito na *Teogonia*, nos trechos (459 – 465, 2000, p. 131), resumidamente, podemos aqui expressar: “Pois soube da Terra e do Céu constelado, que lhe era destino por um filho ser submetido, apesar de poderoso, por desígnos do grande Zeus”. Mas é justamente pela forma que concebeu assegurar o poder é derrotado, segundo Torrano: “É com essa arma e por esse limite que Crono é batido e derrotado: o ardil concertado por Réia com Céu e Terra, ‘as artes e violência’ de Zeus”. (TORRANO, 1995, p. 56). O movimento que constitui a Titanomaquia representa a guerra dos opostos,

²² VERNANT, J.P. **O universo, os deuses, os homens**. Tradução de Rosa Freire de d’Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2000. A passagem da Ode de Hesíodo, *Teogonia*, na seção *História do Céu e de Crono*, no trecho (154 – 210) é possível conferir o registro original desse episódio. Conferir: HESÍODO. **Teogonia: a origem do universo**. Tradução de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 113.

compreendida por Heráclito, “O obscuro”, como era conhecido o Filósofo da escola Jônica. O mobilismo de Heráclito apontava os argumentos na condição do Ser (origem) como continuamente mutável; vale lembrar que Heráclito foi predecessor de Parmênides, e podemos perceber como ambos concebia os diferentes momentos quanto à concepção do universo e do Ser. Segundo Heráclito, em seu décimo *Fragmento Sobre a Natureza*, afirma: “Correlações: completo e incompleto, concorde e discorde, harmonia e desarmonia²³, e todas as coisas, um, e de um, todas as coisas” (MARCONDES, 2005, p. 7 – 15)²⁴. E ainda, em um de seus aforismo mais famosos, no fragmento doze, faz uma metáfora em relação à mutabilidade do Ser, dizendo: “para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas. Mas também almas (psychal) são exaladas do úmido” ” (*Ibidem*, 2005, p. 7 – 15)²⁵. De forma mais geral, Torrano chega nessa relação da “guerra dos contrário” de Heráclito e o “Ser” resultado do movimento da gênese teogônica afirmando:

Assim, o segundo momento da partilha cósmica consiste no movimento de uma guerra em que tudo — tanto quanto a sorte das duas forças que se combatem, — está em jogo, e em que tudo, — até as Divindades Primordiais e Extremas, originadoras da Totalidade Cósmica, se dissolve e se funde nessa única oposição na qual se opõem essas duas forças que não são senão desempenho e empenho de combater. O movimento dessa guerra funde e revolve tudo em si próprio e transmove tudo em sua própria conflagração. Até o princípio ontológico e cosmogônico de cisão e de distinção, o Caos, é traspassado, envolvido e contido no incêndio divino (*kaûma de*

²³ Nesse segundo momento, descrito por Torrano, é possível perceber as características do pensamento de Heráclito no interior da obra de Hesíodo, a concepção da “guerra entre os opostos” que traz a harmonia e resulta em vida e movimento, isto é, o eterno devir. Na página 56, da obra *Teogonia* (1995), Torrano afirma: “A Totalidade Cósmica parece reingressar nas Origens donde proveio: Céu e Terra parecem fundir-se desabando-se um no outro, a chama prodigiosa reúne tudo num único sopro, e o próprio Caos—esse princípio cosmogônico de cisão e de diferenciação — é traspassado na fusão desse incêndio (vv. 690-705)”. Devemos notar também a forte influência de Parmênides e Heráclito para a constituição e definição dos escritos de Sócrates e Platão. Podemos identificar que o Ser de Heráclito, transitório e mutável, está presente no mundo sensível de Platão; por outro lado, reconhecemos a concepção do Ser imutável de Parmênides em relação ao mundo inteligível (suprassensível) de Platão. “A distinção entre dois planos do ser, o sensível e o inteligível, superava definitivamente a antítese entre Heráclito e Parmênides”. (REALE; ANTISERI, 1990, p.137) Heráclito, foi fortemente refutado por Parmênides por considerar a essência do ser o Devir. Parmênides desconsidera a possibilidade do Devir (guerra dos opostos) como essência do Ser; ao contrário, Heráclito afirma que tudo flui e nada permanece, disto, fica evidente o antagonismo entre os pressupostos ontológicos de Heráclito e Parmênides. Reconhecer esse processo é, antes de mais nada, estabelecer uma sucessão dos estágios do Ser em sua dualidade, visto que constitui a essência do pensamento platônico a divisão epistemológica em dois mundos possíveis²³, ao qual a alma banha-se no conhecimento da verdade pura no mundo inteligível que, naturalmente, se reduz à *doxa* ao retornar ao mundo sensível. “O inteligível, exatamente enquanto não pode ser captado pelos sentidos, que apreendem somente o corpóreo, mas apenas pela inteligência, que transcende a dimensão do físico e do corpóreo é, por sua própria natureza, ‘incorpóreo’” (REALE, 2007, p. 66). Conferir: REALE, G. **Platão**: história da filosofia grega e romana. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007. v. 3.

²⁴MARCONDES, D. **Textos básicos de filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. A favor disso, conferir: ARISTÓTELES. Do Mundo, 5. 396 b 7.

²⁵ A favor disso, conferir também: ARIO DÍDIMO, in: EUSÉBIO, Preparação Evangélica, XV, 20.

thespésion kátekhen kháos, v. 700): — tudo é um só e vivo fogo que, ao medirem-se, as forças antagônicas conflagram; e, nessa *Ekpyrosis* que é a guerra, Zeus se mostra Rei, e seus inimigos se fazem prisioneiros (Cf. Heráclito, frags. 30 e 53 D.K.). (TORRANO, 1995, p. 57)

No terceiro momento, nasce uma infinidade de seres mitológicos pela profícua copulação²⁶ advinda de deuses e titãs. A ascensão de Zeus, através da Titanomaquia, estrutura o processo de hierarquização entre os deuses e, a partir daí, é feita a divisão das tarefas e poderes entre seus irmãos e todos os Deuses que foram importantes na conquista do Olímpo. Segundo Torrano, “tendo completado e coroado a Grande-Partilha das honras, o reinado de Zeus é a grande percepção que fixa cada Deus em seu âmbito. Isto é, que sobrevê a divisão da Opulência do Ser nessa Grande Partilha dos privilégios de valor e de poder que constitui o ser de cada Deus” (1995, p. 68)²⁷. É possível conceber, no desfecho do terceiro momento, um prelúdio ao personagem principal desse trabalho, Prometeu; visto que, aos inimigos de Zeus, todos serão lançados ao “Tártaro, ao infra-mundo ou ao além mundo, os inimigos vencidos e agrilhoados significa, a rigor, excluí-los da atual fase do mundo” (TORRANO, 1995, p. 57). É importante conhecermos, mesmo brevemente, a constituição do mundo e dos deuses – a gênese da genealogia, descrita pelas odes de poetas como Hesíodo e Homero e perpetuada pelas tragédia e à cultura teatral anos mais tarde, fortalecendo ainda mais o espírito ático e atemporal dos gregos.

Ao analisarmos brevemente os processos aos quais os registros escritos das poesias épicas possuem um contexto epistemológico, evidenciamos os principais colaboradores, no caso, Homero e Hesíodo. A partir disso, podemos assumir aqui a importância dos mitos na construção da sociedade e na formação dos cidadãos; nas palavras de Jaeger (JAEGER, 2013, p. 21): “A educação é uma função tão natural e universal da comunidade humana, que, pela sua própria evidência, leva muito tempo para atingir a consciência daqueles que a recebem e praticam, sendo, por isso, relativamente tardio o seu primeiro vestígio na tradição literária”. Dessa forma, fica evidente o intervalo entre os primórdios da tradição oral de transmissão de conhecimento para a sua perpetuação nos escritos, mais especificamente nos poemas épicos. Desse processo de construção da linguagem e pensamento fez nascer a filosofia, no âmbito

²⁶ No caso de Zeus, segundo Torrano: “casa-se com *Mêtis*, a oceanina; com *Témis*, a uranida; com Eurínome, a oceanina; com Deméter, a cronida sua irmã; com Memória, a uranida; com Leto, neta de Céu e Terra; e com outra irmã sua, Hera; — e assim constitui o seu reino”. (TORRANO, 1995, p. 60)

²⁷ HESÍODO. **Teogonia**: a origem do universo. Tradução de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

epistemológico, visto que as possibilidades de expressão do pensamento ali presentes são essenciais no início da construção e classificação dos objetos de estudo da filosofia.

1.2 O SURGIMENTO DO MITO DE PROMETEU: O HERÓI TRÁGICO

No desenvolvimento da história temos um constructo de ideias e narrativas descritos no âmbito do aspecto heróico na cultura grega. Assim, no período arcaico, século VIII a.C, as histórias que perpassavam através da transmissão oral foram fundamentais para estabelecer o desenvolvimento do espírito ático no período helenista, século V a.C. Nesta seção, será desenvolvido a análise de alguns escritos de Homero e Hesíodo, a fim de compararmos a evolução do pensamento e dos conceitos apresentados no interior dos escritos entre os dois períodos, tal como a concepção e nascimento das divindades e seu papel nos textos, peças e poesias, mais tarde manifestados pelos tragediógrafos²⁸, poetas, Filósofos e sofistas. Além disso, faz-se necessário buscarmos discutir o papel do herói e seu aspecto fundamental na divisão entre deuses e mortais²⁹.

Ao voltarmos à memória há tempos passados, mais especificamente no século VIII a.C, temos uma concepção diferente quanto ao aspecto epistemológico àquele tempo. Na época, os mitos auxiliavam na formação cultural da grécia antiga. Podemos dizer, com clareza, que os mitos também foram essenciais no processo de educação do homem, e isto está intimamente ligado ao nosso tema central: “os heróis, os mitos e as divindades”, quando avaliamos a formação dos homens em tempos passados. Isso é um aspecto de grande influência quanto à relação do homem da grécia antiga e os aspectos dos personagens heróicos que seriam fundamentais no processo dialético. Na obra *Mitologia Grega* (1998), de J. S. Brandão, no primeiro capítulo, *Introdução aos Mitos dos Heróis*, é possível compreender uma série de diferentes afirmações acerca da gênese³⁰ e estrutura morfológica dos heróis,

²⁸ Afinal, segundo Jaeger (2013, p. 291): “a tragédia ática não passaria de um fragmento dramatizado dos cantos heróicos, representado por um coro dos cidadãos de Atenas”. Essa obra será bastante utilizada nesse trabalho, portanto, reaparecerá em trechos importantes no decorrer do texto e, além disso, será parte fundamental da segunda e terceira seção desse trabalho: JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

²⁹ Em favor disso, Mircea Eliade, citada na obra *Mitologia Grega*, de J. S. Brandão, remata o retrato do herói que “utilizando a fórmula sumária, poderíamos dizer que os heróis gregos compartilham uma modalidade existencial sui genesis (sobre-humana, mas não divina) e atuam numa época primordial, precisamente aquela que acompanha a cosmogonia e o triunfo de Zeus” (BRANDÃO, 1998, p. 19). BRANDÃO, J. S. **Mitologia grega**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

³⁰ Quanto à própria gênese do herói, diferentemente da manobra de Mircea Eliade e Angelo Brelich, que descrevem a estrutura do herói e sua importância, Otto Ranck, também utilizado J. S. Brandão, busca determinar uma lenda padrão do herói, afirmando que: “o herói descende de ancestrais famosos ou de pais da mais alta nobreza: habitualmente é filho de um rei. Seu nascimento é precedido por muitas dificuldades, tais

além da validação etimológica que o autor faz da palavra herói³¹. Na discussão do capítulo temos o Filósofo italiano Angelo Brelich, fortemente citado pelo autor, buscando determinar as características do herói, dizendo: “virtualmente, todo herói é um personagem, [...] é fundador de cidades e seu culto possui um caráter cívico; o herói é, além do mais, [...] representante prototípico de certas atividades humanas fundamentais” (BRANDÃO, 1998, p. 19). A postura dos homens, assim como a dos heróis, independentemente de suas condições físicas ou sociais, seriam determinadas pelo destino imputado pelos deuses, sendo a tragédia e a poesia épica o reflexo da realidade difícil no desenvolvimento do homem e das suas virtudes. Na imagem³² a seguir temos o titã Prometeu, o herói trágico:



como a continência ou a esterilidade prolongada, o coito secreto dos pais, devido a proibição ou ameaça de um Oráculo, ou ainda por outros obstáculos, como o castigo que pesa sobre a família.

³¹ Etimologicamente, ἥρως (héros) talvez se pudesse aproximar do indo-europeu *servā*, da raiz *ser-*, de que provém o avéstico *haurvaiti*, “ele guarda”, e o latim *servāre*, “conservar, defender, guardar, velar sobre, ser útil, donde *herói* seria o “guardião, o defensor, o que nasceu para servir”. (BRANDÃO, 1998, p. 15)

³² FUEGER, H. **Prometeu com o fogo divino**. Neoclassicismo, 1817. Disponível em: < http://mitologiaefantasia.blogspot.com.br/2016/07/prometeu-pandora-e-criacao-da-humanidade_16.html>. Acesso em: 23/06/2016.

Na obra *Teogonia* (1995), de Hesíodo, o poema *História de Prometeu* descreve a origem do titã e de seus irmãos, além disso, nos apresenta o primeiro momento do intercepto entre Zeus e Prometeu que, com astúcia, o herói trágico dos mortais engana Zeus por dividir um animal ao ocultar, através das entranhas, a carne e o coró³³. Persuadido, o deus do olimpo escolhe os ossos e a brilhante gordura, presentando os mortais o sabor do alimento; restou a Zeus apenas a fúria, o rancor e a cólera. A partir desse desfecho, Zeus retira dos mortais a possibilidade do conhecimento, o fogo inestimável. Segundo o poema: “negou nos freixos a força do fogo infatigável; aos homens mortais que sobre a terra habitam” (trecho 563 – 564 - História de Prometeu)³⁴. Segundo Vernant: “Prometeu tem uma relação de cumplicidade, de conaturalidade com os homens. Seu estatuto se aproxima das criaturas humanas, pois estas também são ambíguas, têm um aspecto de divindade” (VERNANT, 2000, p.61)³⁵.

Sendo Prometeu um vidente, o destino já estaria claro, ser eternamente castigado por Zeus. O dom da visão futura é concedido a Prometeu por ser filho do Titã Jápeto e da oceânide Clímene. Pelas venturas cometidas no decorrer da história, não só Prometeu foi punido, como seus irmãos também. A *História de Prometeu*, uma das partes do poema *Teogonia*, inicia-se apresentando a árvore genealógica que provém o herói trágico, disparando diretamente os efermos que os irmãos do mesmo sofreram. Ao começar por Menécio, “o soberbo”, lançado ao inferno, na mais obscura profundidade. Atlas, também seu irmão, fora destinado a suportar o peso dos céus; Epimeteu, “o desastrado”, aceitou de Zeus a moldada mulher virgem: “Pandora”; Prometeu, “o astucioso”, foi acorrentado no culmine de um rochedo distante, sendo diariamente atacado no fígado por uma ave de rapina. A obra reflete o espírito de Zeus quanto à dureza de seus castigos, como descrito no último trecho do poema:

E quem acolhe uma de raça perversa
Vive com uma aflição sem fim nas entranhas,

³³ Quanto a polêmica em torno da origem divina ou humana do herói, podemos descrever diferentes formas de sacrifícios voltados aos deuses e heróis, isto porque era uma atividade comum homenagear os deuses e heróis através de sacrifícios. Segundo Brandão (1998, p.17): “como diferença fundamental se argumentava uma oblação em que apenas uma parte da vítima era ofertada aos imortais, enquanto a parte restante – a melhor delas – era consumida pelos sacrificantes, graças a Prometeu. BRANDÃO, J. S. **Mitologia grega**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998. Também em favor disso, temos a interpretação de Vernant acerca do ato de prometeu ao ludibriar Zeus quanto à separação do animal, afirmando: “assim se apresenta a divisão: de um lado, o sebo apetitoso envolvendo só os ossos nus; de outro, um bucho pouco apetitoso dentro do qual está tudo o que é bom para comer. [...] dependendo da escolha de Zeus, vai-se traçar de um ou outra forma a fronteira entre os homens e os deuses. [...] com ar de absoluta satisfação, Zeus pega então a parte mais bonita, o pacote com o apetitoso sebo branco. Todos olham, ele abre o embrulho e descobre os ossos brancos totalmente descarnados. Tem então um tremendo ataque de raiva contra aquele que quis ludibriá-lo” (VERNANT, 2000, p. 62). VERNANT, J.P. **O universo, os deuses, os homens**. Tradução de Rosa Freire de d’Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

³⁴ HESÍODO. **Teogonia**: a origem do universo. Tradução de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

³⁵ VERNANT, J.P. **O universo, os deuses, os homens**. Tradução de Rosa Freire de d’Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

No ânimo, no coração, e incurável é o mal.
 Não se pode furtar nem superar o espírito de Zeus
 pois nem o filho de Jápeto o benéfico Prometeu
 escapou-lhe à pesada cólera, mas sob coerção
 apesar de multissábio a grande cadeia o retém.
 (HESÍODO, 610 – 616, 1995)³⁶

Na obra *Os trabalhos e os dias*, na seção que apresenta o complemento da história de Prometeu na *Teogonia*, temos a construção do plano de Zeus para vingar do bom filho de Jápeto. O pai dos homens e dos Deuses, Zeus, esclama: “Filho de Jápeto, mais que todos fértil em planos, alegras-te de ter roubado o fogo e enganado minha inteligência, o que será uma grande desgraça para ti próprio e para os homens futuros”. (HESÍODO, 54 – 56, 2012)³⁷. Como afirmou o filho de Crono, não é possível enganar sua inteligência e, assim, ordenou a Hefesto³⁸ para moldar através dos elementos: água e terra, a mais bela representação humana, inspirada à face das deusas imortais. Além disso, para Atena³⁹, Zeus ordenou que a ensinasse os mais diversos trabalhos. Afrodite⁴⁰, seria responsável por atribuir a essa nova mulher os sentimentos de desejo, fogo e inquietação. Hermes⁴¹, “o mensageiro”, a pedido de Zeus, aspirou nela um caráter fingido, enganador. Por último, na formação dessa nova mulher, a fim de ser um instrumento fundamental no plano de Zeus para castigar os homens e Prometeu, a deusa Atenas, a pedido do pai de todos, concede a ela graça e persuasão; e na teogonia de todos ali presentes são atribuídas a ela a linguagem e seu nome: Pandora.

Depois, quando completou o irresistível profundo engano,
 o Pai enviou a Epimeteu o célebre matador de Argos,
 o rápido emissário dos deuses, levando o presente. E Epimeteu não
 pensou no que lhe dissera Prometeu: nunca um presente
 aceitar de Zeus olímpio, mas mandar

³⁶ HESÍODO. *Teogonia*: a origem do universo. Tradução de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

³⁷ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta Editora, 2012.

³⁸ Hefesto é um deus da mitologia grega, considerado o deus dos artesões, dos ferreiros e dos escultores. Segundo os escritos de Hesíodo na obra “*Os trabalhos e os dias*”, Zeus, o pai de todos, ordenara que Hefesto, com seus talentos e pelos seus instrumentos característicos, criasse a Pandora. Conferir: KURY, M.G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

³⁹ A Capital e maior cidade da Grécia recebeu o nome de Atenas, em homenagem a deusa. Atena é a deusa que representa a sabedoria, além de fazer parte do panteão grego sendo uma das deusas mais importantes.

⁴⁰ Afrodite é a deusa que representa a sexualidade, o amor e a beleza. Costuma-se assumir duas personalidades dessa deusa, sendo uma, pelos escritos de Hesíodo, representada no amor homossexual e divino, denominada como Afrodite Urânia (Celeste), que se originou através dos órgãos genitais do Urano, retirado em seu duelo com Crono. E, em outro aspecto, nos escritos de Homero, conhecida como a Afrodite Pandemos, representando o amor e o desejo sexual, originada de relação de Zeus e Dione (deusa das ninfas). Conferir: KURY, M.G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

⁴¹ Hermes faz parte também do panteão dos deuses do olímpo que, no total, são doze. Hermes tem vários atributos, mas poderia ser definido como “o mensageiro” do olímpo. Conferir: KURY, M.G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

de volta, para que não venha a ser um mal para os mortais.
Mas ele, depois de o receber, bem quando tinha o mal, compreendeu.
(HESÍODO, 83 – 89, 2012)

Dessa forma, temos como exemplo a Pandora, esposa de Epimeteu, que carrega consigo uma caixa que teria todos os enfermos causados aos homens, sendo um presente de Zeus para vingar-se do ato de Prometeu ao roubar o fogo que traria conhecimento aos mortais. No episódio, o filho de Crono formulou minuciosamente seu plano, criando a mulher dos enganos: Pandora, ao atrapalhado Epimeteu, que aceita seu presente sendo enganado por Zeus, o soberano. “A mulher, removendo com as mãos a grande tampa de um jarro, espalhou-os, e preparou amargos cuidados para os humanos”. (trecho: 94 – 95 Prometeu e Pandora)⁴². Ao abrir a “caixa de pandora” Epimeteu percebe o engano que cometeu, ao lembrar-se do aviso de seu irmão Prometeu, o vidente. Nesse caso, reafirma-se a atitude de Zeus ao cumprir com o seu juramento, de enganar Prometeu de curvo pensar, mesmo este sendo um vidente, atribuindo aos pupilos de Prometeu os males e efermos que o mundo oferece. “Assim, de modo algum pode-se escapar à inteligência de Zeus” (trecho: 105 - Prometeu e Pandora).

Percebemos, nesse sentido, um sentimento que valoriza a imortalidade dos heróis na cultura grega, se avaliarmos a essência da imortalidade como algo constantemente presente na memória e na herança cultural; seja pelos feitos benéficos à humanidade, como a inserção do conhecimento advinda dos sacrifícios de Prometeu; seja pelo singelo ato de Sócrates ao recusar à renúncia de seus princípios. Nos escritos de Homero, a *Iliada*⁴³ e a *Odisseia*⁴⁴, temos a figura do herói épico e/ou arcaico que consolida a sua existência pelas virtudes, não pelo fato de ser imortais. De acordo com Kothe: “o herói épico é o sonho do homem fazer a sua própria história; o herói trágico é a verdade do destino humano” (KOTHE, 1987, pág. 15)⁴⁵. Sendo assim, podemos considerar a morte como produto essencial das tragédias, como

⁴² HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta Editora, 2012.

⁴³ A autoria da obra é de Homero, cuja existência é questionada por alguns especialistas. O poema épico *Iliada* (aproximadamente no séc. VIII a.C.) descreve, através de versos hexâmetro datílico, a guerra de Troia, que tem como personagem principal o guerreiro Aquiles. Segundo profetizou Prometeu, o filho da ninfa Tétis seria maior que seu próprio pai, esta que seria uma das pretendentes de Zeus. Com receio, Zeus ofereceu Tétis como esposa a Peleu, um humano consideravelmente velho, que junto a ninfa Tétis mergulhou o filho “Aquiles” no rio Estiges e, assim, perpetuou o destino do guerreiro Aquiles como sendo um imortal, com uma única fraqueza, o seu calcanhar. É interessante ressaltarmos que a imortalidade de Aquiles não tem relação com a finitude de sua vida, mas sim, com os atos de coragem e da forma como escolheu seu próprio destino, ao preferir morrer lutando como um grande guerreiro e não simplesmente desfrutar de uma vida sem fim. A favor disso, conferir: HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Sem editora, 1967.

⁴⁴ Obra subsequente à *Iliada*, a *Odisseia* seria a segunda parte da história que descreve a volta de Odisseu à sua cidade natal, Ítaca. Odisseu é um importante guerreiro grego que lutou na guerra de Tróia por dez anos e, ao desconsiderar os deuses, na volta para a cidade natal, recebeu como punição de Poseidon a difícil jornada de dez anos navegando no mar.

⁴⁵ KOTHE, F. R. **O herói**. 2. ed. Editora Ática. 1987.

resultado contingente quanto ao destino do herói ou à vontade divina, já descrita na poesia épica *Ilíada*:

Canta-me a cólera – ó deusa! Funesta de aquiles Pelida,
Causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta
E de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos
E esclarecidos, ficando êles próprios aos cães atirados
E como pastos das aves. Cumpriu-se de Zeus o desígnio
Desde o princípio em que os dois, em discórdia, ficaram cindidos,
O de Atreu filho, senhor de guerreiros, e Aquiles divino.
(HOMERO, *Ilíada*, I, verso: 1 – 7, 1967, p. 47)⁴⁶

Podemos comparar então o titã Prometeu com a atitude de Sócrates, visto que, o filho de Jápeto estava condicionado a ser libertado se o futuro a Zeus fosse revelado. Prometeu, “o vidente”, seria o único capaz de esclarecer a Zeus o conhecimento do tempo que ainda não se cumpriu. Ao compararmos com Sócrates, temos, ainda, um homem que foi acusado por corromper os jovens e por cometer heresia, simplesmente por conduzir a todos que o cercavam ao caminho da verdade no interior da alma. No diálogo de Platão, na obra *Fédon*⁴⁷, a narrativa apresenta o que o amigo de Sócrates, que dá nome a obra, presenciou naquele julgamento das ações do ateniense, que, corajosamente, se manteve seguro com as próprias concepções; mesmo sofrendo, assim como Prometeu, pagou com um destino inevitável. Fédon descreve o que pode perceber em Sócrates quando o mesmo já havia feito a sua escolha: “[...] eu me encontrava junto a um homem feliz, amigo Equécrates, feliz por seu comportamento, pelas palavras que proferia e pela coragem e serenidade com que faleceu”. (PLATÃO, 1999, p. 118)⁴⁸. O apogeu das circunstâncias descritas nos dois contextos tem uma relação direta por existir o herói dos próprios ideais, que defende seus princípios para salvar os homens das trevas da ignorância. O resultado, de forma trágica, é que ambos sofrem consequências irredutíveis.

1.3.1 *PAIDEIA*: AS TRAGÉDIAS E SUA IMPORTÂNCIA NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO GRECO-ROMANO

APRESENTAÇÃO

⁴⁶ HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Sem editora, 1967.

⁴⁷ Um dos últimos diálogos de Platão, *Fédon* é uma obra que descreve a morte de Sócrates e a atitude do mesmo perante à situação de ser condenado à morte por manter as concepções que expressava aos seus alunos. Essa obra é escrita por volta de (387 a.C.).

⁴⁸ PLATÃO. *Diálogos*. In: *Fédon*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

Esta seção constitui a segunda parte do primeiro capítulo; eis que consideramos essencial falarmos das tragédias e dos trágicos que reestruturaram a nova forma de ensinar e, para isso, dedicamos uma parte desse capítulo para falarmos: (1) das tragédias e os trágicos; (2) do teatro Grego. A obra base de todo o trabalho é *Protágoras*, que corresponde ao sofista que dialoga com Sócrates acerca da noção de *areté*, se esta é ensinável ou não. Mas o que relaciona a compreensão das tragédias com a obra de *Protágoras* seria, segundo Eleazar, porque “Parte das discussões dos sofistas em torno do ensino da virtude era feita em forma de discurso e de mito, preferência demonstrada por Protágoras e por outros sofistas neste diálogo de Platão” (PLATÃO, 1986, p. 26). Ora, através dos argumentos apresentados no decorrer do trabalho, ficará evidente que muito dos mitos eram expressos em peças de importantes tragediógrafos e comediógrafos da época, que representavam de forma cênica e pedagógica as histórias que eram contadas hereditariamente.

Sócrates, que “torna-se o guia de todo o Iluminismo e de toda a filosofia moderna; o apóstulo da liberdade moral, separado de todo o dogma e de toda tradição, sem outro governo além daquele da sua própria pessoa obediente apenas aos ditames da voz interior da sua consciência” (JEAGER, 2013, 492), foi vítima de Aristófanes, comediógrafo; motivo fundamental de tratarmos tão somente das tragédias, visto que expressou em sua peça “As Nuvens” uma versão sofista de Sócrates que, julgado mais tarde, se mostra efetivamente distinto de tamanha confusão. Segundo Eleazar, “Aristófanes foi um dos primeiros a envolver Sócrates nesta confusão. Adversário de suas idéias, em 423 em sua comédia “As nuvens” já o caricaturava como o mais ridículo dos sofistas” (PLATÃO, 1986, 29 – 30). Essa imagem pejorativa, criada pelo comediógrafo, cicatrizou a personalidade dos Filósofos até os tempos atuais. Mas, se pensarmos no uso do mito por Protágoras no Diálogo homônimo, sentimos a importância de evidenciarmos os principais representantes das tragédias, como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Segundo Jeager: “A poesia pós-homérica torna-se cada vez mais expressão vigorosa da presente vida espiritual, na ordem social e privada, o que só era possível pelo abandono da tradição heroica, a qual constituía originalmente, com os hinos aos deuses, o objeto único da poesia” (2013, p. 288). Aqui, apresentaremos algumas das mais importantes peças, além dos principais representantes que expressavam toda a poética em prosa. Evidenciaremos também, nesta seção, toda a constituição arquitetônica que era palco de toda manifestação dionisíaca, para efetivar tal composição cultural como fundamento do espírito ático.

1.3.2 AS TRAGÉDIAS E OS TRÁGICOS

Segundo o Filósofo grego Aristóteles: “Uma vez que a tragédia é a imitação de homens melhores do que nós, deve seguir-se o exemplo dos bons pintores de retratos: estes, fazendo os homens iguais a nós e respeitando a sua forma própria, pintam-nos mais belos”. (ARISTÓTELES, 1453 b 08, 2008, p. 69)⁴⁹. A tragédia, assim como a comédia, são responsáveis, diretamente, na promoção de valores humanistas. Ao analisarmos mais amplamente essa ideia, percebemos a importância do teatro⁵⁰ grego, visto que o mesmo deveria servir à proposta da *Paideia*⁵¹, que é a formação de valores sociais, políticos e humanistas do cidadão grego. Podemos considerar, de antemão, que o teatro tinha como principal fundamento a pedagogia, isto é, a partir do entretenimento era possível transmitir conhecimento e garantir a formação dos cidadãos gregos.

Antes de relacionarmos a tragédia utilizada no exemplo de Protágoras em seu diálogo com Sócrates, na obra *Protágoras*⁵², é preciso entendermos mais claramente e de forma breve as características da tragédia e quais foram os principais trágicos que moldaram a construção desse elemento importante na formação da sociedade grega entre os séculos VIII a.C e VI a.C. Dessa forma, situaremos então as referências que foram fundamentais na passagem pensamento mitológico para o filosófico. Além disso, utilizaremos alguns pensadores mais contemporâneos que servirão para fortalecer e esclarecer alguns pontos que serão tratados no decorrer dos textos. Tais como Werner Jaeger, com uma obra relevante acerca da concepção de *Paideia* e a formação do homem grego, que nos apresenta um processo de estágios da história da Grécia, já citado nas seções anteriores. Sendo assim, como correspondência, utilizamos aqui também Vernant, com a obra *Mito e tragédia na Grécia antiga* (1991), que vai buscar explicar de forma mais objetiva a noção de tragédia constituída nos escritos antigos; como também a relação dos deuses com os homens. No pensamento de Vernant, a tragédia significa: “[...] um modo novo do homem se compreender, se situar em suas relações com o mundo, com os deuses, com os outros, também consigo mesmo e com seus próprios atos.” (VERNANT, 1991, p. 89)

⁴⁹ ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

⁵⁰ Para alguns teóricos, podemos entender como teatro a forma de representarmos Deus na terra. Mas, corriqueiramente, consideramos o teatro um lugar para manifestarmos e expressarmos corporalmente e oralmente as peças escritas nos mais variados estilos.

⁵¹ Expressão que surge em tempos homéricos e que significa um processo de formação de um cidadão perfeito.

⁵² *Protágoras* é um diálogo Platônico no qual é apresentado os questionamentos de Sócrates quanto às concepções do sofista Protágoras quanto à natureza da virtude e sua possibilidade de ser ensinada.

“O drama antigo explora os mecanismos pelos quais um indivíduo, por melhor que seja, é conduzido à perdição, não pelo domínio da coação, nem pelo efeito de sua perversidade ou de seus vícios, mas em razão de uma falta, de um erro, que qualquer um pode cometer. Desse modo, ele desnuda o jogo de forças contraditórias a que o homem está submetido, pois toda sociedade, toda cultura, da mesma forma que a grega, implica tensões e conflitos. Dessa forma, a tragédia propõe ao espectador uma interrogação de alcance geral sobre a condição humana, seus limites, sua finitude necessária.” (VERNANT, 1991, p. 96)⁵³

Em geral, podemos identificar também três pontos característicos da tragédia⁵⁴ grega, o primeiro deles, no qual podemos compreender no interior dos escritos, temos a constância do “fator transcendental⁵⁵”, que legitima a dicotomia entre o homem e as mais diversas divindades; estas que agem como uma consciência que interfere nas escolhas e no destino que o herói assume. A “catarse”, conforme esclarecido anteriormente, é o desfecho essencial das tragédias, sendo o ponto crucial que o personagem se reconhece e aceita o destino como consequência de sua aprendizagem. Por último, reconhecemos o papel do “herói” que, apesar dos erros, possui em si uma natureza virtuosa, por reconhecer sua condição humana e assumir, dessa forma, uma nova postura purificadora dos males percorridos durante a tragédia.

Ésquilo⁵⁶, responsável por inserir o aspecto trágico nas peças, foi fundamental na construção do teatro grego e no fortalecimento e resgate dos personagens mitológicos, agora reconhecidos como parte da religião⁵⁷ panteísta ali estabelecida, não só isso, segundo Jaeger, “Ésquilo é a ressureição do homem heróico dentro do espírito da liberdade. É o caminho

⁵³ VERNANT, J.P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Brasiliense, 1991. v. 2.

⁵⁴ Quanto ao dizeres do título do capítulo, podemos expressar resumidamente, nas concepções de Jaeger, a importância da tragédia e o seu prelúdio, assim: “a tragédia devolve à poesia grega a capacidade de abarcar a unidade de todo o humano. Nesse sentido, só a epopeia homérica se pode comparar a ela. Apesar da grande fecundidade da literatura, nos séculos intermediários, só a epopeia a iguala quanto à riqueza do conteúdo, à força estruturadora e amplitude do seu espírito criador. É como se o renascimento do gênio poético da Grécia se tivesse mudado da Jônia para Atenas” (JAEGER, 2013, p. 287); conferir: JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

⁵⁵ Fator transcendental é uma direção moral imposta na consciência por intermédio de Deuses. Nas tragédias é muito comum presenciarmos a luta constante entre o herói e a vontade divina.

⁵⁶ Considerado um dos fundadores da escrita trágica e responsável por escrever obras como: *Os persas* (472 a.C.); *Sete contra Tebas* (467 a.C.); *As Suplicantes* (463 a.C.); *Prometeu Acorrentado* (462 – 459 a.C.); *Agmênnon* (458 a.C.); *Coéforas* (458 a.C.) e (*Eumênides* 458 a.C.). Ésquilo nasceu em (525 a.C.), na pequena cidade de Elêusis, próxima à Atenas, e morreu na cidade de Gela em (456-455 a.C.). Conhecido como Dramaturgo, tratediógrafo e poeta, Ésquilo também foi um soldado que lutou importantes batalhas em defesa da Grécia, e todas essas experiências foram transcritas em seu grande acervo de obras que, infelizmente, não sobreviveram ao tempo, nos restando apenas sete peças que foram acima citadas. As três grandes batalhas no qual Ésquilo, em sua juventude, defendeu Atenas são conhecidas como: *As Guerras Persas* em (490 a.C.); *A Batalha de Salamina* (480 a.C.); e a *Batalha de Plateia* em (479 a.C.); referência: ÉSQUILO. **Tragédias**. Tradução de Jaa Torrano São Paulo: Iluminuras, 2009.

⁵⁷ Para Jaeger, “não há dúvida de que Sófocles é inferior a Ésquilo quanto ao vigor da sua mensagem religiosa”. (JAEGER, 2013, p. 317).

direto e necessário que vai de Píndaro a Platão, da aristocracia do sangue à aristocracia do espírito e do conhecimento. Só passando por Ésquilo é possível percorrer esse caminho” (JEAGER, 2013, p. 286). Posteriormente, porém, contemporâneo ao Ésquilo, temos dois grandes representantes da tragédia na Grécia antiga: Sófocles e Eurípedes. Sófocles nasceu em 496 a.C., também é reconhecida a ele autoria de várias peças trágicas, as mais conhecidas são: *Ajax* (445 a.C.), *Antígona* (442 a.C.), *As Traquínias* estaria situada aproximadamente na data de (430 a.C.); *Édipo Rei* (427 a.C.) e *Édipo em Colono* (401 a.C.) completando o que é classificado como trilogia Tebana⁵⁸. Ao contrário da grande influência divina nas obras de Ésquilo, o tragediógrafo Sófocles direciona o seus escritos no âmbito antropológico, centrado no cotidiano e nos dilemas humanos com base às consequências trágicas e o destino pré-determinado, segundo o estudioso Jeager: “um escultor de homens como Sófocles pertence à história da educação humana, como nenhum outro poeta grego, no sentido inteiramente novo. É na sua arte que pela primeira vez se manifesta a consciência desperta da educação humana” (JEAGER, 2013, p. 321)⁵⁹. Cito agora um dos trechos agonizantes da obra *Édipo Rei* de Sófocles, ao qual o protagonista esclama as suas filhas *Antígona*⁶⁰ e *Ismênia* a necessidade de perfurar⁶¹ os olhos para não mais ver o mundo que vos cercava:

E choro por vós, porque nunca mais vos verei, e porque penso nas amarguras que tereis de suportar pela vida além... A que assembleias de tebanos, a que festas solenes podereis comparecer, sem que volteis com os olhos banhados de lágrimas, impedidas de vê-las? E quando atingirdes a idade florida do casamento, quem será... sim! – quem será bastante corajoso para receber todos os insultos, que serão um eterno flagelo para vós, e para a vossa prole? Que mais falta para vossa

⁵⁸ Referência indireta do livro: SÓFOCLES. **A trilogia tebana**. Tradução de Mario da Gama Kury. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

⁵⁹ Segundo a interpretação de Jeager, quanto à *Poética* de Aristóteles, que apresenta os importantes tragediógrafos, as peças de Sófocles “é algo totalmente diverso da ação educadora, no sentido de Homero, ou da vontade educacional, no sentido de Ésquilo” (*ibidem*, 2013, p. 321). Contrário a essa noção, Nietzsche apresenta críticas às abordagens “moralizantes” descritas pela tradição pós-aristotélica. A favor disso, conferir: NIETZSCHE. **Fragmentos finais**. Tradução de F. R. Kothe. Brasília: Editora UNB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 152 -153.

⁶⁰ *Antígona* é a obra dedicada à filha de Édipo, fazendo parte da trilogia tebana, sendo a terceira parte da peça.

⁶¹ “Encontra-se aqui referida a cena do Rei Édipo de Sófocles, em que o protagonista, depois de informado pelo Mensageiro de que o rei de Corinto, que ele supunha seu pai, tinha morrido, pelo que ele era chamado a ocupar o trono, desencadeia uma série de revelações que o levarão a descobrir que cometera, sem o saber, o duplo crime (parricídio e incesto) predito pelo oráculo”. (ARISTÓTELES, pag. 57, 2008) ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008. Aristóteles considera *Édipo* uma das tragédias mais importantes do teatro Grego, na seguinte citação poderemos conferir como o enredo de Édipo, segundo o Estagirita, possui características relevantes quanto ao desenvolvimento da história: 1453b (ARISTÓTELES, pag. 63, 2008): “O temor e a compaixão podem, realmente, ser despertados pelo espetáculo e também pela própria estruturação dos acontecimentos, o que é preferível e próprio de um poeta superior. É necessário que o enredo seja estruturado de tal maneira que quem ouvir a sequência dos acontecimentos, mesmo sem os ver, se arrepie de temor e sinta compaixão pelo que aconteceu; isto precisamente sentirá quem ouvir o enredo do Édipo”. ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

infelicidade? Vosso pai? Mas ele matou seu pai, casou-se com a sua mãe, e desse consórcio é que vós nascestes. (SÓFOCLES, 1950, pág. 113 -114)⁶²

Dentre eles, Eurípides foi o dramaturgo que mais se dedicou à escrita de peças trágicas. Além disso, segundo Aristóteles, Eurípides seria o mais trágico dos três representantes aqui citados, enaltecendo essa característica, afirma Jeager: “A impiedade de Eurípides – no sentido que lhe deu a tradição – é mais religiosa, apesar de tudo, que a tranquila credulidade de Sófocles” (JEAGER, 2013, p. 318). O aluno de Platão em sua obra *Poética* (ARISTÓTELES, 1453 a 26, 2008, pág. 62)⁶³ argumenta que: “a melhor prova disso é que, nos concursos dramáticos, as tragédias deste gênero, se forem bem feitas, revelam-se as mais trágicas e Eurípides, se é certo que não estrutura bem outros aspectos, mostra ser, no entanto, o mais trágico dos poetas”. Percebemos que, ao considerarmos os escritos trágicos⁶⁴ e a única sátira que nos restou do total de suas obras, revela-se uma identidade euripideana, no qual, representa fielmente as características do homem como tal, e não como deveriam ser, como fazia Sófocles em suas obras. Nas palavras de Aristóteles: “se a censura é por não ter representado a verdade como é mas <como> deveria ser, pode resolver-se o problema como Sófocles, que disse que ele representava os homens como deviam ser e Eurípides como eles eram”. (*Ibidem*, 1460 b 34, 2008, pág. 98). Nesse contexto, temos um dramaturgo que se distancia das concepções mitológicas e vai buscar representar na tragédia a natureza humana, dotada de razão e essencialmente política.

O essencial de toda tragédia se desenvolve na existência quotidiana, num tempo humano, opaco, feito de presentes sucessivos e limitados num além da vida terrena, num tempo divino, onipotente, que abrange a cada instante a totalidade dos acontecimentos, ora para ocultá-los, ora para descobri-los, mas sem que nada escape a ele, nem se perca no esquecimento. (VERNANT, 2006, p. 20)⁶⁵.

A relação direta entre o teatro grego, a poesia épica, a tragédia, os mitos e as divindades é o desenvolvimento da cultura grega e a organização do pensamento dos atenienses. “[...] os mitos e as lendas heróicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideias e normas para a vida”

⁶² MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

⁶³ ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

⁶⁴ As obras mais reconhecidas são: *Medeia* (431 a.C.), *As Troianas* (415 a.C.) e *Ifigênia em Áulis* (405 a.C.), não podemos esquecer de sua única sátira remanescente que seria *O Ciclope*, a datação é desconhecida, mas seria escrita por volta de (408 a.C.).

⁶⁵ VERNANT, J.P. **As origens do pensamento grego**. 16. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

(JAEGER, 2003, pag. 68)⁶⁶. Com os mitos, os homens primitivos que não possuíam um conhecimento mais sofisticado e racional, conseguiam explicar os fenômenos⁶⁷ da natureza de forma imaginativa, com personagens mitológicos e deuses que se apresentavam como parte da natureza, o que hoje classificamos como panteísmo⁶⁸. O mito e as divindades davam sentido à existência desses homens primitivos, ajudando a resolver os questionamentos que surgiam durante a difícil e efêmera vida naqueles tempos. Dessa forma, podemos relacionar os mitos, as poesias épicas (contidas com uma variedade de personagens mitológicos), as tragédias e os teatros gregos em um amplo contexto que representavam os valores epistemológicos e morais expressos na cultura ateniense.

1.3.3 O TEATRO⁶⁹ GREGO

Por volta do século VI. a.C. a IV a.C.⁷⁰, inicia-se uma ampla abertura do pensamento e, conseqüentemente, algumas transformações na sociedade são estabelecidas; novamente, segundo Mello e Souza, “o momento histórico em que surgiu a tragédia grega impunha-lhe, portanto, como nota dominante, esse orgulho muito natural num povo que, vencedor em prélio de tamanha gravidade, adquirira a nítida consciência de seu próprio valor” (Ibidem, p. 12). O incentivo à educação cultural, política, física e, sobretudo, moral, promove, no interior daquela comunidade, a criação dos processos de divisão de uma sociedade complexa. Temos, nesse caso, a criação de leis, a possibilidade do discurso aberto ao público, como nova forma

⁶⁶ Utilizamos outra edição: JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Parreira Artur M Parreira. 5. ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁶⁷ Podemos entender como fenômenos da natureza, nesse caso, como as mudanças da lua, a luz do dia e a escuridão da noite, os astros, os trovões, a chuva e etc.

⁶⁸ O termo “panteísmo” se refere à expressão utilizada para designar a crença de que Deus está em tudo. No panteísmo spinozista, o Filósofo argumenta que Deus não é transcendente, mas sim, imanente. Ou seja, Deus se identifica e está na natureza, no mundo, e não fora dele.

⁶⁹ Utilizaremos nessa seção uma imagem do teatro Epidauro e algumas considerações sobre o mesmo na percepção de Antony Manson, em sua obra *História da arte ocidental*. Segundo o autor “Os gregos antigos fundaram o teatro moderno ocidental. Suas tradições começaram por volta de 550 a. C, com as festas religiosas para celebrar o deus Dionísio. Cantos e danças, que faziam parte dos rituais, acabaram se transformando em peças de teatro. Mais tarde, escritores compuseram comédias e tragédias, geralmente encenadas por poucos personagens (alguns atores do sexo masculino usando máscaras), acompanhadas de um coro cantante. Essas representações eram bastante populares e imensos teatros ao ar livre foram construídos para acomodar grandes audiências. Fileiras semicirculares de assentos de pedra foram escavadas na encosta das colinas ao redor do palco. A acústica era notável: vozes baixas e sussurros no palco podiam ser ouvidos dos assentos mais distantes”. Na imagem que ilustraremos nessa seção, representa o Teatro de Epidauros, que “foi construído por volta de 350 a.C. e acomodava 18.000 espectadores. No clima quente e seco da Grécia, os teatros de ar livre eram um modo prático de organizar entreterimentos em larga escala”. Conferir: MASON, A. **História da arte ocidental**: da pré-história ao século 21. Tradução de Adriana de Oliveira. São Paulo: Rideel, 2009, p. 17.

⁷⁰ Segundo o estudioso Mello e Souza, “convém recordar ao leitor que a tragédia grega surgiu, floresceu, e alcançou o máximo de seu esplendor no decurso do século V antes de Cristo, o que importa dizer: no período em que a Grécia viveu a fase épica de sua existência”. Conferir: MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22, p. 12.

de condução do Estado, isto é, a democracia em seu âmbito mais pleno⁷¹. Além disso, a constituição da própria moeda (economia) e a perpetuação da religião (reconhecimento dos personagens mitológicos). Segundo Mello e Souza, podemos considerar o teatro a manifestação sublime e fundamental na constituição e elevação da cultura grega, isto porque:

Passam séculos, fluem milénios, e as criações com o génio grego apulentou o acervo da civilização mantêm-se no primeiro plano na admiração de quantos prezam a Humanidade, e a obra espiritual e moral por ela realizada, apesar das angústias e vicissitudes que a atormentam. E entre essas criações avulta o teatro, ou melhor: a poesia dramática em sua forma definitiva, que foi a tragédia. (MELLO e SOUZA, 1950, p. 6)⁷²

No apogeu das manifestações artísticas e culturais da Grécia, os teatros⁷³ que sediavam os espetáculos possuíam divisões que estabeleciam as funções daqueles que participavam do evento na organização, isto é, na cultura grega a organização social também era refletida nos estádios e nos teatros gregos. Os teatros eram demarcados em três grandes atribuições, são elas: os atores⁷⁴, o coro⁷⁵ e os jurados; salvaguarda o público que participava indiretamente. Existiam concursos⁷⁶ para a escolha da melhor apresentação, e o corpo de jurados era formado pelos magistrados e/ou pelos responsáveis por financiar os espetáculos, nas palavras do estudioso Mello e Souza: “A proeminência de Atenas em tais sucessos

⁷¹ A favor disso, conferir: MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22, p. 12).

⁷² MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

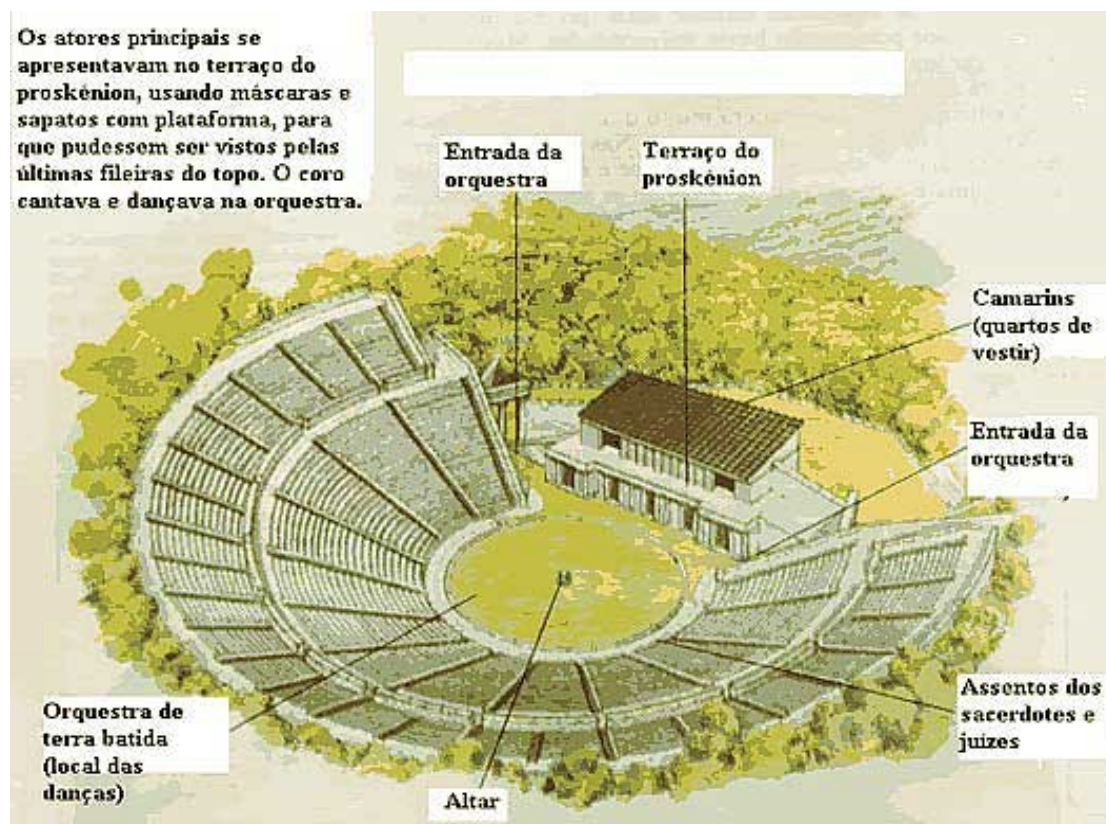
⁷³ Aqui me refiro especificamente às estruturas da arquitetura grega, tal como os teatros, que possuíam lugares determinados aos respectivos participantes (jurados; atores; orquestra e público). Não só isso, a maioria dos teatros possuíam características que asseguravam uma boa acústica, possibilitando que todos os ouvintes saboreassem plenamente os espetáculos.

⁷⁴ Ao pensarmos no aspecto de ser ator, é importante ressaltar que Téspis de Ática (tradução de: Thespiis, em grego antigo: Θέσπις), nascido na segunda metade do século V. a.C, foi considerado o primeiro ator e dramaturgo do ocidente. Nesta época, os atores eram conhecidos também como *hipocritês*, ou seja, *fingidor*. Na concepção do estudioso Mello e Souza, uma curiosidade do teatro era a condição do ator de atuar como homem e mulher, através da vestimenta e das máscaras; “O certo é que o grego antigo, enquanto não lhe perversaram o gosto as comédias irreverentes de Aristófanes, não via ridículo algum naqueles actores que caminhavam, solenes, calçando altos coturnos, e que faziam papéis femininos em *travesti*, exibindo aquelas máscaras que ficaram, afinal, como um dos símbolos da arte cênica pelos tempos adiante”. MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22, p. 13.

⁷⁵ O coro, em grego: χορός, khoros; é um conjunto de artistas que expressavam musicalmente os diálogos nas peças.

⁷⁶ Tais concursos eram conhecidos como Dionísias urbanas (festival de teatro), visto que todas as peças eram escritas em homenagem a Dionísio, Deus do vinho e do teatro, ao representar sua alegria nas Comédias e o Drama ou Tragédia à sua partida (volta para os céus). Existem uma série de mitos que envolvem o Deus Dionísio, pela sua personalidade excêntrica e pela paixão aos prazeres mundanos. Em favor disso, temos o argumento de Jaeger quanto o nascimento das tragédias: “como diz o seu nome, a tragédia nasceu das festas dionisiacas dos coros de bodes. Bastou para tanto que um poeta visse a fecundidade artística do entusiasmo ditirâmico (tal qual como o vemos na concentração do mito da antiga lírica coral siciliana) e fosse capaz de traduzi-la numa representação cênica e de transferir os próprios sentimentos para o eu estranho do ator” (JAEGER, 2013, p. 297) JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

justifica-se, pois; e com ela se explica a razão por que o novo gênero de arte proveniente dos ditirambos das festas dionisiacas, - a tragédia – viesse a ser um gênero ateniense por excelência” (1950, p. 12)⁷⁷. Na imagem a seguir podemos compreender melhor as características do teatro e a estrutura do espaço cênico⁷⁸:



Ao analisarmos a imagem, que representa o teatro na grécia antiga, temos a noção do domínio prático e físico dos espetáculos, visto que todas as estruturas possuíam uma revelação do dinamismo e da objetividade dos traços arquitetônicos daquela cultura. “[...] o objetivo da arquitetura clássica sempre foi alcançar uma harmonia inteligível entre as partes. Tal harmonia foi vista como parte integrante dos edifícios da Antiguidade” (SUMMERSON, 2006, p. 4)⁷⁹. Ao contrário disso, nas concepções de Jaeger, o teatro em sua composição arquitetônica não se compara efetivamente com o deslumbre vívido antes expressado na antiguidade clássica, ao afirmar: “quando muito, a sua lembrança pode ajudar o leitor

⁷⁷ MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

⁷⁸ MASON, A. **História da arte ocidental: da pré-história ao século 21**. Tradução de Adriana de Oliveira. São Paulo: Rideel, 2009, p. 17. Disponível em: << https://aodenoticias.blogspot.com.br/2013_09_01_archive.html>>. Acesso em: 23/06/2016. A imagem faz referência ao teatro de Epidauro, considerado um dos maiores teatros, além de possuir uma acústica perfeita, como não conseguimos scannear a imagem buscamos a mesma na internet.

⁷⁹ SUMMERSON, John. **A linguagem clássica da arquitetura**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

moderno a libertar-se da imagem do teatro fechado, totalmente contrária ao estilo da tragédia grega. [...] Torna-se patente a diferença essencial entre a tragédia grega e qualquer outra arte dramática posterior” (JAEGER, 2013, p. 295). Quanto à estrutura do teatro, Mello e Souza afirma:

A mesma simplicidade da cena no teatro de Dionisos, constando apenas de alta muralha com três portas (convencionava-se que uma seria a do palácio, outra comunicaria com a ágora, ou cidade, e a terceira daria para o campo, ou país distante) – em nada prejudicava o efeito majestoso do espetáculo, porquanto o assistente veria ali tão bem o palácio de Admeto, como a praça maior de Susa, ou os rochedos adustos da deserta região Cítia. Admitem alguns autores que em certos teatros, cujas condições o permitissem, tenha havido plataformas giratórias, bem como paredes móveis, que tornassem possível a rápida mutação das cenas, facultando à assistência ver o que se passava no interior dos edifícios. Eis aí um progresso interessante, e tanto mais digno de admiração quanto é certo que os cenógrafos daquele tempo não dispunham dos recursos que o teatro moderno possui e utiliza para conseguir idênticos resultados. (MELLO e SOUZA, 1950, p. 13)⁸⁰

Além do escopo de como eram visualmente a proposta estética da arquitetura grega, mais especificamente, quanto ao Teatro, é importante ressaltar também os responsáveis por ampliar as disposições e as formas de representar as peças. Temos, nos três autores⁸¹ trágicos, comentados na seção anterior, características que podem definir estilos e modos de representar uma tragédia na composição do teatro. No primeiro, Ésquilo, podemos perceber na essência dos escritos a imagem do protagonista que é a todo momento influenciado por estímulos que estão fora dele, sendo esses estímulos representações divinas que, através da consciência se manifestam, expondo à vontade divina diante do todo. Sófocles, pelo contrário, relaciona o ser mitológico ao destino dos homens, como parte determinante representada em oráculos e profecias, garantindo assim uma característica trágica aos protagonistas das histórias. Por outro lado, Eurípides, o jovem e talentoso tragediógrafo, trabalha temas mais complexos, em relação aos dilemas sociais, culturais, psicológicos e políticos dos homens, afastando-se indiretamente dos seres divinos e mitológicos⁸². Desse modo, “a cultura autêntica é sempre obra dessas três forças. Foi e continua a ser um mistério o seu fundamento

⁸⁰ Essa obra será utilizada no estudo do mito de Prometeu. Conferir: MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

⁸¹ Quanto à composição das tragédias, Jaeger afirma que “antes da tragédia, nenhuma poesia escolheu o mito simplesmente para exprimir uma ideia, nem escolheu os mitos de acordo com os próprios intentos. Não era qualquer fragmento dos cantos heróicos que podia ser dramatizado e convertido em tragédia” (2013, p. 300). Conferir em: JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

⁸² A favor disso, conferir: SOARES, J. S. Filosofia: **Mitologia e teatro na Grécia antiga**. 1. ed. Curitiba: IESDE, 2011.

mais profundo. O que nela há de mais maravilhoso é não ser possível explicá-la. A única coisa que se pode fazer é apontar com o dedo e dizer: aí está” (JAEGER, 2013, p. 323).

Com efeito, a só leitura do texto pode proporcionar certa dose de impressões a quem se anime a empreendê-la; mas, na verdade, é o conhecimento da lenda e da história, das concepções religiosas e políticas dos gregos antigos, e das fontes e rumos de sua arte, a condição precípua que nos habilita a compreender e a apreender toda a beleza da tragédia ateniense, e a sentir, como os espectadores do teatro de Dionisos, o terror pelo suplício de Prometeu, a comiseração pela triste sorte de Antígone, ou o conforto pelo livramento de Orestes, devido ao voto generoso de Minerva. (MELLO e SOUZA, 1950, p. 11)

O teatro grego, mais especificamente, pode ser compreendido em um aspecto religioso, social e psicológico⁸³. Quando pensamos na dimensão religiosa, temos como principal objeto de análise os vários personagens e deuses presentes no interior das tragédias, que defini o homem tão somente como efeito de uma causa primeira, uma ordem mecanicista e simplória de um todo infinitamente maior. Em relação ao aspecto social, temos nos séculos VIII a.C. uma grande mudança na sociedade grega, isto é, nesse momento, os gregos passavam de um contexto rural para algo mais complexo – que é a constituição de uma sociedade estruturada e democrática. Dessa forma, é possível perceber que o Teatro trazia elementos políticos e sociais que fundamentavam o seu processo pedagógico. Assim, a dimensão psicológica, tal como a “catarse”, despertava na consciência um ensinamento ao herói trágico munido por um sentimento de dor, por uma tormenta psicológica, acarretando na mudança de comportamento, purificando assim os atos e conscientizando o personagem.

Pela sua solenidade e raridade, pela participação do Estado e de todos os cidadãos, pela gravidade e pelo zelo com que apresentavam e a atenção prestada durante o ano inteiro ao novo “Coro”, como se dizia, pelo número de poetas que concorriam para a obtenção do prêmio, aquelas apresentações chegaram a ser o ponto culminante da vida do Estado. (JAEGER, 2013, p. 294)⁸⁴

A mensagem do teatro grego era clara, transformar os cidadãos em homens melhores, e adequá-los nas dimensões ali presentes. Isto é, o homem virtuoso é um reflexo perfeito do herói trágico, que representa o homem bom, corajoso, sábio, honesto e leal. É importante salientar que o teatro era a atividade favorita dos gregos, além do entreterimento, o espaço era

⁸³ A favor disso, conferir: JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013. Assim como: SOARES, J. S. Filosofia: **Mitologia e teatro na Grécia antiga**. 1. ed. Curitiba: IESDE, 2011.

⁸⁴ Como não tenho acesso direto às obras do autor Werner Jaeger, algumas citações possuem edições diferentes de uma mesma obra, visto que as citações foram extraídas de alguns textos da internet, no qual achei pertinente utilizá-las para fortalecer e assegurar alguns argumentos aqui expressos.

utilizado como uma escola orientadora, com processos pedagógicos inseridos no subconsciente do público⁸⁵ ali presente. “O coro”, característica essencial do teatro, era fundamental na transmissão dos saberes, além do entreterimento cênico⁸⁶ que prendia a atenção dos espectadores. O teatro ateniense, segundo Mello e Souza: “foi o modelo imitado por inúmeras cidades contemporâneas, desejosas de competir com Atenas no novo e brilhante gênero de arte. Não se limitou, pois, a influência da tragédia à cidade onde surgiu; estendeu-se a toda Grécia” (ÉSQUILO, 1950, p. 14). Ao final do prefácio da obra *Teatro Grego* (1950), que utilizamos como base condutora para a compreensão da importância do teatro para a formação e elevação da civilização grega, Mello e Souza conclui da seguinte forma: “Grandiosa fora a missão histórica da tragédia grega. Coube-lhe por mais de um século produzir oxigênio que manteve em vigor a flama do entusiasmo e permitiu à Grécia salvar a liberdade e a civilização, ameaçadas naquele radioso alvorecer” (ibidem, 1950, p. 18).

⁸⁵ Segundo Mello e Souza: “Devemos convir em que a multidão que se comprimia nas arquibancadas de pedra do teatro Dionísios, nas faldas da Acrópole, em Atenas, ao ar livre, sob aquele céu puríssimo da Ática, tinha o direito de exigir, para alimento de seu estuante entusiasmo, um espetáculo consentâneo com os ardores guerreiros e patrióticos de que se sentia possuída. A tragédia devia, pois, mostrar-se na altura daquele sentir coletivo, e, fosse qual fosse o episódio da lenda ou da história, ali lembrado, as odes corais, intercalando-se entre os diversos actos, deviam satisfazer aquele gosto pronunciado da assistência pela patético e pelo sublime”. Conferir: MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

⁸⁶ Os personagens eram sempre homens e usavam máscaras para distinguir o sexo de cada um. De início, as tragédias eram apresentadas como monólogos, porém, com o passar do tempo foram inserindo mais personagens nas peças.

2. CAPÍTULO II: O PROMETEU DE ÉSQUILO

APRESENTAÇÃO

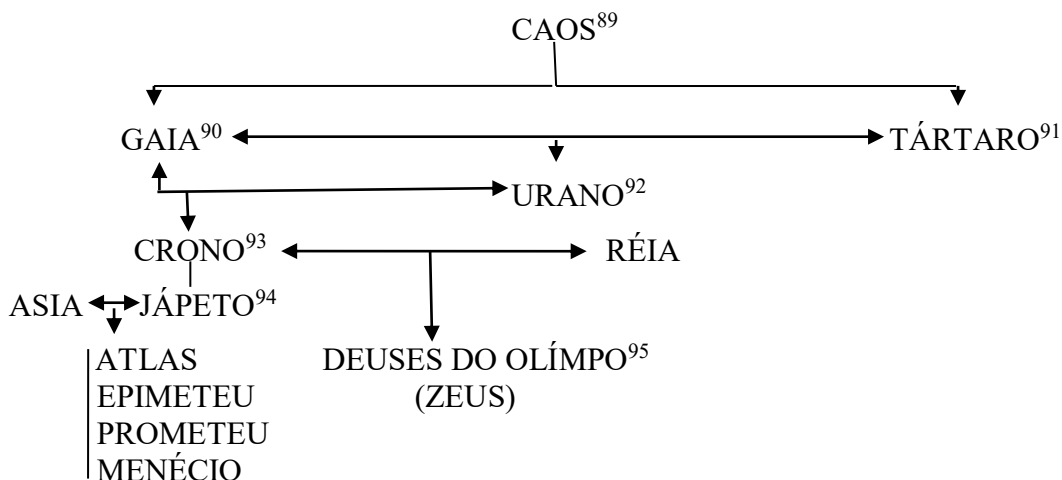
Este capítulo representa a análise da obra de Ésquilo, mais especificamente; porém flutua entre algumas reinterpretações desta que é uma das narrativas mais conhecidas, que se manifesta pela primeira vez nos textos de Hesíodo, na obra que já comentamos neste trabalho, *Teogonia*⁸⁷, que descreve a História de Prometeu. Esta história, exposta por Hesíodo, representa efetivamente o mito utilizado por Protágoras na obra homônima escrita por Platão. Na versão de Protágoras, tal como Platão descreve, não fica evidenciado as desgraças sofridas pelo titã, apenas descreve timidamente a punição que Prometeu tolera, devido ao ato heróico, porém, faltoso com Zeus. Nesse momento, buscamos evidenciar o drama contido no escrito de Ésquilo, que foi capaz de expressar, de forma poética, toda a tormenta que Prometeu suporta em favor dos homens e, mais do que isso, como pedagogicamente os homens compreendiam a sua inferioridade diante dos Deuses. “Apesar da extrema simplicidade da cena grega que não se pode comparar aos modernos cenários [...] a imaginação pujante do povo, suprimindo as lacunas, bastava para completar os quadros [...] para deles colher fortíssima impressão, capaz de agitar as massas até o delírio” (MELLO E SOUZA, 1950, p. 10).

Toda a beleza expressa nas tragédias será exaltada nesse capítulo, que buscará demonstrar toda a trama criada por Ésquilo a fim de manifestar o ato heróico de Prometeu, que estaria intimamente relacionado com a *areté* – virtude, examinada nos escritos de Platão, principalmente no *Protágoras*. Além disso, creditaremos na análise, uma árvore genealógica que facilitará o nosso entendimento em relação a origem do Titã Prometeu. Estruturamos o capítulo em três partes: (1) o castigo de Prometeu, o herói trágico; (2) A coragem de Prometeu ao enfrentar as consequências de sua atitude, que podemos relacionar a um ato de coragem-virtude, tema que será discutido mais à frente; (3) A dedicação e a consciência heróica que se aproxima de personagens distintos em toda a história, assim como a tentativa de relacionar o drama de Ésquilo com outras reeleituras e reinterpretações modernas. Isto porque, para Jeager, “por todo lado vemos na poesia pós-homérica o desenvolvimento crescente do puro conteúdo do pensamento, quer na forma de exigência normativa para a comunidade, quer como expressão pessoal do indivíduo” (2013, p. 288).

⁸⁷ Cf. supra: obra utilizada na primeira seção a *Gênese teogônica*, presente no primeiro capítulo.

2.1 A TORMENTA DE PROMETEU

Na obra *Prometeu Acorrentado* (462 – 459 a.C.) de Ésquilo, que será um tema fundamental desse trabalho, tem um desenvolvimento histórico iniciado nas obras de Hesíodo, além de ser citado no diálogo *Protágoras* de Platão (427 – 327 a.C.); na modernidade, a obra teve novas reinterpretações, como a da autora Mary Shelley (1797 – 1851), quando escreveu a obra *Frankenstein: ou o Prometeu moderno* (1818), que será comentada na última parte deste capítulo. O mito de Prometeu teve os primeiros registros nas obras *Teogonia* (trechos: 507-616), e nos *Trabalhos e Dias* (trechos: 42-105)⁸⁸, sendo elas reconhecidas como poemas épicos de Hesíodo (750 – 650 a.C.). Mas é só na tragédia de Ésquilo que podemos compreender melhor a história de Prometeu, e, para isso, é essencial visualizarmos a linhagem genealógica da tragédia:



Ao voltarmos a atenção na obra de *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, temos a tormenta de um titã que ao proteger os mortais do triste fim, pelas poucas faculdades neles atribuídas, é fortemente castigado por Zeus, o pai de todos os homens e deuses. É

⁸⁸ A datação dessas obras e da época no qual viveu o poeta Hesíodo não é reconhecida com exatidão.

⁸⁹ A origem do universo pela confusão de elementos de forças distintas (o vazio).

⁹⁰ Conhecida como a Mãe-terra, é um dos primeiros elementos que surge após o caos. Assim como a Gaia, surgem também o Tártaro (o abismo); Eros (o amor); Érebo (as trevas); e Nix (a noite).

⁹¹ Tártaro seria a personificação do mundo inferior, um dos deuses primordiais.

⁹² Urano, que nasce da junção entre o Tártaro e a Gaia seria a personificação do céu.

⁹³ Principal divindade da primeira geração de Titãs, nasce da junção entre Urano e Gaia. Além disso, foi responsável por tirar Urano do poder, além de casar-se com sua irmã Réia.

⁹⁴ Jápelo, irmãos de Crono e pai de Prometeu, Epimeteu, Atlas e Menécio. Conhecido como Deus-titã do tempo, expresso na finitude dos mortais. A relação entre Ásia e Jápelo gerou os quatro titãs antes mencionado. Ásia (Clímene) é filha de Oceano e Tétis, isto é, Oceano, sendo irmão de Jápelo, é tio/avô de Prometeu.

⁹⁵ A junção entre Crono e Réia origina os deuses do Olimpo, que serão apresentados com mais detalhes nos próximos parágrafos. Ao analisarmos a genealogia dos titãs e deuses, podemos compreender Zeus como primo de Prometeu e Epimeteu, personagens-chave da texto aqui apresentado. Zeus, o pai dos deuses e dos homens (autoridade entre os deuses) que, juntamente com seus irmãos Hades e Poseidon, tirou do poder o seu pai: Crono.

fundamental apresentarmos o desenvolvimento dessa obra, sendo a mais completa descrição da história de Prometeu, o personagem heróico que reacende à discussão acerca da natureza da virtude. A obra é composta por personagens e divindades relevantes, seguindo o desfecho da escrita original de Hesíodo. Porém, o estilo da escrita remonta a uma adaptação ao teatro, escrito na forma de diálogos, e não em versos hexâmetros, como nos poemas épicos de Hesíodo. Na obra a qual utilizaremos algumas citações, os nomes dos personagens são referentes à cultura romana. Para interpretarmos o enredo da história é fundamental identificarmos a correspondência entre os personagens da cultura greco-romana. Sendo assim, temos:

ROMANA ≠ GREGA		
VULCANO	————→	HÉFESTO
JÚPITER	————→	ZEUS
CORO	————→	NINFAS (OCEÂNIDES)
MERCÚRIO	————→	HERMES “O MENSAGEIRO”
O OCEANO	————→	TIO DE PROMETEU
SATURNO	————→	CRONO (PAI DE ZEUS)
O PODER	————→	CRATOS
A VIOLÊNCIA	————→	BIA

Inicia-se a história nos rochedos da Cítia, considerado um lugar inóspito nos confins da terra, no mais distante e inacessível lugar que alguém poderia habitar ou frequentar e, assim, exclama o Poder⁹⁶, com toda a sua arrogância e prepotência, cumprindo ordens de seu Pai: Júpiter, aquele que todos temem, o controlador do raio que nunca cessa. Dizendo: “Ele roubou o fogo, - teu atributo, precioso factor das criações do gênio, para transmiti-lo aos mortais!” (ESQUILO, 1950, p.7)⁹⁷. Ao condenar os atos de Prometeu sem nenhuma piedade, o Poder reafirma o erro do filho de Jápeto, por amar demasiadamente os meros mortais ao livrá-los do triste fim, roubando o fogo (conhecimento), atributo só dos Deuses, que teriam condição natural do fogo possuir.

⁹⁶ O Poder seria o personagem mitológico conhecido como Cratos que, juntamente com seus irmãos, formariam as forças aladas de Zeus. Nessa tragédia, temos a Violência, personagem considerado figurante, por não ter nenhuma fala, está presente na conjuntura dos diálogos entre os personagens. A Violência seria a Bia, uma titânide, que representa a força e a emoção de violência nos homens.

⁹⁷ MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

Vulcano, ao presenciar todo o constrangimento da situação, não desfruta da mesma insensibilidade do Poder. Por ser ele o responsável por aprisionar Prometeu, demonstra a sua indignação diante da sua obrigação, e expressa a Prometeu todas as dificuldades que serão enfrentadas graças ao ato que cometeu, dizendo: “[...] e onde, queimado lentamente pelos raios ofuscantes do sol, terás adusta a epiderme; onde a noite estrelada tardará em secar o orvalho matinal. Oprimir-te-á o peso de uma dor perene, pois ainda não nasceu, sequer, o teu libertador” (*Ibidem*, 1950, p. 8). Vulcano, em seu diálogo com o Poder, a todo momento busca entender o que levou Prometeu a cometer tal ato, e argumenta que pelos laços sanguíneos não há de se ter nada mais infeliz que aprisionar alguém tão próximo na linhagem dos deuses. O Poder, durante o diálogo, busca fiscalizar e orientar Vulcano do seu ofício, para garantir que diante das correntes, Prometeu do curvo pensar, não pudesse fugir. No final do diálogo entre os dois, volta-se à direção de Prometeu o último discurso do Poder, quanto aos motivos que o levava a ser acorrentado e castigado:

Insulta agora daqui os deuses, ó Prometeu! Rouba-lhes as honras divinas, para dá-las a seres que não viverão mais que um dia! Poderão, por acaso, os mortais, minorar teu suplício? Em vão te deram os deuses o nome de Prometeu... Tu, sim! – precisas de um Prometeu que te liberte! (ESQUILO, 1950, p. 11)

A partir desse embate entre Vulcano e o Poder, Prometeu expressa todo o seu sentimento quanto à tormenta que o assola por proteger os mortais de sua extinção, sendo ele o possuidor do tempo, o providente que, ao recorrer ao seu dom, sente a aflição dos enfermos que irá enfrentar, imaginando os mártires que ainda serão impostos durante milhares de anos. E assim, Prometeu declara o seu feito: “Apoderei-me do fogo, em sua fonte primitiva; ocultei-o no cabo de um férula, e ele tornou-se para os homens a fonte de todas as artes e um recurso fecundo... Eis o crime para cuja expiação fui acorrentado a este penedo, onde estou exposto a todas as injúrias!” (*ibidem*, 1950, p. 12). Temos, então, um herói trágico autor do próprio destino, que escolheu os termos do futuro conhecendo o suplício que lhe aguardava. Nessa obra, é importante ressaltarmos a presença do herói e sua íntima relação de amor aos mortais, sendo conduzido pela sua integridade e castigado pela sua coragem. No início da tragédia está descrito o desfecho da obra, o constante sofrimento do herói protagonista, que se vê injuriado e detestado pelos deuses, a não reduzir as criaturas mortais por simples desígnio egoísta. Na imagem⁹⁸ a seguir podemos visualizar a tormenta de Prometeu:

⁹⁸ A imagem representa o castigo de Prometeu, que não só foi acorrentado como também sentenciado a ser flagelado por uma ave de rapina todos os dias. O Nome da obra é Prometeus Bound, pintado por Peter Paul



Desde os escritos dos poetas épicos, fica evidente a expectativa de Zeus quanto ao destino dos humanos⁹⁹. Sem a interferência do herói Prometeu, a humanidade seria eliminada, e todos teriam como destino o reino de Hades, o Tártaro, a mais profunda escuridão do mundo inferior, como descrito pelo tragediógrafo Ésquilo. No decorrer do diálogo entre o filho de Ásia¹⁰⁰ e as Ninfas do oceano, Prometeu evidencia os motivos pelos quais fora necessário

Rubens em 1618. A favor disso, conferir: LUBER, K. C. **Philadelphia Museum of Art: Handbook of the Collections**, 1995, p. 174. A imagem digitalizada foi extraída através de uma pesquisa no Google/ imagens; sendo assim, Acesso em 26/07/2016, disponível em: << https://awestruckwanderer.files.wordpress.com/2014/04/peter_paul_rubens_flemish_active_italy_antwerp_and_england_-_prometheus_bound_-_google_art_project.jpg >>

⁹⁹ Segundo Jeager: “O problema do drama de Ésquilo não é o Homem. O Homem é o portador do destino. O destino é que é o problema. A atmosfera está carregada de tormenta desde o primeiro verso, sob a pressão do *daímon* que pesa sobre a casa inteira. Dentre todos os autores dramáticos da literatura universal, Ésquilo é o mestre supremo da exposição trágica (2013, p. 301). Ao contrário disso, conferir: SOARES, J. S. **Filosofia: Mitologia e teatro na Grécia antiga**. 1. ed. Curitiba: IESDE, 2011.

¹⁰⁰ O filho de Ásia e Jápeto, como descrito anteriormente, é o Prometeu. Nesse caso, vale ressaltar o nome de Prometeu, visto que o mesmo tem outros três irmãos.

roubar o recurso fecundo dos deuses, dizendo: “Quanto aos mortais, porém, não só lhes recusou qualquer de seus dons, mas pensou em aniquilá-los, criando em seu lugar uma raça nova. Ninguém se opôs a tal projeto, exceto eu. Eu, tão somente, impedi que, destruídos pelo raio, eles fossem povoar o Hades” (*Ibidem*, 1950, p.15). Entra em cena então o Oceano, tio de Prometeu que, assim como Vulcano, sente-se condoído pela desgraça decretada ao herói abandonado, apresentando alguns conselhos pragmáticos a fim de resolver esse litígio. E assim exclama Oceano:

Eu vejo, Prometeu... E, seja qual for tua sagacidade, eu te darei um conselho... Concentra-te em ti mesmo; um novo senhor domina os deuses; convém que tomes, pois, outros sentimentos... Se te mantiveres nestes protestos injuriosos, do alto do Olímpo Júpiter há de te ouvir, e brevemente teus males, agravados, farão com que tenhas saudade da condição atual. Abafa, ó infeliz, tua cólera impotente; procura alcançar o perdão... Talvez este conselho te pareça de um velho; mas tu sabes que males pode atrair um discurso insolente. Nada te pode humilhar, nada te pode abater... mas tu procuras redobrar teu sofrimento. (ÉSQUILO, 1950, p.17)

No mesmo capítulo que inicia o diálogo entre Prometeu e Oceano temos, pela primeira vez, a menção do nome do irmão de Prometeu: Atlas, descrito no texto de Ésquilo, quando Oceano recorda do infortúnio destino dos filhos de Jápeto e Ásia. Mais especificamente, Oceano comenta o suplício de Atlas, por ter que suportar em seus ombros o peso do céu e da terra por toda a eternidade. “Hei-de lamentar sempre tua sorte, e a de teu irmão, Atlas, que, curvado para as portas do ocidente, sustém sobre o dorso as colunas do Céu e da Terra, fardo que suporta com sacrifício” (*Ibidem*, 1950, p.18). Oceano, no decorrer do diálogo, tenta convencer Prometeu a pedir perdão e renunciar os mortais; além disso, o amigo de Prometeu se oferece para conversar com Júpiter, e, assim, resolver esse encalce. Mesmo assim, Prometeu mantém a sua posição, reforçando ainda mais a natureza de sua virtude. Se avaliarmos tais escritos que envolvam a história de Prometeu e seus ascendentes, através de uma interpretação secundária, devemos considerar o fardo de Atlas, seu irmão, como um gesto heróico, tomado por uma tragédia que abarca o seu destino. Epimeteu tem o mesmo destino trágico ao casar-se com Pandora, a mulher dos enganos, sendo que, indiretamente, assim como seus irmãos, ele é castigado.

Nesse sentido, é importante repensarmos as várias possibilidades de agir virtuosamente, sendo heróico ou não; isto é, a forma de lidar com as circunstância reflete o molde no qual conferimos a credibilidade de um ato heróico. A capacidade, na peça de Ésquilo, do personagem heróico avaliar o seu sofrimento, aceitando o seu destino e rompendo com a

vontade divina, mesmo com as consequências inerentes e severas, representa sim um aspecto fundamental da virtude. Porém, é necessário um olhar amplamente horizontal para identificarmos os personagens secundários que solidificam ainda mais a virtude em sua essência, ao praticar e desenvolver as suas obrigações, fardos, disposições e escolhas para além do reconhecimento ou do vício da própria vaidade. Diante disso, no decorrer da peça de Ésquilo, seguramente, as ninfas, também identificadas como o Coro, refletem os suplícios enfrentados por Prometeu e outros deuses e titãs também castigados, como Atlas e seus outros irmãos; dizendo:

Ó Prometeu! Como deploramos o teu infeliz destino! De nossos olhos comovidos correm rios de lágrimas; nossas faces estão [humedecidas] pelo pranto. De que terrível poder dispõe Júpiter! Com sua arma poderosa ameaça aos próprios deuses, outrora venerados! Tudo, nestas tristes paragens, sofre com teus gemidos. Chora-se a tua glória, deplora-se a perda de tuas antigas honras, e das de teus irmãos. Sim, todas as nações, todos os povos do continente sagrado da Ásia partilham de tuas penas: as mulheres valorosas nos combates, que habitam a Cólquida; as tribos citas espalhadas pelos confins do mundo, ocupantes do escarpado Cáucaso, guerreiros ferozes, armados em suas lanças agudas. (ÉSQUILO, 1950, p. 20)

Prometeu expressa então os motivos favoráveis para cometer tal ato, da necessidade de salvar do flagelo aqueles que desfrutavam da morte, vendo-a como a sua salvação dos males que perduravam na sua jornada efêmera da vida. Na peça, Prometeu esclarece que: “Antes de mim, eles viam, mas viam mal; e ouviam, mas não compreendiam” (*Ibidem*, 1950, p.21). Partindo dessa fala, no diálogo com o Coro, Prometeu explica as propriedades do fogo em relação aos atributos que o mesmo fornecia aos mortais, dizendo: “Inventei para eles a mais bela ciência, a dos números; formei o sistema do alfabeto, e fixei a memória, a mãe das ciências, a alma da vida” (*Ibidem*, 1950, p.21). E termina o mesmo diálogo com um lamento que deprecia a sua habilidade de prever o futuro, na ironia de ignorar o próprio destino na escolha de seus atos. “Pobre de mim! Depois de tantas invenções, em benefício dos mortais, não posso descobrir um só meio para pôr fim aos males que me torturam” (*Ibidem*, 1950, p.21).

2.2 PROMETEU LIBERTO EM CONSCIÊNCIA

Apresentaremos, nessa parte do capítulo, o momento da peça onde Prometeu alcança a liberdade, pelo menos em consciência, por tentar salvar os homens do destino terrível. A ação de Prometeu despertou a fúria de Zeus, que o castigou, com as desgraças de ser acorrentado e

flagelado pela ave de rapina, como conta a história na peça – a lá Sócrates que defende a sua posição até o julgamento e morte¹⁰¹, assim como a referência cristã *posteriori* que foi crucificado¹⁰² em favor dos homens. Essa parte da peça representa o ato heróico de Prometeu, que defende a sua atitude como um meio que justifique o fim¹⁰³. Ao voltarmos a atenção à peça, no diálogo entre o Coro e Prometeu são perpetuadas algumas informações importantes da história. É nesse momento que a esposa de Prometeu, pela primeira vez, é comentada na obra, sendo ela, Hesíone (Clímene; Ásia), irmã das ninfas, que apaixonou-se pelos dons de Prometeu. E, nesse ponto, o interlocutor também é questionado pelo Coro acerca do seu dom que, utilizado da forma correta pelo próprio Prometeu, poderia, seguramente, fazê-lo o mais poderoso entre os deuses. “Estamos persuadidas de que poderias, liberto dessas cadeias, ser tão poderoso quanto Júpiter” (*Ibidem*, 1950, p.22). E Prometeu responde, alegando um

¹⁰¹ Na obra *Apologia a Sócrates*, nos momentos finais, após ser julgado pelos crimes como: heresia; por tomar uma posição política contrária à democracia, que estava em ascensão naquele período, e por corromper os jovens, o Filósofo profere a seguinte declaração: “vejo claramente que era melhor para mim morrer agora e ficar livre de fadigas. Por isso é que a advertência nada me impediu. Não me insurjo absolutamente contra os que votaram em mim ou me acusaram. Verdade é que não me acusaram e condenaram com esse modo de pensar, mas na suposição de que me causavam dano: nisso merece censura”. (PLATÃO, 1999, p. 96). Conferir: PLATÃO. **Diálogos**. In: *Apologia de Sócrates*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

¹⁰² Para evidenciar a salvação (libertação) no sentido cristão, temos a definição abreviada através do *Dicionário básico de filosofia*, segundo Japiassú e Marcondes: “salvação (lat. tardio salvatio) na teologia cristã, a salvação é a libertação do pecado e da condenação eterna pela graça divina, através da redenção trazida por Cristo, o Salvador, e pelo amor de Deus, permitindo que o homem tenha a vida eterna no Paraíso, que representa a própria união da alma com Deus. Na teologia, temos tradicionalmente o confronto entre duas doutrinas: a da salvação pela graça, em que o homem se salva por um dom de Deus, que como tal é gratuito; e a salvação pelas obras, em que o homem se salva pelo mérito de suas ações”. Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

¹⁰³ Contrário a noção de Maquiavel, Filósofo italiano que cunhou o termo “maquiavélico” devido a postura vilaceral e utilitarista, ao afirmar que os “fins justificam os meios”. Podemos conhecer melhor esse Maquiavel devido ao pequeno resumo descrito no *Dicionário básico de filosofia* acerca deste Filósofo: “Maquiavel, Niccolò (1469-1527). Homem solitário e revoltado, o italiano Maquiavel (nascido em Florença) tornou-se, aos 29 anos, secretário do governo republicano de Florença. Empreendeu várias missões diplomáticas. Os Medicis, porém, sustentados pelo papa Júlio II, apoderaram-se de Florença e dos Estados vizinhos. O republicano Maquiavel organizou, em vão, a resistência. Foi preso, torturado e banido (exilado). Em San Casciano, onde se refugiou e passou 10 anos, escreveu dois livros: O discurso sobre a primeira década de Tito Lívio e O Príncipe. Em 1520, escreveu A arte da guerra, no qual reivindicava a substituição dos mercenários por milícias nacionais. Tentou reaproximar-se dos Medicis, mas continuou sob suspeita. Sua obra mais célebre, O Príncipe, não é, como pretendia Frederico II em seu Antimaquiavel, um manual de técnica política de um realismo satânico, sem se preocupar com as questões de justiça, de direito, da autoridade legítima e da moral. No contexto em que foi escrito, a Itália era um país dividido em vários principados, além dos Estados do papa. A problemática de Maquiavel era: como chegar ao poder? Como exercê-lo? Como conservá-lo? Para abordá-la, rompeu com todas as teorias da legitimação do poder, deixando o domínio do direito pelo do domínio do fato, que é o da força. Imagina uma Itália unificada, desembaraçada das pilhagens e dos chefes de bandos, uma Itália regenerada numa nova república. Para a realização desse sonho, não se precisava de um profeta falador nem de um novo tirano, mas de um libertador inspirado e realista, de um profeta armado: o príncipe. O príncipe deveria ter uma tríplice missão: a) tomar o poder; b) assegurar a estabilidade política; c) construir a República unificada. Maquiavel viu em Lourenço de Medici a figura desse príncipe. Deveria ser um herói trágico, impiedoso e astucioso, resoluto e frio, porque esta era a única maneira de controlar a instabilidade política e a perversão dos homens, a fim de que fosse instaurada a cidade justa. O termo “maquiavelismo” é utilizado para designar a doutrina política realista de Maquiavel, procurando, a partir da experiência e da história, instaurar as leis e as técnicas eficazes do poder pessoal.

destino penoso que há de enfrentar, um fado inevitável, para então, enfim, ser libertado das amarras que, severamente, impossibilita a sua liberdade. E assim decorre o diálogo:

Prometeu: Não!... Não foi assim que dispôs o destino inexorável. Só depois de haver sofrido penas e torturas infinitas é que sairei desta férrea prisão. A inteligência nada pode contra a fatalidade.

Coro: E a fatalidade, quem a dirige?

Prometeu: As três Parcas¹⁰⁴, e as Fúrias¹⁰⁵, que nada perdoam.

Coro: Será Júpiter, acaso, menos poderoso que essas divindades?

Prometeu: Sim... ele próprio não poderá eximir-se a seu destino.

Coro: Seu destino? Qual será seu destino, senão o de reinar para sempre? (ÉSQUILO, 1950, p.23)

Sem devaneios, estava claro na obra escrita por Ésquilo a finitude da posição de Zeus no olímpo, visto que Prometeu já havia expressado a possibilidade de Zeus não reinar para sempre, objetivando então a sua liberdade. Mas para isso, estava claro o que Prometeu teria que enfrentar, sendo ele o conhecer do seu futuro. No desdobrar da peça, entra em cena a personagem Io, única mortal presente em toda a obra. Io, em seus questionamentos acerca do seu futuro, se apresenta como a simples filha de um camponês, mas que, ao render-se aos encantos de Zeus, dando-lhe o seu fruto intocável: a virgindade, sofria a tormenta de ser perseguida eternamente por Hera, esposa Zeus. Io argumenta que, em seus sonhos, uma voz ecoava em sua mente; seria o desejo de Zeus sobre ela, a quem estava tão apaixonado. E assim a voz dizia:

“Ó ninfa ditosa, por que insistes em conservar tua virgindade, se podes realizar o mais glorioso himineu? Por ti arde Júpiter na chama do desejo; contigo ele quer fluir os prazeres do amor. Filha de Ínaco, não desprezes o amor de Júpiter; corre às plagas de Lerna, àquelas camplinas irrigadas por teu pai, e cede ao olhar amoroso de um deus que te adora.” (ÉSQUILO, 1950, p.27)

¹⁰⁴ As Parcas, como citadas acima, por Prometeu, são consideradas as senhoras do destino na mitologia greco-romana. Também conhecidas como as moiras, são responsáveis por controlar e determinar o destino de todos os seres, desde o nascimento até a sua passagem para o mundo dos mortos. O seu principal propósito é descrito como sendo o tecelar da vida e a condução dos fios para o desenvolvimento até o ápice de sua extensão, a morte. Cada Moira ou Parca, depende da região que descreve a história mitológica, é responsável por uma parte da vida, sendo a Nona (Cloto) incumbida de tecer a vida, a Décima (Láquesis) de cuidar do desenvolvimento e caminho trilhado da vida e a Morta (Átropo) de cortar ou finalizar o constructo produzido pelas duas primeiras. São independentes, não recebem ordens de Zeus, que nada pode fazer acerca do destino de cada ser. Conferir: KURY, M.G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990. Assim como: “no final de Prometeu fala-se das redes da Ate, das quais não se pode escapar. Hermes, o enviado dos deuses, adverte as Oveânidas de que será delas toda a culpa se consciente e voluntariamente se votarem à perdição, pela sua atitude compassiva e mais consoladora para com o reprovado dos deuses, que não tardará a ser precipitado no abismo” (JEAGER, 2013, p. 305).

¹⁰⁵ São encarregadas da vingança, por julgarem e castigarem os crimes que envolvem sangue, tal como o suplício de Prometeu. São conhecidas como Tisífone (Castigo), Megera (Rancor) e Alecto (inominável), tinham uma aparência temerosa e asas de morcego, e também eram independentes aos olhos de Zeus. Conferir: KURY, M.G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

Ao realizar o mais belo himineu, como descrito na citação acima, a personagem é advertida pelos oráculos a fugir em exílio, contra a sua própria vontade e a de seu pai, que ao seguir a orientação dos oráculos expulsa Io de sua casa. Segundo as descrições da própria personagem, em seu lamento ao Coro e a Prometeu, a partir desse momento, sua fisionomia e sua racionalidade se modificara, distorcendo toda a sua beleza antes perpetuada, transformando-a em uma aberração. Nas palavras da Io: “Desde logo minha razão e meus traços fisionômicos se alteraram: apontam estes chifres em minha fronte; um moscardo me fere com seu ferrão agudo...” (ÉSQUILO, 1950, p.28). Nesse caso, é importante avaliarmos as duas extreminades quanto aos martírios destinados àqueles que transpassam no caminho de Zeus. A cólera da qual a personagem recebera, segundo o seu testemunho, seria a constante perseguição de Argos¹⁰⁶ em sua fuga, exaltando ainda mais a dificuldade de seu exílio. Tal suplício poderia ser comparado ao sofrimento de Prometeu, que agiu de forma insurgente diante de Zeus. Porém, tal castigo destinado à personagem mortal seria fruto dos sentimentos de Hera, esposa de Zeus; o que fortalece ainda mais os vários defeitos que os Deuses sustentavam, como as disputas por poder, arrogância e a ganância que todos são apossados, sendo os homens a sua imagem e semelhança.¹⁰⁷

A partir desse diálogo, Prometeu revela que o destino de Io está intimamente ligado à sua liberdade. Segundo Prometeu (ÉSQUILO, 1950, p.31), “o terceiro que nascer, depois de dez gerações”, descendentes de Io, será o libertador das amarras do filho de Jápeto. Esse libertador seria Hércules¹⁰⁸, filho de Zeus e Alcmena, um semideus que teria consigo as maiores virtudes de um guerreiro¹⁰⁹. Na peça, Prometeu esclarece que o oráculo revelado havia sido descrito por uma Titânide, Têmis. Ao dizer que: “dessa estirpe nascerá o herói famoso que, com sua flechas, dará fim ao meu tormento” (*Ibidem*, 1950, p.31). E então Prometeu expressa todo o seu ódio diante da postura de Zeus, ao castiga-lo com tamanha temeridade, afirmando que seu reinado findará. Nas palavras de Prometeu, deveras castigado, temos conhecimento do destino de Zeus:

¹⁰⁶ Argos era um gigante de cem olhos, servo de Hera e responsável por seguir Io, uma das amantes mortais de Zeus. Conferir: KURY, M.G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

¹⁰⁷ A favor disso, conferir em: HESÍODO. **Teogonia**: a origem do universo. Tradução de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

¹⁰⁸ Hércules, o filho de Zeus e bisneto de Perseu. Um semideus que, ao receber orientações do oráculo de Delfos, passou a servir o rei Eristeu, que ordenou que fizesse doze difíceis trabalhos a fim de eliminá-lo, a mando de Hera. Por fim, Hércules, conhecido pelos romanos como Hércules, conseguiu cumprir os doze trabalhos tornando-se uma lenda entre os guerreiros. Conferir: KURY, M.G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

¹⁰⁹ A favor disso, conferir: HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta Editora, 2012.

Embora orgulhoso, Júpiter será humilhado um dia... Tal o fruto do encalce que ele deseja, e que será a causa da ruína de seu trono, e de seu poderio. Realizar-se-á, então, integralmente, a maldição que contra ele lançou Saturno quando foi expulso da antiga sede de seu império. De todos os deuses, só eu poderia ensinar-lhe como evitar essa desgraça; só de mim se poderia obter essa revelação. Nesse dia, em vão ele se porá do alto das nuvens, agitando nas mãos ou seus dardos inflamados: nada o salvará de uma queda ignominiosa. Eu vejo como ele próprio está criando o seu inimigo, o prodigioso atleta, difícil de vencer, que lançará fogos mais ardentes que o raio, fará rumores mais fortes que o trovão, e quebrará o tridente de Neptuno, esse flagelo marítimo que abala a terra. Naufragando nesse baixio, Júpiter aprenderá, então, o quanto é diferente servir, de dominar. (ÉSQUILO, 1950, p. 35)

Ao declarar os resultados da intemperança de Zeus, diante de seu flagelo, Prometeu então descreve o filho de Adrasteu¹¹⁰ que, mais forte que o próprio pai, seria o responsável por tirá-lo do poder. Após expressar-se e insultar Zeus, entra em cena o mensageiro Mercúrio, antes descrito pelos gregos como Hermes “o mensageiro de Zeus”. O mensageiro tem como missão tentar convencer Prometeu de abdicar de seus princípios e esclarecer quem seria o responsável por tirar Zeus de seu trono. Prometeu, como todos os deuses, continua intrasigente, e inicia um discurso sarcástico: “Por acaso não vi eu caírem dois tiranos? Verei a queda do terceiro: será a mais rápida e a mais vergonhosa” (ÉSQUILO, 1950, p. 37). Ao direcionar o discurso novamente ao Mercúrio, o mensageiro, diz-lhe: “Minhas delícias... ah! – por elas não de passar meus inimigos, e tu em primeiro lugar” (*Ibidem*, 1950, p. 38), referindo-se a tormenta que enfrenta. Mercúrio então indaga quanto à revelação do futuro de Zeus, e, novamente, Prometeu utiliza-se do sarcarmo, dizendo: “Devo-lhe tantos benefícios, que, como vês, tenho obrigação de retribuir!...” (*Ibidem*, 1950, p. 38). Prometeu então justifica que “não há tormentos, nem artifícios que me forcem a elucidar esse mistério a Júpiter enquanto não forem rompidas as correntes que me prendem!” (*Ibidem*, 1950, p. 39). Nos diálogos entre Mercúrio e Prometeu, no final da peça, não houve, em nenhum momento, qualquer possibilidade de Prometeu aceitar o pedido de Mercúrio para revelar o destino que Zeus não controla. Devido a essa atitude, já sabido por Prometeu, o astucioso, Mercúrio declara:

Ao cabo de longo tempo, reaparecerás um dia... Então, um abutre insaciável,- o cão alado de Júpiter – virá arrancar de teu corpo enormes pedaços e, - comensal não desejado – voltará todos os dias para se nutrir de teu fígado negro e sangrento. Desse tremendo

¹¹⁰ Adrasteu é o mesmo que Júpiter ou Zeus. Na obra do qual utilizo minha referência, por vezes, o autor utiliza diferentes nomes para indicando Júpiter. Conferir: MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

suplício não esperes ver o fim, salvo se algum deus quiser ficar em teu lugar, a descer aos antros do invisível Plutão, nos redutos sombrios do Tártaro.(ÉSQUILO, 1950, p. 40)

Vidente como és, Prometeu não se ateve a tal anúncio, afirmando saber de todo o suplício que ainda há de enfrentar. Mesmo uma ave de rapina arracando-lhe as vísceras e o seu fígado diariamente, como castigo pelo bem que fez aos homens, Prometeu manteve-se em uma postura inerte devido à afeição aos mortais. E assim exclamou: “pois que caíam sobre mim os raios fulminantes; que os ventos furiosos inflamem os céus; que a tempestade, agitando a terra em seus fundamentos, abale o mundo”(ÉSQUILO, 1950, p.40). Enfim, na última parte da peça, todas as ameaças são efetivas e, em seu último furor na tragédia, Prometeu lamenta: “Ó minha augusta mãe: ó tú, divino éter que cercais o universo de luz eterna... vede que injustos tormentos me fazem sofrer!” (*Ibidem*,1950, p.41). E assim, a obra finaliza com o padrão que uma tragédia exige, o herói sofre a sua catarse representando o aspecto da *Paideia* inserido nos escritos do período helenístico, sempre exaltando as virtudes do herói, como também as consequências de agir contrário às divindades¹¹¹.

2.3 O PROMETEU MODERNO

Prometeu é um personagem mitológico que aparece em várias obras; os seus primeiros registros estão nas obras de Hesíodo, *Trabalhos e os dias* e *Teogonia*, em sequência é retomado em Ésquilo na sua tragédia *Prometeu Acorrentado*. Também reaparece como exemplo no diálogo escrito por Platão, denominado como *Protágoras*, cujo o nome é relativo ao protagonista da obra, considerado um sofista que, para muitos, era o mais sábio do seu tempo. Muitos séculos depois¹¹², mais especificamente no século XIX, uma jovem escritora retoma o tema em uma das obras de literatura clássica/gótica mais singulares de todos os tempos, Mary Shelley¹¹³, filha da intelectual e precursora do movimento feminista Mary

¹¹¹ Novamente utilizaremos aqui uma citação da obra de Jaeger, a fim de reafirmar a noção trágica refletida da obra de Ésquilo e sua relação com o destino da humanidade, sendo assim: “se ainda precisarmos de uma prova de que esse deus acorrentado ao rochedo como que por escárnio do seu feito encarna para Ésquilo o destino da humanidade, iremos encontrá-la no sofrimento que ele partilha com ela e que nele se multiplica ao infinito. (2013, p. 310).

¹¹² Um importante poeta romântico alemão, conhecido como Johann Goethe, escreveu, dentre suas várias obras, uma poesia intitulada *Prometheus* (1774), expressando a vontade natural do homem à busca do conhecimento. relacionando o herói Prometeu e a dádiva que o mesmo nos presentiou.

¹¹³ Mary Shelley é uma escritora britânica que ficou amplamente conhecida por ter escrito a primeira obra de ficção científica: *Frankstein ou o Prometeu Moderno*, de 1818. Filha do Filósofo William Godwin e da escritora Mary Wollstonecraft.

Wollstonecraft¹¹⁴, escreve seu primeiro livro aos dezenove anos, *Frankstein ou o Prometeu Moderno* (1818), que metaforicamente representa os limites da natureza do homem quanto à criação da vida e do conhecimento, ao serem castigados quando tais condições são ultrapassadas e o homem tenta alterar a ordem natural da vida.

Com uma ansiedade que quase tocava as raias da agonia, tomei dos instrumentos que estavam à minha volta, a fim de que eu pudesse infundir uma centelha de vida na coisa inerte que jazia aos meus pés. Era já quase uma hora da madrugada; a chuva batia tristemente nas janelas, e minha vela estava quase consumida quando, ao luscofusco da luz bruxuleante preste a extinguir-se, vi abrir-se o baço olho amarelo da Criatura. Ela respirava com dificuldade, e um movimento convulsivo agitava seus membros. (SHELLEY, 1992, p. 56)¹¹⁵.

A metáfora do título da obra está no ato de o homem tentar ser criador e não apenas criatura, ao ignorar a coluna vertical hierarquica entre o ser mortal e o ser divino. Mary Shelley expressa de forma romantizada uma criatura que volta-se contra o seu criador, por sentir-se fora da ordem natural. Mesmo à composição da criatura em sua totalidade, falta-lhe a centelha divina que complementa o ser, a sua alma. A relação entre as obras se dá na usurpação do poder divino; existe apenas um criador, e cabe aos mortais ou semi-deuses reconhecer e respeitar essa hierarquia. O castigo de Prometeu na obra *Frankstein ou o Prometeu moderno* é a maldade que corrompe a vontade da criatura, fazendo com que o criador se arrependa da sua criação: o aterrorizante Frankstein. Nessas condições, temos como resultado a tragédia do homem obter o conhecimento e a possibilidade de criar algo fora de sua capacidade natural. Dr. Vitor Frankstein, o criador, indaga acerca da sua ação: “Estarei destinado a ser um Prometeu, com o dom da luz e do fogo, que derrota a morte, ou um Hefesto que moldou a implacável Pandora do barro desprezível?” (*Ibidem*, 1992, p. 59). Anterior a isso, e em oposição a esse aspecto trágico, temos o J.W von Goethe, que escreve um fragmento dramático conhecido como *Prometheus*¹¹⁶, que pode ser dividido em quatro partes¹¹⁷, evidenciando o amor de Prometeu pelos homens; reverenciando assim o sentimento

¹¹⁴ Mary Wollstonecraft escreveu uma carta a favor dos direitos das mulheres, reivindicando o direito das mulheres quanto à igualdade política entre os gêneros. A carta escrita pela Wollstonecraft seria uma das primeiras manifestações a favor dos direitos das mulheres, *A Vindication of the Rights of Woman*, de 1792.

¹¹⁵ SHELLEY, M. F. **O prometeu moderno**. Tradução de Miécio Araújo Jorge Honkis. São Paulo: Círculo do Livro, 1992.

¹¹⁶ Prometheus é um fragmento dramático escrito pelo jovem J.W. von Goethe entre 1771 e 1775 e pertencente ao movimento literário alemão chamado Sturm und Drang (Tempestade e Ímpeto). A favor disso, conferir: SOUTO, I. P. **Prometeu**: um fragmento dramático, de Goethe. Cadernos de Literatura em Tradução. São Paulo: EDUSP, 2010. v. 11.

¹¹⁷ Segundo Souto (p. 204 – 205), “Na primeira parte, Prometeu deixa claro que a Terra lhe pertence e que Zeus deverá permanecer nos Céus; ele não aceita nenhuma proposta que tenha como meta a divisão de poderes. Isto fica bem nítido quando fala do “meu” e do “teu”. Num segundo momento ele mostra, de forma expressiva, quão

de empatia entre um Titã e os homens, afastando-se do sofrimento do castigo tão intensificado nas obras anteriores e posteriores, como expresso na obra de Shelley. A citação seguinte é um pequeno trecho do segundo ato, *No Olimpo*, traduzido por Souto, que vai evidenciar a entonação utilizada por Goethe:

- Prometeu: Olha para baixo, Zeus,
Para o meu mundo: ele vive!
Eu os formei à minha imagem
Um gênero humano que se assemelha a mim,
Que sofre, chora, goza e se alegra
E que não se importa contigo
Como eu! (SOUTO, 2010, p.234)

Em oposição a isso, temos as considerações apontadas por Shelley através do personagem Dr. Vitor Frankstein, à dificuldade do homem em dominar e estabelecer os limites do conhecimento presenteado por Prometeu; o homem, a partir do conhecimento, senti-se independente e alienado pela contemplação do mesmo, na mesma medida em que os homens de tempos passados recorria aos mitos para satisfação de suas indagações. Segundo Adorno e Horkheimer: “o mito converte-se em esclarecimento e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21)¹¹⁸. Na poesia de Goethe, temos a elevação do espírito do Titã Prometeu, que dedica-se, fraternamente, na constituição dos saberes para a subsistência daqueles que são sua imagem e semelhança. Entretanto, mais à frente, nas seções seguintes, será possível compreendermos que nem mesmo Prometeu poderia sanar as necessidades dos homens no campo político (*areté*), essencial para garantir a existência e desenvolvimento das sociedades. Nessa seção, buscamos representar e valorizar os escritos trágicos em decorrência da representatividade heróica delineada até nos dias atuais, por isso, utilizamos também autores modernos, como Goethe e Shelley, que não ocupam-se diretamente com a análise e fundamentação dos escritos, porém,

insignificantes foram as benesses que os deuses deram aos homens. Na terceira parte faz um retrospecto de seu passado fundamentando as razões de sua negativa à proposta de divisão de poderes que lhe fora transmitida. Finalmente, na quarta e última parte, Prometeu mostra a Zeus sua re-criação da humanidade, que irá viver num mundo muito melhor do que aquele que os deuses criaram. Conferir em: SOUTO, I. P. **Prometeu**: um fragmento dramático, de Goethe. Cadernos de Literatura em Tradução. São Paulo: EDUSP, 2010. v. 11.

¹¹⁸ Theodor Adorno e Max Horkheimer, foram fundamentais na construção do pensamento social da filosofia contemporânea. Os dois foram parceiros intelectuais e juntos escreveram uma das obras mais importantes do século XX, *A Dialética do esclarecimento*, de 1947, obra citada neste trabalho. ADORNO, T. W.; HORKHEIMER M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

foram essenciais para expressar a influência contínua que decorrem em torno do objeto de pesquisa e sustentação criativa/artística da modernidade e contemporaneidade.

2.4.1 O ATO DE PROMETEU COMO CONDIÇÃO NECESSÁRIA NA CONSTRUÇÃO DO ARGUMENTO DE PROTÁGORAS QUANTO À VIRTUDE

APRESENTAÇÃO

É sábio que todo discurso sofisticado tem como base os mitos e a poesia épicas. Nessa parte do segundo capítulo, vamos saltar da tragédia de Ésquilo, na eloquência do sofrimento e dramatização, para o discurso de Protágoras em relação a Prometeu e o presente que ele usurpou de Zeus para os homens. Isto é, nesse momento, nos preocuparemos não na atitude heróica de Prometeu, mas à dádiva que ele concedeu, ao fornecer a técnica (fogo) para a subsistência do homem na natureza indomável existente no nosso mundo, devido as multiplicidade de fauna e flora criadas por Epimeteu¹¹⁹, seu irmão. O presente de Prometeu, como descrito no mito por Protágoras, serviu para suscitar a discussão da virtude – *areté*, ser suscetível de aprendizagem ou não, como discutiremos nas próximas seções, onde será esclarecido a instrumentização do Sofista para a promoção das virtudes que Epimeteu não teria ofertado aos homens nas maquinações, por ser atrapalhado. Para a melhor compreensão da obra Protágoras, fizemos um estudo de toda a obra e apresentamos todas as etapas que foram desenvolvidas no diálogo.

No primeiro momento, apresentaremos todos os participantes (ouvintes e dialogantes) para a orientação do leitor, assim como as características essenciais de um sofista, como o próprio Protágoras revelará. Em consequência disso, evidenciaremos o uso da narrativa para sustentar a separação da virtude política em relação à virtude técnica, e como isso irá fundamentar a opinião antagônica acerca da possibilidade da virtude ser ciência, que posteriormente será superada, alternando as posições dos dois principais dialogantes, Sócrates

¹¹⁹ Como o próprio Protágoras descreve no diálogo: “Distribuindo, a uns aplicava força sem rapidez e aos mais fracos dotava de rapidez. A estes armava e para aqueles a quem tinha dado natureza desarma, maquinava um outro poder de preservação. Àqueles que revestia de pequenez atribuía alada fuga ou subterrâneo refúgio; e os que fazia avultar em grandeza, com a mesma grandeza os salvava. E essas maquinações ele fazia por precaução, para nenhum gênero desaparecesse”. (PLATÃO, 320 e 01, 1986, p. 105). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

e Protágoras. Assim, dividimos essa parte final do segundo capítulo em duas seções, que representam respectivamente a primeira parte da obra: (1) a narrativa do mito e a concepção do trabalho sofístico; (2) a virtude política como ciência, esta que seria lapidada pelos próprios Sofistas, os professores da boa deliberação e da arte da retórica. Nessa primeira parte da análise da obra *Protágoras*, temos como protagonista o sofista e as suas declarações e concepções relativistas que, evidentemente, serão profundamente refutadas quando passarem pelo filtro dialético de Sócrates que, por vezes, se utilizará da técnica sofística para convencer não a si mesmo, mas aos ouvintes, como fazem os Sofistas.

2.4.2 O MITO DE PROMETEU, OS SOFISTAS E SUAS ATRIBUIÇÕES

Dos diálogos socráticos¹²⁰, aqui trabalharemos especificamente *Protágoras*, onde são discutidas às possibilidades de aprendermos a virtude no seu âmbito mais complexo; no fato de podermos analisarmos historicamente a construção dessa característica considerada como um predicado, um atributo compartilhado entre os indivíduos de uma sociedade. Nesse caso, é possível nascermos com as características essenciais da virtude e desenvolvermos essa qualidade no decorrer da nossa vida contemplativa? Seria a virtude ensinável? Daí, partimos dos escritos de Platão acerca dos argumentos socráticos em seus diálogos, evidenciando a natureza da virtude e seu aspecto fundamental na formação do homem em sociedade. Além disso, através da obra *Protágoras*, evidenciaremos a definição da atividade sofista desenvolvida pelo interlocutor, que dá nome a obra; e as demais refutações daquele que é o personagem principal e grande responsável pelos muitos conceitos importantes discutidos na filosofia ocidental: Sócrates.

Nesse drama do espírito que é o *Protágoras* platônico, o duelo de Sócrates contra *paideia* dos sofistas surge como uma autêntica batalha decisiva daquele tempo, como a luta de dois mundos antagônicos pela hegemonia na educação. Todavia, apesar do tom elevado da linguagem e da política dignidade com que estão pintados os sofistas e o séquito dos seus discípulos e admiradores, sublinhando assim a importância do momento, o diálogo está envolto num esplendor de alegria juvenil, de engenho e figura espiritual, que não encontramos em nenhuma outra obra platônica. (JAEGER, 2013, p. 624 - 625)

Um aspecto fundamental é a participação de importantes sábios da época, em detrimento do contexto no qual se encontrava Sócrates em sua narrativa, visto que se reuniam

¹²⁰ Apresentamos na introdução as nove tetralogias que foram citadas para o melhor entendimento da extensa obra de autoria platônica.

em um lugar de grande concentração dos homens que dominavam não só as palavras, como também, detinham a sabedoria e a credibilidade conferida entre os intelectuais da região. Assim, temos como participantes da obra: Sócrates; amigo de Sócrates; Hipócrates (filho de Apólodro); Protágoras (um dos sofistas mais conhecidos e relevantes); Alcibiades (pupilo de Sócrates – filho de Clínias); Cálias (Filho de Hipônico); Pródico (sábio) e Hípias (Sábio)¹²¹. Com o cenário descrito por Platão em sua obra, buscaremos, nesta seção, *O ato de Prometeu como condição necessária na construção do argumento de protágoras quanto à virtude*, descrever os pontos importantes nos diálogos de Sócrates e Protágoras para, conseqüentemente, fundamentar a virtude na condição de ser ensinável ou não, como estruturado no texto. Sendo assim, apresentaremos na primeira parte desse capítulo a construção dos argumentos de Protágoras quanto à sua função¹²², no ensino dos conhecimentos políticos, sociais e da oratória.

A obra se inicia com o encontro de Sócrates e seu amigo que, ao comentar a relação do mesmo com Alcibiades, percebe um desencanto por parte do interlocutor. O amigo questiona então qual seria o motivo da falta de interesse à beleza de Alcibiades, filho de Clínias, dizendo: “Que teria acontecido entre ti e ele de tão extraordinário? Pois certamente encontraste um mais belo pelo menos nessa cidade¹²³”(PLATÃO, 309 c 01, 1986, p. 94). Sócrates argumenta que sim, e define a beleza como condição intelectual, revelando assim o encontro com o sofista Protágoras há três dias. A partir daí, Sócrates narra o encontro, a pedido do amigo, entusiasmado com o que seria exposto. É importante ressaltar que além do amigo de Sócrates, havia também outros ouvintes que se interessaram em saber do diálogo. Sócrates, rodeado pelos curiosos, inicia a narração dizendo: “Na noite passada, ainda madrugada, Hipócrates, filho de Apolodoro e irmão de Fáson, bateu com muita força em

¹²¹ Todas as referências foram tiradas da obra base que utilizaremos no decorrer da seção. A favor disso, conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹²² A favor disso, Jaeger reforça a posição de Protágoras em relação ao seu ofício, como apresentado na obra: “[...] Protágoras, que segundo afirma não tem nada a temer da luz e entende que tais disfarces serviriam apenas para aumentar os receios contra a cultura por ele representada, ‘confessa’ publicamente perante o mundo inteiro que é um *sofista*, um mestre profissional de alta cultura e um educador de homens” (JAEGER, 2013, p. 630) JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

¹²³ A cidade a qual se refere o personagem seria Atenas, “considerada uma das grandes civilizações da Antiguidade e o berço da civilização ocidental. Herdamos dos antigos gregos os Jogos Olímpicos, os fundamentos da ciência e do teatro, a filosofia, os conceitos de cidadania e de democracia. [...] Localizado na Península Balcânica, o território grego apresenta um relevo montanhoso e acidentado. [...] Atenas, por sua vez, era uma das maiores cidades da Grécia. Localizada na parte mais oriental, possuía um porto famoso (Pireu) e uma grande frota marítima”. Por meio dela, os gregos saíam em direção às cidades da Ásia Menor e mantinham contato com seus artigos de luxo”. CAVALCANTI, A. E. **A Grécia Antiga**, grandes ícones do conhecimento: filosofia. São Paulo: Mythos Editora, 2014. v. 1, p. 5 – 6.

minha porta com o seu bastão. Alguém abriu e logo ele entrou apressado, chamando-me em alta voz: ‘Sócrates, estas acordado ou ainda dormes¹²⁴’”(Ibidem, 310 b 02, 1986, p. 95). E então, nesse momento entra o personagem-chave do diálogo, Hipócrates, responsável por confrontar Sócrates, articulando a necessidade de frequentar Protágoras para a obter conhecimento com o aprendizado a partir da oratória e das técnicas ensinadas pelo sofista. E assim, Sócrates indaga Hipócrates dos motivos que, por ventura, o acordara com tanto empenho:

‘Que é, e por que chegastes uma hora desta?’ – ‘Protágoras está na terra!’, disse ele, parando ao meu lado. – ‘Desde anteontem’, disse eu. ‘Mas tu só há pouco soubeste?’ – ‘Pelos deuses’, disse, ‘só ontem à tarde’. [...] ‘Que tem isto a ver contigo? Protágoras é culpado de alguma coisa contra ti?’ – Ele riu e disse: ‘Sim, pelos deuses, Sócrates, pois só ele é sábio e a mim não me faz’. – ‘Mas, por Zeus’, repliquei, ‘se lhes deres dinheiro e o convenceres, ele te fará sábio também’. – ‘Ó Zeus e deuses’, exclamou, ‘se dependesse só disso!’ Pois nem dos meus recursos eu pouparia nada nem dos meus amigos. Mas por isso mesmo é que agora vim ter contigo para que fales com ele por mim. Pois eu, além de muito jovem, jamais vi Protágoras nem ouvi nada dele. Ainda eu era criança quando ele esteve aqui antes. Mas o fato, Sócrates, é que todos louvam o homem e dizem que ele é o mais competente no falar. (PLATÃO, 310 b 7 - d 3, 1986, p. 95)

Sócrates, não convencido das práticas de Protágoras, pela primeira vez, questiona quais atributos devemos considerar quando pensamos nos sofistas. Utilizando um exemplo para clarificar o argumento, podemos classificar um músico pelas suas habilidades com os instrumentos ao sensibilizar a nossa audição; ou um médico pela sua técnica e conhecimento do corpo, ao sanar os enfermos¹²⁵. Mas o sofista, se analisarmos a etimologia¹²⁶ da palavra, significa: “aquele que pratica qualquer forma de sabedoria¹²⁷”. Hipócrates, ao procurar Sócrates para ajudá-lo a conseguir tornar-se discípulo de Protágoras, idealizou um arquétipo que poderia não corresponder as próprias expectativas, conforme as indagações do filósofo. Ao examinar e questionar os saberes de Hipócrates quanto às funções do Sofista, Sócrates exclama: “É que vais confiar tua alma aos cuidados de um homem, que é, como dizes, um sofista. Mas o que vem a ser um sofista, eu me admiraria se soubesse. No entanto, se ignoras

¹²⁴ PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹²⁵ Exemplos que possuem relação aos utilizados na obra, para melhor esclarecer as características do “Sofista” através das analogias.

¹²⁶ Etimologia: parte da gramática que trata da origem e formação das palavras. Origem de uma palavra: Étimo. "etimologia", in: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/DLPO/etimologia>>. Acesso em: 13 de Setembro de 2016.

¹²⁷ A favor disso, conferir (nota de rodapé número 5, PLATÃO, 1986, p. 97): “A palavra *Sofista* (σοφιστής) é derivada do adjetivo σοφός (sábio) e da raiz ἵσθ (saber). De qualquer forma, observe-se que a palavra por si não tem nenhum sentido pejorativo, designando, em princípio, aquele que pratica qualquer forma de σοφία (sabedoria); Prometeu é chamado *sofista*. (Ésquilo, Prometeu, 62)”.

isto, tão pouco sabes a quem confias tua alma, se a uma causa boa ou má”. (*Ibidem*, 312 c 01, 1986, p. 97).

O que o jovem do diálogo não sabe dizer é em que consiste esta cultura (paideia), e fica-se com a sensação de que a sua atitude é típica da juventude do seu tempo, ansiosa por se cultivar. A confissão dessa ignorância serve a Sócrates de ponto de apoio para aconselhar. Exatamente da mesma maneira que na *Apologia* de Platão, exorta os homens a velar pelas suas “almas”, recorda aqui ao seu jovem amigo o perigo em que mete a sua “alma”, ao confiá-la a um desconhecido, cujas intenções e objetivos ignora por completo. (JAEGER, 2013, p. 626 - 627)¹²⁸

Com esforço, Hipócrates respondeu as indagações de Sócrates dizendo: “‘Para mim’, disse ele, ‘como o nome indica, é o sábio em coisas sábias’” (PLATÃO, 312 c 05, 1986, p.97). Desse ponto, Sócrates derruba sem esforço a resposta do amigo, ao afirmar que todos os homens, senhores da própria capacidade, são sábios em relação às suas habilidades. Utilizando o exemplo apresentado na obra¹²⁹, o interlocutor esclarece a Hipócrates que um pintor é sábio em sua técnica na produção de obras de arte, tal como qualquer outro que tenha sabedoria às próprias competências. Mas, Hipócrates, ainda resistente às questões de Sócrates, retoma o raciocínio ao afirmar que o Sofista é aquele que torna os indivíduos hábeis no falar¹³⁰. Em contraponto, Sócrates questiona sobre o que exatamente o sofista tornará alguém hábil nos discursos:

[...] Um citarista, por exemplo, é capaz de tornar hábil no falar naquilo em que também ele é hábil, no tocar cítara. Não é? – ‘É, sim’. – ‘Bem. E o sofista então, sobre quê ele faz alguém hábil no falar? Não é claro que sobre aquilo em que também ele é competente?’ – ‘É provável’. – ‘Qual é esta coisa sobre a qual ele próprio é sábio e torna sábio o discípulo?’ – ‘Por Zeus’, disse ele, ‘não posso mais responder-te’ (PLATÃO, 312 e 03, 1986, p.97)

Ao questionar os riscos de confiar a alma ao sofista, Sócrates propõe ao amigo, Hipócrates, avaliar com mais temperança o propósito de lapidar a alma com os ensinamentos de um comerciante dos nutrientes da alma¹³¹. Diante disso, o interlocutor convida o amigo

¹²⁸JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

¹²⁹PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹³⁰ Oratória: arte da eloquência. Aquele que discursa com saber, in: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/DLPO/etimologia>>. Acesso em: 13 de Setembro de 2016.

¹³¹ Sócrates faz uma analogia entre o Sofista e um comerciante de alimento, visto que, na opinião de Sócrates, Protágoras venderia, assim como um comerciante, o seu objeto de lucro, mesmo sabendo se o o produto (objeto) pudesse fazer mal à alma. Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, p. 98.

para ouvir Protágoras e os sábios da região, para garantir se o Sofista estava comprometido na formação da alma quanto à habilidade do falar dos muitos estrangeiros e atenienses que o seguia. Ao encontrarem Protágoras, Sócrates descreve o movimento no qual o Sofista se colocava diante de seus discípulos e amigos ao caminhar e ensinar, uma dinâmica mais tarde reconhecida como prática comum de Aristóteles, denominada como “peripatética”¹³². E, a partir daí, Sócrates inicia o seu interrogatório com o objetivo de entender qual habilidade seria desenvolvida em Hipócrates se frequentasse o Sofista. Assim falou Sócrates: “O Hipócrates aqui, frequentando Protágoras, no dia que o tiver frequentando sairá melhor, e assim cada um dos outros dias fará progresso; em quê, Protágoras, e sobre o quê?” (PLATÃO, 318 d 01, 1986, p. 103). Prontamente, o Sofista responde que ensinará a “arte da deliberação”¹³³, no qual o indivíduo bem consolidado conseguirá resolver com rapidez e discernimento necessários para alcançar o bem para si mesmo e/ou para a sociedade. Para nos citar melhor no diálogo, segue a resposta de Protágoras e, por conseguinte, a reflexão de Sócrates diante da resposta do Sofista.

[...] Ora, o que ensino é a boa deliberação: sobre as questões particulares, que alguém administre perfeitamente a própria casa, e sobre as questões públicas, que seja bastante hábil no agir e no falar. – Será, disse eu, ‘que estou seguindo teu discurso? Pois me parece que estás falando da política’¹³⁴ e que prometes fazer dos homens bons cidadãos’ – ‘Sim, Sócrates’, disse ele, ‘é esse mesmo o programa que apresento’. (PLATÃO, 318 e 04, 1986, p. 103)

Sócrates utiliza um exemplo em relação a hereditariedade, contra-argumentando a possibilidade apresentada pelo Sofista, que conseguiria transmitir o conhecer político e a arte da deliberação (política) para qualquer discípulo. Pela primeira vez na obra *Protágoras*, Sócrates julga ser a virtude não ensinável; no exemplo apresentado na obra, Sócrates utiliza o personagem Péricles¹³⁵, um homem com qualidades e virtudes que não foram transmitidas aos

¹³² Peripatetismo: Do latim *peripateticus*, do grego *peripatetikós*, de *peripatein*, passear, caminhar. Termo que designa a filosofia de Aristóteles e de sua escola; é proveniente da tradição segundo a qual Aristóteles lecionava dando passeios a pé nos jardins do Liceu, local onde fundou sua escola em Atenas (335 a.C.). Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

¹³³ A favor disso, Jaeger argumenta que: “Embora Protágoras, em oposição ao que acontece com as matemáticas, não dê à transmissão dessa capacidade o nome de uma disciplina ou *tékhnē*, não deixa de reconhecer, em face das perguntas de Sócrates, que desse modo se erige em mestre da “arte política” e assume a pretensão de educar os homens para que sejam bons cidadãos”. (JAEGER, 2013, p. 632). Conferir: JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

¹³⁴ Na obra, no primeiro momento, a “virtude” é apresentada como “política”; o tradutor esclareceu na nota 12 da edição aqui utilizada que esse termo se modificaria nos argumentos seguintes, o que de fato aconteceu. PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, p. 103.

¹³⁵ PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, p. 104.

seus filhos hereditariamente. Se a virtude é necessária e comum a todos, como poderiam os filhos de Péricles não serem virtuosos? Nas palavras do próprio interlocutor, temos a sua posição quanto à possibilidade da virtude ser ensinável: “[...] na vida privada os mais sábios e os mais nobres dos nossos cidadãos são incapazes de transmitir aos outros essa virtude que possuem” (*Ibidem*, 319 d 07, 1986, p. 104). E assim, após expressar os muitos exemplos em objeção a Protágoras, Sócrates reforça dizendo: “Eu, portanto, Protágoras, considerando tais fatos, julgo que a virtude não pode ser ensinada. [...] Se então nos podes mostrar claramente que a virtude é ensinável, não recuses, mostra” (*Ibidem*, 320 b 04, 1986, p. 104). A partir daí inicia o cerne deste trabalho, a demonstração dos argumentos de Protágoras através do mito de Prometeu Acorrentado.

Era uma vez um tempo em que deuses existiam, mas os gêneros mortais não existiam. E quando também para estes chegou o tempo destinado ao seu nascimento, modelam-nos os deuses dentro da terra com uma mistura de terra e de fogo e de tudo que se combina com fogo e terra. E quando iam trazê-los à luz, determinaram a Prometeu e Epimeteu que ordenassem e distribuíssem poderes para cada um deles como convém. [...] E assim, tudo o mais equilibrando, fazia a partilha. E essas maquinações ele fazia por precaução, para que nenhum gênero desaparecesse. Depois que lhes deu meios para evitar destruições mútuas, maquinava comodidade para as estações vindas de Zeus [...]. Por não ser assim tão sábio, a Epimeteu escapou que gastara os poderes na distribuição com os irracionais. Restava-lhe, ainda não dotado por ele, o gênero humano, e não mais sabia o que fizesse. [...] Premido pela impasse que salvação encontraria para o homem, Prometeu rouba de Hefesto e de Atena a sabedoria técnica com o fogo. [...] Por conseguinte sabedoria para a vida, assim o homem teve, mas a política ele não tinha, pois ela estava com Zeus. [...] mas Prometeu depois, como dizem, foi processado¹³⁶ por roubo. (PLATÃO, 1986, 320 d 01 – 321 e 03, p. 104 – 106)

A narrativa de Protágoras apresenta a condição de Prometeu e Epimeteu, os dois filhos do Titã Jápeto, como responsáveis por distribuir às novas criaturas as devidas qualidades. Epimeteu convence o irmão a ser o responsável por distribuir; a Prometeu ficou a tarefa de fiscalizar. Dentre as muitas formas concebidas e destinadas a cada criatura, é visível a tentativa de Epimeteu à busca do equilíbrio ao distribuir as qualidades às novas criaturas. Porém, ao terminar o trabalho, Epimeteu se vê em um impasse, no qual os seres humanos encontravam-se sem nenhuma qualidade que os garantiria a sobrevivência. Todos os animais estavam constituídos de propriedades essenciais para sobrevivência, com a proporção exata, em conformidade com as necessidades. Mas ao especionar todas as criaturas, Prometeu percebe que seu irmão, Epimeteu, de pouco saber - sem reflexão -, esquecera dos humanos,

¹³⁶ Esse processo foi apresentado na seção desse trabalho denominada: “A tormenta de Prometeu”.

que não possuíam as ferramentas necessárias para a própria subsistência. Então Prometeu decide presentear os homens com um presente divino, segundo Protágoras: “Prometeu rouba de Hefesto e de Atena a sabedoria técnica com o fogo – pois sem fogo era impossível que alguém a adquirisse e dela se utilizasse – e é este então o seu dom” (*Ibidem*, 321 c 08, 1986, p. 105). Entretanto, seguindo os argumentos da narrativa de Protágoras, a virtude (política) os homens não possuíam. Sendo assim:

Desde que o homem partilhou de sorte divina, em primeiro lugar (por causa de seu parente com o deus) foi o único dos animais a honrar os deuses e se punha a erguer altares e estátuas de deuses; logo depois com a técnica articulou voz e nomes e descobriu casas, roupas, calçados, leitos e os alimentos da terra. Assim então preparados, no princípio os homens habitavam dispersos, mas cidades não existiam; eram então destituídos pelas feras por serem em tudo mais fracos do que estas e a técnica econômica lhes era um auxiliar suficiente para a alimentação, mas deficiente para o combate às feras, pois a técnica política ainda não tinham, da qual a bélica é parte. Procuravam, pois, reunir-se e salvar-se fundando cidades. Quando então se reuniam, ofendiam-se mutuamente por não terem a técnica política, e assim de novo se dispersavam e se destruíam. (PLATÃO, 322 e 05, 1986, p. 104)

Ao separarmos o trigo do joio, temos, ao interpretar os argumentos de Protágoras, a importante distinção entre o domínio da *técnica*¹³⁷ (fogo¹³⁸) e a condição de conviver em sociedade (*pólis*¹³⁹). Protágoras apresenta a sua reposta com uma solução simples, retomando à alusão do mito de Prometeu, utilizando também as dificuldades que o homem encontrava em sua condição natural do ser. A partir daí, descreve a então decisão de Zeus diante da deficiência do homem de formar uma sociedade capaz de combater as muitas adversidades da natureza. O homem, segundo a narrativa, possuía apenas as virtudes técnicas (prática), desprovidos, até então, da *técnica política* (areté) e, por isso, não conseguiam estabelecer os vínculos necessários para combater o mal que assolava os pequenos grupos. Com isso, a pedido de Zeus, Hefesto foi encarregado de distribuir a vergonha e justiça¹⁴⁰ aos homens, por

¹³⁷ Técnica: no sentido antigo, o substantivo técnica designa o conjunto de procedimento de um ofício ou de uma arte, codificados e transmissíveis, que permitem obter um efeito considerado útil. Na filosofia moderna, a técnica evoca antes um conjunto de procedimentos deduzidos de um conhecimento científico e que permite operar suas aplicações. Paralelamente, o adjetivo é aplicado ao que é relativo ao ofício (em particular manual), por oposição ao conhecimento teórico. DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papirus, 1993.

¹³⁸ Phronesis: sabedoria, sabedoria prática, prudência. Conferir: PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

¹³⁹ *Pólis*: é um termo bastante utilizado nos escritos filosóficos, e sempre remete a ideia de cidade-Estado, comunidade, política, à noção de conviver em sociedade.

¹⁴⁰ A noção de justiça designa por um lado o princípio moral que exige o respeito da norma do direito e, por outro lado, a virtude, que consiste em respeitar os direitos dos outros. Conferir: DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papirus, 1993.

perceber a grande devastação dos mesmos por não adquirirem a *virtude política (pólis)*, que fortalecia e determinava a sobrevivência desta nova criatura. “Prometeu é concebido como o principal conselheiro, caído em desgraça¹⁴¹, do jovem tirano¹⁴² ciumento e desconfiado que lhe deve a consolidação do seu poder [...] porque Prometeu o quer aplicar à realização dos seus planos secretos de salvação da humanidade sofredora” (JEAGER, 2013, p. 298 – 299). Na próxima seção, entenderemos melhor a diferença entre virtude política e virtude prática e como, através do diálogo, podemos conceber a virtude como sendo ensinável.

2.4.3 A VIRTUDE COMO CIÊNCIA

Através do mito de Prometeu, Protágoras nos apresenta a diferença entre as virtudes pragmáticas e as virtudes políticas, nos direcionando na demarcação superior das virtudes políticas e morais diante das virtudes práticas – essenciais para sobrevivência, mas insuficiente à subsistência da espécie. Com isso, a resposta de Protágoras a Sócrates determina que a *Sabedoria* (fogo) das diversas técnicas, como a medicina, a música, o artesanato, entre outras, não é partilhada a todos. Para Zeus, essas técnicas são necessárias para uma pequena parcela dos homens, sendo suficiente para garantir a sobrevivência dos indivíduos, mas apenas temporariamente. Ao passo que, a virtude política, essa sim é partilhada a todos uniformemente, e cabe ao próprio Protágoras estimular beneficentemente essa qualidade a todos os alunos em favor da comunidade, evitando consequências maiores, tal como a dissolução dos povos, a guerra e a barbárie. Nas palavras de Protágoras:

[...] Nas outras virtudes, como tu dizes, se alguém afirma que é bom em flauta, ou em qualquer outra arte em que não é, ou riem ou se irritam, e os parentes vão a ele e o aconselham como a um louco. Mas no caso da justiça e da virtude política em geral, se de alguém sabem que é injusto e se este contra si mesmo diz a verdade na frente de muitos, o que ali consideravam ser sensatez dizer a verdade, aqui consideram loucura, e afirmam que todos devem declarar-se justos, sejam ou não, ou que está louco o que não fingir justiça, pois acham uma necessidade que ninguém de qualquer maneira deixe de participar dela sob pena de não ficar entre os homens. (PLATÃO, 323 b 03, 1986, p. 107)

¹⁴¹ Em relação a desgraça que sofre Prometeu, por ajudar os homens; dedicamos em outra seção, ao tratarmos da obra de Ésquilo, apresentando todo os principais motivos que levaram Zeus a castigar Prometeu, seu aliado. Mas que, por amar os homens, decidiu transgredir, ao roubar o fogo de Hésteto.

¹⁴² Zeus.

É importante ressaltar que para Protágoras a justiça (virtude política; cívica; *areté*) é partilhada a todos os *homens*¹⁴³, entretando, ela – a *areté*¹⁴⁴, é adquirida através dos ensinamentos daqueles que dela já desfrutam. A partir disso, Protágoras determina a natureza da virtude como sendo ensinável, contrariando a posição de Sócrates. Para fortalecermos os argumentos de Protágoras, quanto à sua solução acerca da natureza da virtude, temos: “Que eles portanto admitem com razão qualquer homem como conselheiro no âmbito dessa virtude por julgar que qualquer um dela participa, eis que afirmo; que porém não a consideram natural nem espontânea, mas ensinável, e que pelo esforço está presente naquele em que se apresenta [...]” (*Ibidem*, 323 c 03, 1986, p. 107). O exemplo que clarifica a virtude como ensinável, para Protágoras, é o senso comum presente nas sociedades quanto à punição. Se algum indivíduo comete uma injustiça ele é punido para regular e policiar as possíveis injustiças que seriam cometidas no futuro, sendo que as ações cometidas no passado não mais poderão ser revertidas, senão com punição, visando conter advertidamente qualquer atitude injusta posterior, resultando assim a natureza ensinável da virtude – *areté*, compreendida como virtude política e cívica. Mas ainda restava esclarecer um ponto destacado por Sócrates: “por que os homens bons, em tudo mais que depende de mestres, ensinam seus próprios filhos e os tornam sábios, mas na virtude, em que eles mesmos são bons, a ninguém os tornam superiores” (*Ibidem*, 324 d 04, 1986, p. 108).

O ceticismo de Sócrates perante a educação sofística baseava-se precisamente no fato de ela deixar de pé, sem o resolver, o velho problema pindárico da educação dos homens. Sócrates não põe em dúvida, evidentemente, os êxitos manifestos alcançados pelos sofistas no campo da cultura intelectual, mas sim a possibilidade de transmitir a outros, por idênticos meios, as virtudes próprias do cidadão e do estadista. [...] A dúvida suscitada sobre a possibilidade de educar o Homem partia de experiências individuais contra as quais não havia nada a alegar. É por isso que Protágoras desloca habilmente o ponto de partida e examina o problema sob o ponto de vista dos seus novos conhecimentos sociológicos, procurando provar, pela análise da vida social humana, das suas instituições e necessidades, que, sem aceitar como premissa a possibilidade de educar a natureza humana, todas essas instituições, que de fato existiam, perderiam o sentido e a razão de ser. (JAEGER, 2013, p. 633 - 635)¹⁴⁵

¹⁴³ Só os homens eram considerados cidadãos.

¹⁴⁴ Ao utilizarmos essa palavra com frequência, acreditamos na importância de ressaltar o seu significado sempre que possível, assim, podemos considerá-la, tranquilamente, como virtude.

¹⁴⁵ JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Em resposta a essa dificuldade, Protágoras apresenta um argumento, deixando de lado a forma de exemplificação mais eloquente, isto é, o método da narrativa mitológica anteriormente utilizado. Assim, para esclarecer as obscuridades de Sócrates, o habitante de Abdera apresenta uma noção que consolida as muitas ramificações da virtude em apenas uma unidade. Nesse sentido, para Protágoras podemos compreender a virtude como uma unidade que representa a justiça, o civismo, a sensatez, a devoção, o autocontrole e tudo que seja essencial para o indivíduo na constituição do Estado¹⁴⁶. Em relação a sucessão da aprendizagem, ao analisarmos a explicação, quanto aos filhos despreparados e limitados que nascem de pais bons e talentosos, Protágoras argumenta que tocadores de flautas¹⁴⁷ bons poderiam ter filhos sem talento, os mesmos tornariam-se talentosos com muita prática e dedicação e, dessa forma, saberiam lidar suficientemente com determinadas habilidades. Da mesma forma, seriam com os pais de bom caráter com filhos dissimulados que, evidentemente, desenvolveriam sua virtude conforme os esforços dos pais em relação às necessidades cívicas que o Estado exigiria¹⁴⁸ do novo cidadão, visto que a virtude, assim como a flauta, é ensinável. Com esses argumentos, reforçamos ainda mais o aspecto de aprendizagem em diferentes graus daquilo que Protágoras considera como ensinável, no caso, a virtude. Além disso, Protágoras esclarece a necessidade da formação cívica das crianças, como parte fundamental no desenvolvimento e transformação do ser, sendo que a aprendizagem da virtude é o único instrumento capaz de estabelecer uma sociedade justa e democrática. Segundo Protágoras, todos os atenienses são professores da virtude: “Agora te dás a este luxo, ó Sócrates, porque todos são mestres da virtude, na medida em que cada um é

¹⁴⁶ Na percepção de Jaeger, com relação ao pensamento grego, Estado seria a democracia em seu âmbito mais pleno. (JAEGER, 2013, p. 294), assim: JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013. Contrariando essa concepção, segundo Japiassú e Marcondes, no dicionário de filosofia, em uma análise do pensamento moderno, mais especificamente na concepção marxista, o Estado nada mais é do que a forma de organização que a burguesia se dá no sentido de garantir seus interesses e de manter o seu poder ideológico sobre os homens. Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

¹⁴⁷ No argumento, Protágoras utiliza não só o exemplo dos músicos (citaristas), como também dos professores de ginástica (pedótriba), dos professores de linguagem (letras; poética) e todos aqueles que exerciam o papel de formação dos cidadãos gregos.

¹⁴⁸ Segundo o texto, aqueles que gozam às essências da virtude e as descartam conforme as próprias vontades seriam enxotados do Estado e/ou sofreriam consequências ainda piores. Para evitar as punições, os pais dedicam ao máximo na formação da virtude dos filhos. Na seguinte citação poderemos conferir melhor a ideia da unidade da virtude e da preocupação com os aspecto punitivo: “Se existe e esse algo de único é, não a arte do carpinteiro, do ferreiro, do ceramista, mas a justiça, a sensatez, o ser piedoso, em suma, o que chamo em sua unidade virtude do homem; se isso é algo que todos devem participar e com isso todo homem agir, se quer aprender ou fazer também outra coisa, mas sem isso não e, em caso contrário, devem ensinar e castigar o que dela não participar, criança, homem ou mulher, até que pelo castigo se torne melhor, e o que, castigado e instruído, não obedecer, devem expulsá-lo das cidades ou matá-lo como um incurável” (Idem, 325 a 01, 1986, p. 108). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

capaz [...] Mas por pouco que haja alguém que nos supere na arte de conduzir a virtude, é o que se quer” (PLATÃO, 327 e 01, 328 b 01, 1986, p. 111).

É desses que eu me considero ser um e melhor que os demais homens ser útil em fazer com que um homem se torne belo e bom¹⁴⁹, e assim merecero salário que eu cobro, e mais ainda, tanto que assim parece ao próprio discípulo. Por isso até o modo de cobrar salário estabeleci assim: sempre que alguém aprende algo comigo, se quiser, paga o dinheiro que cobro; senão, vai a um templo e quanto ele jura valer as lições é o quanto deposita. (PLATÃO, 328 b 03, 1986, p. 111)

A partir das considerações acima comentadas, podemos compreender que o sofista é aquele que fornece aos cidadãos conhecimento político; o discernimento sobre o justo e injusto, além da eloquência da oratória que a todos convence e as mais diversas ciências, como apresentado no início da seção. A tentativa de Protágoras de se afirmar como sofista e, justamente, esclarecer o ofício que se dispõe a exercer, faz surgir uma discussão ainda mais aguda e fundamental nesse trabalho. Ao recapitularmos o mito de prometeu, que representa a obtenção da técnica para subsistência do homem, percebemos a importância do mito que vai fomentar a discussão que abarca esse trabalho – da necessidade da virtude (*areté*) para a existência do Estado e garantia da sobrevivência da espécie humana, ao determinar as possibilidade de convivência entre os homens; além da relevância da narrativa como técnica fundamental para o entendimento dos argumentos apresentados por Protágoras. Podemos compreender no cerne dessa seção a tentativa de Sócrates de desfigurar o discurso do Sofista, que caminhava em uma zona de conforto, com grandes sermões que mascaram os problemas da oratória. Assim, é evidente a tentativa de Sócrates de conduzir o sofista à maiêutica, a fim de clarificar os problemas na abordagem superficial, porém, elegante. “A força de Sócrates não está na graça com que narra mitos ou faz longas exposições doutrinárias, mas antes na tensão dialética das suas perguntas certeiras, às quais é forçoso retorquir. Essa arte dialética de Sócrates revela-se triunfalmente na tentativa seguinte de atrair o adversário ao próprio terreno” (JAEGER, 2013, p. 635). Na seção seguinte, buscaremos apresentar os problemas em relação à definição da virtude e sua fragmentação na concepção do sofista. Assim como as

¹⁴⁹ A favor disso, temos a argumentação de Jaeger em relação ao conceito de “Belo” e “Bom” como aspecto da *areté*, vejamos na seguinte citação: “O belo e o bom não passam de dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos gregos funde numa unidade, ao designar a suprema *areté* do Homem como “ser belo e bom”. É nesse “belo” e “bom” apreendida na sua essência pura que temos o princípio supremo de toda vontade e conduta humanas, o último motivo que age por uma necessidade interior e que é ao mesmo tempo o fundo determinante de tudo o que sucede na natureza. Ora, para Platão existe absoluta harmonia entre o cosmos físico e o cosmos moral” (JAEGER, 2013, p. 750). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

muitas questões feitas por Sócrates, responsável por abrir o caminho da discussão acerca do tema (virtude), considerado relevante na filosofia Platônica.

3. CAPÍTULO III: A NATUREZA DA VIRTUDE: UMA ANÁLISE DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE *ARETÉ* NO DIÁLOGO PROTÁGORAS

APRESENTAÇÃO

Nesse momento, o principal objetivo é apresentar, conforme é descrito na obra, o tema gerador da discussão. Nessa caso, como Jaimi Paviani sugere, vamos buscar apresentar três importantes pontos da obra *Protágoras*, são esses: “(a) a questão da unidade ou das partes da virtude, (b) o problema da natureza da virtude e de seu ensino e, ainda, como algo fundamental, (c) as relações entre a ideia de alma e a virtude” (PAVIANI, 2012, p. 89)¹⁵⁰. Nesta última parte do trabalho, será avaliado a obra *Protágoras* como um todo, a fim de alcançarmos mais efetivamente o tema proposto da discussão. Iniciaremos a abordagem percorrendo sobre a unidade da virtude, visto que durante a parte inicial dos questionamentos de Sócrates, Protágoras descreveu as diferentes funções¹⁵¹ da virtude, sem explicar efetivamente a essência da natureza da virtude. Segundo Eleazar: “Essa passagem e outras que Protágoras se referia à virtude como um conjunto deram a Sócrates a impressão de que ela seria um todo. Por aqui, Sócrates começa a encaminhar as virtudes para a sua unidade” (PLATÃO, 1986, p. 49), conforme tentaremos demonstrar na primeira seção desse capítulo “A unidade da virtude”.

Em decorrência das interferências de outros participantes¹⁵² na discussão, temos, em grande parte, a digressão no diálogo à análise da Ode de Simônides, que revelará duas qualidades de discurso: a *paideia* sofisticada e a *paideia* dialética. De forma alinhada, seguindo o curso da obra, dividiremos estruturalmente este capítulo em duas partes, cada qual com a sua característica, sendo a primeira parte, responsável por tratar da unidade da virtude e a análise distinta dos dois dialogantes acerca da Ode de Simônides. Em sequência, na segunda parte, discutiremos acerca das (1) virtudes e dos vícios, (2) do relativismo sofisticado a dialética socrática e, por último, (3) do espanto como revelação dos discursos. Sendo assim, o objetivo

¹⁵⁰ PAVIANI, J. **Notas sobre o conceito de virtude em Platão**. Rio de Janeiro: Veritas. 2012. v. 57, p. 86-98.

¹⁵¹ Nas passagens (324 d 09) e (329 d 01), *Protágoras*.

¹⁵² Pródico, Hípias, Cálias, Alcibiades, Hipócrates, entre outros.

desse capítulo é, conforme expresso por Eleazar, compreender os dois discursos em favor do conhecimento da virtude – *areté*. Platão, de forma sofisticada, alinha a dialética à sofística, tornando Sócrates (personagem) fraudulento¹⁵³, ao aderir à técnica sofista para alcançar a atenção do público: “De um lado, as discussões dialéticas em torno da virtude, pelo método rigoroso da dialética; [...] do outro, o método sofisticado de exposição e o comportamento dos sofistas. Como Platão articula esses dois tipos de ação [...] é o que mais impressiona no diálogo” (PLATÃO, 1986, p. 65 - 66). Nas próximas seções iremos conferir as diferentes posturas diante do tema discutido, e como isso romantiza ainda mais o antagonismo ali presente.

3.1 A UNIDADE DA VIRTUDE

O início dessa seção deve ser desenvolvido com uma questão crucial feita por Sócrates, visto que, a partir dela, faz surgir uma série de argumentos e contra-argumentos, conduzindo a obra para o que consideramos ser a segunda parte do diálogo. Nessa parte, o método socrático é colocado em prática, evidenciando todos os procedimentos utilizados pela dialética Socrática para fundamentar a verdade e/ou revelar a falsidade das afirmações expressas na discussão. A primeira dificuldade surge quando o sofista Protágoras estabelece a virtude (*areté*) como uma unidade que partilha diferentes aspectos, cada qual com uma determinada função, contida em uma mesma unidade, respectivamente. Assim, demonstraremos o questionamento inicial indagado por Sócrates: “Dizias que Zeus enviara justiça e a vergonha aos homens¹⁵⁴, e por outro lado, várias vezes no discurso era por ti explicada a justiça, sensatez, piedade, tudo isso como se fosse em suma algo único, virtude” (PLATÃO, 329 b 10, 1986, p. 112). Em resposta, Protágoras exclama:

Sendo algo único a virtude, são partes aquelas sobre que perguntas. –
E é como as partes do rosto são partes, boca, nariz, olhos, orelhas, ou
como as partes do ouro, que em nada diferem umas das outras e do

¹⁵³ Segundo Eleazar, essa postura de Platão, em relação ao personagem, caracteriza e fundamenta a aversão de Sócrates ao escritos; isto porque quem escreve não tem a possibilidade de se defender às muitas interpretações errôneas. Segundo Eleazar: “[...] nos confortamos com a ideia de que se trata de uma ficção numa passagem sofisticada do diálogo, e que, no seu núcleo, Sócrates mantém intacta a verdade de sua doutrina. Tudo isso – convém lembrar – faz parte de um plano mais amplo de Platão: a certeza de que um texto escrito nem sempre testemunha a verdade” (PLATÃO, 1986, p. 74). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁵⁴ O mito de Prometeu e Epimeteu, citado na obra, que representa o contexto do presente divino, o fogo (técnica) dada por Prometeu a humanidade e, conseqüentemente, a extinção da mesma devido à carência da virtude (*areté*), responsável por conduzir a sociedade, através da justiça e vergonha, no desenvolvimento e sustentação da existência do homem. Portanto, Zeus foi o responsável por não permitir que os homens perecessem, atribuindo a Hermes a tarefa de partilhar, proporcionalmente, a justiça e a vergonha, garantindo assim a existência e sobrevivência dos mesmos às muitas dificuldades que a vida exige.

todo, senão em grandeza e pequenez? – Daquele modo, Sócrates, é como vejo, como as partes do rosto estão para o rosto inteiro. – Será que, disse eu (Sócrates)¹⁵⁵, também os homens, cada um partilha de uma destas partes da virtude, ou é forçoso, se alguém tiver uma, ter todas? – De modo algum, disse ele (Protágoras), pois muitos são corajosos, mas injustos, ou então justos, mas não sábios. – Também essas então, disse eu (Sócrates), são partes da virtude, a sabedoria e coragem? – Mais do que todas sem dúvida, disse ele (Protágoras), e mesmo a maior delas é a sabedoria. E cada uma delas, disse eu (Sócrates), é uma coisa, e outra é outra? Sim. (respondeu Protágoras) (PLATÃO, 329 d 01, 1986, p. 112)

Essa abordagem de Sócrates, percebida na citação acima, foi elegantemente¹⁵⁶ apresentada por Platão em todas as obras consideradas como *Diálogos*¹⁵⁷, no qual o próprio Aristocles¹⁵⁸, utilizando o personagem Sócrates nos escritos primeiros (diálogos da juventude; menores) retrata os episódios importantes da vida do professor, adaptando também o personagem em suas obras posteriores, pertencentes a fase mais madura. Um importante exemplo que podemos descrever seria de uma obra posterior à *Protágoras: Mênon*, que na passagem (82 a 5 – 85 d 2)¹⁵⁹, através do método, mais conhecido como *Maiêutica*¹⁶⁰, consegue, por meio de indagações, revelar a verdade contida no interior do interlocutor¹⁶¹. Na obra *Protágoras* (1986), o caminho é diferente, porém, a intenção é a mesma, alcançar a

¹⁵⁵ Todos os nomes acrescentados na citação através do parentese são grifos meus que, naturalmente, sentimos a necessidade de utilizar, visto que, por vezes, existe dificuldade de identificar os interlocutores e os personagens citados na obra.

¹⁵⁶ Considerando os muitos artifícios que Jeager utiliza para elevar a quase perfeição os muitos escritos de Platão.

¹⁵⁷ Segundo Reale, são cerca de 36 diálogos divididos em nove tetralogias, fora os que foram perdidos, que tratam de diferentes temas e que compõe a parte mais relevante de sua obra conhecida.

¹⁵⁸ Nome verdadeiro de Platão. O significado do seu apelido, como apresentado nas seções anteriores, seria “ombros largos”; pelo esbelto corpo que possuía por cultivar sua forma através das competições esportivas que participava.

¹⁵⁹ PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio Loyola, 2001.

¹⁶⁰ Para esclarecermos o significado da palavra, utilizamos a dicionário básico de filosofia, assim: *ver* maiêutica (do gr. maieutiké: arte do parto) 1. No Teeteto, Platão mostra Sócrates definindo sua tarefa filosófica por analogia à de uma parteira (profissão de sua mãe), sendo que, ao invés de dar à luz crianças, o Filósofo dá à luz idéias. O Filósofo deveria, portanto, segundo Sócrates, provocar nos indivíduos o desenvolvimento de seu pensamento de modo que estes viessem a superar sua própria ignorância, mas através da descoberta, por si próprios, com o auxílio do “parteiro”, da verdade que trazem em si. 2. Enquanto método filosófico, praticado por Sócrates, a maiêutica consiste em um procedimento dialético no qual Sócrates, partindo das opiniões que seu interlocutor tem sobre algo, procura fazê-lo cair em contradição ao defender seus pontos de vista, vindo assim a reconhecer sua ignorância acerca daquilo que julgava saber. A partir do reconhecimento da ignorância, trata-se então de descobrir, pela razão, a verdade que temos em nós. *Ver* dialética; reminiscência: método. 3. O modelo pedagógico conhecido como “socrático” inspira-se na maiêutica como forma de ensinar os indivíduos a descobrirem as coisas por eles mesmos. Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

¹⁶¹ Nesse diálogo, Sócrates consegue extrair de um escravo um conhecimento que nem mesmo o escravo imaginaria possuir. É interessante saber que um escravo, naquele contexto histórico da Grécia antiga, cerca de 400 a.C, não saberia argumentar acerca de assuntos complexos, visto que sua função é, tão somente, o trabalho braçal e a servidão. No dicionário básico de filosofia, temos o significado de escravo como: “ *ver* escravo. Nas sociedades greco-romanas, o escravo designa a um indivíduo cuja vida é servir”. Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

verdade. Nesse caso, percebe-se, diferente do *Mênon* (2001), um caminho inverso que também é essencial para a descoberta da verdade. Podemos classificar que o método utilizado na obra *Protágoras* seria anterior ao processo de “parir ideias” (maiêutica); no primeiro momento, Sócrates não se preocupa no auxílio à possibilidade de alcançar a verdade, mas sim, retoma o diálogo explorando ironicamente o seu “adversário”, se assim podemos considerar o sofista. A irônia¹⁶² antecede a maiêutica, e por razão da mesma que Protágoras, por muitas vezes, alterou o próprio discurso a fim de esquivar do método socrático, até então bastante eficiente. A proposta principal dessa parte do texto é revelar o resultado do diálogo satisfazendo os três pontos sugeridos por Paviane, citado no início dessa seção. Sendo assim, “(a) a questão da unidade ou das partes da virtude¹⁶³”, na análise de Jeager, é desenvolvida da seguinte forma:

A questão sobre se, possuindo a virtude, não se possuirão necessariamente todas as suas partes é por Sócrates dividida em várias partes. Em primeiro lugar, indaga se a justiça implica necessariamente a piedade, examina depois as relações entre a prudência e a sabedoria e, por fim, as relações entre a prudência e a justiça. Partindo das virtudes que tem, umas com as outras, maior analogia relativa, Sócrates procura arrancar ao seu interlocutor a concessão de que a justiça e a piedade são essencialmente a mesma coisa ou, pelo menos, coisas muitos semelhantes e afins, o que Protágoras aceita, embora contra vontade. (JAEGER, 2013, p. 638 - 639)¹⁶⁴

Fica evidente, no diálogo, a tentativa de Sócrates de conduzir o discurso do Sofista ao absurdo, alternando de forma objetiva e pragmática as afirmações do próprio Protágoras. Quando Sócrates questiona: “Será que também cada uma delas tem uma função própria como são as do rosto? Olho não é como as orelhas nem sua função é a mesma; e se nenhuma das demais é como a outra nem quanto à função nem quanto ao resto [...]” (PLATÃO, 330 a 03, 1986, p. 112 – 113); buscando classificar a função e a identidade das virtudes, implica a Protágoras afirmar, forçosamente, que tanto as funções quanto o próprio aspecto em si de cada uma delas são distintos, assim, é perceptível, no linear do discurso sofista, a

¹⁶² Para esclarecermos o significado da palavra, utilizamos a dicionário básico de filosofia, assim: *ver* ironia (lat. ironia, do gr. eironeia: dissimulação). Recurso de expressão que parece indicar o oposto do que se pensa sobre algo. Ex.: elogia-se quando se quer depreciar, chama-se de "grande" algo obviamente pequeno etc. A ironia como forma de argumentação é utilizada por Sócrates para revelar a seu interlocutor sua pró-pria ignorância, relacionando-se, portanto, à *maiêutica. "Na ironia, o homem anula. na unidade de um mesmo ato, aquilo que coloca, faz crer para não ser acreditado, afirma para negar e nega para afirmar" (Sartre). Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

¹⁶³ Como na citação anterior a apresentação das divisões das virtudes foi bastante extensa, apresentaremos de forma mais clara a separação das mesmas em cinco partes, sendo elas: a sabedoria; coragem; justiça; sensatez e piedade.

¹⁶⁴ JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

incongruência das próprias afirmações que, sabiamente, Sócrates soube interpretar. A partir daí, Sócrates introduz no diálogo um possível interrogador que colocaria à prova todos argumentos até ali apresentados. E assim, o novo personagem, que surge nos exemplos de Sócrates, interroga ambos acerca das reflexões antes apresentadas, dizendo: “ Ó Protágoras e Sócrates, respondam-me então, essa coisa a que a pouco vocês deram um nome, a justiça, em si ela é justa ou injusta?” (*Ibidem*, 330 c 02, 1986, p. 113). Ambos concordaram que a justiça é tal como ser justo; assim também, na sequência, como colocado pelo interrogador, tanto Protágoras quanto Sócrates assentiram para a segunda indagação expressa no texto, em relação à equivalência entre piedade e devoção¹⁶⁵. O texto apresenta uma série de questões feitas pelo inquiridor, cujo os dizeres e dificuldades pertence ao pensamento de Sócrates, como podemos perceber na seguinte citação:

Como então diziam vocês pouco antes? Será que não os ouvi bem? Pareceram-me dizer que as partes da virtude se dispunham de tal forma entre si que nenhuma delas era como a outra. Eu responderia (Sócrates)¹⁶⁶: “Quanto ao resto ouviste bem, mas quando supões que eu também afirmei isso, aí ouviste mal, pois foi protágoras que respondeu isso, e eu perguntava”. Se então ele dissesse: “É verdade o que ele diz, Protágoras? Afirmas que nenhuma parte da virtude é como a outra? É tua essa afirmação?” Que lhe responderíamos? – Seria forçoso concordar, ó Sócrates, disse (Protágoras). [...] se ele tornasse a perguntar: “Então piedade não é como uma coisa que é justa nem justiça como uma coisa que é piedosa, mas sim como uma que é não-piedosa? E a piedade é como algo não-justo e portanto sem justiça, enquanto que esta é sem piedade?” (PLATÃO, 330 e 2, 1986, p. 113 – 114)¹⁶⁷

De maneira insatisfeita com o percurso que o discurso estava tomando, Protágoras retrocede nos argumentos e demonstra insegurança em relação aos pontos dos quais Sócrates se apoiava. Protágoras então expressa: “De modo algum me parece, ó Socrates, ser assim tão simples que eu concorde que a justiça é piedosa e a piedade é justa; pelo contrário alguma diferença nisto me parece haver. Mas que importa? Acrescentou; pois se queres, concedamos que a justiça seja piedosa e a piedade justa” (*Ibidem*, 331 a 14, 1986, p. 114). Com essa omissão de Protágoras, Sócrates, de forma constante, busca esclarecer a que condição podemos determinar as diferentes virtudes como única, “este aponta sem cessar o que é análogo, esforça-se para colocar em relevo o fundamento comum do aparente diverso, e

¹⁶⁵ No texto o tradutor utiliza a palavra “pio”; como não é uma palavra usual nos textos, preferimos trocar pela palavra devoção que, nesse caso, o sinônimo não reduziria o significado dos argumentos expressos no texto de Platão.

¹⁶⁶ Grifos meus para facilitar o entendimento, como esclarecido na nota de rodapé 105.

¹⁶⁷ As grandes citações se justificam pela análise dos problemas lógicos nos argumentos do sofista.

parece até, na sua ânsia irreprimível de avançar pelo seu caminho, cuja meta é a unificação das partes e do todo, da variedade e da unidade [...]” (JEAGER, 2013, p. 639). Nos argumentos, Sócrates coloca em teste, diante de Protágoras, alguns “contrários” que poderiam ser facilmente assentidos pelo sofista, como no caso da sabedoria¹⁶⁸ e insensatez; do forte e do fraco; do rápido e do lento; do belo e do feio; do bom e do mau; do agudo e do grave. Ao formular os muitos raciocínios, acentuando os contrários, Sócrates então questiona o sofista, a partir do que foi descrito no diálogo ali desenvolvido: “para cada contrário um só contrário existe e não muitos?” (PLATÃO, 332 e 05, 1986, p. 115); concordou Protágoras.

Então, Protágoras, qual das duas afirmações devemos abandonar? A de que a cada coisa uma só é contrária ou aquela em que se dizia que sabedoria é diferente de sensatez, que cada uma delas é parte da virtude, e ainda que, além de diferentes, são também dessemelhantes em si mesmas e nas suas funções como as partes do rosto? Qual então devemos abandonar? Pois essas duas afirmações absolutamente não têm musicalidade: não se combinam nem se harmonizam entre si. Pois como se harmonizariam se por um lado é forçoso que uma única coisa tenha um só contrário e não muitos, mas por outro lado à insensatez, que é única, aparecem contrárias a sabedoria e sensatez? É assim, Protágoras, disse eu ou de outro modo? Ele concordou, muito a contragosto”. (PLATÃO, 333 a 01, 1986, p. 115 – 116)

Ao tentar responder essas questões, Protágoras, através da condução de Sócrates, apresenta um argumento extenso sobre a possibilidade de algo inútil ser também útil em circunstâncias diferentes. Dizendo: “[...] conheço muitas coisas que para os homens são inúteis como alimentos, bebidas, remédios e outras muitíssimas, enquanto outras são úteis; e outras indiferentes para homens, mas boa para cavalos; outras boas somente para bois e outra para cães; outras ruins para qualquer um desses [...]” (*Ibidem*, 334 a 02, 1986, p. 116). Nos muitos exemplos utilizados por Protágoras, está claro a tentativa do sofista de persuadir os ouvintes, trazendo à tona um discurso longo e superficial, bastante criticado por Sócrates. “A crescente indisposição de Protágoras obriga Sócrates a interromper aqui a conversa, antes de ter atingido o seu objetivo. A tensão artística do diálogo baseia-se em grande parte na tenaz consequência com que Sócrates se fixa nessa meta e se nega a sair do terreno da análise dialética” (JEAGER, 2013, p. 639 -640). Como apresentado no texto, a maioria dos ouvintes aprovam os argumentos de Protágoras, à exceção de Sócrates, que afirma: “Se portanto vais discutir comigo, usa de outro processo, do discurso breve” (PLATÃO, 335 a 01, 1986, p. 116). Protágoras recusa e, com isso, obriga Sócrates a utilizar a modestia, dizendo:

¹⁶⁸ Na obra de Platão (*Ibidem*), no trecho 332 a 05, Sócrates faz a seguinte interrogação: “Alguma coisa chamas de insensatez? Sim, disse ele (Protágoras). – A essa coisa não é totalmente oposta a sabedoria? – Parece-me, disse ele (Protágoras)”.

Pois tu, como diz teu respeito e tu mesmo afirmas, és capaz de manter uma conversa tanto no longo quanto no breve discurso; és um sábio; eu porém sou incapaz desses longos discursos, embora desejasse ser capaz. Mas tu é que devias condescender conosco, tu que nos dois és capaz, a fim de que a conversa viesse a ser; agora porém, já que não queres e eu tenho um compromisso, e não seria capaz de ficar ao teu lado, quando te estendes em longos discursos, como devo ir a um encontro, irei embora; senão, mesmo assim, talvez te ouvisse com prazer. (PLATÃO, 335 b 05, 1986, p. 117)

Cálias, filho de Hipônico, presente entre os ouvintes, intercedeu e clamou em nome de todos para que Sócrates não os abandonasse em meio à discussão. Com isso, Sócrates apresenta uma analogia evidenciando os motivos pelo qual não poderia mais participar do diálogo, citando o corredor Críson de Himera¹⁶⁹, como exemplo. Sendo ele (Críson), um corredor profissional, comparado às limitações do próprio Sócrates, seria improvável que o ateniense (Sócrates) o acompanhasse em uma corrida, assim como nos discursos de Protágoras. Sendo Protágoras um profissional da oratória, seria injusto que Sócrates o acompanhasse nos raciocínios, isto porque o ateniense não possuiria o dom da oratória, como faz Protágoras, com discursos longos. Após a analogia, Sócrates então sugere a Cálias: “Se portanto, desejas ouvir a mim e a Protágoras, pede-lhe que, como antes me respondeu com brevidade a às mesmas perguntas, assim também me responda agora; senão de que maneira haverá diálogo?” (*Ibidem*, 336 a 04, 1986, p. 118). Alcibiades, pupilo de Sócrates, filho de Clínias, que também se encontrava presente, interveio e exclamou à favor do professor, ao qual frequentava: “Não é certo o que dizes Cálias, pois Sócrates aqui admite que não lhe compete o discurso longo e cede a Protágoras, mas quanto a ser capaz de discutir, saber e dar e receber razão, eu me espantaria se nisso ele cedesse a qualquer homem” (*Ibidem*, 336 b 05, 1986, p. 118). A partir daí, temos diferentes posições defendidas pelos ouvintes; Crítias, tio de Platão e discípulo de Sócrates, demonstra insatisfação nas interrupções de Cálias e Alcibiades, percebendo nos dois um aceno tendencioso para o pensamento dos interlocutores. Segundo Crítias (*Ibidem*, 336 d 07), Cálias estaria à favor de Protágoras, e Alcibiades à favor de Sócrates. Para ele, o cerne da discussão é ampliar o conhecimento daqueles que ali estão, e não determinar um vencedor através do melhor discurso.

Pródico, o sábio, também participou fazendo um comentário bastante ovacionado pelos ouvintes. Primeiro, admite, como Crítias, que os ouvintes deveriam se posicionar de forma imparcial. Em sequência, esclarece os motivos de considerarmos a devida discussão

¹⁶⁹ Conforme a nota de rodapé da obra (PLATÃO, nota 24, 1986, p. 118), Críson de Himera seria o vencedor da corrida do estádio em 448, 444 e 440 a.C. Trata-se, mais uma vez, da obra base: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

como instrumento de elevação do espírito, excluindo assim o caráter de competição que poderia surgir entre os debatedores. E por último, de forma sábia, determina claramente o objeto do discurso, ao evidenciar a diferença entre aprovação e elogio, como também a separação entre alegria e prazer. Dizendo: “[...] a nossa conversa seria a mais bela possível; pois vocês que falam teriam entre nós que ouvimos a máxima aprovação e não elogio; pois aprovação é na alma dos ouvintes sem engano, enquanto elogio é em palavra, muitas vezes dos que contra a expectativa mentem [...]” (*Ibidem*, 337 b 03, 1986, p. 119). Da mesma forma, Pródico também esclarece, em seu discurso, o antagonismo entre o prazer e a alegria; assegurando que com alegria, todos ali desfrutavam do novo conhecimento, cunhado pelo diálogo com intenção de alcançar a verdade, não perpetuando ou analtecendo o próprio espírito, através de oratórias rebuscadas, que visa ludibriar os ignorantes nos assuntos, fugindo do intuito daquela reunião. Como na citação: “[...] Nós que ouvimos sentiríamos a maior alegria, não prazer; pois sentir alegria é de quem aprende algo e participa do pensar pela própria inteligência, mas sentir prazer é de quem come algo ou experimenta alguma outra sensação agradável pelo próprio corpo” (*Ibidem*, 337 c 01, 1986, p. 119). Fechando os comentários, Hípias, também considerado sábio, sugere o seguinte:

Ó homens que estão presentes, disse, eu os condidero a todos como sendo parentes íntimos e cidadãos pela natureza, não pela lei, pois o semelhante é parente do semelhante pela natureza, mas a lei, que é o tirano dos homens, faz muita violência contra a natureza. Para nós então é vergonhoso conhecermos a natureza das coisas, nós que somos os mais sábios dos gregos e por isso mesmo agora estamos reunidos no próprio pritaneu da sabedoria da Grécia neste supremo e mais rico templo da própria cidade, e nada mostramos à altura dessa dignidade, mas como os homens mais medíocres nos desentendermos entre nós. Eu portanto, Protágoras e Sócrates, peço e aconselho que vocês convenham em, por nossa mediação, acercar-se do meio que nem tu procures essa forma vigorosa dos diálogos, de uma brevidade excessiva, se ela não agrada a Protágoras, mas afrouxes e distendas as rédeas aos discursos para que nos apareçam mais grandiosos e bem configurados; nem por outro lado Protágoras, afrouxando todos os cabos e soltando as velas ao vento, fuja para o alto mar dos discursos, perdida a terra a vista, mas que os dois tracem uma rota média. Façam então assim e deixem-se convencer pela minha ideia de escolher um juiz, diretor ou prítane, que manterá para vocês a extensão conveniente dos discursos de cada um. (PLATÃO, 337 c 05, 1986, p. 119 – 120)

A participação dos ouvintes na retomada dos termos e procedimentos para a condução do melhor diálogo transforma os principais interlocutores em espectadores. Todo o aparato constituído pelos sábios que discursaram, retribui à Protágoras, nas palavras de Jeager, um fôlego, fazendo o mesmo se desviar do assunto principal a ser discutido, isto é, a natureza e as

divisões da virtude. Podemos conferir, segundo Jeager que tudo isso “Concede a Protágoras, num entanto, um largo fôlego, de que este se aproveita para desviar a conversa sobre a virtude e a possibilidade de ensiná-la para outro terreno, o da explicação poética, uma das formas essenciais da *paideia* sofística” (JEAGER, 2013, p. 640). Assim, após o discurso de Hípias, o sábio, todos deliberaram e chegaram a conclusão, através da sugestão de Sócrates, que o melhor a fazer não seria determinar um único juiz, pois o mesmo poderia acenar tendenciosamente a algum caminho que não seria satisfatório no diálogo. Então, todos fariam parte do que Hípias chamou de *Juiz, Diretor* ou *Prítane* e, assim, poderiam intervir e reconduzir os argumentos conforme acreditassem ser essencial para o entendimento da *areté*.

3.2 A ODE DE SIMÔNIDES E O DISCURSO SOFISTA

Nessa seção, vivenciamos, através dos escritos platônicos, o discurso sofista em ação. Como descrito no subtítulo da obra “Os sofistas”, temos a oportunidade de não só conhecer os representantes desse método de ensino, como também vivenciá-los na prática, a partir da leitura e discussão descrita na obra. O diálogo, como um todo, pode ser dividido em duas partes, segundo Eleazar. “De um lado, as discussões dialéticas em torno da virtude, pelo método rigoroso da dialética, que ensina a dividir por partes; do outro, o método sofístico de exposição e o comportamento dos sofistas” (PLATÃO, 1986, p. 65). Protágoras, se utilizando da *paideia* sofística, de acordo com Jeager, busca trazer a discussão sobre a virtude se valendo de uma poesia de Simônides¹⁷⁰, nas passagens em que o mesmo se dirige a Escopas, filho de Creonte, o tessálio. Segue a tradução¹⁷¹ da poesia completa, ou pelo menos o fragmento que restou, que compõe a ode de Simônides:

¹⁷⁰ Nas notas de Eleazar, mais especificamente a nota 28, está introduzido algumas referências de Simônides; sendo ele um “poeta lírico grego, nascido em Céos, uma das Cícladas, em 556 a.C. Distinuiu-se no canto coral e parece ter sido o primeiro poeta que soube aliar esta arte aos epinícios, cantos em honra dos heróis vencedores nos jogos olímpicos” (PLATÃO, 1986, p. 121). PLATÃO. Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁷¹ FERREIRA, L. N. **Mobilidade poética na Grécia antiga**: uma leitura da obra de Simónides. Portugal: Universidade de Coimbra, 2000. Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 204 – 205. Disponível em: <<https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/29840/6/Mobilidade%20po%C3%A9tica.pdf?ln=pt-pt>>. Acesso em: 16 de Janeiro de 2017 às 17:36:52. Utilizamos essa tradução porque consideramos a composição mais clara e, conseqüentemente, sentimos a necessidade, pelo menos visual, de demonstrar a ode por completo. Nesta mesma obra, Ferreira apresenta diferentes posições quanto às muitas interpretações possíveis a serem consideradas: “Como defendem alguns helenistas, julgamos que um comentário demasiado atento à apreciação crítica que Protágoras e Sócrates fazem do poema de Simónides pode, de algum modo, comprometer a sua interpretação, uma vez que aquelas personagens chegam a contradizer-se e, ao que parece, a deturpar o seu sentido. Apesar destas reservas e das lacunas que contém, o que podemos depreender do fragmento leva-nos a supor que o poeta pretendia exprimir a sua concepção do homem que merece ser louvado. Cremos que é este o tema principal da composição” (FERREIRA, 2000, p. 205 – 206). Podemos acrescentar a esse argumento a nota 35 presente na mesma obra, que esclarece: “A apreciação do exame a que as duas personagens submetem o

*Um homem tornar-se verdadeiramente bom*¹⁷² (339 b 01)¹⁷³ 1
é difícil, de mãos e pés e espírito
perfeito, sem falhas criado.
 [lacuna de 7 versos]
Nem me soa harmoniosa a sentença (339 c 03) 11
de Pítaco, embora dita por um homem
sábio. Disse que é difícil ser bom.
Um deus somente poderia ter esta honra (341 e 04), *mas não*
pode deixar de ser vil o homem (344 c 04) 15
que uma implacável desventura derrube.
Pois, se tiver boa sorte, todo o homem é bom, (344 e 06)
mas será mau se ela for má [
 [e são por mais tempo melhores 205
 [aqueles que os deuses amarem.] 20
Por isso, eu jamais, por uma vã e ilusória (345 c 05)
esperança, deitarei fora o lote de vida que me coube em sorte,
em busca do que não é possível encontrar,
um homem irrepreensível, entre todos quantos
colhemos o fruto da vasta terra. 25
Quando o encontrar, contar-vos-ei.
Mas louvo e estimo todo (345 d 03)
aquele que, de bom grado, não faz
nada de vergonhoso: contra a necessidade
nem sequer os deuses lutam. 30
 [
 [
 [não gosto de apontar defeitos, pois a mim basta-me (346 c 03)
quem não seja mau] nem demasiado débil, que conhe-
ça a justiça útil à cidade, 35
um homem íntegro. Esse não hei-de
censurar, pois é infinita a geração dos tolos.
 Belas são todas as coisas
 que não têm mistura de vergonha. 40

Citaremos aqui os primeiros fragmentos presentes na obra *Protágoras* (1986) analisadas pelos debatedores; é perceptível que a tradução de Eleazar é intrincada, por isso, recorremos a

poema de Simónides tem variado consideravelmente na história da filologia e parece ser proporcional ao valor que tem sido atribuído ao diálogo de Platão. Para uma defesa minuciosa do valor da exegese platônica, vide Giuliano 1991, cujo objectivo é provar a validade desta discussão para a história da crítica literária na Antiguidade. Na opinião de Most 1994: 131, a interpretação socrática é séria e deve ser considerada paradigmática. Assim não pensa Hutchinson 2001: 291 (“The Platonic passage greatly distorts the poem”). Cf. Woodbury 1953: 135-150, Babut 1975: 30-50; R. Scodel, “Literary Interpretation in Plato’s *Protagoras*”, *AncPhil* 6 (1986) 25-37; A. Beresford, “Erasing Simonides”, *Apeiron* 42.3 (2009) 167-200. Para um exame da questão, em especial do diálogo entre Protágoras e Sócrates, vide o comentário de Pinheiro 1999”. (FERREIRA, p. 205 – 206).

¹⁷² A justificativa dos trechos subsequentes estarem em *italico* refere-se a forma fragmentada e delineada na qual os debatedores analisaram a poesia, se levarmos em consideração a discussão descrita entre as passagens (PLATÃO, 338 e a 01 – 346 d 01, 1986), que apresenta as interpretações subjetivas de Sócrates e do Sofista (Protágoras) em relação a esta ode de Simónides.

¹⁷³ As respectivas passagens na obra base utilizada nessa dissertação. Conferir em: PLATÃO. *Protágoras*. Trad e notas Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, p. 104, 1986.

outra versão (completa) para facilitar o entendimento, considerando, claro, a dificuldade de extrair da obra original a mais clara e poética manifestação. Da versão de Eleazar¹⁷⁴:

Sem dúvida tornar-se homem bom verdadeiramente (339 b 01)¹⁷⁵
 É difícil, de mãos, de pés e de mente
 Quandrado, sem repreensão forjado.
 Nem para mim a expressão de Pítaco com justeza (339 c 03)
 Se pode admitir, embora proferida por um sábio mortal
 É difícil, diz ele, ser bom.
 Somente um deus teria tal privilégio (341 e 04)
 Mas é impossível que um homem não seja mau (344 c 04)
 A quem um desgraça sem recurso abateu

No primeiro momento, Protágoras, ao avaliar os primeiros versos da ode: (339 b 01) e (339 c 03), considera que Simônides cometeria um equívoco, ao censurar Pítaco por algo que também havia afirmado. Sócrates, em defesa de Simônides, sucintamente, convoca Pródico para avaliar a estrutura do qual Protágoras considerava equivocada. E, citando Homero, estreita o convite à Prodico, dizendo: “Caro irmão, a força do homem nós dois juntos contenhamos¹⁷⁶” (*Ibidem*, 340 a 04, 1986, p. 122). Assim, se utilizando do auxílio de Pródico, contrerrâneo de Simônides, questionou a qual sentido referia-se o “poeta lírico de Céos”, no que tange a noção dos versos: “Sem dúvida tornar-se homem bom verdadeiramente é difícil” (339 b 01), e a contradição concebida por Protágoras expresso no parágrafo seguinte: “a expressão de Pítaco com justeza pode admitir, embora proferida por um sábio mortal, é difícil, diz ele, ser bom” (339 c 03). Sendo assim, Sócrates define que a interpretação de Protágoras, quanto à possível contradição existente na sequência dos versos, seria resultado da confusão entre as palavras “tornar-se” e “ser”, além do mau uso da palavra “difícil” entre os sofistas. Sócrates, apoiado por Pródico, direciona o argumento e fortalece o raciocínio descrevendo a diferença entre “tornar-se bom” e “ser bom”: “ora, não é a mesma coisa, ó Protágoras, como diz Pródico aqui *ser* e *tornar-se* e, se é diferente *ser* do *tornar-se*, Simônides não se contradiz” (*Ibidem*, 340 c 05, 1986, p. 122).

¹⁷⁴ PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁷⁵ As quatro citações (339 b 01); (339 c 03); (341 e 04); e, por fim, (344 c 04) são passagens presentes na obra Protágoras traduzidas por Eleazar Magalhães Teixeira.

¹⁷⁶ A nota do tradutor e comentador da obra direciona a citação para a seguinte referência: HOMERO, *Ilíada*, XXI, 308 – 309. Na obra que utilizo, traduzida por Carlos Alberto Nunes, possui uma versão mais poética e não tão direta e objetiva, segue: “Vamos, irmão predileto, reunidas as forças, a êsse homem, já, contrapor-nos; se não, dentro em breve a cidade de Príamo há de cair, que os Troianos não podem, na pugna, enfrentá-lo. Corre depressa a auxiliar-me; enche o leito com as águas das fontes [...]” (HOMERO, 308 – 311, 1967, p. 458). Está claro que a utilização da frase se apresenta em outro contexto na obra de Homero, visto que tais versos são proferidos por Escamandro que, cercado por Aquiles, invocou Simoente. A favor disso, conferir: HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Sem editora, 1967.

Sócrates, se utilizando de Hesíodo, considerado pelo próprio Protágoras um dos mais antigos sofistas¹⁷⁷, reforça o argumento dizendo: “é difícil alguém tornar-se bom, *pois diante da virtude os deuses puseram suor, mas, quando alguém alcança o seu cume, então é fácil possuí-la, embora ela seja difícil*”¹⁷⁸. Segundo Jeager, o erro de Protágoras foi defrontar o ateniense naquilo em que mais conhece e admira, a poesia. “Este apodera-se logo da interpretação dada à famosa poesia de Simônides sobre a autêntica virtude do Homem – que Protágoras escolhera como exemplo para ilustrar a sua arte” (JEAGER, 2013, p. 640). Sendo reprovado por Protágoras, ao não aceitar tais justificativas às possíveis interpretações acerca da ode, Sócrates recebe a seguinte correção: “ – Grande, seria a ignorância do poeta se dissesse que é algo tão simples possuir a virtude, o que entre todas as coisas é a mais difícil, como pensam os homens” (PLATÃO, 340 e 02, 1986, p. 123). Respondendo ao infortúnio de Protágoras, o ateniense replica:

Agora mesmo tu me pareces não compreender que também este “difícil” talvez Simônides não conceba de maneira como tu concebes, mas da maneira como Pródico aqui sempre me adverte a respeito de “terrível”: quando, ao te louvar ou a outro qualquer, digo que “Protágoras é um homem sábio e terrível”, ele (Pródico) me pergunta se não me envergonho de chamar terrível o que é bom. Pois terrível, diz ele, é “mau”; ninguém com frequência diz “terrível riqueza”, “terrível paz” nem “terrível saúde”, mas “terrível doença”, “terrível guerra” ou “terrível pobreza”, na convicção de que terrível é mau. Quem sabe se também “difícil” os habitantes de Céos e Simônides não concebem como mau ou algo diferente que tu não compreendes. (PLATÃO, 341 a 05, 1986, p. 123)

Protágoras assegura que a intenção de Simônides na Ode é tão somente evidenciar a dificuldade, nada tende, na interpretação do sofista, no uso de “difícil” como sinônimo de “mau”. Nas palavras do próprio: “[...] tenho certeza de que Simônides queria dizer com “difícil” o mesmo que todos nós, não “mau”, mas o que não é fácil e se faz com muita dificuldade” (*Ibidem*, 341 d 03, 1986, p. 124). Sócrates aceita o argumento de Protágoras e

¹⁷⁷ Segundo Protágoras, Hesíodo, Homero e Simônides seriam, se não os primeiros, os mais antigos sofistas, que se negavam participar da *arte sofística* pelo receio de serem menozprezados, pelo significado que o Sofismo carregava. Dessa forma, nas palavras do próprio Protágoras: “De minha parte afirmo que a arte sofística é antiga, mas que os que antigamente dela se ocupavam, temendo o odioso que a ela se liga, faziam uma máscara e dissimulavam; uns com a poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides; outros com iniciações e oráculos, como os discípulos de Orfeu e de Museu; e alguns ainda, bem o percebo, até com a ginástica, por exemplo Ico de Tarento e atualmente este sofista não inferior a nenhum, Heródico de Selúmbria, outrora de Mégara. E com a música o vosso Agátocles fez a máscara, o qual era grande sofista, e também Pitoclides de Céos e muitos outros” (PLATÃO, 316 d 04, 1986, p. 101). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁷⁸ Assim como está na nota 32 do tradutor e comentador da obra base que aqui utilizo, segue a referência da citação que está em *Itálico*: HESÍODO. Os trabalhos e os dias, 288-292. Conferir a citação na obra: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

explica que tudo isso seria próprio do espírito cômico¹⁷⁹ de Pródico, ao brincar com o sofista concordando com a tese do ateniense, sabendo que o poeta, compatriota de Pródico, não teria a intenção que afirmava Sócrates. A partir disso, Sócrates dispõe-se a apresentar a verdadeira interpretação da poesia, começando pelo contexto histórico, para esclarecer a intenção do poeta na valoração da virtude. Segundo Eleazar, Sócrates apresenta um discurso sofista, semelhante ao de Protágoras, e desvia do tema abordado com uma grande explicação, “Não é demais advertir que todo este longo trecho¹⁸⁰ é uma ficção, o que bem se adapta ao papel sofisticado que Sócrates desempenha no momento, embora na estrutura subjacente do seu discurso ele consiga manter intacta a sua doutrina filosófica [...]” (*Ibidem*, 1986, p. 71). Nesse ponto (342 a 01, 1986, p.124), Sócrates apresenta, de forma irônica¹⁸¹, o amor à sabedoria na Lacedemônia e Creta, sendo maior do que em Atenas e em toda a Grécia, de onde era natural. Caracterizando assim, os habitantes dessas civilizações, como percussores à busca pela sabedoria, transpondo a ignorância, para que os estrangeiros não compreendessem que é através da sabedoria que conseguem se destacar também na arte bélica e na coragem – dos quais são reconhecidos. A analogia que Sócrates apresenta no comentário sobre as antigas civilizações, como Lacedemônia, seria a forma de sintetizar as frases – “laconizar”, para apresentar com mais evidência o significado das sentenças, o que Simônides faz com sofisticação na Ode discutida pelos debatedores, segundo o ateniense. Podemos compreender melhor a referência na seguinte citação:

Por que então estou dizendo isto? Porque para os antigos essa era a maneira de amar a sabedoria: certa brevidade lacônica. E sem dúvida também circulava em particular esta frase de Pítaco, elogiada pelos sábios: “É difícil ser bom”. Simônides então, porque amava a honra da sabedoria, compreendeu que, se pegasse essa frase como quem pega um lutador célebre, e dela triunfasse, ele mesmo ficaria célebre entre os homens do seu tempo. Foi portanto contra esta frase e por causa dela, tencionando com isso diminuí-la, que ele compôs toda a ode, como me aparece. (PLATÃO, 343 b 04, 1986, p. 125)

¹⁷⁹ Segundo o estudioso Eleazar, Sócrates, “vendo que Protágoras não estava interessado numa demonstração que abrangesse o conjunto do texto, mas apenas em apontar possíveis contradições em frases isoladas do contexto, começa também a sofismar. Com isso, o drama se completa e a ação se torna cômica sem que as buscas de solução para o problema apresentem compromisso com a verdade” (PLATÃO, 1986, p.70). Essa citação está presente na obra: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁸⁰ O trecho aqui comentado por Eleazar seria: 342 a 06 – 343 c 06, da obra *Protágoras* (1986). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁸¹ Segundo Eleazar, o que torna mais cômica é a referência por ele (Sócrates) feita a esses dois povos como lídimos representantes do amor à sabedoria, e não apenas à guerra e à ginástica como a tradição nos informa. Isso se contrapõe frontalmente com o que ele descreve no VIII livro da República, onde, analisando os tipos de governo, nos diz que a timocracia desses dois povos honra as riquezas, a guerra, e a ginástica, em detrimento da música e da filosofia. (PLATÃO, 1986, p.71).

Ao se apropriar do discurso sofista¹⁸², Sócrates utiliza uma série de ferramentas que conduzirá a interpretação da Ode em um catálogo de conceitos subjetivos. Em um primeiro momento, ele responde Protágoras argumentando o intuito da Ode, isto é, segundo o ateniense, o poeta Simônides tinha como objetivo refutar a afirmativa de Pítaco (344 b 02). Podemos confirmar o antagonismo nas considerações de Eleazar: “Simônides se apoiará na ideia de que “tornar-se homem bom¹⁸³ é verdadeiramente difícil” contra a afirmação de Pítaco de que “é difícil ser bom”, o que, teria dito Simônides, é uma mentira porque simplesmente impossível” (*Ibidem*, 1986, 72) como descrito na primeira estrofe da poesia. Em um segundo momento, Sócrates manobra o discurso em direção aos próprios conhecimentos semânticos e, notadamente, transforma¹⁸⁴ as sentenças presentes na Ode a fim de confundir ainda mais os significados dos versos no escrito poético (343 c 07 – 347 a 01), como na caso da interpretação de Sócrates, no início da Ode, onde ele descreve a justificativa da posição contrária de Simônides em relação a Pítaco da seguinte forma: “[...] como se puséssemos o próprio Pítaco falando e, respondendo Simônides, ele dissesse: ‘Ó homens é difícil ser bom’ e este responderia: ‘Ó Pítaco, não dizes a verdade, pois não ser, mas sem dúvida tornar-se homem bom [...] é verdadeiramente difícil” (*Ibidem*, 343 e 06, 1986, p. 126).

A partir daí, é notável a elevação das afirmações em uma discussão ontológica determinando as diferenças entre o “ser” e o “vir a ser”. Por assim dizer, os arranjos apresentados no entorno da discussão, tal como a concepção do “homem agir mal involuntariamente” (344 b 01 – 346 e 04), são instrumentos de dispersão usualmente

¹⁸² Fizemos um salto considerável na interpretação Socrática da ode, visto que ficaria maçante e não muito produtivo detalhar os pontos mais relevantes da argumentação, levando em consideração o longo caminho que o Filósofo percorre para responder a Protágoras acerca do significado da ode. Por isso, sintetizamos os pontos principais para facilitar o entendimento do conteúdo textual.

¹⁸³ Na ótica de Aristóteles, aluno de Platão, “tornar-se bom” é aquilo que todo cidadão tem que buscar, é a finalidade para todas as coisas. O exercício político é, talvez, a melhor forma de expressar o Bem. Onde o bom cidadão é aquele que se preocupa não só consigo mesmo, mas com o bem da cidade. Por isso, Aristóteles concebe o Bem como aquilo que uma pessoa busca: “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam.” (Ética a Nicômaco, 1094 a 1-3). É a finalidade das ações do homem que deve ser concebida como o Bem, visto que é a ação do homem, na prática política, que atinge sua finalidade. É a finalidade do cidadão que o torna virtuoso. Diz-se: “Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais, evidentemente deve ser o bem e o melhor dos bens.” (Ética a Nicômaco, 1094 a 18-22). Mas é preciso conceber que a ciência política é uma ciência que nem todos os homens podem aprender, visto que só os cidadãos virtuosos estão aptos a realizar a prática política. Portanto, o Bem só pode ser o objetivo único da ciência política, visto que é tal ciência que ordena toda a cidade, e as demais ciências que ali se estabelecem. É prática política que designa todas as outras. “Aparentemente ele (Bem) é o objeto da ciência mais imperativa e predominante sobre tudo. Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade”. Conferir: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 1992, p. 17-33.

¹⁸⁴ Aqui podemos perceber a exergásia (sinonímia) composta por Sócrates, a fim de convencer os ouvintes e a Protágoras, distanciando assim da dialética pura da interpretação lógica e objetiva, por aderir ao discurso sofista, e, através do mesmo, confundir todos os presentes.

cultivados nas oratórias dos sofistas. Em consequência disso, Sócrates consegue delinear dois planos em relação aos personagens da Ode; enquanto Pítaco considera “ser bom” tão somente um privilégio dos deuses, Simônides, pelo contrário, considera essa característica como parte do plano humano, isto é, “tornar-se bom”. Mesmo uma passagem efêmera, na interpretação de Sócrates, é possível que o homem alcance esse privilégio através da sabedoria, vemos: “Ocorre que o homem, ao contrário dos deuses, é bastante limitado no seu esforço para ser virtuoso. A condição básica para vencer em parte essa limitação é o saber” (*Ibidem*, 1986, p. 72). Podemos compreender melhor a formulação do argumento de Sócrates citando a seguinte passagem:

Da mesma forma um homem bom, em certas circunstâncias, também poderia tornar-se mau, pelo tempo, pela fadiga, pela doença ou por qualquer outro acidente, pois este é o único insucesso: ter sido privado da ciência. Mas o homem mau jamais se tornaria mau, pois ele sempre o é; pelo contrário, para que se torne mau, ele deve antes tornar-se bom. De modo que também esta parte da ode tende para esta conclusão: ser homem bom não é possível, continuando sempre bom, mas tornar-se bom é possível, e também mau, o mesmo indivíduo. ‘Mas perseveram por mais tempo e são também os melhores aqueles a quem os deuses amam’ (PLATÃO, 345 b 03, 1986, p. 128)

A sutil interpretação de Sócrates, mais uma vez, traz à tona a omissão do discurso à favor da persuasão, por encontrar caminhos que facilitam a distorção da Ode, a fim de alcançar não mais a aprovação dos argumentos, mas o elogio dos ouvintes, como já dizia Pródico no discurso (337 a 01) – ao perpetuar entre os debatedores a função benevolente àquele que oferece aos amigos o esclarecimento e a alegria, e não o mero prazer. No decorrer do texto, com interpretações subjetivas, sugerindo acasos na construção do texto, Sócrates inverte a posição e se delicia da dialética sofista. Ao afirmar que admitia a filosofia de Simônides, na passagem da Ode (345 d 03 – d 05), Sócrates altera o significado que o poeta expressa no verso, alegando que ambos concordavam que “nenhum sábio acredita que homem algum cometa falta voluntária nem pratique desonra ou maldade voluntariamente, mas sabe muito bem que, quantos praticam desonra ou maldade, praticam-as sem querer” (PLATÃO, 345 e 01, 1986, p. 128). Nas palavras do comentador Eleazar: “Torcendo assim o texto, Sócrates faz de Simônides um Filósofo e uma testemunha de sua doutrina. Esta não apenas prega que a virtude é saber, mas também que o contrário, o vício (a falta, o erro) resulta do não saber e portanto da ignorância” (*Ibidem*, 1986, p. 73). De acordo com esse raciocínio, temos a noção de Jeager acerca da versão socrática da Ode:

[...] utilizando-a para seus fins, mediante uma hábil distorção do sentido, mostra com transfigurada seriedade que por esse caminho se pode provar tudo o que se quiser, uma vez que ele tira dos versos de Simônides um sentido congruente com sua conhecida tese de que nenhum homem pratica voluntariamente o mal. Após esse engenhoso episódio, do qual Protágoras não se sai lá muito airoso, Sócrates consegue, com algum esforço, levá-lo para a conversa inacabada sobre a virtude e suas partes, defendendo a tese, aparentemente ousada demais, de que a valentia e a sabedoria são uma e a mesma coisa. (JEAGER, 2013, p. 640)

No desfecho da interpretação de Sócrates, devemos ressaltar importantes pontos tratados no decorrer dos argumentos. O primeiro deles é a noção do homem como um animal limitado, passível de cometer erros (vícios; maldade), mas candidato a experimentar uma bondade relativa, resultado do saber (virtude), que delimita ainda mais a distância entre os homens e os deuses. Além disso, temos a inserção de um personagem platônico que convém aderir a discursos supérfluos para obter o reconhecimento dos leigos, sendo o mesmo, Sócrates, averso a qualquer postura sofista¹⁸⁵. Outro ponto importante é a desconstrução da Ode de Simônides na tentativa de provar, de forma cômica, as muitas formas de interpretar subjetivamente o que está sendo proposto. Segundo Eleazar, mesmo com os devios arrebatados em torno dos versos da poesia, a essência dialética¹⁸⁶ é mantida graças à postura de Sócrates, em considerar as diferentes convicções expostas por Protágoras. No decorrer do diálogo, nas passagens (338 e 01 – 346 d 01), o tema discutido sempre esteve alinhado ao objetivo primeiro¹⁸⁷, utilizando toda a gama de conhecimento entre os personagens presentes na obra, enriquecendo o diálogo e aprofundando ainda mais na ideia da virtude como ciência. A próxima seção corresponderá à resposta de Protágoras e, a partir dela, seguiremos na retomada da discussão quanto a fundamentação das unidades da virtude, sendo coragem e razão uma composição uma da virtude.

3.3.1 A VIRTUDE CIÊNCIA E O HOMEM COMO A MEDIDA DE TODAS AS COISAS

APRESENTAÇÃO

¹⁸⁵ Cf. supra Apresentação do 3º capítulo. Como descrito por Eleazar, “nos confortamos com a ideia de que se trata de uma ficção numa passagem sofisticada do diálogo, e que, no seu núcleo, Sócrates mantém intacta a verdade de sua doutrina. Tudo isso – convém lembrar – faz parte de um plano mais amplo de Platão: a certeza de que um texto escrito nem sempre testemunha a verdade”. (PLATÃO, 1986, p. 74). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁸⁶ A favor disso, conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, p. 74.

¹⁸⁷ O tema aqui trabalhado é a natureza da virtude e sua composição. No entanto, mesmo redirecionando a atenção à ode, ambos tiveram a preocupação em conceber a virtude como sendo ensinável.

Na parte final do último capítulo, dedicamos ao esforço de Sócrates e Protágoras para alcançar uma noção mais precisa acerca da virtude. Na primeira parte “Dos vícios e das virtudes” utilizaremos as passagens mais relevantes para identificarmos, no final da avaliação, o que pode ser considerado virtude e o que não pode ser concebido como tal, a fim de distanciarmos de qualquer equívoco. Podemos considerar que o objetivo principal da primeira seção é identificar, através da decomposição rígida e dialética de Sócrates, os atributos humanos que podem ser confundidos com a virtude, além da retomada na discussão se a coragem faz parte do conjunto, entendido por Sócrates como unidade da virtude. No final do trabalho nos encontramos com várias indagações que não foram discutidas efetivamente, devido as digressões existentes na obra. A proposta então é retomar as discussões mais relevantes contidas no final da obra, e acompanhar todo o processo até chegarmos à catarse, o espanto decorrido do *logos* no final da obra.

Os temas que serão a proposta final desse trabalho é recorrência das primeiras discordâncias no início da obra *Protágoras*, tal como: (1) o que podemos considerar como virtude e vício, isto é, qual é a natureza do que reconhecemos como virtude?; (2) a ciência é condutora do homem? Se sim, quem erra é ignorante e age de forma involuntária? (3) Seria o prazer a causa do mal? A arte de medir é suficiente para conduzir o homem, este que possui senso comum (ignorância), por deixar-se vencer pelos aparentes prazeres? (4) A virtude é suscetível de ser ensinada? Bem, com essa gama de discussões, finalizaremos a obra com o objetivo de conduzir o leitor, de forma simples e gradual, ao entendimento do processo do diálogo até a sua concepção final. Isto é, “Partindo de uma dúvida e despindo-se de qualquer certeza prévia, isolamos a virtude (coisa) de seu agente (o homem) para examiná-la em si mesma, na sua essência” (PLATÃO, 1986, p.90).

3.3.2 DOS VÍCIOS E DAS VIRTUDES

Partindo para a análise final da obra *Protágoras*, com intuito de retomar a discussão principal, Sócrates desenha em seus argumentos os meios necessários para chegarem em um consenso, que facilitaria no alcance efetivo do tema proposto. Até aquele momento, se valiam da ode de Simônides, solidificando a postura sofista de Sócrates que brindou diante de Protágoras uma distorção histórica, cômica e subjetiva, utilizando-se da técnica da retórica, própria dos sofistas, para convencer os que estavam presentes de sua interpretação. Nos

encalços do resultado de toda a apresentação de Sócrates, surge a necessidade de Protágoras – que se reduzia a ouvinte naquele momento –, de apontar como deveriam proceder à discussão, após tamanha digressão ocorrida ao extrair da ode todas aquelas concepções acerca da virtude. E assim Sócrates sugere: “Pois me parece que conversar sobre poesia se assemelha muitíssimo aos banquetes dos homens ordinários e vulgares” (PLATÃO, 347 c 03, 1986, p. 130). Nessa passagem, de forma objetiva, Sócrates depõe contra os que desvirtuam-se da discussão a fim de omitir os próprios interesses, ou dos que valiam-se do entreterimento escondendo-se da característica ordinária a que pertencem. Nas palavras de Sócrates, ao esclarecer a todos que ali ouviam:

Estes, por não poderem entreter-se uns com os outros por si mesmos, enquanto bebem, pelas próprias vozes e pelos próprios discursos, por falta de educação, fazem subir o preço das flautistas contratando caro a voz alheia das flautistas e por ela se entretêm; onde porém convivas belos e bons e educados, não verás flautistas, dançarinas nem tocadoras de lira; mas verás que eles se bastam para entre si conviverem sem as bobagens e brincadeiras delas, falando e ouvindo na vez de cada um, com decoro, embora muito vinho tenham tomado. Assim também estas reuniões, se comportavam homens como a maioria de nós pensa que é, absolutamente não precisam de voz estranha nem de poetas, os quais é impossível interrogar sobre o que dizem, e quando a maioria os cita nos seus discursos, uns dizem que o poeta quer dizer isto, outros que aquilo, discutindo sobre assunto que não podem demonstrar. (PLATÃO, 347 c 05, 1986, p. 130).

Na sequência do diálogo, Protágoras se vê em uma situação constrangedora, ao não acenar para qual forma (responder ou questionar) deveria assumir na altura da discussão. Com Alcibiades e Cálias pressionando o sofista na continuidade do diálogo, Sócrates, moderando a situação, diz: “Protágoras, não penses que eu discuta contigo com outro propósito senão o de examinar questões em que eu mesmo sempre me embaraço” (*ibidem*, 348 c 05, 1986, p. 131). Mas, de forma sarcástica, logo em sequência, Sócrates provoca Protágoras ao retomar a noção do papel do sofista – tornar belo o que é feio. Seria o sofista, segundo Sócrates, o único capaz de esclarecer a obscuridade e os embaraços do pensamento. Podemos perceber o sarcasmo de Sócrates na seguinte passagem: “Pois que outro senão tu? Tu que não apenas te presumes belo e bom, como alguns outros são pessoalmente honestos, mas incapazes de tornar os demais; tu porém não só és bom como és capaz de tornar os outros bons” (*ibidem*, 348 e 02, 1986, p. 131). O pensador, Sócrates, justifica que não há outro meio para alcançar o conhecimento, senão questionando e interrogando aquele que é responsável por ensinar¹⁸⁸ a virtude, no caso,

¹⁸⁸ Em relação a essa confirmação e identificação de Protágoras com a sua profissão, o sofismo, Cf. Supra 317 b 02.

Protágoras. Conforme pontua Eleazar: “Ao retomar o exame da unidade das virtudes, Sócrates faz uma breve revisão do pensamento anterior de Protágoras em torno do assunto” (*Ibidem*, 1986, p. 75). Isto é, a unidade da virtude é composta por diferentes nomes que a identifica, como sabedoria, sensatez, coragem, justiça e piedade, ou é uma única coisa; ou ainda, cada um dos nomes representam propriedades diferentes? Além disso, Sócrates “deseja saber se este [Protágoras]¹⁸⁹ ainda mantém o mesmo ponto-de-vista sobre a questão, ou se, pelo contrário, pretende demarcar novo campo para a sua discussão” (*Ibidem*, 1986, p. 75). Seguindo o raciocínio da passagem anterior à ode (329 d 01), Sócrates reformula o tema discutido postulando:

Era esta, conforme penso, a pergunta: sabedoria, sensatez, coragem, justiça e piedade, sendo cinco nomes, referem-se eles a uma coisa única ou para cada um desses nomes subsiste uma substância própria ou fato, tendo cada um sua propriedade e sem que nenhum deles seja como o outro? Disseste então que não eram nomes referentes a algo único, mas que a um fato próprio se aplicava cada um desses nomes, e que todos eles eram partes da virtude, não como partes do ouro são semelhantes entre si e ao todo de que são partes, mas como partes do rosto diferem do todo de que são partes e entre si, tendo faculdade própria cada uma delas. Se isso ainda te parece como antes, diz; mas se de outra forma, define-a, pois eu absolutamente não te considero sob palavra se agora disseres de outra forma; pois não me espantaria se, para me experimentar, tivesse dito aquilo. (PLATÃO, 349 a 09, 1986, p. 132)

Protágoras vai na contra-mão da noção de Sócrates – que concebe “sabedoria” e “coragem” uma e a mesma coisa –, e afirma que das cinco características da virtude, ao menos uma, a “coragem”, é diferente das outras. Protágoras argumenta: “encontrarás muitos homens que são muito injustos, muito impiedosos, muito intemperantes, muito ignorantes, e no entanto excepcionalmente corajosos” (*Ibidem*, 349 d 05, 1986, p. 132). Na avaliação de Sócrates essa frase deve ser avaliada com mais cuidado e, a partir daí, se utiliza da ferramenta dialética, o “método socrático”, para extrair de Protágoras um esclarecimento efetivo do tema abordado, isto é, a virtude. E, assim, Sócrates formula a seguinte questão: “Vejam então: a virtude tu afirmas ser algo belo e é convicto de sua beleza que te propõe ensiná-la? [...] dela uma parte é feia, ou a ela toda é bela?” (*Ibidem*, 349 e 03, 1986, p. 132). Protágoras responde que a virtude é bela e que toda ela é bela. Partindo dessa noção, Sócrates inicia uma sequência de indagações para entender a equivalência dos pressupostos de Protágoras.

¹⁸⁹ Acrescentamos o nome para facilitar o entendimento da colocação na citação.

A sabedoria, em todos os exemplos apresentados no diálogo, foi relacionada à capacidade de cada especialidade citada, assegurando, de certa forma, o “conhecimento” da área para efetivamente realizar as atividades, como os mergulhadores e os cavaleiros (350 a 01). Dentre os exemplos, Sócrates questiona se todo corajoso é também ousado, e com o consentimento de Protágoras, Sócrates retoma: “E já viste uns, que sendo ignorantes em todas essas coisas, são no entanto ousados para cada uma delas?” (*Ibidem*, 450 a 09, 1986, p. 133). Protágoras responde que sim, e que estes seriam os loucos. Porém, há uma atribuição do sofista aos que ele determina como ignorantes e ousados, identificando-a como coragem “feia”. Então Sócrates utiliza-se do seu método¹⁹⁰ para extrair das afirmações o caráter falacioso ali expresso. Primeiro, questiona se todo corajoso é ousado; em sequência, cita a afirmação de Protágoras em relação aos “tão ousados” que seriam loucos e, naturalmente, retoma a confirmação do sofista na passagem (349 e 01), quando o mesmo consente na ideia que corajosos são os ousados, assim como na passagem (350 a 03), Protágoras confirma que a ousadia depende da sabedoria, como no exemplo dos mergulhadores. Sócrates termina o raciocínio questionando ao sofista se a sabedoria seria coragem. “Como Protágoras se nega a aceitar isto e alega várias objeções lógicas e psicológicas contra o modo como Sócrates chega à sua conclusão, este procura alcançar o seu objetivo por meio de um rodeio” (JAEGER, 2013, p. 640 – 641). E assim Protágoras responde:

Não bem relembras, ó Sócrates, disse ele, o que eu dizia e te respondia. Sim, interrogado por ti se os corajosos eram ousados, concordei; mas se também ousados eram corajosos, não fui interrogado, pois se me tivesse perguntado, teria dito que nem todos. Mas que os corajosos não são ousados, meu acordo, em parte alguma demonstreste que não foi correto. Em seguida declaras que os que sabem são mais ousados do que antes do saber e do que outros que não sabem, e com isso pensas que a coragem e a sabedoria são a mesma coisa; mas com este método, até a força pensarias que é saber. Com efeito, assim procedendo, se primeiro me perguntasse se os

¹⁹⁰ temos o diálogo *Mênon* (PLATÃO, 2001, p. 61, 84c 11 – 84d 2), ao qual Platão em sua fase de transição apresenta o “método socrático”; um método dialético que revela a verdade através do diálogo e da refutação, fazendo com que Sócrates consiga despertar no interlocutor a verdade por trás da obscuridade do pensamento. Mais à frente, Platão determinaria como resultado desse processo o conceito de “Anamnese¹⁹⁰”, expresso em sua obra *Fêdon*. Ademais, o método é constituído, segundo Reale e Antiseri, por diferentes etapas de abordagem (1990, p. 96 – 97): “a dialética de Sócrates coincide com o seu próprio dialogar (dia-logos), que consta de dois momentos essenciais: a “refutação” e a “maieutica”. Ao fazê-lo, Sócrates valia-se da máscara do “não saber” e da temida arma da ironia”. Assim, na filosofia socrática, a obtenção do conhecimento advém do esforço de recordar-se, e não de conhecer algo novo ou inédito. No diálogo *Mênon* (2001), Sócrates demonstra o seu processo de iluminação através do autoconhecimento, ao provar que um escravo conseguiria apresentar um teorema geométrico sem conhecê-lo de fato, apenas aplicando a maieutica – a descoberta do conhecimento por si mesmo. Segue: Sócrates: examina pois a partir dessa aporia o que ele vai certamente descobrir, procurando comigo, que nada <estarei fazendo> senão perguntando, e não ensinando. Vigia pois para ver se por acaso me encontras ensinando e explicando para ele, e não interrogando sobre suas opiniões. A favor disso, conferir: PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio Loyola, 2001.

fortes são poderosos, eu afirmaria que sim; depois, se os que sabem lutar são mais poderosos do que os que não sabem, e se eles mesmos, quando aprendem, são mais poderosos do que antes de aprender, eu afirmaria que sim. E esse acordo tendo eu feito, ser-te-ia possível, usando das mesmas provas, dizer que, segundo ele, sabedoria é força; mas eu também neste caso de modo algum concordo que os poderosos são fortes, e sim que os fortes são poderosos; pois não penso ser a mesma coisa poder e força, mas sim que o poder provém da ciência, e também da loucura e da emoção, enquanto que a força é da natureza e da boa nutrição dos corpos. Do mesmo modo, também aqui, não considero que audácia e coragem sejam a mesma coisa; e assim pode se dar que os corajosos sejam ousados, mas não que os ousados sejam todos corajosos; pois a audácia nos homens, tal como o poder, provém da técnica, da emoção e da loucura, mas a coragem é da natureza e da boa nutrição das almas. (PLATÃO, 350 c 8, 1986, p. 133)

Em resposta a Sócrates, o Sofista esclarece os pontos questionados pelo Filósofo, e determina a distinção entre coragem-audácia e audácia-coragem. No primeiro caso, Protágoras reconhece que a coragem-audácia relaciona-se com o saber (a especialidade, antes citada por Sócrates) porém, de forma restrita; ao passo que, a audácia-coragem tem como característica o ato irracional e puramente emocional, tal como a loucura. Dessa forma, Protágoras tenta desconstruir o raciocínio de Sócrates apontando diferentes interpretações acerca do “tema/conceito” abordado. No primeiro caso, para Eleazar, Protágoras define que a “[...] tal coragem se reduz a um simples saber-técnico. Por outro lado, há a audácia-coragem, que não pode absolutamente identificar-se com esse tipo de saber, porque provém da emoção e da loucura, elementos irracionais” (PLATÃO, 1986, p. 77). Porém, quando o sofista aponta que a nutrição das almas¹⁹¹ está relacionada à concepção da coragem, Sócrates nos conduz, através do raciocínio dialético, à definição que a coragem está não só na natureza de alguns homens, como também pode ser conquistada com a nutrição da alma, como diz o próprio Protágoras; isto é, através da busca o homem encontra-se no caminho da virtude-coragem, alimentando-se de sabedoria e ciência. Com esse deslize, perceptível tão somente pela análise dialética de Sócrates, o Filósofo propõe uma nova discussão para o alcance e interpretação desse conceito, que ainda não havia convencido Protágoras. A partir desse relance, temos a tentativa de Sócrates de provar ao Sofista a relação idêntica entre coragem e saber, concebendo a unidade da virtude correspondente as diferentes partes que compõe o conceito, utilizando, para isso, outra digressão para a demonstração final da argumentação. Segundo Jeager, Sócrates “parte da distinção entre uma vida feliz e uma vida miserável, definindo a

¹⁹¹ Passagem 351 b 01, da obra *Protágoras* (1986), como descrito na citação que apresenta os argumentos do Sofista diante das questões de Sócrates.

primeira como uma vida agradável e com prazer, e a segunda como uma vida cheia de aborrecimento e de dor” (JEAGER, 2013, p. 641). Como descrito por Platão, Sócrates indaga:

Mas tu afirma, ó Protágoras, disse eu, que alguns homens vivem felizes, e outros infelizes? – Concordou. – Então parece-te que alguém viva feliz se vive aflito e cheio de dores? – Não, disse. – Mas se morresse após ter vivido uma vida agradável, não te parece que assim teria vivido feliz? – Sim, disse. – Então viver com prazer é bom, mas sem prazer é mau. – Se de belas coisas, disse, é o prazer com que se vive. – Mas então, Protágoras? Também tu, como a maioria, certas coisas agradáveis dizes que são más, e outras desagradáveis que são boas? Pois o que digo é: enquanto agradáveis, porventura nisto elas não são boas, a menos que algo outro delas resulte? E por outro lado, as desagradáveis não são igualmente más, enquanto desagradáveis? (PLATÃO, 351 b 03, 1986, p. 133-134)

E então Sócrates parte das fontes irracionais descritas por Protágoras e propõe a discussão se o prazer¹⁹² é responsável pelo sucesso ou fracasso do homem no caminho da virtude¹⁹³. Segundo o estudioso Eleazar, “Para Sócrates, que é dialético e para quem o belo é o mesmo que o bom, útil e agradável, é fácil perceber a relação entre o prazer, o bom e a virtude-ciência, porque essa simplesmente se realiza no plano da essência” (PLATÃO, 1986, p. 78). Para Protágoras, é necessário partirem para uma análise mais aprofundada, visto que, até então, não aceita a relação de identidade entre o “prazer” e o “bom”, como argumentado por Sócrates. A fim de resolver e trazer a luz a essa questão, Sócrates faz uma alusão ao procedimento médico de examinar o paciente que, necessitando de um análise mais aprofundada, desnuda-o para garantir um melhor resultado; disto, o Filósofo indaga a Protágoras acerca da noção de ciência. Assim, Sócrates faz dois questionamentos a Protágoras. No primeiro momento, investiga se a ciência para o Sofista se assemelha com o senso comum, como algo inferior diante às outras atribuições do homem; tal como a emoção, o prazer ou até mesmo o medo, sendo escrava das várias funções do homem, sem poder orientá-lo, reduzindo-se a uma capacidade trivial. Por outro lado, questiona ao Sofista se a ciência é nobre, poderosa, bela e responsável por orientar o homem ao caminho virtuoso¹⁹⁴. E Protágoras responde: “Não só me parece como dizes, ó Sócrates, mas ao mesmo tempo, se para alguém mais, é sobretudo para mim que é vergonhoso negar que a sabedoria e a ciência são, de todas as coisas humanas, o que há de mais poderoso” (*Ibidem*, 352 c 06, 1986, p. 135). Segundo a noção de Jeager, “a questão decisiva é esta: poderão o saber e o conhecimento

¹⁹² Também entendido como agradável.

¹⁹³ A favor disso conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986, p. 78.

¹⁹⁴ Essa interpretação descreve o pensamento expresso nas passagens (352 a 01 – 352 c 06), da obra *Protágoras* (1986), que utilizamos como principal bibliografia nesse trabalho.

ajudar o homem a agir bem e a consciência do que é bom escudá-lo contra qualquer influência que pretenda levá-lo a agir mal?! (JEAGER, 2013, p. 641). Sócrates inicia o seu argumento apresentando o senso comum em contraste à resposta do Sofista, dizendo:

No entanto sabes que a maioria dos homens em mim e em ti não acreditam, mas dizem que muitos, sabendo o que é melhor, não querem fazê-lo, sendo-lhes possível, mas preferem fazer outras coisas. E a quantos eu tenho perguntado qual seria a causa disso, eles respondem que os que assim agem o fazem porque são vencidos pelo prazer ou pela dor, ou dominados por alguma daquelas causas de que eu falava atrás. – É que muitas coisas, penso eu, Sócrates, disse, nesse caso como em outros, os homens dizem sem acerto. – Vamos então comigo tentar convencer os homens e ensinar-lhes em que consiste esse afecção que eles chamam “ser vencido pelos prazeres” e por causa disso dizem que não podem fazer o melhor, embora o conheçam. (PLATÃO, 352 d 03, 1986, p. 135)

Sócrates objeta agora a si próprio e a Protágoras, seguindo a opinião da massa, que não poucas vezes o Homem conhece o bem e não o pratica, embora pudesse fazê-lo¹⁹⁵. A partir dessa concepção, partindo do senso comum, Sócrates, acordado com Protágoras, concebe a possível resposta dos motivos que levariam o homem a cometer juízo negativo acerca dos prazeres: “Que pensamos, ó Protágoras, que eles nos responderiam senão isto: que elas são más, não por causa do próprio prazer momentâneo que produzem, mas pelas consequências futuras, doenças e o mais? – Penso eu, disse Protágoras, que a maioria responderia assim” (PLATÃO, 353 d 06, 1986, p. 136). Desse modo, temos, no texto, dois exames importantes; o primeiro busca avaliar a característica do prazer enquanto causa do que é mal e, mais ainda, da possibilidade das coisas boas que são também desagradáveis. Na conclusão desse raciocínio, Sócrates determina que o bom é aquilo que nos dá prazer, nos libertando do sofrimento; ao passo que o mal é tudo aquilo que nos traz sofrimento. Nas palavras de Eleazar: “se algo termina em prazer é ‘bom’; se termina em sofrimento é ‘não-bom’”. Por isso, em função desse resultado final, os homens, ao buscar prazer, estão procurando o bem, ao fugir do sofrimento, estão evitando o mal” (*Ibidem*, 1986, p. 81). Segundo a própria interpretação de Eleazar, quando Sócrates associa o prazer com o bom e o sofrimento com o mau, efetivamente, demonstra a Protágoras que o agradável é igual ao bom,

¹⁹⁵ Conferir: JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 641.

isto é, prazer e bom são idênticos, como recusa Protágoras na passagem (351 c 8 – d 02)¹⁹⁶. E assim, Sócrates argumenta:

Posta assim a questão, digamos que o homem, sabendo que o mal é mau, não obstante o faz. Se então alguém nos pergunta: “Por quê?” – “Vencido”, diremos. “Por quem?” ele nos perguntará. Ora, não nos é mais possível dizer que é pelo prazer, pois outro nome, o “bom”, está empregado em lugar do “prazer”. A ele então respondamos e digamos: “vencido”. – “Por quem?” dirá. – “Pelo bom”, diremos, “por Zeus!” Se então o que nos pergunta vem a ser um petulante rirá e dirá: “Muito engraçado o que vocês dizem, se alguém pratica o mal sabendo o que é mal e que não deve praticar, porque é vencido pelo bom! “Então”, dirá, é por que o bom não merece em vocês vencer o mau ou por que merece? Evidentemente responderemos que é porque não merece, sem o que não teria cometido falta aquele de quem dizemos que “foi vencido pelos prazeres”. [...] “É claro então”, dirá ele, “que com “ser vencido”, vocês querem dizer isto: escolher um mal maior em lugar de um bem menor”. Não há dúvidas de que é assim. (PLATÃO, 355 c 05 – e 06, 1986, p. 137 – 138).

É possível, se avaliarmos as condições e deliberações dos homens, que a máxima expressa¹⁹⁷, reproduz um “prazer” que supera o “sofrer”; mas, na verdade, o resultado do cálculo feito pelos homens de senso comum esvazia por completo a noção de “prazer”, dando lugar ao “sofrer”; visto que, os homens conscientes dos atos não escolheriam o mal (mau) ao invés do bem (bom), pois, não faria sentido que a razão/ciência do homem o conduziria a essa escolha. Essa orientação deturpada, afastando-se dos resultados negativos a longo prazo, só reafirma que a esse tipo de ação revela-se a ignorância desses homens, que não conseguem projetar as necessidades futuras¹⁹⁸ aos sentimentos de prazer momentâneos. Na balança, o homem não consegue deliberar assertivamente devido a ignorância¹⁹⁹. Segundo Eleazar: “[...]”

¹⁹⁶ Passagem referente a obra Protágoras. A favor disso, conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁹⁷ Na passagem (352 e 01), da obra *Protágoras* (1986), fala-se pela primeira vez da noção dos homens, que seriam vencidos pelo prazer ou pela dor.

¹⁹⁸ Um exemplo interessante, utilizado por Sócrates, está na passagem 354 a 04, quando o Filósofo esclarece que as causas de um sofrimento momentâneo resultaria, naturalmente, em um fim maior e melhor, o que é bom (prazeroso). Nas palavras de Sócrates: “os exercícios corporais, o serviço militar, os tratamentos feitos por médicos, com cáusticos e cirurgias, com purgativos e com dietas severas, que essas coisas são boas, mas desagradáveis” Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

¹⁹⁹ Segundo a interpretação de Eleazar, na obra *Protágoras* (1986), acerca desse impasse revela-se duas possíveis conclusões, as quais só poderiam chegar a um único resultado: “Em resumo, dessa situação estranha duas conclusões poderiam ser tiradas, das quais sem dúvida apenas uma seria verdadeira. Se os homens, ao praticar o mau (mal), o fazem com plena (cons)ciência de causa, então, ao ser vencidos pelo bom (prazer), estão deliberadamente escolhendo “um mal maior” em lugar de “um bem menor”. Se essa conclusão fosse a verdadeira, a queixa dos homens não procederia. Por isso lhes restaria apenas retirá-la. A outra seria: se os homens praticam o “mau” (mal) porque são vencidos pelo “bom” (prazer), não tem (cons)ciência do que estão fazendo, por isso seu cálculo para compensar “dores com prazeres”, embora válido como esforço, é nulo como

os homens não tem êxito no seu cálculo de sempre ter maior vantagem de “bom” do que de “mau” porque lhes falta a ciência” (PLATÃO, 1986, p. 84). Portanto, na interpretação de Jeager, vale acenar para o distanciar daquilo que é mais bom, isto é: “Pelo fato de isto ser certo é que o “deixar-se arrastar pelo prazer”, que a multidão invoca como motivo, significa apenas que se cometeu um erro de cálculo, escolhendo um prazer menor em vez de um maior, pela simples razão de ser o que estava mais perto no momento da opção” (JEAGER, 2013, p. 643)²⁰⁰. Na próxima seção, Sócrates vai propor uma solução para evitar o equívoco de escolher o que nos causa desprazer; a arte de medir, para o Filósofo, seria o caminho da ciência como condutora do homem para o bem.

3.3.3 DO RELATIVISMO SOFISTA A DIALÉTICA SOCRÁTICA

Na condução do diálogo, Sócrates especula se a “arte de medir²⁰¹” seria uma forma de reduzir aquilo que nos é aparente, creditando o erro na falha da medição. Nessa parte do diálogo Sócrates se esforça para esclarecer que o erro está na nossa medição, a fim do que convém realizar, como os desejos momentâneos que aparentemente nos enganam; para Sócrates, a “Arte de medir” é resguardar-se dos desejos com a boa medição, garantindo um futuro saudável e também prazeroso, tornando impotente a aparência que ludibria o homem. Assim, Sócrates apresenta a metáfora da balança, que consistiria na “Arte de medir”, expressa na passagem (356 b 01); “Sócrates ilustra isto plasticamente, representando com uma balança na mão o homem chamado a agir, e pesando nela um prazer e outro, uma e outra dor, ou um prazer e uma dor” (JEAGER, 2013, p. 643). Na passagem (356 d 02), segundo Eleazar, Platão faz uma referência ao relativismo²⁰² sofístico expresso na célebre frase de Protágoras:

resultado final. Assim, em vez de ciência, os homens revelam ignorância. Esta seria a conclusão correta. A favor disso: PLATÃO. Protágoras. Trad. e notas Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

²⁰⁰ Conferir: JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

²⁰¹ Essa expressão está na passagem 356 d 01, da obra: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

²⁰² Segundo o orientador desse trabalho, (DENNY, 2015, p. 211 – 212): “O esquema desta ficção narrativa, que pretende indicar soluções e solicitar a inteligência e a participação ativa de quem a lê, pode ser entrevisto também nos trechos que antecedem e preparam a discussão – de que já falámos – sobre a origem e natureza da opinião falsa (ou do erro) e logo depois a análise das várias consequências, desastrosas do ponto de vista da sua autossuficiência epistêmica, derivadas do entrelaçamento de duas doutrinas filosóficas de natureza empírico-relativista centrais para o tema tratado no diálogo: a protagórica do *metron anthropolos*, segundo a qual, como vimos, o homem, um indivíduo, é medida de todas as coisas, e a do mobilismo ortodoxo, de raiz fundamentalmente heraclitiana, pela qual tudo está em constante movimento-devir”. Conferir: XAVIER, D. G. **Com Sócrates para além de Sócrates**: o Teeteto como exemplo de teatro filosófico. São Paulo: Annablume, 2015.

“O homem é a medida de todas as coisas, das que são, que são, das que não são, que não são”²⁰³, que determinaria a condição do homem de ditar a própria realidade através dos próprios sentidos. A partir daí, Sócrates vai buscar esclarecer que a ignorância é resultado do “não saber medir” e, portanto, da falta de “ciência”; segundo o Filósofo, nos argumentos do diálogo, a “ciência” seria responsável por conduzir o homem e, dessa forma, seria superior aos outros atributos, como acordado na passagem (352 d 01)²⁰⁴. Nesse caso, é pela falta de “ciência”, segundo Eleazar, que o homem comete o equívoco na “arte de medir”, isto é: “[...] a virtude (a excelência, a salvação da alma, a felicidade) é “arte de medir” e “ciência”, pela necessidade de correta escolha e mensuração dos prazeres e sofrimentos, Sócrates vai provar que a ciência dos homens – ao contrário da verdadeira ciência – é ignorância” (PLATÃO, 1986, p. 85 -86). Na conclusão do raciocínio, Sócrates assertivamente esclarece²⁰⁵:

Se então tivéssemos dito logo que era ignorância, vocês teriam zombado de nós; mas agora, se zombassem de nós, zombariam também de vocês mesmos. Pois também vocês reconheceram que por carência de saber os que cometem falta não acertam na escolha dos prazeres e dores, isto é, na escolha do bom e do mau; e não só de saber, mas um pouco mais adiante vocês ainda reconheceram que é de um saber medir. Ora, a ação malograda por falta de ciência, vocês mesmos sabem sem dúvida que resulta da ignorância. De modo que eis aí o que é “ser vencido pelos prazeres”: a máxima ignorância. (PLATÃO, 357 c 10, 1986, p. 139 – 140)

Sócrates retoma a sua atenção aos que ali estavam como ouvintes, Hípias e Pródico, que aceitaram de forma unânime as condições e argumentos apresentados no diálogo. E volta-

²⁰³ Utilizamos uma obra posterior a *Protágoras* que descreve o pensamento relativista do sofista com mais exatidão, na passagem (152 a 01), da obra *Teeteto*: “[...] é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”. Conferir: PLATÃO. **Diálogos**. In: *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora UFPA, 2001, p. 49. Utilizamos o conceito relativista expresso na frase para evidenciarmos a técnica do discurso sofista, que é sustentado pela “arte da retórica”, no qual a verdade é relativo àquilo que consideramos como real. Ao pesquisarmos o termo “relativismo” no dicionário, encontramos a seguinte definição: “relativismo 1. Doutrina que considera todo conhecimento relativo como dependente de fatores contextuais, e que varia de acordo com as circunstâncias, sendo impossível estabelecer-se um conhecimento absoluto e uma certeza definitiva. 2. Em um sentido ético, concepção que considera todos os valores morais como relativos a uma determinada cultura e a uma determinada época, podendo portanto variar no espaço e no tempo, não possuindo fundamentos absolutos, nem caráter universal. Ex.: “O fogo arde na Hélade e na Pérsia, mas as idéias que os homens têm de certo e de errado variam de lugar para lugar” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, t 7). Ver relativo. 3. O relativismo moral designa a posição daquele que recusa toda moral teórica, propondo regras e prescrições universalmente válidas. 4. O relativismo científico é a atitude daquele que considera que, nas ciências, não existe verdade definitiva, pois deve constituir uma apropriação progressiva, uma construção inteligível do mundo sempre aproximativa”. A favor disso, conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

²⁰⁴ Referente a obra *Protágoras* (1986), aqui utilizada como base da discussão.

²⁰⁵ Segundo Eleazar, “Para que estes não mais culpem os prazeres, mas se convençam de que a causa do seu insucesso é sua própria ignorância, Sócrates vai ensinar-lhes como proceder e em consequência ter êxito através da ciência” (PLATÃO, 1986, p. 84). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

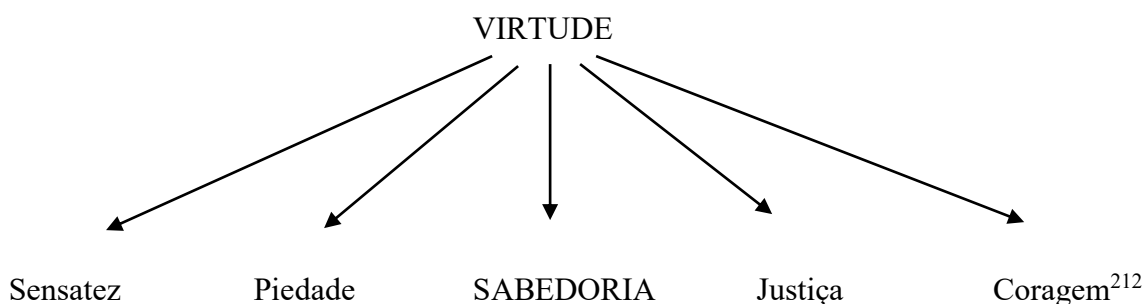
se a Protágoras para fundamentar a discussão se a coragem era parte da virtude, devido às possibilidades postas por Protágoras antes da digressão consumada no decorrer da discussão. Segundo Eleazar, Sócrates faz uma revisão e apresenta quatro pontos essenciais para comprovar os argumentos. Eis que o primeiro seria a identidade entre o “agradável” e o “bom”, na passagem (358 a 05), quando Sócrates interroga se “o agradável é bom e o desagradável é mau”, e todos concordam. Em sequência, no segundo ponto identificado por Eleazar, Sócrates deduziria que o agir de forma agradável e boa é objetivo de todos os homens, pressupondo que os mesmos o fariam com ciência, se isso gozassem, pois, o “deixar-se vencer” nada mais seria do que falta de ciência, isto é, ignorância. Na passagem (358 c 01), afirma Sócrates: “deixar-se vencer não é outra coisa senão ignorância, enquanto o dominar-se não é senão sabedoria”. Na interpretação de Eleazar, o terceiro ponto é quando Sócrates reforça que “a virtude é saber” e conclui que a falsa ciência é deixar-se enganar pelos prazeres, isto é: “ter alguém uma opinião falsa e estar enganado sobre as coisas de valor?” (358, c 04); como em todos os argumentos anteriores, todos concordavam com Sócrates. Ao finalizar os argumentos das etapas, segundo Eleazar, Sócrates apresenta o quarto e último ponto, no qual revela um argumento bastante questionado, mas que, constituído através dos raciocínios apresentados na obra, torna-se parte fundamental da conclusão, visto que, para Sócrates, o homem escolhe o mal involuntariamente. No discurso, segundo o estudioso Eleazar, o Filósofo apresenta dois tipos de males: objetivo e subjetivo; que são distintos, mas que apresentam-se na ignorância. Na conclusão do raciocínio afirma: “[...] ninguém enfrenta de bom grado o que é mau ou o que pensa ser mau e que nem mesmo isto, parece, está na natureza do homem; [...] e que enfim, quando se é forçado a escolher entre dois males, ninguém escolherá o maior quando é possível pegar o menor?” (358 c 07). Novamente, todos²⁰⁶ concordaram. Seguindo o debate, Sócrates prepara o terreno para apresentar a noção de identidade entre coragem e saber:

Ó Prodicó e Hípias, que Protágoras aqui justifique para nós como está correto o que respondeu primeiro, não o primeiro de tudo que disse; pois então ele dizia que, sendo cinco partes da virtude, nenhuma era como a outra, mas cada uma tinha sua função própria; mas não é a isso que me refiro, e sim ao que afirmou depois. Pois a seguir disse que quatro eram suficientemente próximas entre si, que uma porém, a coragem, era completamente diferente das outras e que eu reconheceria isso, dizia, pela seguinte prova: “Encontrarás de fato, ó Sócrates, homens que são muito impiedosos, muito injustos, muito intemperantes, muito ignorantes, e no entanto muito corajosos; com

²⁰⁶ Hípias, Pródico e Protágoras.

isto reconhecerás que a coragem difere bastante das outras partes da virtude. (PLATÃO, 1986, 359 a 02, p. 141)

O final da citação acima representa o argumento de Protágoras em relação a unidade da virtude, que pode ser concebida em cinco partes que possuem funções distintas, como ele explica às indagações de Sócrates nas passagens (329 b 02²⁰⁷ – 330 a 08), como também na retomada da discussão na passagem (349 b 01) e, respectivamente, na (349 d 02). Porém, gradativamente, a argumentação sofística declina ao enfrentar a peneira dialética, devido às muitas flutuações e digressões. Depois de muito discorrer no debate, Sócrates demonstra, através do método dialético, que a coragem, entendida por Protágoras como distinta das demais, na verdade, seria respectivamente igual, e dependeria, como as outras, da ciência. Todo o processo do argumento socrático vale-se da afirmação de Protágoras que existiriam homens que seriam ignorantes, porém, corajosos²⁰⁸. Entretanto, isso se mostrou falso, com a construção do argumento²⁰⁹ do Filósofo, que de forma rígida, conseguiu evidenciar, como nos argumentos anteriores²¹⁰, que os ignorantes escolhem o temível involuntariamente e os sábios, pelo contrário, guiados pela “ciência” e pela “arte de medir” não escolheriam o temível, mas sim, o que é belo e bom²¹¹. Na imagem a seguir podemos demonstrar que, segundo os argumentos de Protágoras, a virtude seria composta da seguinte forma:



A partir desse diálogo, fica claro que o sistema de questionamentos socráticos consegue trazer aos homens, de forma pedagógica e segura, os conhecimentos antes

²⁰⁷ Nessa passagem, Sócrates remonta o argumento de Protágoras, acerca das cinco virtudes, estabelecendo cinco diferentes características e funções que compõe o que ele determina como a “unidade” da virtude.

²⁰⁸ Passagem (349 d 05), da obra *Protágoras*, onde o sofista afirma, pela primeira vez no diálogo que existem homens corajosos que são ignorantes (ignorante aqui é entendido como aquele que não tem a “ciência” ou a “arte de medir” e, portanto, faz escolhas ruins que o prejudicaria). Segundo Protágoras: “encontrarás muitos homens que são muito injustos, muito impiedosos, muito intemperantes, muito ignorantes, e no entanto excepcionalmente corajosos”. Conferir: PLATÃO. *Protágoras*. Trad e notas Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

²⁰⁹ Esse argumento está presente nas passagens (359 c 01 – 360 e 04), da obra *Protágoras* (1986).

²¹⁰ Passagem (358 c 07), *Protágoras* (1986).

²¹¹ Na passagem (349 e 04), Protágoras concorda com Sócrates que a virtude é bela, e tudo que é belo é bom.

²¹² Tema de discussão fundamental da última parte da obra, no qual Sócrates empenha o papel de indagador para tentar provar a Protágoras que coragem não se distancia das outras virtudes, pelo contrário, é essencial no homem corajoso que ele partilhe de todas as outras quatro funções da virtude.

desconhecidos no próprio indivíduo, o que Platão chamaria de reminiscência²¹³ ou *anamnese*. Sendo a alma portadora dos conhecimentos, Sócrates, impulsionado a buscar o conteúdo puro da verdade, consegue, através da maiêutica, evidenciar a luz da consciência e o conteúdo contido na alma de Protágoras, o fazendo reconhecer que detinha apenas a *doxa*²¹⁴ em relação a virtude (*areté*). “Nesse processo de autoconhecimento progressivo e gradual do espírito, cabe à experiência sensível o papel de despertar na alma a recordação da essência das coisas, contemplada ‘da eternidade’” (JEAGER, 2013, p. 715). Em uma obra posterior a *Protágoras*, fica mais evidente a utilização do método dialético²¹⁵ de investigação da verdade através do conhecimento interior. Segundo Jeager: “o *Mênon*²¹⁶ já nos disse como é que na alma do homem se desperta o seu tipo de saber, [...] a *areté* em sentido socrático se adquire ‘por natureza’ (como ‘reminiscência da alma’)” (JEAGER, 2013, p. 720). Podemos reconhecer que no diálogo *Protágoras* o método socrático se fez presente em muitas passagens; no momento final da obra é mais evidente reconhecermos a dialética que se mostra no teor mais

²¹³ Reminiscência. Do latim tardio *reminiscentia*. Em um sentido genérico, lembrança ou recordação de algo. Em Platão (*Mênon, Fédon*), doutrina segundo a qual a alma, antes de sua encarnação no corpo, teria tido contato direto com as formas que constituem o mundo inteligível, e delas se recordaria posteriormente quando já encarnada. A recuperação desse contato estaria na base da possibilidade do conhecimento e constituiria seu ponto de partida. Isso explicaria a possibilidade de termos um conhecimento prévio à experiência e independente dela, sendo portanto uma forma de inatismo ou apriorismo. Ver metempsicose; maiêutica; anamnese. Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

²¹⁴ Ao pesquisarmos a palavra “doxa” no *Dicionário básico de filosofia*, de Japiassú e Marcondes; os autores sugeriram um direcionamento à palavra “opinião” (lat. opinio). Segundo os autores, “doxa” seria: “1. Juízo baseado numa crença acerca da verdade de algo, entretanto sem justificativa teórica ou exame crítico. A opinião é, portanto, sempre relativa a quem a sustenta e às circunstâncias em que é emitida. “A opinião é o fato de considerar-se algo como verdadeiro, tendo-se, no entanto, consciência de uma insuficiência subjetiva ou objetiva desse juízo.” (Kant, *Crítica da razão pura*.) No sentido genérico do termo, nem sempre a consciência dessa incerteza é pressuposta. 2. Na filosofia clássica, sobretudo em Platão e Aristóteles, a opinião (doxa) opõe-se à ciência (episteme) e ao pensamento racional (dianoia, noesis), sendo originária dos sentidos e portanto sujeita à variação, à ilusão e, portanto, ao erro; ao contrário da ciência, que se funda na razão. “A ciência e seu objeto diferem da opinião e seu objeto, na medida em que a ciência é universal e procede através de proposições necessárias, sendo que o necessário não pode ser de outra forma... a opinião se aplica ao que, sendo verdadeiro, poderia ser falso e vice-versa” (Aristóteles, *Segundos analíticos*). 3. No sentido epistemológico, a opinião é o conhecimento imediato (baseado nas experiências vividas) que se apresenta como um conjunto falsamente sistemático de juízos, de representações esquemáticas e sumárias, elaborado pela prática e para a prática, visando traduzir as necessidades em conhecimentos e a designar os objetos por sua utilidade”. Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

²¹⁵ Na obra *Mênon*, Sócrates prova a possibilidade de alcançar a luz do conhecimento através do método dialético, utilizando um escravo como objeto da experiência, se comprometendo a extrair do mesmo um conhecimento que nem mesmo o próprio escravo imaginaria possuir. Sendo assim, segue o trecho no qual Mênon admite a proeza do exercício socrático de aprendizagem: “Sócrates: logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que por ventura não sabia, existem opiniões verdadeiras – sobre estas coisas que não sabe? Menon: Parece que sim. Sócrates: E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém. Menon: Parece”. (PLATÃO, 2001, p. 63, 85c 05 – 85 d 01). Conferir: PLATÃO. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio Loyola, 2001.

²¹⁶ Utilizamos algumas passagens da obra *Mênon*, posterior a *Protágoras*, porque discorre objetivamente acerca dessa investigação de grande relevância nos estudos e discussões da filosofia clássica.

devastador, liquidando até mesmo aquele que é reconhecido como sábio e professor da “virtude política” (*areté*), o Sofista.

Nesse momento, é visível a tentativa de Sócrates de contrariar a noção do Sofista da “coragem”²¹⁷ como atributo dos ignorantes. Sendo a “coragem” parte da “virtude” e, como determinado pelo próprio Protágoras, esta (virtude; *areté*) seria composta de cinco partes que compõe a unidade; Sócrates, então, demonstraria a impossibilidade de ser virtuoso aquele que não possui a “sabedoria”. Através da “*maiêutica*”, evidenciaremos a postura socrática que esclareceu Protágoras do erro cometido. De início, temos o convite, mais reconhecido como exortação, onde o interlocutor é convidado a iniciar a jornada rumo ao conhecimento, como na passagem (359 c 02), onde Sócrates faz a seguinte proposta: "Vamos então, disse-lhe, responde-nos: De que é que dizes que os corajosos são enfrentadores? Do mesmo que os covardes? – Não, disse. – De outras coisas então? – Sim, disse ele". A partir daqui, podemos reconhecer o processo de indagação socrática em prática, imbuído de irônia, a fim de demonstrar a *aporia*²¹⁸ que ainda resistia no pensamento do interlocutor que, nesse caso, seria Protágoras. Sócrates, pelo início das indagações consegue o acordo de Protágoras, no que se refere à noção dos “covardes” e “corajosos” serem enfrentadores daquilo que consideram “não temível”, como no diálogo: “[...] ninguém enfrenta o que considera temível, visto que “deixar-se vencer” foi reconhecido como ignorância – Concordou [Protágoras]²¹⁹”(PLATÃO, 359 d 07, 1986, p. 142). Mas, ainda resistente, Protágoras experimenta mais uma vez a técnica dialética de Sócrates, no que cerne às diferenças entre o “corajoso” e o “covarde”:

No entanto, Sócrates, disse ele, é completamente oposto o que os covardes e os corajosos enfrentam. Uns querem ir logo para a guerra, mas os outros não querem. – Por que é belo ir para a guerra, disse eu, ou por que é feio? – Porque é belo, respondeu. – Então se é belo é também bom, conforme concordamos antes; pois concordamos que as ações belas são todas boas. – Dizes a verdade e sempre assim me parece [Protágoras]²²⁰. – E com razão, disse eu. Mas quais deles afirmas que não querem ir para a guerra, embora seja um ato belo e bom? – Os covardes, disse ele. – Não é certo então, retomei, que, se é belo e bom, é também agradável? – Pelo menos é o que foi admitido, disse ele. – Será então que é porque sabem que os covardes não querem ir para o mais belo, para o melhor e mais agradável? – Mas se

²¹⁷ Passagem (349 d 02), *Protágoras* (1986).

²¹⁸ Segundo os autores do *Dicionário básico de filosofia*, o significado de *aporia* seria: *aporia* (gr. *aporia*: impasse, incerteza) 1. Dificuldade resultante da igualdade de raciocínios contrários, colocando o espírito na incerteza e no impasse quanto à ação a empreender. 2. Dificuldade irreduzível, seja numa questão filosófica, seja em determinada doutrina. Em outras palavras, dificuldade lógica insuperável num raciocínio. uma objeção ou um problema insolúvel: tudo o que faz com que o pensamento não possa avançar. Ex.: os vínculos entre o espírito e o corpo constituem uma *aporia* para a maior parte das doutrinas filosóficas. Conferir: JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

²¹⁹ Grifos meus para facilitar o entendimento.

²²⁰ Grifos meus para facilitar o entendimento do leitor, indicando o interlocutor presente no diálogo.

admitimos isso, disse ele, destruiríamos o admitido anteriormente. – E o corajoso? Não é certo que ele vai para o mais belo, o melhor e o mais agradável? – É forçoso concordar. [...] – Não é certo também que os covardes e loucos, pelo contrário, temem temores vergonhosos e ousam ousadias vergonhosas? – Concordou. – E ousam coisas vergonhosas e más por outro motivo senão por ignorância e desconhecimento? – Assim é, disse ele. [...] – Então ignorância do temível e do não temível seria covardia? – Ele acenou que sim. [...] – Assim, saber do (que é) temível e do não temível é coragem, o qual o contrário da ignorância destes. (PLATÃO, 359 e 03 – 360 d 04, 1986, p. 142 - 143).

No final da apresentação de Sócrates é possível concebermos a noção da virtude como uma unidade correlacionada entre as diferentes funções da mesma. A ciência, segundo Sócrates, seria uma característica fundamental para a existência de todas as diferentes manifestações da “virtude”. Sócrates, nesse momento, evidencia que a essência da virtude é a ciência; esta que entrelaça entre as formas de virtude e conduz o homem ao agir de forma justa, piedosa, sensata e corajosa. Nas condições apresentadas na citação acima, Sócrates consegue, com louvor, argumentar que por mais diferentes que sejam [as virtudes] em suas manifestações humanas, todas se relacionam entre si por um elo de semelhança e se reduzem a uma mesma essência: o saber²²¹; se podemos afirmar isso, de acordo com os argumentos ali apresentados, está claro como o Sofista errou ao dizer que existem homens corajosos que são ignorantes. Ora, se nos argumentos de Sócrates a ciência²²², isto é, o saber, é uma virtude, não poderia os homens de coragem ser ignorantes²²³. E então, Protágoras, percebendo o desfecho contrário à avaliação sofística, expressa: “Tú me pareces, ó Sócrates, gozar da vitória de ser eu o respondente. Este favor então eu te farei e afirmo que, pelo que foi admitido, isso me

²²¹ (PLATÃO, 1986, p. 89). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

²²² Segundo o estudioso Dennys, levando em consideração a obra posterior, (2015, p. 210): “Como recorda Cornford, do *Mênon* em diante, Platão declara repetidamente que aquilo que ele chama “ciência” nunca é algo passível de transmissão de uma pessoa para outra (os Sofistas são constantemente criticados por causa da sua intenção de oferecer, a pagamento, qualquer tipo de “virtudes” aos cidadãos). Os verdadeiros objetos da ciência – seja matemática seja das Ideias – podem ser contemplados só pelos olhos da alma, nunca por um órgão sensorial. Aliás, a intervenção de um professor não é estritamente necessária, mesmo que o processo de conhecimento possa ser guiado e acompanhado pelo diálogo com alguém mais sábio, que intervirá como parteira (eis, novamente, a razão de ser da imagem forçada do Sócrates-obstetra, usada para sugerir, artificialmente, a necessidade absoluta da sua presença no *Teeteto*). O especialista apercebe-se logo de que o “conteúdo da transmissão” descrito no nosso diálogo é mera dóξα, passada de alguns “portadores de opiniões” (δοξοφοροι) para outros”. Conferir: XAVIER, D. G. **Com Sócrates para além de Sócrates: o Teeteto como exemplo de teatro filosófico**. São Paulo: Annablume, 2015.

²²³ Segundo Eleazar: “Conclui-se então que os covardes preferem fugir e manter-se na sua posição de defesa, por “ignorância”, porque lhes falta “o conhecimento” daquilo que devem temer e daquilo que devem enfrentar. Fica evidente que covardia é ignorância. Os corajosos, pelo contrário, preferem manter-se na sua posição de defesa a recorrer à fuga porque “sabem”, donde se conclui que “coragem é conhecimento” daquilo que realmente deve ser temido ou enfrentado” (PLATÃO, 1986, p. 88). Conferir: PLATÃO. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

parece ser impossível” (PLATÃO, 360 e 02, 1986, p.143). Segundo Eleazar, “Protágoras deve pelo menos ter-se impressionado com essa demonstração de Sócrates, de que fazer uma escolha correta, [...] é no mínimo “um cálculo exato”, [...] incompatível com a ideia totalmente subjetiva de que o homem é a medida de todas as coisas” (PLATÃO, 1986, p. 88).

3.3.4 O ESPANTO COMO RESULTADO DO ΛΟΓΟΣ²²⁴

Na busca pela concepção assertiva acerca da natureza da virtude, Sócrates, com o empenho dialético, por vezes sofisticado, conseguiu elevar a discussão e discorrer os argumentos de caráter (des)favorável²²⁵ em relação à possibilidade ou não da virtude ser suscetível da aprendizagem, “Se fosse alguém capaz de expressar por si, certamente estranharia as posições contrárias a que chegaram os dois interlocutores no final do debate” (PLATÃO, 1986, p. 89). De início, para Sócrates, a virtude seria um flerte divino presenteado aos homens, não todos, apenas alguns privilegiados (320 b 04). No primeiro momento, temos, à percepção de Sócrates, uma virtude limitada tão somente àqueles que foram presenteados com a razão (sabedoria), possível de ser vivenciada, mesmo que temporariamente, pelos sábios, que contemplariam uma pequena parcela do conhecimento divino. No decorrer da obra as opiniões mudaram, isto é, “Sócrates, que não achava a virtude suscetível de ser ensinada, agora busca provar por todos os meios que a virtude é, sob todas as formas, um saber” (JEAGER, 2013, p. 647). O espanto de Sócrates é visível, ao descrever a condição que ambos se encontravam no desfecho da obra. Protágoras, que acusava a possibilidade da virtude ser ensinada, não mais assentia com essa noção; assim como Sócrates, que encontrava-se discordante dos próprios argumentos iniciais. Diante disso, o Filósofo, de forma humorada, descreve a visão de outrem ao perceber a contradição no diálogo ali findado:

E me parece que dos nossos discursos o recente desfecho, como se fosse um homem, acusa-nos e zomba de nós e, se tivesse voz, diria: “Estranhos são vocês, ó Sócrates e Protágoras; tu, Sócrates, dizendo antes que a virtude não se ensinava, agora te empenhas em te contrariar, tentando mostrar que tudo é ciência: a justiça, a sensatez e a coragem, e desse modo é que melhor se evidenciaria como ensinável a virtude; pois se a virtude fosse algo diferente da ciência, como Protágoras tentava dizer, é evidente que não seria ensinável; agora porém, se ela aparecer como ciência no seu todo, como te esforças por

²²⁴ Se traduzido do Grego: *logos*, que também poderia ser compreendido como razão.

²²⁵ Existe na obra, segundo Eleazar, uma certa incoerência, visto que ambos os dialogantes trocam de posições e de opinião no decorrer do diálogo.

mostrar, ó Sócrates, estranho será se ela não puder ser ensinada. Por outro lado Protágoras, antes propondo que ela era ensinável, agora parece empenhado no contrário, em ver nela quase tudo, menos ciência; e assim é que menos ainda seria ensinável. (PLATÃO, 360 e 05, 1986, p. 143)

Ao contrário de Sócrates, Protágoras utilizava-se, no início da obra, o mito de Prometeu (320 d 01), para expressar, de forma pedagógica, a qualidade da virtude (*areté*) ser ensinável. Assim, o Sofista ancoraria o seu objeto de trabalho, ao descrever a possibilidade de todos os homens alcançarem a virtude (*areté*) através da prática²²⁶. Eis que, nas palavras do próprio Protágoras, utilizando-se do mito, descreve o homem que recebe a técnica (fogo) de Prometeu como instrumento de sobrevivência, mas que, ainda sim, a nudez política se fazia presente nos homens. Ainda na alegoria, Zeus, ao perceber que o instinto de sobrevivência distancia o homem do convívio em sociedade, distribui aos mesmos (*areté; pólis*), que garante a subsistência da espécie, sendo que a maior arma que os homens possuem é a possibilidade de constituir uma sociedade capaz de garantir o bom convívio (bom senso) através de regras que prescreveriam o modo de viver. A seguir, um pequeno trecho do mito de Prometeu descrito por Protágoras como explicação das diferentes formas de virtude:

Por não ser assim tão sábio, a Epimeteu escapou que gastara os poderes na distribuição com os irracionais. Restava-lhe, ainda não dotado por ele, o gênero humano, e não sabia o que fizesse. No impasse do irmão, vem-lhe ao encontro Prometeu, para inspecionar a distribuição, e vê que os outros animais de tudo estão harmoniosamente providos, mas que o homem está nu, descalço, sem cobertor, sem armas. E eis que já tinha chegado o dia destinado, em que o homem devia sair da terra para a luz. Premido pelo impasse que salvação encontraria para o homem, Prometeu rouba de Hefesto e de Atena a sabedoria técnica com o fogo – pois sem fogo era impossível que alguém a adquirisse e dela se utilizasse – e é este então o seu dom. Por conseguinte sabedoria para a vida, assim o homem teve, mas a política ele não tinha, pois ela estava com Zeus. [...] Zeus então, temendo que o nosso gênero perecesse por completo, manda Hermes trazer aos homens vergonha e justiça para que nas cidades houvesse harmonia e vínculo conciliados de amizade. [...] [Zeus pronuncia] “e que todos tenham sua parte, pois não haveria cidades se poucos partilhassem delas como acontece com as demais artes”. (PLATÃO, 321 b 06, 322 c 01, 322 d 04, 1986, p. 105 – 106)

²²⁶ Na passagem (318 e 04), da obra *Protágoras*, o sofista declara: “Ora, o que ensino é a boa deliberação: sobre as questões particulares, que alguém administre perfeitamente a própria casa, e sobre as questões públicas, que seja bastante hábil no agir e no falar”. Na percepção de Jeager: “É no tempo dos sofistas que a *paidéia* se converte pela primeira vez num problema consciente e se situa no centro do interesse geral, sob a pressão da própria vida e da evolução do espírito, que sempre colaboram. Nasce uma “cultura superior”, surgindo e se desenvolvendo, como representante dela, uma profissão especial: a dos sofistas, que se atribuem a missão de ensinar a virtude” (JEAGER, 2013, p. 649). Conferir: JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

O mito de Prometeu, nesse caso, é citado para determinar uma divisão entre virtudes; no caso da técnica, seria, nos argumentos de Protágoras, facilmente classificada como inferior à virtude política. Esta que, para Protágoras, não só é ensinável, como também é o objeto fundamental de seu trabalho. Assim, quando interpretamos o processo argumentativo no diálogo, vemos o esforço do discurso à favor do papel sofístico na sociedade, quando é apresentado a possibilidade de lapidar o espírito dos homens através da educação política e moral. Quando o Sofista esclarece a analogia, fica evidente que a dedicação de Protágoras seria a de evidenciar e aprimorar o presente divino dado por Zeus, que, preocupado com perpetuação dos homens, ofereceu a todos os humanos o essencial para perseverar. Porém, como é sabido, o Filósofo conduz o diálogo de forma dialética e, “sob a direção de Sócrates, o conhecimento vái pouco a pouco despontando no nosso íntimo” (JEAGER, 2013, p. 648). Dessa forma, podemos compreender que o resultado final da obra, o *logos* (λόγος), só foi alcançado “Partindo de uma dúvida e depindo-se de qualquer certeza prévia, isolando a virtude (coisa) de seu agente (o homem) para examiná-la em si mesma, na sua essência” (PLATÃO, 1986, p. 89 - 90). Assim, é o “discurso sofístico, que referindo o múltiplo, o relativo e o fenomenológico, não percebe por trás das virtudes aparentemente díspares o encadeamento invisível da unidade” (PLATÃO, 1986, p. 90). Sócrates então comenta:

Eu por conseguinte, ó Protágoras, observando que todas essas questões estão de cima abaixo terrivelmente transtornadas, tenho o mais vivo interesse em que elas se tornem claras, e desejaria que nós, após discuti-las, chegássemos enfim à virtude, no que é, e então de novo examinássemos este ponto, se ela é ensinável ou não ensinável; pois temo que aquele Epimeteu muitas vezes nos tenha feito cair, em nossa investigação, enganando-nos, tal como se descuidou de nós na partilha, conforme tu dizes. Agradou-me portanto em teu mito o Prometeu, bem mais que o Epimeteu; nele me inspirando e sendo como ele providente com relação à minha vida inteira, interesse me por todas essas questões, e se tu quisesses como aliás desde início te dizia, com o máximo prazer as examinaria contigo. (PLATÃO, 361 c 03, 1986, p. 143 – 144)

Sócrates, através dos questionamentos²²⁷, busca, justamente com Protágoras, definir a natureza da virtude. Se a virtude, discutida por eles, é suceptível de ser ensinada, há uma ressalva que deve ser esclarecida; Segundo Jeager, “por ser expressão da natureza mais íntima do homem, [...] formar o homem na sua atântica *areté*. A esse resultado não podem conduzir os conhecimentos e o treinamento dos Sofistas, mas tão somente aquele saber profundo sobre o qual versa a pergunta de Sócrates” (JEAGER, 2013, p. 649 – 650). Podemos compreender

²²⁷ Ora sofísticos, ora dialéticos.

que, o desfecho da obra garante, através do processo socrático, a evidência da possibilidade da virtude ser suscetível de aprendizagem. Entretanto, é importante ressaltar que a “condição” de ser “ensinável” depende, única e exclusivamente, do modo como é configurado. O saber, na concepção Platônica, tal como a própria noção socrática, só é alcançado através da *maiêutica/anamnese/reminiscência* que, conforme demonstrado na seção anterior, é capaz de extrair do homem o conhecimento que repousaria no seu interior (alma). Segundo Jeager, virtude é saber; “Surge, porém, a necessidade de indagar a fundo a essência desse conceito socrático do saber, pois é evidente que não coincide com o que os Sofistas e a maioria dos homens entende por tal” (*Ibidem*, 2013, p. 650). Ao reconhecer a importância e relevância dos argumentos de Sócrates, Protágoras declara a admiração do empenho de Sócrates em revelar o Logos (λόγος) através do diálogo; mesmo ainda não alcançado efetivamente uma conclusão, a sensação, avaliando as interpretações de Jeager²²⁸ e Eleazar é que a *areté*, como descrito por Protágoras – como habilidade política ou segredo de gerir os negócios – “são qualidades que, dependendo de uma tendência inata do indivíduo, desenvolvem-se pela prática diuturna do dirigente sobre seus comandados” (PLATÃO, 1986, p. 90), tal como descrito posteriormente na obra *Mênon*, bastante citada nesse trabalho.

²²⁸ Cf. Supra, seção anterior. “o *Mênon* já nos disse como é que na alma do homem se desperta o seu tipo de saber, [...] a *areté* em sentido socrático se adquire ‘por natureza’ (como ‘reminiscência da alma’)” (JEAGER, 2013, p. 720). Conferir: JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E é na sensação de *aporia*, comum entre as obras platônicas, que encerramos a discussão do diálogo. Cabe ao leitor buscar, através do processo dialético, alcançar o conhecimento desse conceito – *areté*, tema central aqui apresentado. É na condução da obra que desfrutamos do teor sofístico e da fortaleza dialética frente ao conceito; ao longo dos argumentos de Protágoras e Sócrates, tivemos algumas tentativas de defini-lo, não muito claras, mas que compuseram de forma sólida a perspcácia dos mestres da arte da retórica que, com muito esforço, delinearam grande parte da obscuridade desse conceito a fim de nos conduzir nesse mejestoso labirinto, que é a obra *Protágoras* de Platão. Nos parece, depois de avaliarmos bem os discursos ali desenvolvidos, orientados também pelos comentadores e especialistas em Platão, que Sócrates assume uma postura irônica e descontraída em relação aos rumos que a discussão poderia proporcionar. “Suspeitamos de que Sócrates, dada a descontração com que se manifesta na obra *Protágoras*, troça de todos os Sofistas e de nós mesmos” (JEAGER, 2013, p. 651).

No ânimo das considerações do sofista, entoando a subjetividade e o relativismo oportuno, Platão nos traduz a capacidade do discuso de Protágoras, que nos releva afirmações postuladas como verdades, e, que passam a expressar um reflexo indefinido das considerações por fim asseguradas, revelando o que os próprios Sofistas consideram ser verdade. “Por isso, recusando aceitar a tese socrática de que a virtude é a unidade e saber, o discurso de Protágoras se afirma pela oposição ao de Sócrates e nela tenta manter sua individualidade e identidade” (PLATÃO, 1986, p. 91). Isto é, aquele que antes, através do mito de Prometeu, nos demonstrou que a virtude era suscetível de ser ensinada, por atributos faltosos e que foram depois presenteados por Prometeu e Zeus, assume outra postura que contraria a demonstração primeira, negando o próprio argumento. “É no contexto subjetivo e relativo [...] de Protágoras no diálogo, que se insere a veracidade de sua afirmação quando declara que é capaz de ensinar aos homens a virtude. Fora dele, é impossível acreditar na sua proposta” (PLATÃO, 1986, p. 90). Para Sócrates, isso seria a oportunidade perfeita para empreender o método dialético, a fim de evidenciar os equívocos que um discurso Sofista pode carregar.

A composição desse trabalho segue, assim, uma evolução gradativa da história, a fim de evidenciar um importante personagem que abre a discussão acerca da virtude na obra *Protágoras*. Prometeu, a quem dedicamos uma boa parte desse trabalho, proporciona aos dialogantes uma postura heróica, ao oferecer aos homens a possibilidade de subsistir com a virtude técnica. Porém, dos atributos essenciais no qual Epimeteu descuidou de destinar aos

homens, seriam os Sofistas os responsáveis por estimulá-los [os atributos], através dos ensinamentos da virtude política; esta que foi compartilhada a todos por Zeus, mas que poucos dominariam. Dessa forma, o titã na poesia épica de Hesíodo, o mito na tragédia de Ésquilo, e o mito de Prometeu e Epimeteu expresso na obra *Protágoras*, assim como a Ode de Simônides, representam o perfil sofístico em favor das narrativas mitológicas e do relativismo, evidentemente contrária à proposta de Sócrates e Platão. Segundo Xavier, “Protágoras havia exaltado as capacidades políticas e educativas do sofista [...], agora Sócrates contrapõe-lhe as capacidades específicas do Filósofo. A mensagem aos jovens presentes é clara: neste debate não há mediações; é necessário escolher a via justa a percorrer” (2015, p. 251).

Nas nuances que compõem a obra, com um *humor travesso vazado*²²⁹ nas diferentes argumentações ali expressas, temos a disposição do filósofo para esclarecer o “grande problema que lhe enche a vida: o problema das virtudes e o saber. Esse problema é agora transposto, numa obra de vasta proporções e de grande estilo, para o vasto campo da discussão pedagógica que toma toda a época de Sócrates e dos sofistas” (JEAGER, 2013, p. 624). Quem melhor que o Sofista, na jornada rumo ao conhecimento, para esclarecer aquilo que mais o embarçava, como expresso na passagem (348 c 05). Mas é visível, no final da discussão, quando Protágoras assume o infortúnio que levou o resultado de suas afirmações, que a “tendência irônica de subestimar a si próprio, com a qual gosta de se apresentar, ele [Sócrates] se ergue, pela sua força espiritual e originalidade, acima de todas as figuras famosas e consagradas do seu tempo” (*Ibidem*, 2013, p. 624). No fim, só podemos concordar com Jeager, ao dizer que “o poder educador de Sócrates, que Platão conhecera por experiência própria, iria encarnar nos diálogos deste último e conquistar o mundo, fazendo-lhe compreender claramente, através de uma ampla reflexão, a sua própria essência e o seu próprio fim” (*Ibidem*, 2013, p. 622).

²²⁹ JEAGER, 2013, p. 651. Conferir: JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

ARIO DÍDIMO. In: EUSÉBIO, Preparação Evangélica, XV, 20.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 1992.

_____. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BRANDÃO, J. S. **Mitologia grega**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

CAVALCANTI, A. E. **A Grécia Antiga**, grandes ícones do conhecimento: filosofia. São Paulo: Mythos Editora, 2014. v. 1.

DUROZOI, G. e ROUSSEL, A. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Papyrus, 1993.

ÉSQUILO. **Tragédias**. Tradução de Jaa Torrano São Paulo: Iluminuras, 2009.

FERREIRA, L. N. **Mobilidade poética na Grécia antiga**: uma leitura da obra de Simónides. Portugal: Universidade de Coimbra, 2000.

FUEGER, H. **Prometeu com o fogo divino**. Neoclassicismo, 1817.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta Editora, 2012.

_____. **Teogonia**: a origem do universo. Tradução de Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. **Íliada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Sem editora, 1967.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Parreira Artur M Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Paidéia II**: os ideais de la cultura grega. México - Buenos Aires: Cultura Económica, 2011.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

_____. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

KOTHE, F. R. **O herói**. 2. ed. Editora Ática. 1987.

KURY, M.G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.

LUBER, K. C. **Philadelphia Museum of Art: Handbook of the Collections**, 1995.

MARCONDES, D. **Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MASON, A. **História da arte ocidental: da pré-história ao século 21**. Tradução de Adriana de Oliveira. São Paulo: Rideel, 2009.

MELLO e SOUZA, J. B. **Teatro Grego**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. Editores, 1950. v. 22.

NIETZSCHE. **Fragmentos finais**. Tradução de F. R. Kothe. Brasília: Editora UNB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

PAVIANI, J. **Notas sobre o conceito de virtude em Platão**. Rio de Janeiro: Veritas. 2012. v. 57.

PLATÃO. **Diálogos**. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

_____. **Diálogos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora UFPA, 2001.

_____. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio Loyola, 2001.

_____. **Protágoras**. Tradução e notas de Eleazar Magalhães Texeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

_____. **Timeu-Crítias**. Tradução de Rodolfo Lopes. 1. ed. Coimbra: CECH, 2011.

PLATO. **The dialogues of Plato**. Trad. Benjamim Jowett. 4. ed. Oxford, 1953.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1983.

REALE, G. **Platão: história da filosofia grega e romana**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007. v. 3.

REALE, G. ANTISERI, D. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

SHELLEY, M. F. **O prometeu moderno**. Tradução de Miécio Araújo Jorge Honkis. São Paulo: Círculo do Livro, 1992.

SOARES, J. S. Filosofia: **Mitologia e teatro na Grécia antiga**. 1. ed. Curitiba: IESDE, 2011.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**. Tradução de Mario da Gama Kury. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

SOUTO, I. P. **Prometeu**: um fragmento dramático, de Goethe. Cadernos de Literatura em Tradução. São Paulo: EDUSP, 2010. v. 11.

SUMMERSON, John. **A linguagem clássica da arquitetura**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, J.P. **As origens do pensamento grego**. 16. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

_____. **O universo, os deuses, os homens**. Tradução de Rosa Freire de d'Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

VERNANT, J.P.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Brasiliense, 1991. v. 2.

XAVIER, D. G. **Com Sócrates para além de Sócrates**: o Teeteto como exemplo de teatro filosófico. São Paulo: Annablume, 2015.