

## 2 O *Protágoras*

### 2.1 Akrasia e intelectualismo socrático

A leitura tradicional, e nesse ponto parece haver consenso desde Aristóteles (EN VII 2, 1145b25), situa a primeira reflexão filosófica sobre o problema da *akrasia* no *Protágoras* de Platão. Lá, já nos dizia o filósofo estagirita, vemos Sócrates negar o fenômeno da *akrasia* e afirmar que ninguém age contrariamente ao que é melhor acreditando que o que faz é mau, mas apenas por ignorância.

Se é verdade que muito foi dito sobre o *Protágoras* desde a época de Aristóteles, não deixa de ser espantoso constatar que a interpretação hegemônica de nosso tempo ainda parece seguir de perto o filósofo estagirita. Na introdução de um livro publicado recentemente sobre o tema, Bobonich e Destrée fazem um esforço para formular o mais claramente possível o conteúdo dessa interpretação hegemônica em termos próprios da ética grega (BOBONICH, C.; DESTREÉ, P., 2007, P. xvii). Segundo os autores, o que encontramos afirmado no *Protágoras* é que todos desejam isso que é o bem para o homem: viver de forma próspera ou, simplesmente, ser feliz - seja qual for o sentido exato que cada um atribui a estes termos. Disso resulta que todos fazem o que pensam ou acreditam ser bom (qualquer que seja o sentido de 'bom') como um meio de alcançar a felicidade (ou como algo constituinte do que é o bem para o homem) e, portanto, que ninguém deseja o mal.

A negação da *akrasia* no *Protágoras* se encontra, assim, estreitamente conectada com o tão criticado intelectualismo socrático. Isso porque a ideia de que todas as ações empreendidas pelo indivíduo devem ser explicadas a partir de sua concepção da felicidade parece implicar que todas as ações empreendidas por este indivíduo são motivadas por desejos racionais. Daí que a maioria dos especialistas hoje, como ressaltam Brickhouse e Smith (BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D., 2007, P. 3), afirmem que para Sócrates os desejos racionais são os únicos desejos possuídos pelo homem.

Embora seja efetivamente impossível elencar aqui todos aqueles que, desde Aristóteles, apontam as limitações da suposta posição socrática, creio ser possível,

seguindo Segvic, apontar duas das principais formas que uma tal crítica pode tomar. A primeira forma da crítica ao intelectualismo socrático afirma que Sócrates subestima a importância dos lados emotivo, desiderativo e volitivo da natureza humana, estando preocupado demais com o intelecto. A segunda forma de crítica, por sua vez, não acusa Sócrates de subestimar tais lados da natureza humana, mas sim de nos fornecer uma explicação insuficiente, porque ‘intelectualista’, deles. Em ambas as formas nos encontramos diante da expressão de uma grave acusação: os argumentos defendidos por Sócrates parecem ignorar a existência de fenômenos que são considerados corriqueiros, estando, portanto, em conflito com a realidade dos fatos (SEGVIC, 1957, P. 48).

Alguns desenvolvimentos recentes nos estudos acerca do *Protágoras*, sobretudo na segunda metade do século passado, tendem a suavizar um pouco o retrato quase caricato do intelectualismo socrático que se generalizou entre os especialistas. A exegese que se segue do texto platônico procura se orientar por tais estudos, na esperança de, assim, alcançar uma melhor compreensão da obra.

## 2.2

### O relato da multidão e a pergunta de Sócrates

De início parece ser digno de nota o fato de não encontrarmos a palavra *akrasia* no *Protágoras*. Nesse diálogo, o fenômeno que é analisado por Sócrates é chamado de ‘ser vencido pelo prazer’ (352e, *upo ton edonon hettasthai*).

Segundo Sócrates:

A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo (352b-c).<sup>13</sup>

Após afirmar a concepção que a multidão tem do conhecimento, Sócrates pergunta a Protágoras se ele concorda com eles ou se acredita, como o próprio Sócrates diz acreditar, que o conhecimento é algo nobre e apto a governar o homem, que quem

<sup>13</sup> A Tradução utilizada neste trabalho é de Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 2002).

quer que aprenda o que é bom e o que é mau não pode jamais ser forçado a agir contra o que lhe indica o conhecimento, e que a inteligência é um remédio suficiente para a humanidade. Protágoras rapidamente concorda com Sócrates, afirmando que seria vergonhoso se justamente ele, o maior dos sofistas, dissesse que o conhecimento e a sabedoria não são os maiores bens dos homens.

Sócrates, no entanto, não se dá por satisfeito por ter conseguido a aprovação de Protágoras. Isso porque, afirma ele, a maioria dos homens não vai escutá-los. O que se faz necessário é que ambos, Sócrates e Protágoras, se juntem para buscar persuadir o mundo e explicar o que é essa experiência que eles chamam ‘ser vencido pelo prazer’, e que eles dão como razão para o fato de não conseguirem fazer o que é melhor mesmo quando têm o conhecimento necessário para tal.

Creio ser importante dizer algumas palavras acerca da questão tal como ela é formulada por Sócrates. Como muito bem notou Santas, o filósofo toma o cuidado de distinguir a explicação dada pela multidão do fenômeno ele mesmo (SANTAS, 1966, P. 5). Essa distinção fica clara se tivermos em mente o que é dito por Sócrates em 353c.

Que outra coisa, amigos, entendeis por isso [ser vencido pelos prazeres], se não for, por exemplo, como nos casos tão frequentes em que vos deixais dominar pelos prazeres da comida, da bebida ou do amor, conscientes de que são práticas nocivas, e, apesar disso, vos entregais a elas? (353c).

O que o filósofo quer estabelecer é a que ações a maioria dos homens está se referindo quando tentam explicar seu comportamento como um caso onde foram vencidos pelo prazer. Existem, portanto, diversas ações que poderiam ser explicadas dessa mesma maneira. Que um tal agrupamento não pareça problemático é algo que só pode ser explicado devido à forte semelhança de família que as ações citadas parecem guardar entre si. Todas dizem respeito ao prazer e parecem exemplificar casos nos quais sua força de atração sobre os homens é particularmente forte, podendo mesmo levá-los a cometer excessos ou transgressões que sabem ser nocivos. Sim, pois é somente no excesso ou nas transgressões que práticas como a comida, a bebida e o amor podem ser consideradas nocivas.

Sócrates se mostra preocupado com um conjunto de fenômenos bastante singular: trata-se de ações conscientemente empreendidas por um indivíduo e que, de acordo com esse próprio indivíduo, não teriam como fim aquilo que é o seu maior interesse. Isso

aconteceria na medida em que ele escolheria, dentre as diferentes possibilidades de ação que lhe são tanto possíveis quanto disponíveis, uma outra que não aquela que lhe seria mais benéfica. O que, segundo a multidão, o levaria a fazer tal escolha? O fato de ele ser vencido pelo prazer, isso é, pela expectativa do prazer propiciado por esta outra opção.

A fala da multidão poderia ser, então, dividida em duas partes: a primeira (a) afirma que um certo fenômeno ocorre, e a segunda (b) dá uma explicação para essa ocorrência. Tal distinção é importante porque o argumento que se segue pretende refutar não a ocorrência de determinados fenômenos, i.e das ações desmesuradas por parte da multidão, mas a explicação que é dada a respeito deles. Vale ressaltar que o objetivo de Santas ao ressaltar tal distinção é justamente compreender como é possível ler no argumento, tal como o encontramos no *Protágoras*, uma rejeição do fenômeno da *akrasia*, e não enfraquecer a postura socrática de negação da *akrasia*. Como nota o autor, seria de fato impossível que se pretendesse negar um fato da natureza humana através de um procedimento puramente dedutivo. Tal tarefa está muito além do que pode a razão. Por outro lado, é totalmente possível provar dedutivamente que uma determinada explicação de um fenômeno é incompatível com a descrição dada deste mesmo fenômeno por um mesmo indivíduo (SANTAS, 1966, P. 6).

Mesmo que se admita isso, no entanto, resta ainda, como o próprio Santas reconhece, que *um* fenômeno cuja ocorrência é afirmada pela multidão é explicitamente negado por Sócrates tanto no começo do argumento (352b) quanto no final (357d). Vale lembrar, no entanto, que em ambos os trechos o que Sócrates nega é que o conhecimento possa ser vencido seja pela paixão, pelo medo, pelo amor, pelo prazer ou pela dor. É uma afirmação sobre o poder do conhecimento no homem que é refutada. O fenômeno que é negado, no entanto, não é de maneira alguma algo que podemos dizer que seja evidente aos sentidos. Ao contrário, trata-se de algo que ocorre, se ocorre, no interior de cada indivíduo e que por isso mesmo escapa à observação.

Se não parece ser um exagero afirmar, como faz Santas, que é justamente atacando a explicação comum acerca do fenômeno que Platão pretende nos convencer de sua inexistência, isso é exatamente porque esse fenômeno interno ao homem é apresentado pela multidão como causa de seus erros. Sob esta ótica, a argumentação que se segue buscaria nos mostrar que a maneira através da qual a multidão explica a sua

fraqueza, i.e a causa à qual ela atribuir a ocorrência da falha, encontra algumas dificuldades, abrindo o caminho para a explicação de Sócrates. Não obstante, como nos diz Santas, a impossibilidade de um fenômeno não é uma consequência necessária do fato de que uma determinada explicação deste fenômeno seja falsa; e Platão em lugar algum afirma o contrário (SANTAS, 1966, P. 7).

## 2.3

### O prazer e o bem

Quais seriam então as dificuldades da explicação fornecida pela multidão acerca do fenômeno que eles chamam ‘ser vencido pelo prazer’? A investigação de Sócrates começa perguntando pela razão que leva a maioria dos homens a chamar as ações que levam a cabo nesses momentos de nocivas.

Por que dizeis que essas coisas são nocivas? Por proporcionarem prazer no momento que passa e serem agradáveis de per si, ou por causarem ulteriormente pobreza, ou doenças, ou outros males do mesmo gênero? E no caso de não terem nenhuma dessas consequências e serem exclusivamente fonte de prazer, ainda seriam consideradas nocivas, por serem causa imediata de prazer de qualquer natureza? Não devemos admitir, Protágoras, que eles não responderiam senão que não são nocivas por causa dos prazeres imediatos que ocasionam, mas por causa das doenças e outros males que lhe vêm no rastro? (353c-e).

Sócrates começa sua análise examinando a ideia de que o prazer leva as pessoas a fazerem coisas ruins. Para que isso seja verdade, é claro, é necessário que se admita que essas coisas ruins sejam, de alguma forma, fontes de prazer. O filósofo afirma que se perguntasse à multidão se ela acredita que essas coisas são ruins por causa do prazer que causam ou pelas consequências que trazem, ela afirmaria que elas são ruins por causa de suas consequências. O que Sócrates pretende deixar claro é que quando a multidão chama uma determinada ação de ruim isso é porque, de alguma forma, ela acredita que os seus malefícios são maiores que os seus benefícios. O mesmo raciocínio, é claro, é aplicado quando se chama algo de bom (354a). Tais juízos, portanto, pressupõem que a avaliação de uma escolha como sendo boa ou má leva em consideração tal ação tanto no que diz respeito a seu efeito imediato quanto às suas futuras consequências. Cada opção de conduta possível é avaliada como um ‘pacote’ que contém tanto dor quanto prazer, e uma determinada opção é classificada como boa ou má dependendo da proporção entre

dor e prazer que ela contém. Se isso é verdade, nos diz Sócrates, então fica claro que a multidão persegue o prazer e evita a dor, e que uma ação prazerosa só poderá ser considerada ruim caso resulte em mais dor do que prazer, assim como só será considerada boa se resultar em mais prazer do que dor.

O argumento socrático tem dois objetivos. O primeiro é mostrar que o prazer acarretado por uma ação qualquer não pode servir de explicação para um juízo negativo a seu respeito. Suponhamos que um conhecido se aproxime de nós manifestando remorso a respeito de alguma coisa. Quando lhe perguntamos sobre o ocorrido, ele nos diz que na noite anterior foi a um jantar e pediu um prato que estava delicioso. Caso seu relato pare por aí, nos será de fato muito difícil compreender a razão de seu arrependimento. Nossa perplexidade se deve ao fato de que seu relato está, de certa forma, incompleto. Deve haver alguma coisa a respeito das circunstâncias do ocorrido, ou das consequências geradas por ele, que não nos foi mencionada. Afinal, não há nada de errado em comer um prato delicioso. Por outro lado, o reconhecimento por parte do sujeito das consequências nefastas de sua ação nos desperta imediatamente outras questões, a saber, se o indivíduo levou ou não em consideração tais consequências no momento em que realizou a ação, e, no caso ele ter levado, que peso ele atribuiu a elas.

Logo em seu primeiro argumento Sócrates estabelece que o prazer é bom e a dor ruim, e que a maioria dos homens persegue o prazer como sendo um bem e evita a dor como um mal. E isso a tal ponto que os homens chamam o ato do deleite de mal, caso ele os prive de prazeres maiores do que os que possui nele mesmo (354d). A partir do que foi dito até aqui, podemos compreender a ação incontinente como uma ação motivada pelo prazer, mas, se o fizermos, teremos que reconhecer que tal indivíduo, ao perseguir tal ação, incorreu também em dores consideráveis. Ou seja, que tal indivíduo optou por uma ação na qual ele incorreria em prazeres e em dores, tendo sucesso em perseguir o prazer mas falhando em fugir da dor.

Tendo atingido este ponto da argumentação, Sócrates simula uma intervenção por parte da multidão, que estaria se perguntando acerca da utilidade do argumento desenvolvido por ele. O filósofo, então, lhes assegura que ‘deste ponto dependem todas as nossas conclusões’ (354e), mas que ainda é possível voltar atrás, caso eles – a multidão ou Protágoras – consigam de alguma forma dizer que o bem é diferente do

prazer, ou o mal da dor. Antes de procedermos com a exegese do texto, no entanto, talvez seja prudente dizer algumas palavras sobre o argumento que foi desenvolvido até aqui. Particularmente, nos debruçaremos agora sobre a função da tese hedonista, que afirma a identidade entre o bem e o prazer, no argumento do *Protágoras*.

## 2.4 O hedonismo do *Protágoras*

Existe ainda alguma controvérsia a respeito de quem seria o porta-voz da doutrina hedonista que encontramos no *Protágoras*. Como já dizia Sesonske:

O hedonismo expressado aqui tem colocado grandes dificuldades para os especialistas; pois ele parece conflitar com opiniões expressadas em outros diálogos. Até mesmo a sua função nesse diálogo é duvidosa. As interpretações possíveis incluem as seguintes: [1] o hedonismo foi uma posição sustentada pelo Sócrates histórico mas não por Platão; [2] que ela era a posição também de Platão em sua juventude, mas que mais tarde foi abandonada; [3] que nem Platão e nem Sócrates jamais a sustentaram, e que ela só é examinada no *Protágoras* porque está implícita no ensinamento de Protágoras e Platão deseja demonstrar que mesmo tendo admitido o hedonismo as virtudes são unas e são um tipo de saber (SESONSKE, 1963, P. 74).

Até hoje, alguns especialistas importantes defendem que é o próprio Sócrates quem sustenta a identidade entre o bem e o prazer. Tais autores são forçados a ressaltar que uma tal postura entra em contradição direta com a posição sustentada por Sócrates em outros diálogos. Para os que sustentam uma tal interpretação, algumas saídas interpretativas se mostram possíveis. É possível, por exemplo, optar por uma leitura do *Protágoras* que procure atribuir ao personagem de Sócrates uma postura irônica. De acordo com esta perspectiva, embora seja o filósofo quem sustenta a tese hedonista no diálogo, não se imputa a ele a crença nessa tese. É possível ainda explicar a divergência constatada entre o *Protágoras* e os demais diálogos a partir de uma compreensão evolucionista do pensamento de Platão. A interpretação que pretendemos defender aqui não se utiliza de nenhuma destas duas estratégias. Ao contrário, estamos plenamente de acordo com Migliori quando o autor afirma que o *Protágoras* “exprime posições que são ‘estáveis e constitutivas’ do platonismo” (MIGLIORI, 2004, P. 529). Antes de passarmos à nossa leitura do diálogo, no entanto, analisaremos alguns argumentos que

poderiam ser levantados em favor de uma leitura hedonista da argumentação socrática que encontramos no *Protágoras*.

Em favor de tal interpretação, poder-se-ia apontar para 351c, onde Sócrates pergunta a Protágoras se ele concorda com a multidão que chama algumas coisas prazerosas de más e algumas coisas dolorosas de boas. O filósofo então pergunta, antes ainda que toda a discussão acerca do que significa ‘ser vencido pelo prazer’ tenha tido lugar, se as coisas não seriam boas na medida em que são prazerosas e más na medida em que são dolorosas. Protágoras se mostra, de início, relutante em aceitar tal afirmação. Sócrates tenta esclarecer o seu significado perguntando então se o prazer ele mesmo não é algo bom. É quando Protágoras se mostra disposto a investigar essa hipótese que o diálogo passa a discutir a experiência que a multidão chama de ‘ser vencido pelo prazer’.

Fica claro, então, que a tese hedonista é trazida para o diálogo por Sócrates e que, de início, não se pode nem sequer afirmar que ela é partilhada pela multidão. Afinal, a única coisa que nos é dita, naquele momento, é que a multidão chama algumas coisas prazerosas de más. Tal fato pode mesmo ser lido como uma prova de que a tese hedonista é na verdade uma tese socrática, e que multidão não a aceita. Essa é a posição defendida em um livro recente, por exemplo, por Julia Annas (ANNAS, 1999, P. 167-171). Segundo a autora, nem Protágoras e nem a multidão se comprometem com ela voluntariamente, mas sim através de um artifício dialético utilizado pelo filósofo. Para a autora, o filósofo utiliza tal artifício não para contestar as crenças e a vida de seus interlocutores, mas apenas para examinar a sério se tal tese é verdadeira. Creio, no entanto, que essa interpretação não faz justiça ao que encontramos no texto platônico.

Ainda que seja verdade que a tese hedonista é trazida ao diálogo por Sócrates, o argumento que se segue de 353c até 353e não deixa dúvidas de que o hedonismo está sendo analisado como uma crença tanto de Protágoras quanto da multidão. Isso, é claro, não exclui que a multidão também afirme que ela chama algumas coisas prazerosas de más e algumas coisas dolorosas de boas. Como já vimos, este juízo pressupõe uma análise dos prazeres e das dores totais, imediatos e futuros, proporcionados por uma determinada ação. A distinção entre bons e maus prazeres, que é apresentada por Protágoras como uma razão para resistir à afirmação Socrática de que o prazer é, em si mesmo, bom, acaba se mostrando perfeitamente compatível com tal afirmação. Quando

Protágoras fala em bons e maus prazeres ele não está se referindo ao prazer ele mesmo, mas sim às ações prazerosas. Protágoras só hesita em aceitar a tese hedonista porque não está consciente do que os seus juízos a respeito de tais ações pressupõem, isto é, ele, assim como a multidão, não sabe que é hedonista. O argumento de Sócrates visa nos mostrar justamente isso. Nesse sentido, seguimos aqui Sesonske. Segundo o autor:

Se agora perguntarmos, o que Platão está fazendo aqui? A resposta é que ele está desenvolvendo de maneira consistente a opinião que ele pensa estar implícita na vida da multidão e dos sofistas. A inconsistência está não no que eles dizem – que o prazer não é o bem, e que os homens às vezes são vencidos pelo prazer – mas na descontinuidade entre o que eles dizem e o que eles fazem. Se eles não são capazes de propor e nem agir de acordo com nenhuma outra medida do bem que não seja o prazer, não devem eles admitir que o verdadeiro conhecimento dos prazeres e das dores é a chave para uma vida boa e que nenhum homem que sabe realmente que uma determinada ação é a melhor (a mais prazerosa) agirá voluntariamente de outra maneira? (SESONSKE, 1963, P. 77).

Se aceitarmos tal argumento, temos então que o hedonismo é uma crença de Protágoras e da multidão, mas não de Sócrates, o que parece condizente com o personagem que encontramos nos demais diálogos de Platão. No entanto, não são poucos os que discordam de tal leitura. Afinal, se observamos cuidadosamente o argumento desenvolvido por Sócrates, é impossível não notar o alto grau de permissividade moral que o caracteriza. De fato, não encontramos em parte alguma qualquer referência aos bens da alma, cuja superioridade em relação aos prazeres físicos é afirmada tantas vezes na obra platônica. Sócrates se contenta em dar exemplos como fazer exercícios físicos, dieta, tomar remédios, etc. É esse traço da argumentação socrática que parece guiar Terence Irwin, por exemplo, em seu comentário mais recente sobre o argumento desenvolvido no *Protágoras*.

Segundo Irwin:

Para compreendermos o que Sócrates defende, devemos considerar afirmações diversas sobre a relação entre o bem e o que é prazeroso:

1. O ser-bom é o prazer, i.e., o ser bom de X consiste essencialmente no prazer de X (em seu ser prazeroso).
2. O bem para o homem é a sua felicidade, i.e, o bem em sua vida como um todo.
3. A felicidade é alcançada pela predominância do prazer na vida do homem como um todo.
4. X ser bom como um todo = X ser prazeroso = X propiciar mais prazer do que dor como um todo (IRWIN, 2007, P.34).

Em sua interpretação, Irwin vai ainda mais longe do que Annas, afirmando que Sócrates defende uma explicação hedonista do bem e batizando o hedonismo socrático de ‘hedonismo eudaimonístico’. Não é minha intenção fazer aqui uma análise detalhada da interpretação defendida por Irwin. Pretendo apenas apontar uma possível confusão que a quarta afirmação traz, e que deve ser evitada. Irwin explica a última tese imputada a Sócrates como o comprometimento do filósofo com a afirmação, a princípio bastante contra-intuitiva, de que algumas vezes ter um dente arrancado é algo prazeroso mesmo que cause dores imediatas, pois é um meio para um prazer de duração mais longa. Ora, se isso é tudo que Irwin deseja imputar a Sócrates, então talvez a formulação da tese tenha sido um pouco excessiva.

Com efeito, se reconhecemos como verdadeira a afirmação de que X ser bom como um todo é igual a X ser prazeroso, estamos reconhecendo não somente que algumas vezes algo pode ser prazeroso mesmo causando dores, mas que o fato de algo ser prazeroso faz dele algo bom como um todo. Isso, no entanto, só é verdade se definirmos previamente que algo só pode ser prazeroso se for prazeroso como um todo, o que parece fugir completamente ao espírito do texto platônico. O que Sócrates ressalta é que a escolha do indivíduo é a escolha entre duas opções que contêm tanto prazeres quanto dores, e que, portanto, o simples fato de uma opção ser prazerosa não é suficiente para que ela seja escolhida. Isso também, vale ressaltar, parece ser algo que Sócrates acredita estar assumido implicitamente pela multidão.

O problema da quarta tese tal como é formulada por Irwin aparece claramente se tomarmos como exemplo o doente que foge do médico por medo da incisão. Sócrates não nega que o procedimento seja doloroso, isto é, que ele cause dor no sujeito. O que ele acredita é que, por ter consequências positivas futuras, essa dor não deve ser o único fator a ser levado em conta na escolha do sujeito entre ir ao médico ou ignorar o problema. Da mesma maneira, ele não nega que a entrega aos prazeres da mesa e do sexo seja prazerosa mesmo quando ela traz consequências nefastas.

Ainda no início da discussão, Sócrates deixa claro que ele chama de agradáveis todas as coisas que trazem (*metexhonta*) ou produzem (*poiunta*) prazer (351d-e). Seria, portanto, incorreto afirmar que para ele só são prazerosas as coisas que propiciem mais prazer do que dor como um todo. Tal ponto, como veremos, é de grande importância

para a compreensão do argumento socrático uma vez que, ao final da discussão, o filósofo pretenderá ter mostrado que o homem incontinente erra em sua escolha justamente porque os prazeres imediatos de um determinado curso de ação ofuscam os outros prazeres, maiores, que o esperavam mais adiante no caminho que recusou tomar. A admissão de que existe prazer tanto nas boas quanto nas más ações é, portanto, de importância capital para a explicação socrática da incontinência.

Creio ter dito o suficiente para ter estabelecido que o hedonismo é analisado no Protágoras como uma crença da multidão. Ainda resta, no entanto, a pergunta acerca da importância dessa tese para o argumento socrático. Com efeito, poder-se-ia pensar que tal tese é fundamental para as conclusões alcançadas pelo filósofo ao final do argumento. Tal é a posição defendida, por exemplo, por Roslyn Weiss em seu livro intitulado *The Socratic Paradox and its enemies*. Segundo a autora, a descrição fornecida pela multidão do fenômeno que experimentam só é absurda, segundo Sócrates, quando os quatro termos – prazer, dor, bem e mal – são reduzidos a apenas dois. Não fosse pelo hedonismo, nos diz Weiss, Sócrates reconheceria a existência da *akrasia*. Para Weiss, é claro, são falsas tanto a tese hedonista quanto a conclusão alcançada pelo filósofo.

Nas palavras da autora:

(...) a verdade é que, nas almas dominadas pelas paixões e pelos apetites, o conhecimento não é efetivamente confiável. A multidão tem razão ao pensar que uma pessoa pode ter conhecimento (*episteme*), inteligência (*phronesis*) e reconhecer (*gignoskei*) o bem e o mal e ainda assim falhar em realizar o que recomenda o conhecimento, escolhendo outra coisa por ter sido vencido. Em muitas pessoas o conhecimento falha em comandar a alma; nessas pessoas o conhecimento é ‘arrastado de um lado para o outro como um escravo’ (352c1). (WEISS, 2006, P. 63).

Para Weiss, é inconcebível que Sócrates subscreva a rejeição da *akrasia*. Segundo a autora, o que o filósofo faz é distorcer e empobrecer deliberadamente sua descrição da personalidade humana, transformando as pessoas em simples perseguidores racionais de prazer, com o objetivo de refutar a alegação feita por Protágoras a respeito de sua capacidade para ensinar a virtude. Tal distorção, nos diz Weiss, acaba por produzir uma versão do paradoxo socrático que é não-socrática (WEISS, 2006, P. 67).

Diante de tais argumentos, como devemos interpretar a importância da tese hedonista para o argumento desenvolvido por Sócrates? Como poderemos compreender a permissividade moral do argumento socrático? Penso que uma solução adequada foi

sugerida por Vlastos, que reconhece ali uma estratégia discursiva deliberada de Sócrates com o objetivo de alcançar um acordo mínimo com seu interlocutor, para que ele possa então desenvolver o resto de seu argumento. Isso, no entanto, ainda não é tudo. Como ressalta Vlastos, a tese hedonista pode ser desmembrada em duas proposições: (a) todo prazer é bom e toda dor é má, (b) todo bem é prazer e todo mal é dor. Sócrates só sustenta a primeira proposição – que, aliás, já lhe permite desenvolver o argumento até a refutação da *akrasia* (VLASTOS, 1969, P. 74).<sup>14</sup> São a multidão e Protágoras que, por não terem nenhuma outra medida para julgar o bem, acabam se comprometendo com a conjunção das duas. Ainda que seja verdade que a segunda proposição não é questionada por Sócrates, não parece claro qual seria a utilidade de tal desvio para a sua argumentação.

Para resumir o que foi dito a respeito da tese hedonista que encontramos no *Protágoras*, poderíamos dizer que ela é trazida para o diálogo por Sócrates, mas que na verdade ela é uma crença da multidão e do próprio Protágoras. Embora sem dúvida não tenha exaurido o tema, creio ter dito o suficiente sobre a questão do hedonismo no *Protágoras* para poder retomar a exegese do final do texto. Retornarei a algumas das considerações feitas acima no final do capítulo, quando será abordada a questão do alcance do remédio sugerido por Sócrates para os infortúnios relatados pela multidão.

## 2.5 A *metretike* e a força das aparências

Quando Protágoras se mostra incapaz de construir um argumento que diferencie o bem do prazer e o mal da dor, Sócrates então dá prosseguimento ao seu argumento.

(...) bastar-vos-á passar agradavelmente a vida e sem nenhuma espécie de sofrimento? Se isso vos basta e se não podeis mostrar nenhum bem ou nenhum mal que não termine em prazer ou em sofrimento, ouve as consequências. Se as coisas se passassem desse modo, digo-vos que seria ridículo afirmar, como o fizeste, que o homem, muitas vezes, apesar de saber que o mal é mal, não deixa de praticá-lo, embora tenha a liberdade de decidir-se de outra forma, por ser arrastado e subjugado pelo prazer, para voltardes a afirmar que o homem, embora conhecendo o bem, não se decide a praticá-lo, por encontrar-se dominado pelo prazer do momento.

Quanto é ridículo tudo isso, ficará patente se, em vez de empregarmos muitos nomes ao

<sup>14</sup> Basta a aceitação da proposição (a) para que o filósofo mostre de que forma é ridícula a idéia de que, sabendo que X é melhor do que Y, alguém escolhe Y por ter sido derrotado por prazeres. Pois se o prazer é um bem, essa tese está afirmando na verdade que o indivíduo fez o que era pior por ter sido derrotado por um bem.

mesmo tempo: agradável e desagradável, o bem e o mal, usarmos somente dois nomes, por tratar-se apenas de duas coisas: primeiro, bom e mau; depois, agradável e desagradável (355a-b).

Sócrates observa que, ao fazermos tais substituições, chegaríamos ou à afirmação segundo a qual (a) ‘um homem faz o mal, sabendo que é mal, e não tendo que fazê-lo, porque ele é vencido pelo bem’, ou então, que (b) ‘um homem faz o que é mais doloroso, sabendo que é doloroso, porque é vencido pelo prazer’. As duas afirmações são consideradas absurdas, pois colocam o bem e o prazer como o motivo que levou o indivíduo a cometer uma ação má, que lhe trará dores. Ora, mas, se trata-se de uma ação má, é necessário que a parcela de bem ou de prazer que nela residem seja inferior ao mal e à dor que ela traz.

Mas em que sentido se fala aqui em um bem inferior ao mal? Sócrates se refere à quantidade de bem e de mal, ou de prazer e de dor, contidos em uma determinada escolha. Sendo assim, nos diz o filósofo, a única inferioridade de que faz sentido falar diz respeito ao excesso ou falta de um comparado ao outro (355 e). Daí que ele afirme que tanto em (a) quanto em (b) o único sentido que podemos atribuir a ‘ser vencido pelo prazer’ é escolher a opção que contém os maiores malefícios por causa de benefícios menores. É isso o que fazem aqueles que são ‘vencidos pelo prazer’.

É então que o filósofo antecipa a objeção que pretende diferenciar entre o que é imediatamente prazeroso e o que traz prazeres no futuro. Para o filósofo, a única distinção realmente essencial é aquela entre o prazer e a dor.

Do mesmo modo que o homem que sabe pesar, coloca na balança as coisas agradáveis e as desagradáveis, as próximas e as afastadas, e as pesa para saber quais levam vantagem sobre as outras: assim, quando pesares coisas agradáveis com coisas agradáveis, ser-te-á preciso tomar sempre as maiores e mais numerosas, e quando o fizerdes com coisas desagradáveis, as menores e menos numerosas; porém, no caso de pesares coisas agradáveis com desagradáveis, predominando os sofrimentos sobre os prazeres, as coisas próximas sobre as afastadas, ou as afastadas sobre as próximas, procederás de modo que ressalte essa diferença; porém, no caso de predominarem os sofrimentos sobre os prazeres, deverás abster-se de continuar (356b-c).

Mais uma vez Protágoras se vê compelido a concordar com a argumentação do filósofo. Afinal, se o prazer é bom e a dor é má então seria impossível explicar que alguém faça o mal por ser vencido pelo prazer. O que pode acontecer é que um sujeito calcule mal e acabe escolhendo o maior mal em troca do menor bem. O que se chamou

‘ser vencido pelo prazer’ é, na verdade, um erro de cálculo. A parte final do argumento de Sócrates (356c- 357e) explica como tal erro é possível.

Segundo o filósofo, o erro acontece quando um dos termos, o prazer ou a dor, parece maior ou menor do que verdadeiramente é. Tal possibilidade parece ser inerente a nossa experiência estética – ela pertence à força da aparência (*tou phainoménon dunamis*). Assim como uma mesma coisa parece menor ou maior dependendo da distância que nos separa dela, ou um som nos chega com maior ou menor intensidade, assim também acontece com o prazer e com a dor. É claro, no entanto, que a distância e a proximidade não são fatores que modificam as quantidades efetivas de prazer e dor que uma determinada opção contém, mas apenas as quantidades estimadas pelo indivíduo.

Podemos, então, compreender o que leva alguém a julgar errado as opções que tem diante de si, pois elas efetivamente não lhe parecem da maneira como realmente são, forçando-o a mudar de opinião no momento em que se vê confrontado com o seu erro. Um determinado prazer, assim como alguma coisa dolorosa, parece menor quando distante e maior quando próximo. Aquilo de que precisamos para regular nossas escolhas é, literalmente, uma arte que seja capaz de medir o prazer e a dor: a *metretike*. Tal arte tornaria a aparência ineficiente ao nos mostrar a verdade, trazendo paz para nossa alma e salvando nossas vidas. Protágoras, mais uma vez, se vê forçado a concordar.

Embora não possamos nos alongar por demais neste ponto, é importante que não passe despercebido o que implica um tal assentimento por parte do sofista. Com efeito, como ressalta Wesoly<sup>15</sup>, não podemos esquecer que a argumentação socrática traz consigo um ataque implícito à doutrina de Protágoras, que afirma que “o homem é a medida de todas as coisas, para as que são, ele é a medida de seu ser; para as que não são, medida do seu não ser” (WESOLY, 2004, P. 513-527). Tal doutrina é examinada diretamente não no *Protágoras*, mas no *Teeteto*. Neste último diálogo, que em geral é tomado como posterior ao primeiro, Sócrates compreende tal doutrina como afirmando a realidade das aparências, isto é, que tal como cada coisa aparece para um determinado indivíduo assim ela é para este mesmo indivíduo. Ao longo do diálogo, tal tese sofre

---

<sup>15</sup> Parece-nos particularmente interessante a sugestão da autora de que a argumentação perseguida por Sócrates se desenvolva a partir de argumentos formulados por Demócrito. Interessa-nos menos a idéia segundo a qual o fato de que Platão não explique qual seria a natureza da *metretike*, limitando-se a fazer Sócrates afirmar que o assunto será desenvolvido em outra ocasião, possa ser lida como uma das primeiras referências às doutrinas não escritas.

duras críticas, e até mesmo alguns resgates. Aqui, chamarei atenção apenas para a crítica desenvolvida entre 176c e 179d.

Neste trecho, Sócrates procura mostrar de que forma a afirmação de Protágoras se mostra fraca no que diz respeito às asserções sobre o futuro. Aplicando a tese de Protágoras a uma cidade, Sócrates afirma que seríamos obrigados a afirmar que aquilo que uma determinada cidade julga que seja justo decretar, isso será justo para aquela cidade por tanto tempo quanto permanecer o decreto e, da mesma maneira, aquilo que uma cidade julgar vantajoso para si mesma decretar, tal coisa será vantajosa por tanto tempo quanto permanecer o decreto. As leis, nos diz Sócrates, visam justamente aquilo que é vantajoso para a cidade. O problema, é claro, é que elas nem sempre atingem o seu objetivo.

No que diz respeito aos juízos sobre o futuro, nos diz Sócrates, nós somos forçados a reconhecer o valor superior das opiniões daqueles que detêm o saber relevante. É o juízo do médico, e não do paciente, sobre o curso futuro da doença que deve ser levado em conta, assim como é o juízo do agricultor que devemos ouvir se quisermos saber sobre o gosto que terá o vinho depois que as uvas forem processadas, etc. No que diz respeito aos juízos sobre os acontecimentos futuros, portanto, não parece absolutamente verdadeiro que cada um seja para si mesmo o melhor juiz.

Também no *Protágoras* nos encontramos diante de um problema que diz respeito a uma avaliação das vantagens e desvantagens futuras contidas em cada opção de conduta. Além disso, todo o objetivo da argumentação socrática é ressaltar a influência nefasta que a força das aparências pode ter sobre nossa conduta na ausência do saber. É justamente porque as aparências podem ser falsas, isto é, porque um determinado curso de ação pode parecer bom, mas se revelar na verdade nefasto para um mesmo indivíduo, que nos é necessária a *metretike*. Segundo a argumentação socrática, é sem dúvida ao homem que pertence a possibilidade de medir, mas que tal ato de medição possa se resumir a afirmar aquilo que nos é indicado pelas aparências é algo que está definitivamente descartado. A *metretike* aparece, assim, como contraposta ao relativismo implicado pela doutrina de Protágoras.

Antes de seguirmos adiante, é importante notar a ambiguidade da solução proposta por Sócrates. Se parece inegável que o conhecimento a respeito das quantidades de dor e de prazer contidos em cada opção de conduta nos permitiria

calcular e escolher adequadamente entre elas, as condições de possibilidade de tal conhecimento não são em momento algum discutidas. Embora os exemplos dados por Sócrates não nos pareçam problemáticos, não seria difícil pensar em outros exemplos onde as consequências de nossas opções são quase imprevisíveis. Em tais casos, como avaliar corretamente cada opção? Se não podemos prever com exatidão as consequências de nossas ações, como poderemos confiar na solução que nosso cálculo nos aponta?

Com efeito, nada garante que nós avaliaremos corretamente a quantidade de prazer de uma ação. A dúvida a respeito da possibilidade de um conhecimento seguro a respeito dessas coisas, no entanto, não afeta em nada a explicação socrática a respeito da incontinência, que só seria invalidada se nos fosse apresentado um caso onde o cálculo foi feito de maneira correta, o conhecimento foi alcançado previamente de forma segura e, mesmo assim, o indivíduo não seguiu o curso de ação que lhe parecia o mais indicado. Quanto mais incerta nos parecer a solução proposta pelo filósofo, portanto, mais devemos nos sentir inclinados a aceitar o sentido geral de sua argumentação, que reduz a incontinência a mais um caso de ignorância.

Ora, mas ele sem dúvida não é um caso de ignorância como outro qualquer. O que separa o ato incontinente dos demais atos cometidos por ignorância? É importante resumirmos o que foi dito até aqui para, então, buscarmos compreender melhor exatamente qual o tipo de erro no qual, segundo Sócrates, incorre o indivíduo incontinente.

## 2.6 Opinião e *phantasia*

Segundo a explicação socrática, o incontinente acreditava, antes de executar a ação, que aquilo que ele faria não era a melhor coisa a se fazer. Mais do que isso, ele sabia também que havia um outro curso de ação que lhe era possível e que lhe seria mais benéfico. Se ele agiu da maneira que agiu, foi porque no momento da ação esta lhe pareceu ser diferente do que era. Devemos necessariamente supor que tal evento modificou sua crença? Em outras palavras, quando o incontinente age – isto é, no momento em que age – ele acredita ou não que aquela era a melhor coisa a fazer? Tal pergunta parece admitir duas respostas.

(i) Se respondermos positivamente, então devemos dizer que a força das aparências incidiu sobre as crenças do indivíduo de modo a modificá-las, ainda que por um breve espaço de tempo. No momento em que sua crença anterior se mostrou verdadeira, ele retornou a ela e abandonou a nova.

(ii) Se respondermos negativamente, então devemos dizer que a força das aparências não modificou as crenças do indivíduo, mas, por outro lado, é necessário reconhecer que é esta força, e não a sua crença, que suscitou o comportamento do indivíduo incontinente. Neste caso, talvez pudéssemos mesmo dizer que a força das aparências derrotou a opinião, determinando o rumo de ação escolhido pelo indivíduo.

A resposta dada a estas perguntas nos ajudará a precisar melhor que tipo de erro é a incontinência. Para alcançarmos tal resposta, parece ser chave que compreendamos a maneira como a aparência pode incidir sobre o indivíduo. É interessante notar que a própria maneira como a questão se coloca nos convida a opor a aparência às opiniões, isto é, às crenças que o indivíduo possui. Ora, aparência e opinião são, na maioria das vezes, conceitos que possuem uma estreita relação entre si: *dokei moi* diz tanto ‘eu acho’ quanto ‘me parece’, e a opinião poderia muito bem ser definida como aquilo que parece verdadeiro para um determinado indivíduo.

Neste contexto, podemos compreender de modo mais preciso a que tipo de confusão o indivíduo incontinente deve seu comportamento: embora ele possua a opinião correta a respeito do valor relativo de suas opções, em um determinado momento essa relação de valor aparece diante dele de forma absolutamente invertida. Neste momento, ou bem ele dispõe de duas avaliações contraditórias de seus possíveis cursos de ação, ou bem a segunda avaliação suplanta a primeira, que, no entanto, mais tarde virá a se impor.

No contexto da análise do *Protágoras*, Sócrates nos diz o seguinte sobre a força das aparências

(...) as mesmas coisas não se vos afiguram maiores, quando mais próximas, e menores, quando mais afastadas? Ou não? Concordariam. E não se passa o mesmo com a grossura e o número? E sons iguais, não são mais fortes, quando ouvidos de perto, e mais fracos, quando de longe? Diriam que sim. Ora, se nosso bem estar consistisse em fazer e escolher o que é grande, e evitar e não fazer o que é pequeno, qual seria o princípio salvador da vida humana? A arte de medir (*he metretike tekhnē*)

ou a força das aparências (*tou phainomenous dinamis*)? Não nos ilude esta última, levando-nos muitas vezes a inverter as relações das coisas, a modificar nossos propósitos e a nos arrependermos da resolução tomada, não só com referência a nossos atos, como com a escolha das coisas grandes e das pequenas? A arte da medida, pelo contrário, não neutralizaria essa ilusão, com resolver a verdadeira relação das coisas, e não asseguraria à alma a tranquilidade fundada sobre a verdade, salvando, assim, nossa vida? Não concordariam todos que este resultado seria obtido pela arte da medida? Ou apontariam outra? (356c-e).

O que Sócrates ressalta é que o indivíduo incontinente se deixa guiar pelas aparências, ao invés de medir com precisão a quantidade efetiva de prazer e de dor contida em cada ação. A força da aparência consiste em fazê-lo crer numa relação de valor que é, na verdade, falsa. A aparência é capaz, portanto, de mostrar o falso como verdadeiro. A tal ponto que o indivíduo acaba agindo de acordo com o que lhe recomendou a aparência, e contra suas convicções anteriores. Ele toma aquilo que em determinado momento lhe parece verdadeiro como verdadeiro.

Sendo assim, podemos responder a pergunta que fizemos de forma afirmativa. No momento em que o indivíduo incontinente age, de acordo com o Sócrates de Platão, ele está perseguindo a opção que lhe parece a melhor. Para todos os efeitos, nós poderíamos dizer que ele mudou de opinião por um curto espaço de tempo, para depois, após fazer a experiência de seu ato, voltar à sua opinião antiga. Como fica claro, embora a linguagem utilizada pelo indivíduo incontinente sugerisse uma cena de conflito, quando ele afirmou ‘ter sido vencido’ pelos prazeres, a explicação apresentada por Sócrates nos mostra uma cena um pouco diferente: não parece haver propriamente conflito, mas apenas uma certa oscilação por parte do indivíduo a respeito da avaliação das opções disponíveis. Se há conflito em algum lugar, é entre o valor dado a cada opção pela opinião que o indivíduo incontinente possuía antes de cometer o ato, e também depois, assim como a maneira através da qual cada opção apareceu para este mesmo indivíduo no momento da ação. Tudo se passa como se a opinião que o incontinente afirma ter a respeito dos valores de cada ação que lhe são possíveis antes do momento de agir contenha um juízo contrário àquele que o guia no momento da ação, juízo esse que parece lhe ser sugerido pelas aparências elas mesmas.

Creio que podemos precisar melhor o teor de tais afirmações se tivermos em mente a distinção entre opinião (*doxa*) e *phantasia*, tal como ela é formulada por Platão no final do *Sofista* (263e-264a). Essa distinção nos parece particularmente

interessante também por nos mostrar um novo ponto de comparação entre o tratamento do problema da *akrasia* em Platão e Aristóteles. Como veremos, o filósofo estagirita dá um lugar à *phantasia* em sua explicação da *akrasia*. Pretendo aqui, me apoiando sobre alguns estudos recentes a respeito da noção de *phantasia* na Grécia clássica, e no pensamento platônico em particular, fundamentar o questionamento do papel da *phantasia* na explicação platônica da incontinência, para depois compará-lo ao seu papel na explicação aristotélica.

No trecho acima referido do Sofista, vemos o estrangeiro afirmar que no discurso existe somente afirmação e negação, e que quando estas aparecem silenciosamente através do pensamento (*dianoia*) devemos chamá-las de opinião, ao passo que quando elas aparecem de forma ‘não independente, mas sim através da sensação’ devemos chamá-las de *phantasian*. Como ressalta Marcos, o emprego de *phantasia* neste trecho deve ser compreendido em conjunto com os usos do termo que podem ser atestados no *Teeteto* (MARCOS, 2009, P. 145). Enquanto que neste último diálogo o termo é empregado numa acepção que Platão crê ser protagórica, no Sofista encontramos a chave para a concepção propriamente platônica da *phantasia*.

Segundo Marcos, os dois usos de *phantasia* que encontramos no *Teeteto*, tanto em 152c1 quanto em 161e8, aparecem na descrição da posição que Platão imputa a Protágoras. Em tal concepção, *phantasia* e *aisthesis* seriam a mesma coisa e, conseqüentemente, seria impossível atribuir valor de verdade a qualquer uma das duas. Tanto aquilo que parece a cada um (*phantasiai*) quanto nossas opiniões seriam verdadeiros para aquele homem de quem elas são opiniões, ou seja, para quem elas aparecem. Sendo assim, como nos diz a autora

Ao ser articulação de uma experiência perceptiva privada, o desacordo de opiniões entre os sujeitos distintos é só aparente. De toda forma, o que descreveríamos normalmente como um desacordo de opiniões não constitui a exceção e sim a regra, explicável não tanto em função das diferentes maneiras como eles perceberiam as *mesmas* coisas, como Platão e Aristóteles dão a entender, mas sim em virtude do fato de que a opinião é opinião da realidade privada de cada um. (...) É assim que a tese do homem-medida desemboca, aos olhos de Platão, em um igualitarismo das opiniões que ameaça a profissão de sabedoria da qual Protágoras se orgulha (MARCOS, 2009, P. 128).

*Phantasia*, assim como *dóxa*, aparece neste contexto como um termo de valor cognitivo. Ambas são declarações que, no horizonte protagoriano, designam juízos

que são enraizados na experiência privada de cada indivíduo e, por isso, são sempre verdadeiras. Platão, por outro lado, usará muitas vezes o termo *phantasia* com um valor negativo, próximo de *phantasma*, que expressa muitas vezes a ideia da cópia enganosa, falsa. É assim que encontramos o termo, por exemplo, no livro II da *República*, onde a *phantasia* encabeça a lista dos meios pelos quais a divindade pode induzir ao erro (382e10). Se estivermos atentos à definição que nos é dada no final do *Sofista*, isso não pode nos espantar. Com efeito, se a *phantasia* é um juízo que expressa algo que nos foi mostrado pelos sentidos, ela será tão confiável quanto estes últimos. Ora, Platão, no mais das vezes, não se mostra muito otimista acerca da capacidade dos sentidos de nos prover um acesso seguro ao conhecimento, e, portanto, à verdade. E no entanto, como nos lembra Marcos, ‘Platão concede à *aísthesis* muito mais do que se esperaria’ (MARCOS, 2009, P. 132).

Com efeito, no livro VII da *República* Sócrates nos propõe distinguir entre dois tipos de objetos que nos são acessíveis através dos sentidos. O primeiro tipo seriam os objetos para os quais nossos sentidos são suficientes para nos conduzir a um julgamento adequado, pois eles não produzem sensações opostas, enquanto que o segundo tipo circunscreve aqueles objetos que convidam nossa inteligência à reflexão, pois produzem sensações opostas (523b-c). O objetivo da distinção do filósofo esclarece-se com um exemplo: tomando três dedos de uma mão, Sócrates nos diz que cada um deles nos parece ser de fato um dedo, pouco importando a que distância ele esteja situado de nosso rosto e sua posição relativa em relação aos outros dois dedos. Em nenhum caso, nos diz o filósofo, nossa visão nos diz que um dedo não é um dedo e, portanto, ela basta para que saibamos isso.

Por outro lado, nos diz Sócrates, caso trate-se da grandeza ou da pequenez dos dedos nós não podemos confiar tanto assim em nossa visão. Com efeito, é perfeitamente possível que um mesmo objeto provoque sensações contrárias na alma no que diz respeito à grandeza e à pequenez, parecendo ser às vezes pequeno e às vezes grande.

Como nos diz Marcos

Esta contradição problematiza (*aporein*) a alma, movendo-a a indagar (*dzetein*) e a perguntar o que são o grande e o pequeno, pergunta essa cuja resposta não será

alcançada se ela se confinar ao visível – a vista diz do mesmo que é grande e é pequeno – mas sim com o auxílio da inteligência, capaz de separar o que a vista confunde (MARCOS, 2009, P. 138-139).

Assim interpretado, o argumento da *República* estabelece as bases para a distinção entre um tipo de julgamento em que os sentidos são capazes de fornecer as provas necessárias para comprovar nossos juízos, e outro que exige um processo explícito de cálculo ou reflexão. Portanto, devemos dizer que Platão admite que há um tipo de juízo para o qual os sentidos nos fornecem provas suficientes. O que nos interessa ressaltar, no entanto, é que nossos sentidos se mostram falhos para, dentre outras coisas, estimar grandezas relativas, que é justamente no que consiste a tarefa daquele que busca agir segundo o modelo delineado por Sócrates no *Protágoras*. Se a *phantasia* é uma mistura de opinião com sensação, ou melhor, um juízo que afirma ou nega algo de acordo com o que é apresentado ao indivíduo pelos sentidos, então ela não é a melhor conselheira para aquele que busca o prazer e procura evitar a dor. Ora, mas é justamente sob o juízo proveniente de uma *phantasia*, pois Sócrates nos diz expressamente que trata-se da força das aparências, que age o indivíduo incontinente.

Como nos diz Marcos, apesar do termo *phantasia* aparecer raramente na obra platônica – segundo a autora ele aparece apenas sete vezes – a formulação que encontramos no final do *Sofista* nos permite encontrar referências à *phantasia* por trás da utilização conjunta de *aisthesis* e *doxa*, seus dois constituintes, ou até das alusões à *doxa* como um tipo de conhecimento ligado aos sentidos, o que amplia muito os possíveis casos de ocorrência do conceito. Embora a autora se concentre em explorar o *Fédon* e a *República*, acredito que o trecho do *Protágoras* que nos concerne também nos coloca diante de um tal caso.

Se o que foi dito acima estiver correto, a força das aparências consistiria justamente em suscitar no indivíduo uma *fantasia* que se expressaria em um juízo a respeito do valor relativo das opções de ação abertas ao sujeito que é falso, possibilidade dada pelo fato de que a respeito do objeto de tal juízo nossos sentidos podem se enganar. Mas, para que ela influencie a ação, tal juízo deve necessariamente parecer verdadeiro ao indivíduo que age. O homem que age de acordo com essa *phantasia* e contra uma opinião que ele possuía anteriormente, deve necessariamente, no momento de sua ação, estar convencido de que o juízo expresso

por ela está correto e que o outro juízo, que sua antiga opinião expressava, está errado, dado que os juízos são contrários e não podem, portanto, ser verdadeiros ao mesmo tempo. É justamente por isso que se pode falar propriamente de ‘força das aparências’. É por isso também que dificilmente poderíamos dizer que o indivíduo incontinente é da opinião que um outro curso de ação seria melhor no momento em que age. A menos que ele possa, ao mesmo tempo, acreditar na opinião que ele diz ter e na *phantasia* que guia sua ação, isto é, em juízos contrários.

Parece ser importante ressaltar também que embora a descrição socrática admita que uma *phantasia* pode desviar o indivíduo de um rumo que uma opinião lhe apontava, o filósofo afirma categoricamente que a *metretike* seria suficiente para tornar as aparências impotentes e salvar nossas vidas. Sendo assim, devemos admitir que, para Sócrates, embora a *phantasia* possa apagar temporariamente a convicção que um indivíduo tem em suas próprias opiniões, ela não pode fazer o mesmo com o conhecimento.

## 2.7

### A conclusão do argumento socrático

Da argumentação precedente Sócrates tira algumas importantes conclusões. Em primeiro lugar, dado que “é por falta de conhecimento que os homens erram”, então ‘ser vencido pelo prazer’ não é nada mais do que ser ignorante no mais alto grau (357d-e), e, conseqüentemente, a mestria de si mesmo não é outra coisa senão a sabedoria. Em segundo lugar, “ninguém que tenha conhecimento ou ideia de outras ações melhores do que a que pretende empreender, e possíveis, fará o que pretende se ele é livre para fazer as melhores ações” (358c). Sendo a ignorância, nos diz o filósofo, “ter uma falsa opinião e estar enganado sobre as coisas de maior importância”, então segue-se que “ninguém persegue o mal, ou o que acha ser mal, voluntariamente; não faz parte da natureza humana, aparentemente, comportar-se de tal maneira” (358d). Nenhuma dessas conclusões, no entanto, nega o fato que se poderia dizer evidente da experiência humana, a saber, o fato de que a maioria dos homens efetivamente comete excessos e erra em várias de suas escolhas.

No que diz respeito à conclusão alcançada por Sócrates, gostaria ainda de enfatizar um ponto. A pergunta que Sócrates se propõe a analisar é se é possível agir contra o conhecimento. No que diz respeito a isso, todos concordam. No entanto, a maioria dos especialistas vai ainda mais longe, afirmando que Sócrates conclui que ninguém age sequer contra a opinião. A meu ver, no entanto, embora tal afirmação seja correta em certo sentido, ela pode ser enganadora se não for bem compreendida.

Com efeito, se o que foi dito acima está correto, devemos afirmar que, no momento em que age, o indivíduo incontinentemente acredita que está fazendo o que é melhor para si. Sob a força das aparências, tal indivíduo abandonou momentaneamente a opinião que possuía, para depois, após o ato e, presumivelmente, das consequências, retomá-la e atestar, assim, a correção da mesma. Como podemos ver, segundo Sócrates é justamente a oscilação da crença de tal indivíduo que explica o seu comportamento. Sendo assim, parece razoável concluir também que, caso tal oscilação não tivesse acontecido, o indivíduo não teria agido de forma incontinentemente e, portanto, que segundo Sócrates ninguém age contra sua própria opinião a respeito do que é melhor para si sem antes abandonar tal opinião. Dado que uma opinião abandonada não é mais uma opinião do indivíduo, então indivíduo nenhum age contra sua própria opinião a respeito do que é melhor para si.

Sem querer desafiar a lógica de tal raciocínio, gostaria somente de ressaltar que, se deixado desta forma, ele terminará igualando o conhecimento e a opinião no que diz respeito à sua capacidade para comandar os homens. E, no entanto, como é bem sabido por todos, num trecho do *Mênon* (96b-98b) Sócrates tem o cuidado de mostrar por que o conhecimento é mais capaz de guiar o homem do que a opinião verdadeira. Após definir o conhecimento como opinião verdadeira acrescida de justificção, Sócrates ressalta o fato de que a opinião verdadeira não é estável, ou seja, ele ressalta que o fato de que um homem acredite em algo verdadeiro num dado momento não quer dizer que ele terá para sempre a mesma opinião. Segundo Sócrates, é o acréscimo da justificativa, isto é, do raciocínio causal (*aitias logismo*), que faz da opinião verdadeira em primeiro lugar ciência e, em segundo lugar, estável (98a).

Como podemos ver, o argumento do *Mênnon* é bastante iluminador no que diz respeito à explicação da incontinência do Protágoras. Com efeito, o incontinente descrito por Sócrates nos mostra um caso de alguém que tinha a opinião correta, mas não o conhecimento, a respeito do que era melhor para si antes do momento da ação, mas que, quando o momento oportuno se apresentou, não agiu de acordo com tal opinião por acreditar, naquele momento, que ela era falsa. Mais do que isso, segundo o filósofo o remédio para tal indivíduo é um conhecimento capaz de instruí-lo a respeito daquilo justamente que o enganou. A *metretike* é a ciência capaz de medir a quantidade de prazer e de dor de uma determinada ação, e é esta ciência que, segundo o filósofo, tornará ineficaz a força das aparências.

Como podemos ver, Sócrates não igualou no *Protágoras* o conhecimento e a opinião verdadeira no que diz respeito à capacidade de governar os homens. Longe disso, ele nos mostrou um exemplo de fragilidade que é própria da opinião verdadeira. Daí que, a meu ver, a afirmação de que segundo Sócrates ninguém age contra a opinião seja enganadora. Com efeito, o que o filósofo nos mostra é exatamente o exemplo de um homem que possuía a opinião correta e não agiu de acordo com ela, e o que ele afirma é que se tal homem tivesse o conhecimento ele não teria agido como agiu.

Se insisto nesse ponto agora, é porque ele será importante para nossa discussão da *akrasia* na *República*. Com efeito, a posição que é defendida nesse trabalho vai contra a interpretação desenvolvimentista, que nos dias de hoje é dominante, do pensamento de Platão. No que diz respeito à *akrasia*, a defesa mais cuidadosa e pormenorizada da interpretação dominante foi feita por Terence Irwin em seu livro intitulado *Plato's Ethics*. Para Irwin, como para a maioria dos especialistas, a *República* é o diálogo onde Platão nos apresenta sua própria teoria das motivações humanas. No que diz respeito à incontinência, podemos medir a distância vista por Irwin entre Sócrates e Platão através da posição de ambos em relação à afirmação de que o conhecimento é suficiente para a virtude.

Segundo Irwin:

No *Protagoras* Sócrates faz esta afirmação [a afirmação de que o conhecimento é suficiente para a virtude] fundando-se na idéia de que conhecimento é opinião sobre

o bem e que a opinião sobre o bem não é ‘arrastada de um lado para o outro’ (*Prot.* 352c2) pelos desejos não racionais. Platão rejeita uma parte da posição socrática, dado que ele acredita que a opinião correta às vezes é arrastada de um lado para o outro (como no caso de Leôncio) e algumas vezes perdida (como no caso do covarde cujo medo lhe faz abandonar sua opinião); mas aparentemente ele ainda concorda que o conhecimento não pode ser arrastado de um lado para o outro, dado que ele não pode estar presente em alguém que possui desejos não racionais erráticos (IRWIN, 2007, P. 237)<sup>16</sup>.

Para Irwin, portanto, a admissão de que a opinião correta poderia ser arrastada pelos desejos não racionais é uma inovação da *República*. Novamente, tal afirmação é, a rigor, correta, dado que a explicação do Protágoras não menciona qualquer distinção entre desejos, enfatizando o processo cognitivo atravessado pelo agente. Talvez seja verdade, e tal possibilidade será discutida mais adiante, que a *República* nos dá a possibilidade de descrever o mesmo caso abrindo mão de tal processo cognitivo, nos permitindo simplesmente afirmar que o desejo foi mais forte do que a opinião. Não obstante, creio ser pertinente chamar atenção para a primeira frase do trecho supracitado, onde Irwin afirma que para Sócrates o conhecimento é crença a respeito do bem e que a crença a respeito do bem não é arrastada por desejos não racionais. Segundo o autor, portanto, Platão divergiria de Sócrates ao afirmar que a opinião correta pode ser arrastada ou abandonada, mas manteria ainda assim o conhecimento a salvo de tais perigos.

Reservarei o exame detalhado da tese de Irwin para o capítulo sobre a *República*. Aqui, limitar-me-ei a ressaltar que nada do que vimos no *Protágoras* nos leva a crer que Sócrates iguale a opinião correta e o conhecimento no que diz respeito à sua capacidade de governar a conduta do homem, ao contrário do que afirma Irwin. Como vimos, o que Sócrates afirma é que ninguém que tenha conhecimento a respeito do que é melhor para si agirá contra tal conhecimento, e que todo indivíduo,

---

<sup>16</sup> A compreensão deste trecho pode ser ajudada pela leitura do original. Eis como podemos ler o trecho acima em inglês: “In the Protagoras Socrates affirms that claim [the claim that knowledge is sufficient for virtue] on the ground that knowledge is belief about the good and belief about the good is not ‘dragged about’ (Pr. 352c2) by non-rational desires. Plato rejects part of Socrates position, since he believes that correct belief is sometimes dragged about (as in Leontius) and sometimes lost (as it is in the coward who is ‘scared out of his wits’ and abandons his belief); but he still apparently agrees that knowledge cannot be dragged about, since it cannot be present in someone who has erratic non-rational desires”.

no momento em que age, está convencido de que será melhor agir de tal ou tal maneira do que não agir<sup>17</sup>.

Sendo assim, não creio ser possível afirmar, como faz Irwin, que a diferença entre Sócrates e Platão, no que diz respeito à incontinência, consistiria no fato do segundo restringir ao conhecimento um poder que o primeiro acreditaria poder estender para a opinião correta. A incontinência, desde sua primeira formulação, é um problema que diz respeito estritamente ao conhecimento. De outro modo, a resposta dada pelo filósofo terminaria num círculo vicioso, pois, se a *metretike*, que é o antídoto proposto por Sócrates, não oferecesse, por si mesma, um meio de resistência contra a força das aparências, então ela não poderia ser a solução para o problema apresentado pelo incontinente. Em outras palavras, se Sócrates propõe o conhecimento como antídoto contra a *akrasia* logo após ter afirmado que a causa última do fenômeno é a força das aparências, é justamente porque acredita que o conhecimento não é suscetível de ser derrubado pela força das aparências.

Além disso, ao final da análise da *República* aqui empreendida pretendo ter mostrado também que este diálogo inova justamente ao investigar as causas que levam os indivíduos a abandonar suas opiniões verdadeiras, e ao postular a possibilidade de educar, ou, no caso, treinar, determinados indivíduos para que eles não as abandonem. É na *República*, portanto, que encontramos uma tentativa de “estabilizar” a opinião verdadeira. Ainda que seja verdade que o Protágoras nos oferece a descrição de um indivíduo que abandonou sua opinião em favor do juízo que lhe era sugerido pelas aparências, é forçoso reconhecer que o diálogo não nos dá nenhum motivo para acreditar que este indivíduo sempre acreditará nas aparências. Em princípio, devemos reconhecer que um sujeito prevenido poderia ignorar a forma como determinado fenômeno aparece naquele momento. Mais do que isso, devemos reconhecer que só faz sentido que um indivíduo abandone uma opinião verdadeira se ele não souber que ela é verdadeira, pois ser da opinião que X é o mesmo que acreditar que X é verdadeiro.

---

<sup>17</sup> Vale ressaltar que, como vimos em nossa introdução (P. 9), também quando trata do problema da *akrasia* em Eurípides Irwin contenta-se em formular o problema como dizendo respeito à opinião e não ao conhecimento. Como vimos anteriormente, o autor acreditava ter extraído esta formulação do *Protágoras*. Podemos ver agora a imprecisão que ela implica.

No entanto, ainda que no *Mênon* o filósofo diferencie o conhecimento da opinião verdadeira pelo encadeamento causal, é forçoso reconhecer que tal diferença pode, no máximo, dar conta do porquê de nossa maior confiança no conhecimento, mas ela não pode explicar por si mesma o abandono de uma crença verdadeira por uma falsa. Na *República*, Sócrates reconhece essa dificuldade. Segundo o filósofo, os homens podem abandonar suas opiniões falsas seja voluntariamente seja involuntariamente, mas suas opiniões verdadeiras eles só abandonam involuntariamente. Segundo o filósofo, o abandono involuntário de uma opinião pode ter as seguintes causas: os homens podem ser roubados de suas opiniões, abandonando-as por causa do esquecimento ou por serem persuadidos a tal; eles podem ainda ser constrangidos a mudar de opinião, através de algum tipo de dor ou outro sofrimento qualquer, ou podem mudar de opinião sob a influência do prazer ou do medo. Essa última opção é chamada de ‘bruxaria’, porque tudo aquilo que engana aparenta enfeitiçar a mente (413c).

Discutirei novamente esse trecho da *República* mais à frente. No momento interessa-me apenas ressaltar que tanto no *Mênon* quanto no *Protágoras* Sócrates aceita que a opinião verdadeira não é estável, e que, exatamente por isso, ela não pode garantir o comportamento virtuoso. Que sua incapacidade para tal seja fundada justamente em sua instabilidade é justamente o que confunde intérpretes como Irwin, que se concentram no fato de que segundo Sócrates a opinião verdadeira, quando presente, é suficiente para guiar o indivíduo na direção da virtude. O problema, como vimos, é que a opinião verdadeira pode ser abandonada pelo indivíduo a qualquer momento, inclusive no momento da ação. Daí que a opinião verdadeira não seja jamais, aos olhos de Sócrates, equivalente ao conhecimento. Dizer o contrário, como faz Irwin, é desconhecer a formulação precisa do problema da incontinência tal como a encontramos no *Protágoras*.

Voltarei a falar do erro de Irwin no capítulo dedicado ao livro VII da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Como veremos, é lá que se encontra o argumento filosófico que o orienta.

## 2.8 Platão, Mill e o utilitarismo

Ao final da argumentação, fica claro que Sócrates rejeitou a explicação dada pela multidão. Mas com isso estaria ele também rejeitando definitivamente o que Aristóteles viria a chamar de *akrasia*? Seguindo Santas, pretendo ler o argumento de Sócrates como uma refutação do relato que o homem que se diz incontinente fornece de sua própria tomada de decisão.

O incontinente afirma ter feito uma ação que tinha como fim o prazer e não o bem. Sócrates afirma que é da natureza do homem agir sempre tendo em vista o bem. Logo em seguida, o filósofo mostra que aqueles que dizem serem vencidos pelo prazer na verdade não o diferenciam do bem. Uma vez que para eles o prazer e o bem são o mesmo, então na verdade a sua ação, que eles afirmam ser movida pelo prazer, é movida pelo bem. O que de fato aconteceu é que o homem que se supunha incontinente estava agindo de acordo com um juízo a respeito do que era o melhor para si, a saber, o desfrute do prazer, ao contrário do que ele mesmo achava. Sócrates acaba por afirmar que o relato que esse homem nos fornece de suas motivações não corresponde à realidade. Tais homens desconhecem os motivos que os levaram a agir – é esse o ponto da argumentação desenvolvida por Sócrates. Eles não conhecem a si mesmos.

É com o objetivo de trazer luz à confusão que impera na alma da maior parte dos homens que o filósofo começa sua argumentação partindo da identificação entre o bem e o prazer. Embora tal identificação não seja aceita por Protágoras num primeiro momento, o sofista logo percebe que nem a maioria dos homens e nem ele próprio possuem os meios necessários para pôr em questão a identidade entre o bem e o prazer afirmada pelo filósofo. Afinal, a única razão pela qual eles chamam algumas ações prazerosas de más é porque elas trazem consigo outras consequências além do prazer. Sendo assim, não é o prazer que eles afirmam ser mau, mas algumas das atividades que o propiciam. O prazer em si mesmo, e é justamente com isso que todos – inclusive Sócrates - parecem concordar, não tem nada de mau. Sendo assim, devemos então necessariamente afirmar que o prazer e o bem são idênticos? Não, uma vez que o simples fato de que uma determinada atividade propicie prazer não faz dela uma atividade conducente à felicidade. O bem, por sua vez, é um predicado que nós só

concordamos em atribuir a uma determinada ação quando reconhecemos nela a capacidade de nos conduzir a uma vida feliz. Embora seja verdade que em nenhum momento de sua argumentação Sócrates tente separar o bem do prazer, creio ser possível afirmar que tal separação está pressuposta na maneira como ele conduz sua argumentação.

Desde o início da explicação socrática (353c), são as ações que são chamadas seja de boas seja de más. Embora as ações também sejam chamadas de prazerosas e dolorosas, o prazer e a dor são tratados como consequências dessas ações. O que é importante notar é que tanto as ações boas quanto as ações más podem trazer prazeres e dores para o mesmo indivíduo, isto é, que se pode dizer de uma mesma ação, seja ela boa ou má, que ela é prazerosa e dolorosa para o mesmo indivíduo, mas não se pode dizer de uma mesma ação que ela é boa e má para o mesmo indivíduo. Sendo assim, se seguirmos a lógica da argumentação socrática, não podemos absolutamente afirmar que o prazer e o bem são idênticos.

Se o que está escrito acima está correto, então podemos afirmar que ali onde Platão ataca o relato do incontinente ele também está, de certa forma, atacando o hedonismo. É importante ressaltar, no entanto, que quando fazemos tal afirmação estamos compreendendo por hedonismo a tese que afirma a identidade entre o bem e o prazer, isto é, entre o desfrute do prazer e a felicidade. Tal ressalva é importante porque também podemos chamar de hedonista simplesmente o indivíduo que persegue o prazer. Ora, segundo Sócrates estes indivíduos teriam boas chances de fazer a escolha certa caso se mantivessem atentos para o fato de que cada escolha contém tanto dores quanto prazeres, imediatos e não imediatos, e que, portanto, para que eles escolham bem, é necessário assumir uma postura racional e aplicar a *metretike*, isto é, calcular a soma dos benefícios e dos malefícios que uma determinada ação contém. Tal postura requer que cada ação seja medida tendo em visto o seu resultado total, e não necessariamente de acordo com a maneira como ela aparece a cada momento – pois é próprio da força dos fenômenos que estes nos enganem, aparentando ser algo diferente do que realmente são, na medida em que aquilo que está mais próximo parece ser maior do que o que está mais distante.

Seria essa postura compatível com o hedonismo? Embora de início tal associação nos pareça inusitada, uma vez que estamos habituados a classificar o hedonismo como

uma postura irrefletida de um homem que perambula de um prazer ao outro na busca de satisfação para um desejo confuso (VAN RIEL, 2003, P. 175), não há nenhum motivo *a priori* para descartá-la. Não obstante, nos parece filosoficamente mais pertinente falar em utilitarismo do que em hedonismo, como faz Lefebvre (LEFEBVRE, 2007, P. 59). Com efeito, se existe um critério proposto pelo filósofo para identificar as coisas boas este critério não é o prazer, mas sua utilidade (333d-224e). Sócrates parece acreditar que não seja possível chamar de boas as coisas que não são, ou que não são mais, úteis a nenhum homem. Todas as ações que têm por princípio assegurar uma vida agradável e isenta de dor, nos diz o filósofo (358b), são belas, boas e úteis.

Além disso, a aproximação com o utilitarismo nos parece pertinente também porque, ao menos na versão dessa doutrina que encontramos em John Stuart Mill, ela não torna problemática a desvalorização dos prazeres do corpo que encontramos em tantos outros diálogos de Platão. Com efeito, segundo Mill, é perfeitamente possível que se reconheça que existem diferentes tipos de prazer, que diferem entre si qualitativamente, sem que se tenha que abandonar o princípio utilitarista. Para o filósofo, seria de fato absurdo se, enquanto ao estimar o valor de todas as outras coisas nós consideramos tanto a qualidade quanto a quantidade, no caso do prazer nós só levássemos em conta a quantidade. Mas como podemos julgar a respeito das diferenças de qualidade entre diferentes prazeres?

Segundo Mill:

Entre dois prazeres, se há um que é preferido por todos os que experimentaram ambos, independente de qualquer sentimento de obrigação moral, então este é o prazer mais desejável. Se um dos dois é, por aqueles que estão familiarizados com ambos, colocado tão acima do outro de modo que eles o prefiram mesmo sabendo que ele implica uma maior quantidade de descontentamento, e não abram mão dele por qualquer quantidade do outro prazer, do qual sua natureza é igualmente capaz, nós teremos uma justificativa em atribuir ao prazer preferido uma superioridade em qualidade que seria de tal forma mais importante que a quantidade que a tornaria, por comparação, de pouca importância (MILL, 2001, P. 11).

As linhas subseqüentes do texto de Mill deixam claro que tipo de diferenciação o filósofo tem em mente. Como ressalta Crisp, para o filósofo trata-se de separar os prazeres do intelectual, do esteta e do homem moralmente bom, dos prazeres experimentados pelos ‘sensualistas’ (CRISP, 1997, P. 30). Segundo Mill, a prova de que os primeiros são tidos pelos homens como superiores é que nenhum dos homens capazes

de deles desfrutar consentiria em abrir mão desse gozo em nome de um prazer inferior<sup>18</sup>. Tal atitude, segundo o filósofo, se deve a um sentimento de dignidade que todos os seres humanos possuem, sob uma forma ou outra, que corresponde ao desenvolvimento de suas faculdades superiores e contribui de forma essencial para sua felicidade.

Embora a aproximação com o utilitarismo possa nos ser útil para compreendermos melhor o argumento socrático, poder-se-ia objetar que ela apenas transfere a questão do hedonismo da obra de Platão para a obra de Mill. A esse respeito, nos limitamos a ressaltar, ainda seguindo Crisp (CRISP, 1997, P. 11), que a distinção proposta por Mill entre prazeres inferiores e superiores foi causa de muito debate e que a principal objeção levantada era justamente que tal distinção não era compatível com o hedonismo reconhecido em sua obra. Curiosamente, quando se trata de dar uma definição do hedonismo de Mill que resista a tais críticas, Crisp diz a seu respeito algo muito próximo do que vimos Irwin dizer a respeito de Sócrates<sup>19</sup>, a saber, que para o filósofo os homens desejam apenas o prazer, e que apenas o ser prazeroso ou desfrutável faz de uma coisa algo de bom (CRISP, 1997, P. 35). Tal afirmação, é claro, não pode ser compreendida senão em conjunto com algumas outras, que Mill faz no último capítulo de seu livro, como por exemplo, que a felicidade é a única coisa que é desejável como fim supremo, que todos desejam a felicidade, que a virtude – por ser parte da felicidade – é desejável em si mesma, etc.

Não podemos nos alongar aqui na análise do debate acerca da obra de Mill. No que diz respeito a Platão, creio ter dito o suficiente para, se não resolver, ao menos iluminar de forma adequada o debate sobre o suposto hedonismo do *Protágoras*. A análise acima empreendida foi orientada pela convicção de que, muito mais importante do que atribuir ou não um rótulo ao diálogo platônico, era preciso compreender e expor, da forma mais clara possível, o argumento que encontramos ali. A partir dessa exposição, creio que um leitor do diálogo poderá decidir por si mesmo se o rótulo lhe é ou não apropriado. Isso desde que, é claro, antes de atribuí-lo, esse mesmo leitor tenha tomado o cuidado de esclarecer o que ele mesmo está entendendo por hedonismo. Se o que o foi dito acima está correto, deste esclarecimento dependerão todos os outros.

---

<sup>18</sup> Para uma formulação de um critério muito similar feita por Platão cf. *República* 581e-583b.

<sup>19</sup> Cf. P. 46.

## 2.9

### O argumento socrático no contexto do *Protágoras*

Como dissemos anteriormente, o argumento desenvolvido no *Protágoras* é feito para refutar uma determinada explicação do fenômeno da *akrasia*. Isso, no entanto, não é tudo. Embora o argumento socrático tenha por alvo uma explicação determinada, não deixa de ser verdade que, ao final da discussão, Sócrates parece bastante seguro da impossibilidade mesma do fenômeno. Isso a ponto de afirmar, como vimos, que não faz parte da natureza de um indivíduo da espécie humana perseguir uma ação diferente da que julga ser a melhor para si.

Foi buscando dar conta de tal certeza por parte do filósofo que Vlastos formulou o que ele acredita serem as verdadeiras proposições que sustentam o chamado paradoxo socrático.

Segundo o autor:

O que faz com que Sócrates esteja tão seguro de que ninguém poderia escolher conscientemente a pior das duas opções que lhe são oferecidas? Ele não o diz. Mas existem duas proposições das quais isso se seguiria, dada (3) acima [a saber, dado que *os benefícios em uma determinada opção são dignos dos seus males se, e somente se, os benefícios agregados excederem os malefícios agregados*]:

(S1) Se um indivíduo sabe que X é melhor que Y, ele vai querer X mais do que Y.

(S2) Se um indivíduo quer X mais do que Y, ele vai escolher X ao invés de Y (VLASTOS, 1969, P. 83).

Segundo Vlastos, Sócrates toma (S2) como certa em numerosas passagens na medida em que ele repetidamente fala em querer (*ethelein*) uma determinada opção como expressando a noção mesma de escolhê-la.<sup>20</sup> Quanto a (S1), nos diz o autor, ela é uma consequência de outras duas teses bastante conhecidas de Sócrates: (S3) Todos os homens desejam a felicidade, e (S4) Tudo o mais que os homens desejam eles desejam apenas como meios de alcançar a felicidade, sendo a felicidade “o estado no qual o bem é possuído e desfrutado” (VLASTOS, 1969, P. 84). Embora ainda não seja o momento de discutir de forma detida estas teses<sup>21</sup>, creio ser importante ressaltar que elas não são enunciadas no *Protágoras*.

<sup>20</sup> Cf. *Prot.* 355 a-b.

<sup>21</sup> Por uma questão de clareza, será mais conveniente retomarmos essa discussão no final do capítulo 3, após termos compreendido adequadamente os trechos pertinentes do *Górgias* e da *República*.

Por hora, gostaria apenas de situar melhor o argumento analisado acima dentro do diálogo como um todo. De início, a discussão de Sócrates com Protágoras tinha por objetivo descobrir se o saber (*sophia*), a temperança (*sophrosyne*), a coragem (*andreia*), a justiça (*dikaiosyne*) e a piedade (*hosiotes*) eram cinco nomes diferentes para uma mesma coisa ou se cada nome correspondia a uma realidade distinta (349a-b). Protágoras havia então respondido que se tratavam de coisas distintas, e que eram todas partes da virtude. Sócrates, no entanto, pretendia argumentar contra tal tese, afirmando a unidade das virtudes a partir de sua identificação com o conhecimento. Antes de passarem para a análise do que a maior parte dos homens chamava de ‘ser vencido pelo prazer’, o filósofo e o sofista ainda analisam um outro argumento apresentado por Protágoras contra a hipótese de Sócrates, a saber, que, embora algumas virtudes fossem muito próximas umas das outras, a coragem seria uma virtude diferente. Segundo o sofista, ela não só não poderia ser reduzida ao conhecimento, pois muitos seriam os idiotas corajosos, como também se mostra presente entre os homens injustos, ímpios e intemperantes. Embora o filósofo tente refutar essa afirmação, a conversa não se desenvolve de acordo com suas esperanças, e Sócrates acaba sendo obrigado a abandonar o argumento e buscar outra forma de convencimento. É então que é analisada essa experiência que muitos homens chamam ‘ser vencido pelo prazer’.

O objetivo do filósofo se torna, assim, claro. O fenômeno que a maioria dos homens chama ‘ser vencido pelo prazer’ é trazido para o diálogo como um contra-exemplo. Se for verdade que muitas vezes acontece à maioria dos homens agir contra aquilo que eles sabem ser de seu maior interesse, isso é, contra aquilo que eles acham ser o bem para eles, então a tese socrática que afirma a identidade do saber e da virtude não pode ser verdadeira.

De acordo com tal explicação, Sócrates estaria analisando o fenômeno com o objetivo de mostrar de que forma sua teoria lhe permitiria explicar casos que, aparentemente, entrariam em contradição patente com ela. Os casos de incontinência, tal como descritos no *Protágoras*, são exemplos que se apresentam como problemáticos para a teoria socrática, e o movimento do diálogo consiste, como vimos, não em negar os fenômenos de que tal descrição pretende dar conta, mas sim a capacidade explicativa da descrição comumente aceita desses casos. Se, até hoje, é ao *Protágoras* que nos

remetemos para compreender a negação socrática da incontinência, isso se deve ao fato de que, até hoje, nós ainda temos uma tendência intuitiva a acreditar, se não na descrição fornecida pela multidão tal como ela aparece ali, pelo menos em uma versão muito próxima dela. Sendo assim, o *Protágoras* é, de fato, o melhor lugar para começarmos.

A argumentação socrática, no entanto, tem consequências que vão muito além da assimilação de um possível contra-exemplo. Com efeito, à afirmação socrática de que ninguém age contra o conhecimento encontra-se contraposta à opinião comum que afirma ser o prazer o fator determinante nas escolhas dos seres humanos. Longe de tentar contrapor a esta afirmação uma solução intelectualista, que negaria ao prazer sua força, Sócrates busca desfazer tal contraposição. Embora o argumento socrático aponte os perigos corridos pelo homem que se guia pelas aparências, perseguindo aquilo que parece ser mais prazeroso a cada momento, ele pretende mostrar o caminho para uma vida onde o prazer se faz presente, mas a partir de uma seleção racional operada pelo pensamento e orientada pela busca da medida certa (MIGLIORI, 2004, P. 538). Não há nada errado com a busca pelo prazer. Trata-se apenas de saber como empreender tal busca. Se existe algo a que o saber se contrapõe na passagem que analisamos, esta coisa não é o prazer mas sim, como vimos, a aparência. E essa última, por definição, não pode vencê-lo.

## 2.10 Justiça, virtude e *metretike*

Antes de concluir, gostaria de fazer alguns comentários sobre o rumo da presente investigação. No próximo capítulo, dedicado ao *Górgias*, buscarei explicar e dissolver as dificuldades apontadas por aqueles que acreditam na existência de uma incompatibilidade de conteúdo entre o diálogo supracitado e o *Protágoras*, particularmente no que diz respeito à maneira como o prazer é compreendido. Antes disso, no entanto, examinarei o chamado “argumento do poder”, com o intuito de esclarecer melhor o que é necessário para que, segundo Sócrates, possamos classificar um ato como voluntário. Só então poderemos compreender adequadamente por que Sócrates acredita que ninguém erra voluntariamente.

No terceiro capítulo, que será centrado sobre o livro IV da *República*, tentarei, através de uma exegese do texto platônico, demonstrar que os possíveis casos de *akrasia*

que são sugeridos a partir da descrição platônica da alma humana ainda são, em última análise, casos de ignorância. O trabalho, no entanto, não pode se resumir a isso. No que diz respeito à *República*, é necessário demonstrar também de que forma o que é dito lá sobre a felicidade é compatível com o que nos foi dito no *Protágoras*.

Como já ressaltou Charles Kahn, se levarmos em conta a discussão tal como ela aparece no *Protágoras*, temos a nítida impressão de estarmos diante do que seria um esboço de uma teoria da ação racional (KAHN, 1996, P. 245-7). De acordo com esse esboço, para que o homem seja feliz ele deve tomar suas decisões sendo guiado pela *metretike*. Nele, não se fala senão de um sujeito isolado que enfrenta os desafios colocados pela própria maneira como os fenômenos se mostram. Ora, mas na *República* nós vemos Sócrates afirmar que para que um homem seja feliz ele deve necessariamente ser justo. Mas será que essas duas exigências são compatíveis? Um cidadão que tomasse suas decisões políticas de acordo com o modelo de ação racional proposto por Sócrates seria um cidadão justo?

O modelo de ação racional proposto por Sócrates consiste em tomar uma decisão de acordo com o resultado do cálculo dos prazeres e das dores contidos nas diferentes opções possíveis ao sujeito. Para que tenhamos total convicção da pertinência da *metretike* para o homem que pretende ser justo, nós temos primeiro que perguntar se uma ação justa é, *em si mesma*, melhor que uma ação injusta, isto é, se as ações injustas contêm em si mesmas males que nos devem fazer desistir de praticá-las independente de qualquer eventual punição, pois está claro que só podemos levar em conta os malefícios consequentes da punição a uma ação injusta caso concordemos que tal punição é inevitável ou, pelo menos, que nós mesmos não poderíamos deles escapar. É essa a pergunta que Gláucon faz a Sócrates no segundo livro da *República*, e que o filósofo responde ao longo dos dois livros seguintes. A exegese de parte dessa resposta e o lugar que nela ocupa a alma serão também objetos de nossa investigação.