

O *Protágoras* de Platão — *uma vontade involuntária*

No *Protágoras*, o interlocutor de *Sócrates* é alguém que se reclama fortemente do legado dos grandes poetas; é também uma figura pública que terá tido alguma influência política, nomeadamente junto de Péricles, se bem que o seu real peso efectivo nos escape. Poesia e política apresentam-se, assim, reunidas num único adversário; não é de estranhar, pois, que o tema do diálogo seja a virtude política, assim como o não é que surja, como seu nóculo central, uma aparentemente inócua discussão sobre um poema.

Tentaremos aqui abordar o papel que tem, no contexto no *Protágoras*, o debate em torno do poema de Simónides. A sua função de *intermezzo*¹ descompressor é-nos sugerida por se seguir a alguma crispação que então irrompia; no entanto, a sua posição, a meio do diálogo, e o seu carácter de epicentro da mudança cobre um raio que, como se verá, se estende a praticamente todo o texto. Para o fim guardo algumas notas pessoais de reflexão².

1. Situação do problema

Como se pode ler pela própria letra de Platão, numa espécie de sumário que nos deixa no final do livro, a posição relativa dos intervenientes altera-se e parece inverter-se durante o percurso do debate. *Sócrates* começa por afirmar que a virtude não se ensina – aparentemente em consonância com o seu desejo de negar aos sofistas qualquer pretensão quanto ao seu suposto ensino – e acaba a admitir que afinal deve poder ensinar-se, dado que admite tratar-se de um conhecimento (o que, tendo em conta as posições relativas, podia ter sido facilmente defendido logo de início); *Protágoras*, por sua vez, que afirmava que a virtude se podia ensinar, mesmo não sendo um

¹ O texto de referência situa-se entre 339 a e 347 b.

² Para um poeta, praticamente leigo em Filosofia, qualquer comentário a um texto filosófico com a qualidade literária deste, representa uma dupla tentação difícil de reprimir; a da defesa da poesia (contra os supostos e os expostos ataques platónicos) e a do aplauso pela ‘poesia’ que existe no *Protágoras*, para além da língua, tanto na construção dramática do enredo como no desenho conceptual criado – o desenho do devir. Nas notas finais tentarei que essa tentação não ultrapasse o devido reconhecimento do valor ‘filosófico’ do questionamento que este texto me suscita.

conhecimento, acaba a admitir que se trata, afinal, de um conhecimento. Aparentemente a *aporia* é deixada para futura reflexão.

Antes de avançarmos para a apreciação do poema de Simónides convém recordar que a posição de Platão acerca da virtude se foi alterando. No *Ménon* a virtude manifesta-se através da opinião verdadeira e é uma qualidade que depende em algum grau de uma intervenção divina, i.e., está intimamente ligada ao um traço ôntico do indivíduo, não podendo por isso ser aprendida ou ensinada. Posteriormente, na *República*, a possibilidade desta ser ensinada/aprendida é defendida se bem que sob condições muito específicas. Encontramo-nos aqui claramente numa espécie de limbo, a meio caminho. Reconhece-se que a virtude é um conhecimento, e como tal poderá ser ensinada, contudo, no momento de desenvolver a ideia, Platão faz chegar a hora de *Protágoras* retomar um outro tema – e o próprio *Sócrates* declara que tem mais que fazer. Perante tal desenlace, só nos resta, confinados à circunstância, “*depois de assim termos falado e escutado*”, tal como *Sócrates*, ir embora.

O aspecto inconclusivo deste diálogo – acerca do que seja a virtude política e se se pode ou não ensinar – parece canalizar o interesse do leitor mais para as questões que vão sendo colocadas que para as respostas que se avançam. Em termos expositivos, parece que Platão pretendeu que seja mais importante ficar pelo que o argumentário nos dá do que vasculhar aí por qualquer resolução.

Contudo, procurando onde se inicia a inversão das posições respectivas das personagens principais, verificamos que ela se dá exactamente em torno do debate acerca do poema de Simónides. O drama argumentativo que Platão monta precisa de um momento de aparente intervalo para levar *Sócrates* ao ponto que lhe permitirá rebater as teses de *Protágoras*. Aliás, é não só o lugar a partir de onde as rebate mas também a partir de onde reconstrói a posição que posteriormente defenderá.

2. Pequeno resumo

Antes de entrar propriamente no debate, e antes de *Sócrates* impor as suas condições que darão lugar a um certo alarido – “*encurta as tuas respostas e torna-as mais breves, se queres que te acompanhe*” –, *Protágoras*, ‘exasperado’, preparando-se para cerrar fileiras contra o interrogatório – o que, denotando alguma ‘coragem’, soa ainda a postura de mera retaliação –, faz uma série de afirmações com as quais Platão

expõe sumariamente aquela que seria a posição do sofista (334 a/c). Acabando com uma prédica sobre o azeite, ótimo para umas coisas ou seres, péssimo para outros, a tese de *Protágoras* é simples e clara: “o bom é mutável e multifacetado”. Tal como se apresenta, a mudança, ou a transformação, é apresentada como o cerne da relatividade sensualista do sofista.

Depois de assente a poeira, acerca do modo de prosseguir a discussão, é dada a *Protágoras* a oportunidade de interrogar *Sócrates*. É pois com a iniciativa, e sob o pretexto de trasladar o tema (a virtude) para a poesia, que *Protágoras* introduz Simónides. Fá-lo depois de ter defendido que “a parte mais importante da educação consiste em ser perito em matéria de poesia”, fazendo presumir que ele próprio o seja. E, porém, logo à partida, é contra o poeta que fala. Discute-se então a proposição que surge no poema, *é difícil tornar-se um homem de bem*, por contraposição a outra em que Simónides afirma “não julgo razoável dizer que é difícil ser nobre.” Aceitando ambos que a beleza e a correcção de um poema supõem a não-contradição, *Protágoras* argumenta que o poema peca por desrespeito a essa norma. *Sócrates* defende o contrário.

Antes de mais, esta curiosa troca de papéis em relação à defesa da poesia tresanda de ironia. Por ter *Protágoras* assumido a espada da crítica, com o que se propõe acima de Simónides, é *Sócrates* quem passa por ser um apologista do poeta e, portanto, da poesia – ocupando o lugar que estaria reservado ao sofista, enquanto putativo herdeiro da tradição poética. Logo depois é introduzida por Platão a nota quase hilariante que faz com que *Sócrates* se socorra de alguém para “ganhar tempo para pensar.” Um terceiro nível de ironia está em ser exactamente para *Pródico* (aqui mimado na sua tendência para distinções e preciosismos linguísticos) que *Sócrates* se vira em busca de auxílio.

Esclarecida a diferença entre *tornar-se* e *ser*, e após mais uma brincadeira sobre o que ‘difícil’ significará no dialecto de Ceos, o debate continua com a interpretação socrática do poema. Presumiremos, portanto, que este pequeno preâmbulo deu tempo a *Sócrates* para se recompor do choque (a interpretação de *Protágoras* e a sua recepção junto dos presentes) e, provavelmente, para que, entretanto, alguma ideia lhe viesse sobre como refutar o adversário. No entanto, na medida em que a distinção entre *ser* e *tornar-se* é estabelecida, a refutação pareceria concluída – pois, se não há contradição, então o poema respeita a norma, portanto, é belo. Só que, nesse interim, já passámos para uma análise de conteúdo. A argumentação de *Sócrates* que se segue não se dirige,

agora, ao que o sofista defende acerca da incorrecção do poema, mas antes – para além da denúncia, formal (e dramática), do facto de *Protágoras* nada ter dito sobre a virtude a propósito do poema –, e de um modo mais substantivo, ao que o sofista tinha dito antes de entrar em Simónides, i.e., que o bom é mutável e multifacetado.

Do ponto de vista da análise do conteúdo, depois de reforçar de passagem a não-contradição do poema – de facto, o poeta apenas diz (supostamente corrigindo Pítaco) que é difícil, mas possível, tornar-se homem de bem e que o impossível está em assim se manter –, *Sócrates*, prosseguindo a interpretação do poema³, vai defender que *apenas o que é bom se pode tornar mau* e que, portanto, *o que é mau não se pode tornar no que já é*; o que, reduzido à sua formulação ontológica, dá qualquer coisa como: *o que é não pode manter-se (como o que é) mas pode tornar-se no que não é* – sabendo-se que perseverar no que é só o conseguem ‘*aqueles que os deuses estimam*’.

Avançando no poema, *Sócrates* comenta o verso em que o poeta diz ser “*louvável tudo aquilo com que a vergonha não se misturar*”. Afirma ele que o que Simónides “*aceita é estádios intermédios que não são passíveis de crítica*”, i.e., momentos do *tornar-se* que não sejam censuráveis – o que, estando a falar-se de mudar para pior, significaria o mesmo que estádios que não baixem de um certo nível, em que, dir-se-ia, haja já mais de mau que de bom. Mas não é disso que se trata. *Sócrates* diz expressamente; não se trata de qualquer coisa como misturar branco a preto, não se trata de julgar, portanto, uma gama de cinzentos. Ser e não ser (ser bom ou ser mau) não são quantidades, nem qualidades que se misturem, pois que, tal como a ignorância é uma privação do conhecimento, o mal é uma privação do bem.

O ‘não-ser’ não é um oposto do ‘ser’, um mero contrário lógico: é privação de ser, uma falha ou falta que nele se verifica; o valor do ‘ser’ é determinado pelo desequilíbrio que a falta introduz – em última análise, o ‘não-ser’, mais que ter um valor negativo, não vale. Mesmo no que diz respeito ao *tornar-se* em geral (bom ou mau), existe uma clara desvalorização do que seja *perder o ser* em relação ao que seja *ganhar o ser*: o *tornar-se* não é, portanto, todo igual; qualquer perda de ser é uma desvalorização – de facto, a única e radical forma de o evitar seria/é manter-se no não ser, escapar, desde o início, à mudança (o que, parece, é uma impossibilidade análoga ao manter-se na excelência). Por outro lado, o *tornar-se*, ainda em geral, obedece a uma

³ Demonstrando de caminho que não só conhece o poema como é capaz de formar dele um ponto de vista e, portanto, que de acordo com o padrão de *Protágoras*, que também ele é perito em poesia (mesmo se não se reclama da sua tradição).

ordem, a uma sequência; nele há uma hierarquia interna, pois, antes que seja de um tipo – uma queda – é necessariamente de um outro – uma ascensão. Resumindo, independentemente do valor factual da transformação em si mesma, em que *Protágoras* baseia a sua argumentação, existe um valor ontológico que a diferencia, de acordo com o facto de se tratar de uma perda ou de um ganho, de uma subida ou de uma descida. Apenas uma transformação é boa e tem valor real, aquela que se dirige para o bem e para o conhecimento, do não-ser (ou, melhor, do menos-ser) para o ser.

Porém, isto é extraordinário. É verdade que se percebe, intuitivamente, que apenas o que sobe cai e que o que já jaz caído não pode cair mais – a mecânica da gravidade e esta dinâmica vertical, são um lugar do senso comum. Mas, como pode um homem, que chegou ao cume do saber e/ou a ser bom, ver-se privado do bem ou do seu saber? Como pode a excelência degradar-se?⁴

3. Duas virtudes, duas quedas

Como pode, então, o saber perder-se? *Sócrates* apresenta as suas razões. Logo ainda no comentário aos versos de Simónides nos é dada a primeira condição de degradação da excelência; trata-se da perda dos recursos necessários para o seu simples exercício. Com efeito, a virtude que apenas se pode manifestar através (ou que depende exclusivamente) de certos meios – instrumentais ou ambientais – vê-se em risco de degradação se, quando ou enquanto, esses meios falham ou faltam.

Assim, o primeiro nível da virtude, o mais baixo, é o que depende dos recursos que permitem a sua expressão e não propriamente do indivíduo; sendo o mais baixo nível de virtude, corresponde-lhe o nível menos grave da degradação, aquele em que o indivíduo tem menos, ou não tem mesmo, responsabilidades. As causas desta queda são, nas palavras de Simónides, o “*infortúnio irreversível*” ou, nas de *Sócrates*, o ‘azar’ (345 b). Um médico não terá responsabilidade por tornar-se mau médico se, p.ex., é acometido por uma doença que o ensandeceu⁵.

⁴ Reparar-se-á que, num repente, não estamos mais a discutir o que seja a virtude, e se se ensina ou não, mas, desde 344 c, em que condições esta se pode corromper. A análise subsequente vai centrar-se nas modalidades de queda, i.e., no tornar-se mau e/ou ignorante; o que, do ponto de vista pedagógico, é um exemplo de (e para) ensino, uma lição acerca da virtude – mais precisamente, sobre como se pode perder, ou, se se preferir, acerca dos seus limites externos.

⁵ Note-se que, para Platão, saúde e corpo têm valor análogo ao instrumento ou ao ambiente necessários para esta virtude ‘instrumental’ – de facto, com este argumento, situa e circunscreve imediatamente o território em que se move o sensualismo do sofista.

No seguinte momento, *Sócrates* encontra um novo nível de degradação que corresponde a um segundo nível de virtude. Nesta passagem do comentário a Simónides, Platão centra-se no modo como julga deve ser entendido um certo ‘voluntariamente’ que surge num dos versos. Pouco depois acrescenta, como apoio à sua interpretação, uma boa razão para que “*um homem bem formado se force a tornar-se amigo e admirador de alguém*” censurável. Platão não está apenas a justificar e a explicar, com a habitual ironia e genialidade dramática, a peculiar relação de *Sócrates* com *Protágoras* – que o “*obriga a estimá-lo e a louvá-lo*” (346 a/b), mesmo se a si próprio se consola por ter de engolir tamanho sapo; defender que toda a degradação é involuntária, como faz *Sócrates*, não é afirmar que ela seja exactamente contra a vontade. Trata-se aqui, pois, de uma *vontade involuntária*, de uma queda aceite, ainda que vá contra aquilo em que o sujeito se revê e reconhece como sendo o que funda a sua crença ou identidade. Aqui é o sacrifício o que está em causa; o do indivíduo em relação a causas maiores, realidades que o ultrapassam em ser e valor. Com esta queda, é a idiosincrasia particular de cada um (ou a sua boa imagem pública, se for o caso) que é ferida, mas não o que importa salvar. Mais, é com este auto-sacrifício que se pode resguardar o que interessa pôr a salvo da degradação, quanto mais não seja pelo exemplo dado: o conhecimento e o bem⁶.

É pois aqui que Platão indica o segundo nível de virtude e nos refere a segunda causa de degradação. Esta virtude é a que depende exclusivamente da decisão individual (e da sua força) – no extremo, inabalável –, e não está, dada a sua natureza, sujeita à má sorte que pode afectar os meios. Porém, ainda assim, vemo-la vergar; só que, neste caso, não é ao peso das circunstâncias mas ao juízo sábio, capaz de desejar a anulação da

⁶ Creio que não há ninguém que não possa ver aqui (mais) uma referência à morte de Sócrates e ao exemplo que ele mesmo deu de aceitação da mais radical das transformações, a própria morte, para salvaguarda do que o transcendia em valor. De resto, este sacrifício aparece como sendo o modo exemplar não apenas de fazer com que esses valores valham – o que derivaria de uma perspectiva ‘demasiado humana’ – mas de evidenciar que o que realmente vale, vale para além de qualquer circunstância. Na mesma penada, diga-se de passagem, Platão implicitamente denuncia a fuga do *Protágoras* histórico ante situação análoga. Desta forma, propõe que algo há que escapa à mudança e, portanto, ao indivíduo que muda e que está sujeito às transformações. Ora, o que escapa é o bem e o conhecimento, o que não escapa é o homem. Definitivamente, pois, o homem não é a medida de todas as coisas. Aceitar não escapar à queda em nome do que não cai, para quem atingiu o mais alto da subida, é o melhor exemplo de virtude. Querer escapar-lhe, como evidentemente *Protágoras* pretendeu, é exemplo de um desvalor a que *Sócrates*, mais tarde, chamará cobardia. Não nos esqueçamos que o diálogo se reinicia com *Protágoras* a afirmar que se pode ser sábio e covarde – ao dizer que se pode ser ignorante e corajoso [349 d]. É verdade que, em última análise, o auto-sacrifício em nome de um valor imutável, se se crê na independência deste da realidade humana, pode parecer desmesurado e inútil – de facto, qualquer que seja

individualidade em nome do que faz com que a virtude seja virtude. Sabemos, deste modo, que a virtude se refere ao que está para lá do virtuoso, e mais, que só existe se se refere a algo mais valioso que o próprio virtuoso, a algo que permita o reconhecimento de alguém como tal.

É certo que o conhecimento e o bem parecem no diálogo ser intermutáveis; é pelo conhecimento que se chega ao bem, faz-se o bem (ou faz-se bem) se se tem conhecimento. Contudo, é o conhecimento que é afectado, e que falha ou falta, no caso da virtude de primeiro nível (a que chamei *instrumental*); é sobretudo o bem que está em questão na virtude de segundo nível (a que chamarei *moral*). De facto, em qualquer dos casos, nem o conhecimento nem o bem são as causas da queda implícita nesta alteração: são os meios ou o ambiente, na virtude instrumental, e é a ‘vontade’, conquanto involuntária, do sujeito que aceita, comanda e ordena a si mesmo (a contragosto, por assim dizer) a degradação, na virtude moral.

Na medida em que o sujeito não deixa de ser bom, a degradação moral, no entanto, é uma falsa falta. Tornar-se mau contra si próprio e, portanto, involuntariamente, é de facto uma aparência de privação do bem⁷. Assim, a própria falta sobre o bem, na virtude moral, mais não é que uma hipérbole da falha do que não se controla, instrumento ou ambiente – dado que é esta falta (de condições) que impossibilita pô-lo em prática. Mais ainda; se esta falta se diz ser por vontade involuntária, de modo análogo se afirmará ser a degradação da virtude instrumental um caso de ‘involuntariado’⁸.

Tudo isto significa, então, no caso da virtude moral, que não só a responsabilidade individual não é diluída – como acontece nas virtudes técnico-instrumentais –, como, bem pelo contrário, é o facto de alguém se mostrar responsável que permite esta degradação aparente do bem (ainda que real, do ‘bem-estar’). Isso quer dizer que, em ambos os casos, a virtude do virtuoso permanece virtualmente intocada,

a conduta individual, o valor supremo nada sofre com isso; resta que seja do interesse humano, individual e colectivamente, participar dele.

⁷ Neste sentido, esta é uma espécie de intencional ‘falta técnica’ contra si – aquilo a que no desporto se chama marcar golo na própria baliza – pois que, também no caso da queda por azar, no caso da virtude instrumental, só ‘aparentemente’ o sujeito fica privado de conhecimento, ou com ele degradado; bem vistas as coisas, aí, o conhecimento permanece intacto dado que apenas os meios para a sua aplicação ou exibição falham.

⁸ Fazendo aqui de Pródico, pode-se dizer que o que afinal está em causa se resume à simples distinção entre o que é *sem-querer* – quero mas sou obrigado (moralmente) ao contrário – e o que é *contra-vontade* – quero mas não posso (doença, azar). Em qualquer caso não há senão obstáculos intransponíveis – um, moral, que só depende do sujeito, outro instrumental, que o ultrapassa.

i.e., o amor ao conhecimento e ao bem. Mas então, podemos-nos perguntar, se estas são, afinal, formas atenuadas de queda, onde está a autêntica degradação?

A degradação, enquanto falta ontológica que marca a queda moral, Platão só a poderia abordar após ter fundado aqui e assim a sua argumentação. Com efeito, um pouco adiante, logo depois de abandonado o poema de Simónides, *Sócrates* dará a estocada final.

*

Antes de prosseguir, e a título de sumário, podemos então dizer que não se trata aqui de defender e demonstrar que até a mutabilidade é imutável. De facto, ainda que nela haja estabilidade e invariabilidade – a mudança não deixa de mudar –, a questão está em que 1) a mutabilidade não é qualitativamente uniforme, existe uma que conduz ao mais-valor e outra ao menos-valor (e, portanto, há uma mutabilidade boa e outra má), e 2) não é total; há algo que está para além dela, algo que não muda, que ela não atinge⁹ e, como por contraste, até permite que exista. A mutabilidade é um acontecimento local; apenas afecta o mundo dos fenómenos, seus acidentes e o que em nós lhes é devido. Aquilo de que a virtude depende, o conhecimento e o bem, são realidades que lhe escapam e, por isso, devem ser o *metron* pelo qual o que muda deve ser medido – incluindo o virtuoso.

Ora, armado com esta argumentação *Sócrates* prepara-se para prosseguir o debate¹⁰. Esta fase termina com nova demonstração de desconsideração para com a poesia (ou, pelo menos por quem a usa indevidamente); diz ele, “*esta discussão sobre poesia é semelhante a esses banquetes de gente medíocre e vulgar*” (347c).

4. A coragem

Posto isto, e muito sumariamente, *Sócrates* resume a tomada de posição inicial de *Protágoras*, pergunta-lhe se ainda a mantém (i.e., se não mudou – que é como quem diz, se aprendeu), e o antagonista, crendo que sim, avança destacando a *coragem* das restantes partes da virtude – justiça, piedade, temperança (ou sensatez) e sabedoria. Segundo *Protágoras*, mesmo se estejam ausentes as restantes quatro partes,

⁹ Neste confronto podemos vislumbrar a filiação heraclitiana de Protágoras e pitagórico-parmenidiana em Platão (e/ou em Sócrates).

relativamente análogas, pode ser-se corajoso (349 d). O que repete e retoma a sua tese inicial, “*muito são corajosos mas injustos e, outras vezes, justos mas não sábios*” (329 e).

Discute-se então a diferença entre ser destemido e corajoso e passa-se rapidamente a mais um longo solilóquio em que *Sócrates* argumenta com a ‘opinião maioritária’, ao mesmo tempo que vai confrontando *Protágoras* com as hipotéticas respostas dessa opinião. Começa por debater a noção vulgar de que no homem o conhecimento pode ser dominado pelo ímpeto, pelo sofrimento, pelo amor e pelo medo (352 c) e centra-se no seu domínio pelo prazer. Rebate a noção de que seja possível a quem sabe que pratica más acções fazê-lo voluntariamente – o que foi introduzido pela análise do poema de Simónides – e, após um excuro sobre o prazer imediato e o sofrimento a prazo, a dor imediata e a saúde a prazo, acaba por tornar claro que a ‘arte do comedimento’ vence o ‘poder das aparências’ e que o comedimento é ele mesmo ‘arte do conhecimento’; *Protágoras* vai concordando. Finalmente, *Sócrates* conclui que “*errar por falta de conhecimento é agir por ignorância*” e que, portanto, ser dominado pelo prazer não é mais que ignorância, ou, melhor, “*a maior das ignorâncias*” (356 d/357 b). Avança aí para a definição de medo – “*certa expectativa face a algo mau*” – e, posteriormente, para uma definição de coragem e de cobardia baseada no critério do que é conhecimento e do que é ignorância.

Confrontado com isto, *Protágoras* ‘ficou calado’ e acaba por aceitar, contrafeito, que homens ignorantes não podem de todo ser corajosos¹¹. Dá-se então o remate final a que já aludimos. *Sócrates* revela, também para atenuar a derrota de *Protágoras*, que ambos trocaram de posições em relação ao início do debate; só que um mudou para mais saber, o outro não conseguiu mudar (apesar de arrastado) – se é que não mudou para pior, dada a imagem que de si deixou e o exemplo que de si deu, atestando sem grande dúvida que não é virtuoso.

Não é por mero capricho do autor que a discussão subsequente à análise do poema é acerca da *coragem*; ela cumpre uma finalidade clara. Nesta fase final da discussão, Platão chega rapidamente à conclusão de que a “*confiança em coisas censuráveis e más*” (360 c) só pode resultar de desconhecimento e ignorância – e

¹⁰ Reparar-se-á que, neste momento, depois de ter exigido brevidade a *Protágoras*, o mínimo que se pode dizer é que *Sócrates*, pelas mãos da ironia platónica, goza descaradamente com o opositor.

desconhecimento e ignorância “*das coisas temíveis e das coisas não temíveis*” (360 c) é o que é a cobardia.

Ora, fazia Platão dizer a *Sócrates*, no momento do comentário ao poema, que os que “*cometem acções más e vergonhosas*” fazem-no involuntariamente (345 d); sabemos agora que tanto o covarde como o destemido (ou os loucos) – os que “*temem coisas que causam medo mas que são censuráveis e destemem também coisas que, não provocando temor, são censuráveis*” (360 b) –, no fundo, são tão só ignorantes. A cobardia é, pois, uma forma de ignorância que não pode senão ser involuntária – ninguém é covarde voluntariamente. A queda ontológica do covarde reside a falta de comedimento – essa ‘arte do conhecimento’ (356 d a 357 b). É essa falta, fraqueza e insegurança (que se revela como impotência mas também na arrogância), que se manifesta a coberto do ser-se dominado pelo ímpeto, pelo prazer ou pelo sofrimento “*algumas vezes, o amor e, muitas vezes o medo*” (352 c). Destemperado, destemido, louco e covarde, estão pois possuídos por uma *ignorante vontade* – daí cometem acções más e vergonhosas (até para si próprios). Os que “*destemem coisas que, não provocando temor, são censuráveis*”, ousando ir para lá do que sabem, por confiança a mais em si e a menos no que conhecem, atiram-se para a ignorância, jogam-se do ser para o não-ser.

5. A má vontade involuntária

Dissemos antes, a propósito da queda que afectava a virtude moral, que não só a responsabilidade individual não fica diluída como, pelo contrário, era o facto de alguém se mostrar responsável que permitia esta degradação do bem – que era apenas em si próprio (e, por isso, aparente). Vimos, nos dois casos de queda antes apreciados, que se mantinha o apego ao conhecimento e ao bem ou, pelo menos, que a sua perda era indesejada. Perguntámo-nos então, sendo aquelas, afinal, apenas formas atenuadas de degradação (na medida em que a virtude do virtuoso permanecia virtualmente intocada), onde estaria a autêntica degradação. A estocada final a que nos referimos nessa altura foi agora dada.

De facto, o que crê que o que sabe basta não tem qualquer desejo de mais e melhor conhecimento; não aceita que haja saber melhor que o que assume, mostra e

¹¹ Nem sequer corajosos ao ponto de aceitar que são ignorantes – como parece ser evidente a conclusão que Platão quer que se tire da posição de *Protágoras*.

representa. Podemos-nos perguntar então, será este ainda um caso de vontade involuntária? Certamente, e pelas piores razões. Diz Sócrates, a propósito da boa vontade involuntária, (346 b) “*creio eu que Simónides acreditava que ele próprio louvara e elogiara já ou um tirano ou alguma outras dessas pessoas, não voluntariamente mas por ter sido forçado*”, agora, recordando o que foi dito do ‘conhecimento possuído’ (pelo medo, o ímpeto, etc.), conseguimos perceber que o que força involuntariamente esta boa vontade é o bem ele mesmo, que transcende o particular bem pessoal do homem moralmente virtuoso.

Seguindo o mesmo percurso, que poderá forçar ao não-reconhecimento aquele que é incapaz de admitir a sua insuficiência? O que domina involuntariamente uma má vontade? A resposta está em 359 d, na única situação em que Sócrates se dirige pessoalmente a *Protágoras*. Estamos naquela fase em que confronta o sofista com as suas próprias palavras – acerca de ímpio e injusto poder ser corajoso; *Protágoras* já respondera anteriormente a uma questão dizendo que “*assim dizem as pessoas*”, mas *Sócrates* agora insiste pedindo-lhe uma resposta que o implique individualmente. O motivo da resistência do sofista (e o da insistência de *Sócrates*) é muito simples; ele vê-se na iminência de ter de se contradizer. Então, forçado a concordar (portanto, *involuntariamente* ou contra-vontade), *Protágoras* admite que *Sócrates* tem razão, mas por deferência, respeito formal com a argumentação, sem querer comprometer-se com o que a argumentação implicaria – a admissão do seu erro. Uma vez dada a razão a *Sócrates* diz este então: “*Pois é verdade o que dizes. De modo que a demonstração estava certa, ninguém vai atrás de situações que acredita causem temor, porque o ser dominado por si próprio revelou-se ser ignorância*”. O que fica dito é, pois, bem claro: ninguém é capaz de reconhecer que está errado (e/ou de aprender) se se deixar dominar por si próprio.

É esta a queda máxima, o maior nível de degradação (moral) da virtude; o daquele que, sendo levado a reconhecer a verdade, não quer saber (mais) e, para se salvar a si próprio, prefere não mudar, descer a subir. Não é, portanto, pela cobardia de quem foge ou pela loucura destemida, que perde a virtude, é pela ausência de coragem, de humildade e incapacidade de sacrifício de si. É a sobreposição do eu pessoal ao conhecimento e ao bem, a insolência da auto-satisfação, que denotam o cariz desta vontade. Ao invés da ‘invontade’ que voluntariamente se deixa dominar pelo bem e abre mão de si, esta vontade é incapaz de se contrariar, ainda que em nome de algo

que a ultrapassa – por causa de algo melhor, mais correcto ou mais verdadeiro do que aquilo em que se fixa –, mas que é *forçada* a dobrar-se e, mesmo assim, apenas para salvar as aparências. É só *tendo de* se voltar contra si própria (contra aquilo que é) que é levada a aceitar e reconhecer o que entende como uma derrota. Naturalmente, este voltar-se contra si não pode ser senão involuntário. Porém, para mais em público, como aqui dramaticamente é posto, a ‘invontade’ deve ser escondida ou camuflada pela anuência meramente estratégica – neste caso, como declinação enfadada e desdenhosa. A verdadeira queda está, portanto, no facto alguém se recusar a admitir o erro, recusando-se a melhor conhecimento e, apesar de uma anuência formal, negar-se a mudar.

Se na primeira forma da vontade involuntária é com o auto-sacrifício que se pode resguardar o que está para além da degradação – o conhecimento e o bem –, nesta é com o sacrifício do conhecimento e do bem que se quer resguardar de uma suposta degradação o que, afinal, deles depende – e é com isso mesmo que mais se degrada. Esta vontade é, pois, involuntária porque forçada pelo sujeito que se acha acima da evidência da verdade; é involuntária a vontade de domínio de quem está dominado por si próprio; é involuntária, enfim, a vontade daquele que se recusa à mudança – ou a aceitar que deve mudar (*dever* apenas imposto pelo bem). Mesmo para quem seja bom, a simples presunção de que é suficientemente bom é já um mal. É um mal pôr-se o virtuoso à frente da causa da virtude; é mau presumir que a causa da virtude está no virtuoso; é mau, p.ex., e como consequência, não aceitar que no outro pode haver mais virtude, mais conhecimento ou melhor bem, ou seja, saber com que se deve desejar aprender.

Na dialéctica da degradação, do tornar-se o que é bom no que é mau, a ironia está em que aquele que não quer reconhecer a necessidade da sua mudança (*Protágoras*), apesar de a defender, é quem desce, e o que muda (*Sócrates*), por acreditar que há imutáveis, é quem sobe. A razão para esta diferença, contudo, é óbvia: não há qualquer tipo de subida numa vontade involuntária – e esta é, como vimos, de dois tipos, conforme o implicado deseja ou não a mudança para melhor, i.e., prosseguir no sentido do bem; no entanto, só a má vontade involuntária, marcada pela falta de coragem para se corrigir, impede a aprendizagem da virtude. Enfim, a questão, então, não parece ter sido se a virtude se ensina mas antes *o que pode impedir a aprendizagem da virtude*. E a resposta é simples: a recusa ao sacrifício daquilo que em cada um pode

mudar em nome do que não muda, ou, se se preferir, em nome de algo que ultrapassa o valor do indivíduo.

B. Algumas notas paralelas – da consciência cínica ao devir do desejo

1. Um novo tipo de consciência

A noção de conhecimento no *Protágoras* não tem um uso uniforme. Isso fica claro depois de se ter visto que a distinção implícita entre virtude instrumental, a que se poderia chamar *excelência técnica*, e virtude moral, cujo cume corresponderia à *excelência política*. O termo ‘conhecimento’, usado na discussão acerca da coragem, não nomeia o que está em causa na virtude instrumental – com que se avalia, p.ex., se

um médico é excelente. Essa diferença é-nos dada durante o excuro sobre o *comedimento* (356 d/357 b); deste, que consiste na *observação do que é excesso, falta ou igualdade*, é dito ser uma *arte do conhecimento*. Ora este não se refere ao domínio técnico de nada, e a razão é óbvia: Platão está a avaliar o que se passa com um dos aspectos (a coragem) da virtude moral, algo que deriva do conhecimento do *bem* e não de qualquer saber instrumental.

A virtude moral, pois, a todos diz respeito, seja qual for o tipo ou o nível da qualificação técnica e, nesta, o grau de perícia alcançada. Para Platão é evidente que esta é uma unidade, e que cada um dos seus aspectos – justiça, piedade, sensatez, sabedoria e coragem – deve pensar-se como subordinado ao que os une de igual forma. Esse princípio de unidade é o que se manifesta no *conhecimento do bem*; é ele que suporta o juízo do comedimento e a previdência – a inteligência da antecipação, que Sócrates, ao terminar o Protágoras, diz seguir de Prometeu.

Essa ‘arte do conhecimento’ do bem – e não do bem imediato ou relativo, ou sequer do bem próprio, como vimos –, que o *comedimento* designa, não faz mais que dar o *saber antecipado* e o *saber antecipar* o que é bom; é o que permite escolher correctamente “*entre prazer e dor, em maior ou menor número, em maior ou menor tamanho, a maior ou menor distância*”¹². O comedimento é não apenas o que liga formalmente todos os aspectos da virtude, é o que une e resume (ou deveria), em cada indivíduo, todo o conhecimento e experiência. Por ele se denota, através da acção ou da atitude tomada, a qualidade moral de cada indivíduo; é por ele que se sabe se cada um é mais ou menos justo, piedoso, corajoso ou sensato, enfim, mais ou menos virtuoso.

A dialéctica da queda moral (uma pequena ou maior degradação, boa ou má – um mal de qualquer modo mas, no primeiro caso, um mal menor), entendida a coberto da duplicação da vontade, com a noção de *vontade (in)voluntária*, designa aqui o lugar não conceptualizado que semanticamente corresponde à posterior *consciência*.¹³ De facto, ao entrar na esfera moral da virtude, não é só o conhecimento técnico que está em causa mas o *saber (que sabe) de si* e a *capacidade de auto-reconhecimento* – tal como, do ponto de vista prático, a coragem ou a falta dela para agir de acordo. Deste modo, as atitudes que Platão aprecia – as da *boa vontade involuntária* e da *má vontade*

¹² Prot. 357 b.

¹³ A presença não conceptualizada da ‘consciência’ e a percepção do seu valor fazem-se sentir desde muito cedo na cultura grega; ela está presente tanto na forma descritiva – no diálogo consigo mesmo, ou no dilema e no conflito psicológico, de que a tragédia isola exemplos –, como sob a forma da injunção normativa, como aquela que Sócrates adoptou com o *gnoutis auton*, aqui referida em 343 b.

involuntária, designando a *involuntariedade* o seu aspecto contra-natura (contra a natureza do sujeito dessa vontade, não contra a sua ‘natureza humana’) – derivam, respectivamente, de uma boa e de uma má consciência. Sendo assim, o que se descreve pela *má vontade involuntária*, a queda moral e ontológica mais grave, é o que resulta de uma *má consciência*: a in-voluntária privação de si ao *bem*. Sendo uma *falta de bem* é, também, e ainda mais, uma *falta ao bem* – típica de quem se recusa a aceitar (depois de estar perante) a verdade¹⁴ –, manifesta como saber que ‘não quer saber’, que não quer mostrar que sabe, ou mostrar que reconhece, por amor à boa imagem que de si tem/dá e, portanto, por medo de perder a atenção que outros lhe votam e o valor que lhe atribuem. Na pior falta moral, o ‘*involuntariamente*’ soma, o duplo sentido de ‘o que contra (o essencial de) si se vira’ e de ‘sem boa vontade’. Assim, de acordo com o espírito platónico, só a ‘má consciência’ (a que contra si se vira), indistinta da ‘consciência má’ (sem boa vontade), pode voluntariamente recusar, uma vez admitido, o bem imutável e o que dele deriva. Para Platão, como vimos, pretender salvaguardar a ‘boa imagem’ como bem mais precioso (ou a própria existência individual), à custa do sacrifício da verdade, é a pior forma de degradação moral e uma perversão da natureza humana¹⁵.

Para mais, pode-se constatar, na qualificação implícita que impõe a *Protágoras*¹⁶, que Platão tipifica não só um fingimento moralmente condenável (o fingimento cobarde que degrada quem o assume e o que em si deveria ter de especificamente humano; o amor ao saber), como descreve e denuncia o que se poderia designar por *consciência cínica*¹⁷ – ingénuo, por real desconhecimento de como poderia/deveria ser, ou ‘culpado’, por preferir ignorá-lo *involuntariamente*. De facto, é *involuntariamente* que *Protágoras* ‘cai’, mas é voluntariamente que se recusa a aceitar a

¹⁴ É claro que o que aqui mais é problemático é a presunção platónica de que aquele que tem a verdade à sua frente a vê de facto, i.e., que não pode senão vê-la. É aliás essa presunção de ‘cegueira’ e dessa não-aceitação da evidência (supostamente vista) que suporta e explica a *involuntariedade*; vendo a verdade e o bem, só pode ser contra si próprio, e sem o saber/querer, se se recusam. E isto, de acordo com Platão, só pode resultar de uma certa ‘*autodoxia*’, de *si próprio a mais*.

¹⁵ Diz Sócrates, em 358 d: “*querer ir atrás de coisas que se pensa serem más, preterindo as que são boas, não é, pelo que me parece, próprio da natureza humana*” e, em 358 e, “*ninguém segue nem escolhe, voluntariamente, para si as coisas que acredita serem más*”.

¹⁶ Sobretudo tendo presente que a) a máscara, o disfarce e a dissimulação (enquanto meios para escapar à má vontade dos governantes), são introduzidos por *Protágoras*, para se demarcar dessa atitude (316 d/317 a); b) o que Sócrates põe na boca de Simónides falando de Pítaco – “*se a propósito de coisas tão importantes finges dizer a verdade, quando afinal mentes, essa atitude não posso deixar de censurar*” (347 a); ou, ainda, c) que o mal menor, que a *boa vontade involuntária* designa, é legível como um bom fingimento, ou como mentira por ‘justa causa’.

¹⁷ Diagnóstico que parece ocorrer aqui pela primeira vez na história do pensamento, ainda sem o recuo que permitisse vislumbrar a polimórfica versatilidade nem o efectivo peso das sucessivas ‘encarnações’ que na posterior vida da cultura este tipo de consciência veio a assumir, independentemente das roupagens formais, doutrinárias ou ideológicas.

evidência da sua queda – ou tão só o que racionalmente foi argumentado e a todos surge como óbvio. A decisão que alimenta esta recusa é o que distingue este (culturalmente novo, na altura) tipo de consciência. Esta questão, porém, ultrapassa já a crítica directa às teses do sofista. De facto, a fundamentação destas, suficiente aos olhos dos próprios para sustento das suas posições – o relativismo sensualista, apoiado na valorização da mudança, para o qual a singularidade dos indivíduos ou da ocasião, tal como a diversidade reflectida nos povos e sua história, se podem convocar como provas e testemunhas –, suporta aquilo que de mais censurável pode haver, segundo Platão, na acção concreta do homem; a preservação de si e do seu benefício a todo o custo – nem que seja pagando o preço que vem com a recusa do bem.

2. Desejo e *mimesis*

Ora, é exactamente a negligência do bem que está no centro de toda a reflexão platónica. Se no Protágoras não é claro o que se entende por bem, deste pode dizer-se, sem prejuízo de qualquer que seja a substância do conceito, que é o que leva à excelência de si seguindo o princípio de uma certa busca universal.

No Ménon e na República, onde também a virtude sobe ao palco, Platão fornece sugestões¹⁸ sobre o que (in)viabiliza o acesso ao bem, independente, superior e exterior à individualidade humana. Aí, apostando numa radical e original diferença ôntica, permite que se estabeleça uma relação entre o ser que se é, que se nasce, e a consciência a que, com esse ser, se pode chegar. O gerado pelo *desejo de saber (filosofia)* nunca se confundiria com o que o benefício ou a preservação de si procuram, guiados, p.ex., pela ânsia de fama ou riqueza. O bem – mesmo se este nome reflectisse univocamente o exacto conceito – é sempre aquele que, de acordo com a carga ôntica, cada um consegue alcançar. Sejam quais e quantas forem, as ‘diferenças de ser’ representam outras tantas tendências típicas, não hereditárias¹⁹, que se manifestam através da preferência-por ou disposição-para meios e fins distintos; a universalidade na procura do bem não deve, portanto, confundir-se com uniformidade, quer no modo/método quer no

¹⁸ Quer de acordo com a palavra do Ménon, quer com as da República – com os seus homens de ouro, prata, bronze e ferro, ou distinguindo sede de fama, de riqueza e de saber, ou pelo mito de Er, onde a escolha prévia da alma (marcada pelo que antes fez de si) destina cada nova existência –, as linhas limítrofes dos diferentes tipos derivam de qualidades inatas marcadas por uma herança peculiar; são repetições da antecedência e garantias de reprodução, peças de uma *mimesis* inescapável que cada um traz já consigo.

objecto/objectivo. No entanto, no Protágoras pode encontrar-se, pelo caso posto como exame exemplar, uma posição mais imanentista.

Quando Platão põe Sócrates a dizer a Pródico, “a defesa de Simónides precisa da correcção da tua arte, com a qual distingues querer e desejar” (340 b), para além da referência irónica à putativa acribia linguística do sofista, fica-se com a sensação de que se trata de uma frase deslocada; pelo menos no contexto não parece acrescentar nada ao argumento e o enunciado – a distinção entre *querer* e *desejar* – não é retomado. Contudo, se a *vontade involuntária* é sempre vontade contrafeita, acto consciente a contragosto (ao invés do que seria a ‘vontade voluntária’, a que sabe de si a seu favor), já a *boa vontade involuntária* designa uma específica modalidade de contrariedade. Com efeito, se se admitir que há algo que representa uma força maior que a vontade, que em cada um nunca ultrapassa a esfera privada da preservação, a distinção de Pródico encontra no corpo do texto uma elaboração plausível.

De facto, essa ‘boa vontade’, que não se quer mera expressão da existência física, é uma *pseudo-vontade* – na medida em que está livre da volúvel e flutuante circunstância do apetite, do que inevitavelmente muda e termina, incluindo o sentido comum. Nela, estar ‘contra si’ não é consequência momentânea de uma qualquer ocasional tomada de posição; a contrariedade é desde logo assumida como resultado eventual da procura do bem; não só não é paixão que se sofra passivamente como é inevitável acidente transitório, resultado de uma acção decidida. Assim, a *boa vontade involuntária* não se resume à representação na *queda* incidental de Sócrates²⁰: aceite e decidida, é o seu acontecimento que deixa perceber a prévia presença daquela. Na *boa queda* a identidade não se sente violentada ou forçada; deixa-se cair, atira-se para o bem, confirma-se na procura dele, é uma descida intencional – a vontade própria, voluntária ou involuntária, boa ou má, é sempre um fardo para quem deseja subir. O sacrifício de si nunca será agradável, e a *boa queda* não o transforma em prazer, mas permite considerá-lo benefício próprio e até benfeitoria de que todos, a limite, têm proveito. Assim, pode-se afirmar que esta ‘vontade’ contrária à *vontade*, que anula a sua

¹⁹ O que aqui se denota com a observação de que “a maioria dos filhos de pais notáveis são fracos” (326 e).

²⁰ Com efeito, quer a *queda* de Sócrates quer a de Protágoras são falsas; a do primeiro, porque aos olhos de todos, apesar da eventual aparência, o que se dá é uma prova de estar de subida; a do segundo, porque, para que fosse de facto uma queda, teria antes de estar em cima ou, no mínimo, desejar subir, o que não se passa.

tendência centrípeta, designa o próprio *desejo de bem*, o desejo capaz de rejubilar, de aprender e “*partilhar da inteligência do próprio espírito*”²¹.

Ora, como se sabe, Platão considera a aprendizagem, sobretudo, do ponto de vista da reprodução; é pela *mimesis*, pela identificação com o outro (o gesto, a palavra, a acção, a técnica), que a *paideia* se forma e propaga – daí a importância conferida ao exemplo. A faculdade universal do homem para a *mimese* deve, pois, poder ser pensada como uma marca do desejo, activo motor de busca e mobilizador da aprendizagem. No entanto, se é pela *mimesis* que se pode atingir a excelência instrumental e, seguindo exemplos sábios, a própria excelência ética, também é verdade que, no que se deixa dominar pela satisfação de si – do ego próprio ou da sua carne –, até a excelência técnica (de um sofista, por exemplo, como a de um poeta) pode esconder um ignorante cobarde. Porém, em rigor, a excelência ética apenas é possível pela *mimesis* num sentido muito preciso; ela não se alcança pela comum capacidade para a imitação ou, se se preferir, esta é insuficiente para ‘mimar’ o que escapa ao instrumental – e/ou ao desejo de prazenteira satisfação individual. De facto, talvez conviesse falar numa *mimese* passiva e noutra activa – implicada até na noção de *dialéctica* que não existe sem interacção, a participação interferente e o questionamento, condições para produzir saber. Seja como for, tal significa que só uma capacidade mimética extra-ordinária consegue aprender com quem efectivamente sabe, i.e., com quem lida/lidou com desejo afim. A afinidade aqui suposta é, pois, dupla; entre alguém e outrem, entre estes e o bem. Mais, esta força une e revela os semelhantes, a si próprios e aos assemelhados, apenas porque neles vive o desejo por um terceiro, invisível imutável, superior e anterior a cada indivíduo. A impressibilidade e a sensibilidade na atenção a outrem, suposta na actividade deste desejo, permite integrar o aspecto erótico na relação pedagógica²² – a limite, a única relação entre semelhantes que reciprocamente se desejam com-participando no/do bem.

²¹ Na efectiva distinção que Platão desenvolve pela boca de *Pródico* (337 c), entre ter gozo e rejubilar – não apenas reduzindo um às paixões do corpo e associando o outro à aprendizagem, à partilha e à alma, mas fazendo-o concluindo uma linha de considerações paralelas (*contender* v. *discutir*; *louvor* v. *apreço*), com o apoio dos presentes sublinhado –, o desejo do bem surge como catalizador do ‘bom encontro’ entre pares.

²² Naturalmente, o *desejo*, sem mais, manifesta-se em todos (de acordo com a carga ôntica) sob diferentes aspectos; até *eros*, seu território de origem, pode ser sublimado, como se vê do Simpósio, em prazer pela aprendizagem, pelo saber e o bem, i.e., num desejo superior: “*Os que passam juntos toda a sua vida são indivíduos que nem sequer saberiam dizer o querem um do outro. Ninguém pode verdadeiramente crer que se trate dos prazeres amorosos, de forma que nesta disposição cada um se regozija por estar ao pé do outro: é evidente que a alma de cada um deseja algo que é não capaz de expressar; o que esta deseja*

É na articulação das noções de *vontade*, *desejo* e *mimese* que o drama nuclear se desenrola atrás do enredo teórico do Protágoras. De facto, com ela, podemos considerar todo o texto como registo de um exame e como produção de prova. *Protágoras* quer passar por sábio, que genuinamente crê que é; dir-se-á que apenas imita, ou que imita mal, se se prova que não é. A possibilidade do teste reside, desde logo, na vontade que este tem em ser visto como *quer* (e na satisfação que disso já antecipa obter). Pensar-se-ia, então, que para tal teste apenas há que saber como se há-de reconhecer um sábio, mas é preciso, antes, definir se qualquer um é capaz desse reconhecimento. O exame à veracidade do que o sofista reclama deve provar que o *desejo do bem* só é imitável por quem também o tenha em si; não é a vontade, por mais que haja, que leva ao saber – de facto, a vontade fechada sobre si, vontade de redundância, não é mais que obstáculo. Contudo, isto só se provará havendo alguém com que o putativo sábio admita comparar-se; a apresentação de um caso hipotético serve de referência – que para os leitores é o Sócrates histórico reflectido na sua personagem. A ‘moral’ está em que só quem é capaz de *boa vontade involuntária* pode reconhecer outra. A vontade (de ser sábio) e a consequente representação do que isso seria, suficiente para iludir ingénuos, só por si, ainda que permita identificar vontades análogas, não pode identificar um desejo (de saber) que de facto não se tem. Com efeito, seja qual for a qualidade ôntica suposta, apenas se consegue ver noutro o que cada um é capaz de ser – o que, assumindo a hierarquia das diferenças, significa que consegue compreender um maior número de diferentes quem mais alto conseguir chegar. O que na vontade pareceria cegueira é limitação constituinte, sinal de ‘ser menos’. De resto, haverá sempre ‘seres menores’ (a maioria, repetirá Platão vezes sem conto²³) a aplaudir e a querer imitar a ‘sabedoria’ ou a ‘excelência’ que outro proclama ou reclame – o que contribui para reforçar o poder auto-hipnótico e ilusório da vontade e da crença de imitadores e imitados.

é objecto de adivinhação e, assim, fala por enigmas.” (192 e-d). Não será de e estranhar que seja também aqui que Platão aceita conceder aos poetas a possibilidade de um contacto com a verdade ideal (209 a-d).

²³ Platão concorda com *Protágoras*, que das massas diz limitarem-se “a repetir em coro aquilo que lhes disserem” (317 e); aliás, é nesse grupo que o inclui. Parte do drama de *Protágoras* está em mostrar-se sabedor daquilo que, involuntariamente, confirma na prática pelo exemplo contrário. O conhecimento da ‘doutrina’ ou dos ‘princípios’, mesmo por uma grande vontade, não chega para impedir o erro e, como se viu, *Protágoras* é incapaz de reconhecer o erro apesar de saber dizer, querendo dar prova antecipada da sua coragem, que admitir em vez de negar é a melhor das soluções (317 b). Contudo, a concordância é superficial; Platão talvez não veja no ‘eco mimético’ apenas um estado circunstancial devido à ignorância (como mais provavelmente *Protágoras* veria). De facto, o pressuposto do sofista encontra-se no mito de Epimeteu em que afirma que é a todos que Zeus distribuiu iguais qualidades (322 d); já para Platão, a questão não está no coral da repetição acrítica, está em que a maioria não pode admitir o que nem identificar consegue. *Protágoras*, neste sentido, é um símbolo, ainda que refinado, do mesmo desejo impotente.

Assim, Platão, atrás da progressiva evidenciação da incapacidade de *Protágoras* em reconhecer um sábio, permite que se pense, coerente e conseqüentemente, que este nem sequer se apercebe da sua impotência.²⁴ Porém, a força deste drama extravasa o texto, pois, implícito está que nem todos o perceberão – nem, desde logo, como ele se manifesta em cada um; poucos poderão fazer dele ocasião para compreender o conflito das diferenças que representa.

3. Do devir de si

A relação da *mudança*, reintroduzida no diálogo com o poema de Simónides, com os veios nucleares, *desejo/conhecimento do bem*, permite completar o critério de avaliação de *Protágoras* e, daí, estabelecer os parâmetros para aferir não só a excelência política mas, genericamente, uma vida sábia. Por recusa ou impotência constituinte²⁵, o sofista restringe-se à *mimesis* operadora do instrumentalizável – percebendo-se assim melhor o que entende por virtude como ‘conhecimento’; *transformar homens em bons cidadãos* (319 a), para *Protágoras*, é uma questão de mera competência técnica, que se crê ser, como as demais, transmissível. Esta limitação, que a água-régia do debate traz à tona, é a de quem tem da mudança, dos seres e dos valores, uma perspectiva ‘física’; é a força gravítica de si que orienta o modo como o sofista pode pensar a mudança – compreendida, aceite e querida de acordo com a única perspectiva da centralidade pessoal. A aprendizagem e o ensino, são menos veículo para uma metamorfose num esforço para alcançar a ‘luz’, do que meio de adaptação à mudança (que se confunde com a adaptação do meio à vontade), para agarrar o melhor lugar entre as ‘sombras’.

²⁴ O sofista quer, quer muito, mas não tem *desejo* para tanto; e, isto, apesar de surgir imediatamente como razoável que se defenda o interesse individual, desde logo o vital. O *desejo*, representa, pois, uma força que se opõe (e se deve sobrepor) à paixão do corpo, à da vontade e mesmo à razão – naturalmente, a uma razão limitada; é a totalidade, corpo e alma, que é envolvida na distinção entre qualidades ônticas. Assim, não é só o ‘sofista’ que fica definido como pseudo-sábio; quem não revele o *desejo* ‘apropriado’, por mais excelente que seja num ofício, será sempre, aos olhos de Platão, um caso de menoridade – o rebanho da multidão, esse animal de que fala a República. No entanto, em geral, a acusação dirigida a quem exorbita em relação à sua possibilidade, é, talvez, difícil de entender. Por um lado, dado que essa eventualidade encaixa como risco implícito no que de todos se espera, i.e., que se esforcem por se tornar, pela *mimesis*, naquilo que ainda não são; mas também porque os visados, por definição da sua condição, não podem sequer perceber o sentido da acusação. E, no entanto, ainda assim, ela é justificável; só mediante exame se pode aferir da veracidade de uma presumida virtude. É preciso, diz *Sócrates*, que “ *façamos os nossos próprios discursos, pelos nossos próprios meios, para pôr à prova a sua verdade e a nossa*” (348 a). De facto, na *paideia* da *mimesis*, tão importante como o exemplo (a dar e a seguir) é o escrutínio crítico, e esse, com aspectos de purga política, é realizado pelos que mais desejam e esperam ser testados por outros.

²⁵ Sobre isto Platão nada deixa claro em relação a *Protágoras* – ainda que só no primeiro caso se possa falar de uma *consciência cínica*.

Com isto Platão elucidada, para além da imutabilidade do bem e do que dele decorre, que existe uma mudança que não se reduz a mera alteração de circunstâncias, forma ou matéria; a busca do imutável ‘causa’ a alteração mais radical – a do devir e transformação de si, metamorfose a que só alguns podem aspirar²⁶. Em resumo, a impotência das almas menores mostra, quase indistintamente: um *desejo* subordinado à limitada vontade auto-referencial; a incapacidade de *re-conhecimento* de uma consciência circunscrita à confirmação de si; e, por isto, uma fraca elasticidade de si ou de tolerância ao *outro* – a começar pelo outro-de-si implicado na mudança própria que o desejo acarreta.

O desejo, órgão do *devir*, está ausente nos incapazes de conceber o que ‘poderiam ser’ se se excedessem em excelência. Mesmo devir ‘outro’, o que se espera/exige como prova (para si e para os outros) de aprendizagem, dificilmente pode por estes ser percebido como ‘desejável’ – sobretudo se do a-devir de cada um ninguém há-de nunca poder dizer nada com precisão. Com efeito, tal como o *bem* – que, “*toda a alma procura, e por causa do qual tudo faz, adivinhando-lhe o valor, embora ficando na incerteza e sendo incapaz de apreender ao certo o que é*”²⁷ –, o que este *devir* opera em cada qual apenas se deixa *adivinhar*. O desejo, que define o desejante²⁸, não é, pois, procura cega; sendo (e até por ser) busca do que não é ensinável, i.e., convertido em conhecimento discursivo, o desejo do bem é já o desenho que lhe traça os contornos, nomeia, dá um valor e uma imagem – ainda que esta se resuma à da série de casos tomados por exemplares da sua manifestação. É pelo desejo que o bem se apresenta como enigma e é ele que o decifra pelo desenho que o seu conhecimento conseguido permite; é mapa antes do território, mas também a progressiva precisão tanto da representação como da realidade. O bem, que assim se desenha, parte desde logo da experiência dos desejos exemplares que auxiliam na metamorfose pessoal – para os

²⁶ O desejo do bem é, portanto, uma disposição para a alteridade, de outrem e do bem, mas também para uma particular alteração de si, para uma certa *heteronomia*. Esta metamorfose da identidade, no entanto, não é efeito de um qualquer conhecimento técnico, tomada de posição, assumpção de princípio imperativo ou, sequer, da virtual presença do desejo capaz de bem; é rasto gerúndio do acto infinitivo da procura efectiva e, portanto, de um trabalho constante que é tanto realização de si quanto do bem que se ‘adivinha’.

²⁷ Rep. 505 e.

²⁸ Em Platão o desejo não é apenas parte da identidade; enquanto marca ôntica, é ele a original distinção da ‘potência’ de cada um – activável por um semelhante exemplar, de preferência e adiante no percurso. A importância da figura do mestre, além do valor do exemplo, está exactamente em ser quem pode *adivinhar* no outro o ‘dom do desejo’ e aferir do seu desenvolvimento antes de se revelar. No entanto, há nesse aspecto individualizador qualquer coisa de ‘impessoal’; tal advém da sua afinidade com algo absolutamente exterior (o bem) que se manifesta na boa vontade involuntária a que o desejo, depurado da

participantes ela é já a própria experiência desse bem; a da amizade à sabedoria, aos sábios e à obra que deixam.

4. *Poiesis* em Platão

Se o devir vivido na adivinhação do bem tem um fim tão incerto quanto o objecto do desejo, já as marcas que ficam – o que cada um foi e/ou deixou feito –, reificando-se, perdem parte do carácter ‘enigmático’ que mantêm durante o processo do seu autor. A decisão de Platão por não elidir a *mudança* que os seus textos registam – no tipo de abordagem, no desenho conceptual e na estratégia argumentativa, como no uso dos recursos estilísticos²⁹ –, não deixa apenas claro que está ciente da sua evolução, mostra que faz questão em inscrevê-la como integrante do todo que deixa em registo. Por um lado, é aí que está a prova de que a elevação e a metamorfose ocorrem – o que supõe, se não o erro, pelo menos a consciência de desvio em relação ao objectivo e consequente esforço pela sua correcção; por outro lado, por ser essa metamorfose que elucida o papel central de Sócrates como ‘transformador’ e ‘mobilizador’ na sua vida e na sua obra.

No Protágoras, que a documenta, descreve e qualifica ontologicamente, este aspecto da *mudança* é superlativo: a dinâmica da elevação não é viável sem um terceiro – seja ele o melhor modelo histórico (Homero, Sócrates e poucos mais), o aprendiz/parceiro que se deseja melhorar³⁰ (figura que Platão assume e propõe como lugar para o leitor) ou o incerto desenho do bem que, adivinhando-se, permite por sua vez, e à medida que se define, adivinhar o que virá – mantendo-se, ainda, como garantia mínima de resistência às más quedas potenciais.

vontade auto-centrada, da crença e gosto próprios, obriga a consciência em que a identidade pessoal se resume.

²⁹ Sobre isto, Dionísio de Halicarnasso – que algures anota ter Platão ‘penteado’ até aos últimos dias cada obra sua –, elogiando-lhe os dotes literários, sobretudo quando escreve de forma simples, censura Platão por rendilhar a língua, o que, advoga ele, acontece quando tenta imitar o estilo de Górgias (cf. *The Three Literary Letters*, particularmente a segunda epístola).

³⁰ A existência de um terceiro *negativo* é importante para completar este quadro. Representado na figura do adversário e/ou do ‘mau exemplo’ (de que o ‘poeta’ e a ‘poesia’ são parte pouco menos certa que a dos que se dizem seus herdeiros), tem dois papéis fundamentais: um, no qual o desejo é de superação, em que Homero se destaca, e outro, de eliminar e prevenir, onde há que situar os sofistas.

O poema no Protágoras parece representar algo muito próximo ao que a poesia parece ter sido para Platão: ponto de viragem e ímpeto para a mudança que, de facto, não contradiz mas aperfeiçoa o que seria antes. A poesia que havia em si, como a que herdou da sua cultura, pode ser momento a ultrapassar, mas os diálogos filosóficos, enquanto género, e a sua extraordinária capacidade teórica, não seriam o que foram e são sem uma *virtude poiética*. Poucos poetas (e filósofos) são sábios; a limite, a competência técnica da língua não dá senão um instrumento de expressão, mas não há sábio sem mestria linguística. A julgar pela riqueza das metáforas, alegorias e mitos – momentos particularmente felizes para inscrever algumas teses –, dizer que Platão tem o completo domínio da língua, ou que a usa com elevada competência técnica, é muito pouco; no que diz respeito à qualidade literária, não se criam novos padrões formais sem algo mais que a *virtude técnica*.

Ao pensarmos no desejo de bem como qualidade ôntica distintiva de poucos, o que pode levar à virtude cívica, pensamos numa potência que precisa de condições para se revelar: pelo menos, uma virtude instrumental e exemplos de excelência crítica, ética e técnica. A experiência vivida da partilha com afins, não sendo necessária é um catalizador com que seria bom poder contar. No entanto, se estas condições parecem suficientes para montar um ‘sábio’, são insuficientes para explicar Platão – e mesmo Sócrates. Com elas garante-se uma particular sensibilidade ao outro e ao estado das coisas; a busca incessante, que se traduz em questionamento e conceptualização; um determinado brilho formal no discurso; uma certa acção cívica e, eventualmente, algo como uma obra que testemunhe tudo isto como parte do pessoal processo de devir, do trabalho de si. O que não se garante é que isso possa ser considerado pela maioria dos pares, actuais e/ou futuros, como feito impar e excepcional; o desejo do bem garante o mínimo do melhor, um cidadão exemplar, mas não o máximo.

Ora, se Platão se pode considerar um exemplo do máximo, como para o seu tempo seria Homero, não é por ter tido as condições necessárias; o máximo só se consegue com talento criativo³¹ – o que se revela no superlativo desempenho do desejo na adivinhação do enigma, num grau de conseguimento mais elevado na aproximação assintótica ao *bem*.

³¹ É num esforço para se pôr a par com a *virtude poiética* dos melhores exemplos da tradição que Protágoras reclama a herança de Homero; talvez seja mesmo essa vontade de co-protagonismo que o leva à crítica que assume para com Simónides – veleidade que (ainda se ficcionada) certamente não agradaria muito a Platão, provavelmente nem a Sócrates.

De facto, o domínio de um meio de expressão, manejado com excelência, permite dizer de novos modos; mas não é aí que está a capacidade de criar sentido — a língua tem seguramente o seu papel na *descoberta*³², porém, a capacidade de desenhar nunca esteve nas mãos do lápis³³. É certo que o uso desta capacidade depende das circunstâncias de cada um, as variáveis acidentais são muitas; no entanto, a manifestação de talento criativo, no que deriva do sujeito, apenas está dependente do trabalho que efectivamente é capaz de desenvolver. Assim, na medida em que deve conseguir desenhar o bem que procura, a *virtude ética* é, potencialmente e sempre, uma *virtude poiética*, criativa, é aí que a *mimesis activa* encontra a mais clara expressão; contudo, só em casos raros ela se realiza e mostra nesse grau.

Aristóteles, além de ter resgatado ao mestre o ser que faz mover como objecto de desejo, reservou-lhe, como aos ‘poetas’ em geral, um lugar particular no contexto da sua metafísica; o dos que trabalham virtuosamente a potência do mais-que-perfeito³⁴. De facto, este excesso, o do que ‘poderia ser’, é o do desenho que, pelo trabalho, tira de si um enigma virtual – seja ou não a prévia posição da sua possibilidade, da obra e do autor, uma mera hipótese³⁵. Um poema, uma obra de arte, uma teoria – e a acção ética virtuosa, obviamente – são e representam, enquanto provas, a realização de um (afinal raro) universal devir no sentido do que cada um cria/deseja como sendo o que melhor representa ou exemplifica a humanidade do homem.

A inclusão do poema de Simónides, bem no centro geodésico do diálogo, não é, pois, incidental – como não é a imputação dessa escolha ao sofista, ou a de um mito,

³² Diz Sócrates de Protágoras, “(...) creio que és conhecedor de muitos assuntos, muitos que aprendeste e outros que descobriste” (320 b).

³³ É importante neste contexto sublinhar, para abono da ‘filiação poiética’ de filosofia e poesia, que sem uma particular *virtude técnica*, a da competência linguística, não há *desejo de bem* que se revele como *virtude ética*, e, conseqüentemente, como *talento criativo*. O desenho/adivinhação da incógnita enigmática é trabalho que não se faz sem o domínio da língua, ainda que também se faça fora dela.

³⁴ Que os diálogos platónicos têm valor poético – na medida em que “*imita por meio da linguagem, em prosa ou verso*” (Poética, 47 a) – é algo que não poderia passar despercebido a Aristóteles. No entanto, sendo a obra própria do poeta não “*narrar o que realmente aconteceu, mas o que poderia ter acontecido*” (idem, 51 a), à evidência da virtude poiética há que reconhecer também essa capacidade de gerar, de exceder a partir de si qualquer potência meramente reprodutora. Em consonância, o De Anima, em particular o capítulo décimo do terceiro livro, pode ser lido ao lado do Protágoras – “*o intelecto manda resistir, tendo em conta o futuro, mas o apetite atém-se ao imediato*” –, quando determina que “*o bem realizável através da acção [e do fazer criativo, pois “a imaginação quando faz mover não o faz sem desejo”] é o que pode ser de maneira diferente do que é*”.

³⁵ Seria talvez apropriada uma aproximação à República onde discute o inteligível, “*que o raciocínio atinge pelo poder da dialéctica, fazendo das hipóteses não princípios mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando*

“como mais velho que fala a mais novos” (320 c), em vez de uma demonstração argumentada³⁶. O recurso a este expediente não serve apenas para satisfazer a necessidade platônica de realismo na caracterização do ‘antagonista’, assim como não é simples sintoma de uma hipotética (e tão repisada) fixação doentia em relação à poesia – à arte em geral. A sua admiração por Safo e Píndaro, p.ex., e mesmo Simónides, ou, apesar do que dele diz, as laudas que reserva a Homero praticamente em cada obra, são suficientes para deixar entender mais que isso. Os arroubos contra os poetas e seus putativos herdeiros – além de parte da estratégia com que pretende desviar a sua influência didáctica para a corrente descendente da tradição sapiencial, no que teve relativo sucesso –, são marca de elevada exigência ética, que ficou como referência crítica para as futuras gerações de criadores; mas são-no porque essa mesma exigência é também sinal de um desejo que se manifesta como extraordinário *talento poiético*.

É verdade que, mesmo enquanto registo de uma ‘boa mudança’, cada obra tem em si algo de falso³⁷, qualquer coisa de *queda*; ela representa a pele caída no processo de muda, da transformação de si em algo diferente. Ossificação do devir, o traço visível do desenho conseguido é talvez, também, a melhor expressão de uma *vontade involuntária* que está longe de ser um mero mal menor.

em ideias” (511 a-c); tal como do bem, daquilo que o seu desejo faz devir em cada um se pode dizer que é anipotético.

³⁶ Em resumo, na economia do drama do Protágoras, o poema de Simónides pode parecer, à primeira vista, não cumprir mais que uma função estilística; com os recursos narrativos ao seu alcance Platão poderia montar idêntico conjunto de argumentos e conseguir efeito similar. Mas, talvez pura e simplesmente ele o não consiga evitar. É certo que é o poema que inicia o ponto de viragem das posições iniciais dos intervenientes, mas serve para mais. Com ele Platão pode construir de Sócrates uma imagem de, pelo menos, tão ‘entendido na matéria’ quanto o pretenderia o sofista (dando a noção de que, se achasse pertinente, até esse *instrumento* Sócrates poderia convocar), mas também, através do exemplo de prática hermenêutica, pode evidenciar, por contraste com a poesia, os méritos da dialéctica filosófica. Mais, através da invocação da poesia, não só ataca a pretensa linhagem reclamada pelos sofistas, que lhe vampirizam o prestígio, como, de passagem, denuncia a tresleitura a que é sujeita, distorcida pela conveniência circunstancial de qualquer um. *Sócrates* não insinua só que *Protágoras* destrói Simónides (340 a), ele afirma categoricamente, que homens que atingem a perfeição se bastam a si, “*sem essas lérias ou criancices porque têm as suas vozes [e] não precisam de vozes alheias, nem de poetas a quem não podem perguntar acerca do que falam*”, até porque os que os citam “*discutem sobre um assunto que lhes é impossível refutar*” (347 d-e).

³⁷ Como refere na sua Carta VII, certo das tresleituras que o futuro lhe reservaria, “*nenhum homem sensato se arriscará a confiar os seus pensamentos a este veículo tão rígido como são os caracteres escritos*” [já no início do Protágoras, diz *Sócrates* a *Hipócrates*, referindo-se às desvantagens do que se sabe em segunda mão, “*é como se fossem livros, nem podem responder nem perguntar eles próprios*” (329 a)]. De facto, “*todo o homem sério evita tratar por escrito questões sérias e abandonar assim os seus pensamentos à cobiça e à estupidez da multidão*”. Apesar da sua convicção de que para poucos uns indícios bastam para que descubram por si a verdade, é particularmente reconfortante que alguém como Platão possa alguma vez ter dito, como o fez aqui, que “*aos que escreveram ou escreverão e se pretendem competentes sobre o objecto das minhas preocupações [...], é impossível terem compreendido seja o que for da matéria.*”

Texto integrante do workshop:

**A(s) cultura(s) da arte
de Manuel Rodrigues**

realizado na Porta 33 entre 6 a 10 de Setembro de 2010, com a seguinte temática:

A questão acerca do que possa ser uma 'obra de arte' tem uma história equivalente à impossibilidade de a satisfazer. A cultura contemporânea, e em particular no 'mundo da arte', tem evidenciado, desde o início do século XX, uma progressiva tendência para a pulverização dos referenciais clássicos e para a proliferação de 'escolas teóricas' que parecem procurar ultrapassar os limites tradicionais dos modos como ela, até há pouco, predominantemente a si mesma se representa. O esclarecimento desta situação, incluindo as complexas mutações ocorridas nos últimos 60 anos, não se consegue sem o recuo até ao momento e contexto da inicial exposição do tema como um problema. Para isso, é essencial percorrer o tempo das primitivas intervenções plásticas e dos discursos que as comentaram.

Através de uma prévia introdução sobre a natureza dos sistemas de cultura e suas respectivas formas de consciência, tentar-se-á desenhar o momento fundador da cultura crítica e articular o conjunto de princípios que permitem entendê-la como um programa de vida e de humanidade. A maior atenção será dada ao período clássico grego, com ênfase no séc. V. O conhecimento das circunstâncias culturais específicas e o questionamento das noções inaugurais, com Platão em evidência nuclear, permitem traçar os principais eixos de um debate capaz de suscitar e sustentar um conceito de arte pertinente e eticamente fundamentado.

Porta 33, Rua do Quebra Costas 33, Funchal
www.porta33.com