

Identidade política e discurso técnico: o mito de Prometeu entre Protágoras e Platão

Paulo Pinheiro*

RESUMO

O homem, ao se apropriar da técnica doada por Prometeu, cria a pólis e a arte política. Se a política pode ser entendida como uma técnica de domínio da arte da guerra e da administração da cidade, na versão do mito, de Protágoras, para ascender ao nível político é preciso o discurso. O artigo mostra que o que está em jogo, na sofística de Protágoras, é a capacidade de relação com o outro, com esses outros falantes ao extremo, capazes de produzir discursos e versões.

Palavras-chave: técnica; sofística; Protágoras.

SUMMARY

The man, taking possession of the technique granted by Prometheus, creates the polis and the political art. If politics can be understood as a technique of the domineering art of the war and of the city administration, in the mythical version of Protágoras, in order to ascend in the political level it is necessary the discourse. This article demonstrates that, what is in game, in the sophistic of Protágoras, is the capacity of the relation to the other, to these other speakers to the extreme able to produce discourses and versions.

Keywords: technique; sophistic; Protágoras.

RESUMEN

El hombre, al apropiarse de la técnica legada por Prometeo, crea la pólis y el arte política. Si es posible entenderse la política como una técnica de dominio del arte de la guerra y de la administración de la ciudad, en la versión del mito, de Protágoras, para ascender al nivel político es necesario el discurso. El artículo muestra que lo que está puesto en juego, en la sofística de Protágoras, es la capacidad de relación con el otro, con esos otros hablantes al extremo, capaces de producir discursos y versiones.

Palabras-clave: técnica; sofística; Protágoras.

Dizemos com frequência que o destino comum dos mitos é o de se alterar. Nenhum deles em especial, como nos esclarece Gernet e Boulanger (1970), conseguiu se preservar até os nossos dias mantendo sua forma primeira. O mesmo ocorre com o mito de Prometeu descrito por Protágoras, e do qual o Diálogo platônico, homônimo do sofista grego, fornece-nos uma versão.¹ Tal como nos é descrito neste diálogo, o “Mito de Protágoras” nada mais é do que a versão “platônico-protagórica” do roubo do fogo e das técnicas que acompanham o uso do fogo cometido pelo titã Prometeu. Os gregos costumavam se referir a este roubo quando falavam sobre a constituição da raça dos homens. O *anthrôpos* era então apresentado como o fruto de uma ação litigiosa, de um roubo, que se confundia com o ato mesmo de aquisição das técnicas (*technai*). O diálogo platônico, que ora questionamos, coloca-nos diante da versão protagoreana do mito de Prometeu, mas tal como a descreveu o próprio Platão. Essa “narrativa” presta-se, portanto, à dupla tarefa de nos remeter tanto a Protágoras quanto à maneira propriamente platônica de se servir da narração de um mito. Em outras palavras: a versão que ora investigamos deve servir de uma só vez ao drama dialético composto por Platão e ao modo de proceder do próprio sofista de Abdera. Tudo nos leva a crer que Protágoras atuava dessa mesma forma em suas epideixis, em suas performances, ou seja, servindo-se de descrições míticas, tal como Platão o demonstra em seu Diálogo. No Protágoras, o mito de Prometeu entra em questão quando se trata de sustentar o debate com Sócrates, interlocutor por excelência, que considera a virtude (*aretê*) como uma

matéria que não pode constituir o objeto de uma simples aprendizagem técnica, de uma arte portanto. A seu modo, e contrariamente ao que pensa Sócrates, Protágoras considera a excelência política como o resultado de um ensinamento regular, capaz de nos voltar para a via de uma “virtude” construída tal como um discurso (um *logos*) ou como uma obra de arte. É com a intenção marcada de revelar a Sócrates a pertinência da sua opinião, que o sofista toma a decisão de trazer ao diálogo a sua versão do mito de Prometeu.

Quanto ao uso desse mito no pensamento do próprio Protágoras, convém lembrar que estudos recentes o situam como uma parte dos Discursos aterradores, obra máxima da maturidade de Protágoras também designada pelo título *A Verdade* (*Alêtheia* ou *Kataballontes*). Essa fase seria marcada por um interesse construtivo, o que certamente a distinguiria da fase crítica anterior, ou seja, a das *Antilogias*. Quanto ao fato de o mito pertencer realmente à obra de Protágoras, parece não pairar grandes dúvidas. Em sua *Vidas dos sofistas*, Filóstrato nos revela que o próprio Platão considerava Protágoras um homem muito eloquente e que o seu mito constituía um exemplo seguro de sua grandiloquência. Mas Filóstrato acrescentava ainda, nessa mesma passagem, que o filósofo ateniense se servia desse mito para revelar a falta de senso de proporção que caracterizava o estilo, por vezes excessivamente prolixo, de Protágoras. Tudo indica, enfim, que a narração de um mito constituía um recurso habitual amplamente empregado por Protágoras, e certamente também pelos demais sofistas. O mito é, aliás, algo que se presta sobremaneira a um uso. No diálogo em questão, ele é utili-

zado no sentido de fornecer a Sócrates a “evidência” de que a “virtude política” (ou seja, a excelência pública e privada) nada mais é do que o efeito, ou o resultado, de uma produção técnica relativa ao uso do discurso (logos). Enquanto o mito de Prometeu trata originalmente da aquisição das técnicas derivadas do uso do fogo, a versão protagórica deste mesmo mito tenderia a aproximar a questão da técnica ao problema político, ou melhor, à constituição política do dêmos (povo) grego. Este mesmo que, segundo Protágoras, é fruto de um aprendizado técnico que caracteriza o próprio uso do logos.

Assim, no diálogo platônico, este mito traduz o esforço dispensado por Protágoras na intenção de demonstrar a Sócrates (o verbo empregado é *epideiknumi*, Prot., 320c2) que a virtude política deve constituir o objeto de um ensinamento regular. O sofista espera que o seu “saber” possa ser compreendido como uma *politikê technê* (técnica política) fundamental na formação do cidadão virtuoso, do sujeito capaz de “excelência política”. Como sabemos, Sócrates desconfia absolutamente da pretensão de Protágoras de ensinar virtude política aos seus contemporâneos. Ele desconfia de a capacidade do sofista desenvolver uma técnica capaz de formar homens virtuosos tanto no domínio público, quanto na vida privada. Segundo Sócrates, a formação do *agathos politês* (o bom cidadão) não constitui de modo algum o objeto de uma técnica. Os argumentos suscitados são bem simples. Primeiramente, Sócrates considera que nas assembleias, quando se trata dos interesses gerais da cidade, qualquer um pode se levantar e pedir a palavra. Ao passo que, quando se trata de problemas particulares a uma técnica específica, seus contemporâneos só consideram a opinião do especialista. Quando o problema é a construção de navios só ouvirão o construtor de navios e não o ferreiro ou o médico. De fato, uma vez reunidos em assembleias, como nos permite pensar Sócrates, os homens perseguirão como louco todo aquele que, sem ser armador, pedir a palavra para falar da construção de navios. Uma tal perseguição não terá lugar quando for a hora de falar dos assuntos gerais da cidade. Nessas questões, que dizem respeito à virtude e ao bem comum da cidade, todos os homens (ou todos os que desfrutam do direito de cidadania) têm igualmente direito à palavra. Além disso, como segunda objeção, Sócrates observa que na vida privada as

coisas se passam do mesmo modo, sem que possamos encontrar qualquer indício que nos permita pensar que a virtude possa ser ensinada. Mesmo os melhores cidadãos se mostram, com frequência, incapazes de transmitir aos próprios filhos a virtude que faz deles mesmos homens excelentes. Péricles educou seus filhos em todas as matérias que necessitavam de um mestre, mas quanto ao tipo de ciência

O homem de Epimeteu (frágil em relação às outras espécies) e o homem constituído após a intervenção de Prometeu (filho da técnica que abre ao homem a civilização) encontram-se presentes neste mesmo *anthrôpos*.

que lhe era própria - a virtude política - ele nem os educou com suas próprias forças nem os confiou a um outro. A história é certamente abundante em casos semelhantes ao de Péricles, onde um homem de valor não conseguiu tornar virtuoso nem os seus próximos nem mesmo seus próprios filhos.

Em linhas gerais, é desta forma que Sócrates justifica sua recusa em acreditar na virtude política como algo passível de ser ensinado. Ele espera, no entanto, que Protágoras possa lhe fornecer uma demonstração capaz de convencê-lo do contrário: “se, com efeito, você é capaz de nos demonstrar de um modo ainda mais evidente que o mérito político (*aretê*) é algo que se ensina, não se prive de modo algum, ao contrário, forneça-nos uma tal demonstração (*epideixon*)”.² Protágoras decide responder a Sócrates de dois modos complementares: primeiro, se servindo da narração de um mito (que ora analisamos); depois, com um discurso explicativo.³ À primeira objeção colocada por Sócrates, Protágoras responderá com a sua re-descrição do mito de Prometeu, que constitui para ele a opção mais agradável (*chariesteron*). Trata-se daquelas questões que dizem respeito às habilidades específicas, que podem portanto ser ensinadas e sobre as quais, na Assembleia, só se ouve a opinião dos especialistas, ao contrário da matéria política. Quando se trata de questões que dizem respeito à virtude, qualquer um deve ser ouvido; prova, para Sócrates, que

a virtude política não pode ser ensinada e que ela não pode constituir, de forma alguma, o objeto de um ensinamento regular. É desta forma que o mito é introduzido no diálogo platônico. Quanto à segunda objeção, Protágoras deverá se servir de um discurso explicativo: (...) “Quando você me pergunta por que os homens virtuosos podem ensinar a seus filhos tudo aquilo cujo aprendizado depende da atuação de um mestre e, ao contrário, se encontram incapacitados de ensinar justamente a virtude na qual eles mesmos são excelentes, quanto a isto Sócrates, não o farei ouvir um mito mas um discurso explicativo” (Platão, Prot., 324d2-10). Neste artigo só trabalharemos com o mito, e não com o discurso explicativo de Protágoras que completa a resposta que ele fornece a Sócrates.

Com a sua versão do mito de Prometeu, Protágoras pretende revelar a Sócrates o teor da sua reflexão sobre a *technê*, e a maneira pela qual ele pretende ensinar a *politikê technê* aos que o procuram. Sabemos que a técnica que Protágoras ensina diz respeito sobretudo ao uso do discurso. Para um sofista falar e discursar equivale a “fazer obra política”. Ensinar a falar e a produzir discurso diz imediatamente respeito à formação política desses cidadãos livres, tal como o jovem Hipócrates que vem bater à porta de Sócrates, em plena madrugada, no afã de revelar o seu interesse em aprender com o sofista de Abdera, Protágoras, recém-chegado a Atenas. De fato, uma discussão sobre a *technê* antiga é plena de dificuldades e seria certamente ingênuo considerar que Sócrates não se ocupa, ele também, de uma certa *technê*. Mas por enquanto é bom nos mantermos fiéis à questão da técnica em Protágoras. No diálogo platônico, ele é apresentado como o mestre de uma *technê* capaz de tornar os que a praticam “hábeis a falar” (*poien legein*), ou seja, competentes na arte do discurso político, discurso fundado sob o problema das virtudes (da justiça, da coragem, da piedade etc.).

Este “aprendizado” que diz respeito à virtude não pode, segundo o sofista, ignorar uma técnica e, para ser ainda mais preciso, uma técnica absolutamente diversa ao tipo de conhecimento (*epistêmê*) cuja necessidade Platão procura implantar na mente dos seus contemporâneos. Contrariamente à *epistêmê* platônica, a técnica de Protágoras será estabelecida numa relação implícita com as “disposições naturais”, compreendendo

LOGOS

por “disposições naturais” esse fundo impreciso sobre o qual se deve operar essa modalidade de reversão de valores (de potencialidades) que o sofista se crê na condição de efetuar. Não se trata de um saber demonstrativo no sentido lógico e matemático do termo, mas de um método que diz respeito à reversão de valores extraídos do comportamento manifesto dos homens. Diz-se que um homem é, naturalmente mais ou menos dotado a agir de uma tal forma ou de outra. Ora, a *technê* é justamente aquilo que permite produzir uma modificação na apreciação das coisas em relação às quais o homem, segundo nos informa a sentença máxima de Protágoras, “se toma como medida”. A técnica ensinada pelo sofista acaba influenciando - predispondo ou indispondo - na apreensão particular e relativa que o homem chega a formar de “todas as coisas”. A *technê* ensinada por Protágoras opera sobre essas “percepções relativas”, estas mesmas que constituem, aos olhos de Sócrates, o domínio do “mais ou menos”, do “impreciso por natureza”, sobre o qual não se aplica nem “exata medida” (absoluta e não relativa) nem cálculo preciso. Tal técnica procurada por Protágoras se aplica, certamente, a um outro objeto e se situa num plano diverso ao da ciência procurada por Platão que, como sabemos, procura um “ponto de partida” menos relativo e menos instável.

Podemos dizer que essa técnica se aplica a um “objeto”, mas apenas na medida em que notamos que a “arte” ensinada por Protágoras influencia e co-determina a apreensão relativa que temos das coisas. O que dizemos portanto é que essa apreensão relativa não se dá separada do uso das técnicas. O homem é para Protágoras uma criatura constituída a partir de uma técnica que se mistura com sua própria natureza. Assim, o homem de Epimeteu (correlato de um homem em estado bruto, frágil em relação às outras espécies) e o homem constituído após a intervenção de Prometeu (filho da técnica, das artes e da malícia que abre ao homem a civilização) encontram-se presentes neste mesmo *anthrôpos*. O homem é simultaneamente constituído tanto pelo esquecimento de Epimeteu - que faz do homem uma das mais frágeis criaturas - quanto pela malícia de Prometeu, sua pré-vidência - que faz da raça dos *anthrôpoi* a mais astuciosa entre todas. Essas duas vertentes constitutivas do *anthrôpos* determinam a compreensão que Protágoras tem do homem enquanto

medida de todas as coisas. Assim, em Protágoras, não existe criatura humana sem técnica, nem objeto primeiro que seja dado independentemente de qualquer técnica. É preciso guardar em mente essa espécie de “convivialidade” estabelecida no pensamento de Protágoras entre o que é dado à relatividade (os *panta chrêmata*) e às técnicas, para que possamos, posteriormente, nos referir a essa modalidade de arte política que Protágoras pretende ensinar àqueles que o procuram.

Mas antes de nos determos nas questões examinadas por Protágoras em sua versão do mito de Prometeu, deveríamos procurar saber um pouco mais sobre o próprio mito. As versões são numerosas. De Hesíodo a Heródoto e a Platão, passando por Êsquilo, Sófocles, Eurípedes e o próprio Protágoras, para citar apenas os autores antigos de maior renome, esta narrativa mítica não parou de suscitar inúmeras versões. A história do Titã, defensor da raça dos mortais oposta aos a-logoi, muda consideravelmente de um

autor a outro. De fato, a leitura de um mito se compõe desta espécie de compilação de versões. Hesíodo, em sua Teogonia, nos abre certamente a via. Sabemos, no entanto, que as versões divergem entre si e que terminam assim por nos remeter, para empregar uma imagem, a um labirinto tão complexo que mesmo Dédalo - o arquiteto do labirinto de Mimos onde Teseu enfrentou o Minotauro - teria dificuldade de encontrar a saída. Por isso mesmo, o melhor a fazer é tentar reduzir a nossa questão ao problema descrito por Platão, enquanto o conhecimento dessas diversas versões funciona como subsídio permitindo explicitar, ainda mais, o que já está em questão na reconstrução platônica.

De fato, na história recontada por Protágoras, ao contrário do que ocorre em Hesíodo, nada é dito sobre a Mulher (Pandora), sorte de presente-armadilha dado por Zeus aos homens; obra, aliás, confeccionada com a ajuda de todos os deuses que trabalhavam ao lado do



novo soberano do Olimpo. Por sua vez em Hesíodo nada é dito, ao menos no âmbito da Teogonia, a respeito de *aidôs* e *dikê*, os dois dons, ou as duas virtudes, fornecidas por Zeus aos homens com o objetivo de tornar possível a sociabilidade necessária à constituição da polis. Será preciso esperar os Trabalhos e Dias para que possamos ler, em Hesíodo, que na condição dos mortais se abre uma via prodigiosa capaz de elevar os homens acima dos animais, aquela na qual o homem se põe a trabalhar e a praticar a “justiça”. Com efeito, se nos ativermos unicamente ao mito descrito por Protágoras, não sabemos grande coisa sobre os motivos que determinaram o conflito - espécie de batalha de artifícios - estabelecido entre o deus do Olimpo e o Titã, filho dos altos pensamentos da sábia deusa Têmis - segundo Êsquilo⁴ - ou da bela Oceânida, de belos tornozelos, Clímene - segundo a descrição do próprio Hesíodo.⁵

Se quisermos nos informar sobre os motivos primeiros desta batalha de artimanhas, melhor seria procurar suas causas em Êsquilo, no seu Prometeu acorrentado, do que em Platão, em seu Protágoras. Nesta tragédia, aprendemos que o filho de Têmis se posicionou ao lado de Zeus após ter seus métodos de luta recusados pelos Titãs, que queriam empregar, na luta contra Zeus, unicamente a violência e a força, desdenhando a modalidade de luta preconizada por Prometeu. O deus teria sugerido aos Titãs que lutavam ao lado de Cronos uma nova modalidade de combate, mas os Titãs não deram ouvido às suas palavras. Eis por que Prometeu foi buscar abrigo ao lado de Zeus; ao lado daquele que podia acolher sem delongas sua estratégia de luta e que era capaz de compreender que a batalha seria vencida sem que fosse preciso recorrer à força ou à violência, como lhe havia predito o deus mestre dos artifícios. Seria em função da artimanha - da astúcia, da armadilha e da ambigüidade - que se ganharia a batalha contra Cronos. Mas Prometeu, tomando lugar nas fileiras de Zeus, não cessou em momento algum de aplicar sua astúcia a todos, não poupando nem mesmo o próprio Zeus.

Zeus, por sua vez, também é considerado um deus astucioso. Ele sabe, tal como Prometeu, se servir dos artifícios. Assim o combate entre os dois tende a ser longo, uma batalha entre deuses que se situam num mesmo lado e fazendo uso de recursos bem semelhantes. É preciso

notar que Protágoras, em sua descrição, não se refere a qualquer castigo imposto por Zeus a Prometeu. Tudo se passa como se os dois deuses estivessem dispostos a fazer uso unicamente dos recursos providos da astúcia. A violência cometida por Zeus contra Prometeu - que o fixa numa pedra onde o visita o abutre que come o fígado que se reconstrói durante a noite - parece não entrar em questão na versão protagoreana do mito. Trata-se de uma “batalha” plena de finesses, de delicadezas ambíguas, na qual os deuses oponentes arriscam cair sob o efeito de um presente “equivoco”, pleno de um duplo sentido que permanece oculto à primeira vista. Eis um exemplo do que podemos aprender de um modo detalhado em outras versões desse mesmo mito descrito por Protágoras no diálogo platônico. Desta forma, podemos reunir ao mito recontado por Protágoras esse detalhe de extrema importância e que não foi suficientemente explicitado na versão platônica, a saber: que se trata de um duelo de malícias travado entre os deuses mais astuciosos do panteão grego. Que se trata, enfim, de um duelo de artifícios no qual o armamento habitual não era outro além do presente-armadilha, o *dolos*; e que na mitologia dos gregos a raça dos *anthrôpoi* advém desta batalha, provavelmente a mais “astuciosa”, que teve lugar entre os deuses. Nessa “batalha”, a maior proeza de Prometeu - nós a veremos em detalhe pois é basicamente do que trata o mito descrito por Protágoras - é a de fazer da raça mais fraca a mais forte. Raça cuja força e potência se deve sobretudo ao artifício, à técnica, que termina impondo um meio particular de se atingir um objetivo: não mais as garras e os dentes afiados, mas a espada e a ponta aguda dos dardos que torna o braço humano, de frágil e desprovido, no mais forte e aguçado entre todos os membros. Mas o que Prometeu constitui não é nunca uma coisa só; seus “presentes” são sempre duplos e ambíguos. Algo parece ressoar no mito que nos permite pensar que a potência humana, após a intervenção de Prometeu, constitui-se a partir de sua própria fragilidade e mesmo que Prometeu, ao criar a mais potente das raças, constitui também a mais frágil, aquela que nada seria sem seus artifícios e técnicas particulares.

De qualquer forma, o mito reconstruído por Protágoras não nos permite estabelecer os motivos desta guerra de nervos constituída entre o Titã Prometeu

e o mais jovem dos filhos de Cronos, Zeus. No mito descrito no Protágoras lemos unicamente que Prometeu reagiu contra a insuficiência de seu irmão Epimeteu - considerado um deus pouco esperto (ou *panu ti sophos*) - em dotar a raça dos humanos das capacidades necessárias à sua subsistência. Epimeteu forneceu todas as potências aos *aloi* (*tas dynameis eis ta aloia*), esquecendo desta facção de mortais designada pelo nome de *anthrôpos*. Mas o que são os homens neste período do qual nos fala o mito de Protágoras? Certamente não grande coisa; o resultado de uma experiência dos deuses, uma raça de mortais onde encontramos tanto os homens quanto os *aloi* (sem discursos), raça constituída no interior da terra com a mistura da terra e do fogo e de todas as substâncias que podem se combinar com o fogo e a terra (Prot., 320d2). No mito reconstruído por Protágoras, Prometeu é apresentado como o deus protetor da raça dos homens, ou seja, de uma raça que surge desde o início na oposição/complementaridade face aos *aloi*. O que é o homem afinal? Um mortal que não se quer a-logos, mas cujo modo de existência é tão temporal quanto os dos seus companheiros “sem discurso”. Quando levamos em conta o mito, tal como nos é descrito por Protágoras, observamos que o fato de ser *anthrôpos* não diferencia tanto esta criatura das outras espécies que compõem a raça dos mortais; salvo o fato de que são ainda mais frágeis para a sobrevivência neste universo selvagem e devastador onde vivem os mortais. Vale a pena notar que, no mito, os irmãos Prometeu e Epimeteu não são inteiramente responsáveis pela criação da raça dos mortais. Eles são responsáveis unicamente por uma parcela e devem, como sabemos, capacitar tal raça distribuindo as diversas potencialidades que caracterizam as diferentes espécies. Trata-se aqui de dotar as espécies dos diversos atributos “naturais”, atributos que parecem, ao menos no que diz respeito à experiência grega antiga, tão minguados quando se referem ao homem. A tarefa dos dois deuses irmãos é a princípio a mesma. Mas em vez de executar o seu trabalho como os deuses haviam prescrito, Prometeu aceita a proposta do irmão que deseja se ocupar inteiramente de uma tal distribuição: “Uma vez feita a distribuição, a você, Prometeu, cabe verificar o meu trabalho”.⁶ A Epimeteu a função de distribuir entre os mortais as mais diversas potencialidades e a Prometeu a

tarifa de julgar o trabalho de Epimeteu. Mas é dito também, nessa mesma versão do mito, que Epimeteu, não sendo um deus muito vivaz, simplesmente não percebeu que havia distribuído todo o tesouro das qualidades em proveito dos alopoi (eis ta aloga),⁷ esquecendo absolutamente dos anthrôpoi. Assim, Epimeteu tornou fortes e insaciáveis os leões, mas pouco numerosos para que não destruíssem todas as outras espécies. Tornou frágil os coelhos que, no entanto, são capazes de gerar uma prole numerosa e assim assegurar a continuidade de sua espécie. Epimeteu agiu dessa forma, distribuindo as mais diversas potencialidades, mas quase não prestou atenção aos homens, que se tornaram então os mais frágeis entre todos.

Tudo nos leva a crer que Prometeu contava com a deficiência do seu irmão. É preciso lembrar também que o conflito entre Prometeu e Zeus ganhava mais e mais expressão. Parece que o momento propício havia chegado para Prometeu, que se queria o criador de uma raça nova, a meio caminho entre os animais e os deuses. Os deuses são imortais e capazes de logos (de discurso). Os animais são mortais e incapazes de discurso. Os homens serão tal como os animais, mortais, e tal como os deuses, capazes de discurso. A diferença se coloca a princípio entre os anthrôpoi e os alopoi, como se já houvesse, nessa passagem, a intenção de distinguir os homens, como criaturas que são capazes de desenvolver uma técnica, e os outros mortais (as demais espécies mortais) que se diferenciam por outras razões e não em função da técnica e do logos. Dizemos apenas que no processo de diferenciação que ocorre entre os mortais, os homens se separam das outras espécies em função dessa suscetibilidade, ou aptidão, para a técnica que, como nos revela o mito, só se manifesta após a ação litigiosa (o roubo) cometida por Prometeu. Antes de um tal roubo, incapazes portanto de se servirem das técnicas necessárias à sua própria subsistência, a raça dos homens, como faz questão de nos informar Protágoras, estava destinada ao desaparecimento gradativo ou ao extermínio puro e simples, ditado pela sua inferioridade face às outras espécies, por assim dizer, “não esquecidas” por Epimeteu. Graças ao roubo de Prometeu, a frágil raça humana transformou-se na mais forte entre todas. Eis aí a reversão do mais fraco no mais forte que atesta o teor da discussão sobre a technê entre os

gregos. A raça dos homens, raça de mortais, se torna absolutamente dependente da técnica (technê); ainda que em sua “natureza” se pronuncie continuamente a fragilidade expressa no esquecimento de Epimeteu.

A técnica nos remete à idéia de uma aquisição que se dá por intermédio de um ato litigioso, um roubo. Se um tal

Para Protágoras se ascende à dimensão do político fundamentalmente a partir do logos, do discurso, ou melhor, da técnica do discurso que deve produzir esse “homem-virtuoso”, esse cidadão que se diz justo.

gesto litigioso não chega a nos conduzir à própria origem do homem, nos leva, ao menos, à constituição desse “homem civilizado” que interessa sobremaneira à sofística. Ora, o que Protágoras nos diz é que um homem civilizado, um homem capaz de excelência política só chega a se dizer assim quando sobre ele atua uma técnica. Quando é, enfim, constrangido, influenciado ou atraído por uma técnica que lhe garante uma modalidade de prática produtiva (poiética). Através de Protágoras sabemos que, embora o homem epimeteico exista sem qualquer dimensão política, não existe de fato nenhum homem-político que nada deva à esfera técnica do seu discurso. Assim, não é tanto o homem-político que se encontra limitado pela técnica; é a técnica que constitui para o anthrôpos a dimensão do politikos. Mas não devemos confundir a técnica, obviamente no sentido grego de technê, com o próprio homem. Afinal, um homem pode ser mais ou menos apto ao exercício de uma determinada técnica e não poderíamos, mesmo, deixar de perceber que alguns flautistas que jamais aprenderam a técnica tocam melhor do que muitos estudiosos que se esmeram durante anos. Enfim, um mínimo de realismo nos permite notar que são justamente os melhores, os que mais se esforçam em aprimorar a técnica que, via de regra, inventam e estabelecem novos procedimentos técnicos. Como vimos, a technê é um determinado procedimento que está em jogo quando se trata de ensinar algo a alguém. A technê promove uma reversão,

no caso, do mais fraco no mais forte.

É apenas a partir do momento em que recebem o fruto do roubo de Prometeu que os homens se tornam capazes de honrar os deuses e construir altares, de cultivar a arte de articular sons e palavras, de construir casas, de se vestir, de cultivar a terra, de se defender dos animais selvagens e mesmo de se abrigar formando pequenos agrupamentos. Se compreendemos bem o que está sendo dito é pertinente pensar que, já a partir da imagem protagoreana do roubo do fogo, os homens se tornam capazes de religião, linguagem, economia e sociedade; ainda que tudo permaneça num grau ainda incipiente, antes mesmo de uma sociedade complexa. Mas o que a versão platônica do mito nos permite notar - e é possível que nesse ponto ela se torne mais platônica do que propriamente protagórica - é que esse homem-prometeico ainda não é capaz de desenvolver as virtudes necessárias à vida em comunidade; que essa criatura provinda de um ato litigioso não é capaz de ser justa, ao contrário, desde que colocados juntos os homens cometem as maiores injustiças uns contra os outros. O homem-prometeico, segundo Platão, como bem o define Barbara Cassin (1995), pode ser compreendido a partir do seguinte trocadilho: “homem, cordeiro diante do lobo, mas lobo do próprio homem”. Em outras palavras, homem vítima entre as bestas ferozes, algoz do próprio homem. Enfim, Sócrates tenta se convencer de que a técnica não é o bastante para que os homens possam estar politicamente reunidos. Essa é a grande questão que separa definitivamente o pensamento socrático da reflexão sobre a técnica desenvolvida pelo sofista abderitano.

A técnica não é para o homem nada além do que o butim de um roubo, melhor ainda, do roubo de uma propriedade ou de uma capacidade que pertencia anteriormente aos deuses. Um artifício no entanto que permite lidar com a “fragilidade” - mas não eliminá-la - legada aos homens em função do esquecimento de Epimeteu. Assim, de Hefesto e Atenas, Prometeu roubou o fogo e as técnicas ligadas ao uso do fogo (Prot., 321d), estas mesmas artes que são insuficientes, na versão platônico-protagórica do mito de Prometeu, para assegurar ao homem a possibilidade de ascender ao nível do político. Para Platão os homens, mesmo após o roubo cometido por Prometeu, continuam incapazes de exercer a arte política,

implicada tanto na arte da guerra (necessária à defesa da comunidade) quanto na administração da cidade. E Platão nos diz isto, através de um optativo, tempo verbal grego utilizado, entre outros usos, na transmissão de uma situação hipotética, potencial ou apenas desejada: "Quando os homens se reuniam" (Prot., 322b7), ou seja, no sentido hipotético expresso em "se os homens estivessem reunidos" ou "na hipótese dos homens se reunirem". O fato é que essa frase se completa com um imperfeito ativo: quando - hipoteticamente falando - se reuniam, "cometiam" injustiças uns contra os outros. Assim, por conta da falta de uma "arte política" - versando sobre as virtudes necessárias à cidadania - os homens cometiam injustiças entre eles todas as vezes que se agrupavam no afã de assegurar a proteção contra seus inimigos. É preciso guardar em mente o fato de que se trata aqui de uma narração mítica; em outras palavras, de uma situação possível ou meramente suposta. Não se trata portanto de uma tentativa de reconstituição histórica, mas unicamente da ocasião de se contar "uma estória", um mito.

Tal mito nos remete, com efeito, a uma situação hipotética, mesmo porque essa injustiça, que os homens cometem quando estão reunidos - ao menos como Platão nos quer fazer acreditar - era cometida após o roubo de Prometeu. O que é, decerto, intrigante. Afinal, o roubo de Prometeu já havia dotado a raça dos *anthôpoi* da capacidade de adorar os deuses, de praticar a agricultura, de confeccionar vestimentas e mesmo de possuir um sistema estruturado de linguagem. Ora, esses homens não eram como os outros mortais, designados pelo título geral de *alogoí*. Eles eram capazes de formar uma sociedade; pois um homem, via de regra, não fala sem se referir a alguém, ou sequer constrói abrigos onde habite solitariamente. Desde a intervenção de Prometeu, imagem para nós do acesso humano à dimensão técnica, os homens passam a se reunir sob a égide de uma nova perspectiva aberta pela técnica: a política. O que causa um certo espanto é o fato, sublinhado por Platão,⁸ de que tais homens não eram ainda capazes de "virtude política" e, por isso mesmo, não conseguiam "permanecer juntos", ao menos sem praticar injustiças, um em relação ao outro. O que é dito, em bom idioma platônico, é que não advém da técnica qualquer capacitação política do ente humano. Isso parece ferir sobremaneira

a perspectiva protagoreana, de tal forma que fica praticamente impossível não colocar sob suspeita a versão platônica do mito de Protágoras. Exatamente como se tivéssemos a obrigação de levar em conta a versão de

A. Aristides, no séc. II d.C., que tenta restituir ao mito de Protágoras a sua dimensão sofisticada ou retórica,⁹ veiculando o mito ao problema da técnica, tomada como atividade que permite constituir o político como "artefato", como produto de uma dimensão técnica, ou como um efeito da própria condição dos homens que se tornam capazes de raciocinar diante do fogo, ou seja, de se servirem das técnicas. E isso sem que seja necessário apelar para uma atribuição moral extratécnica como o querem Sócrates e Platão.

Afinal, como deixar de admitir que para Protágoras, como de um modo geral para os sofistas dessa primeira geração, se ascende à dimensão do político - à dimensão da virtude política - sobretudo e fundamentalmente a partir do logos, do discurso, melhor ainda: da técnica do discurso que, tal como uma arte, deve produzir esse "homem-virtuoso", esse cidadão que se "diz justo", que se acha em condição de se "dizer justo" e de confrontar sua idéia de justiça com a dos demais homens. O que termina por designar uma certa fragilidade do discurso que parece livre para inventar ao seu próprio prazer - e tanto o pior quanto o melhor -, mas que designa também o extremo vigor do discurso que parece elaborar esse "interesse-curioso" entre as partes capazes de constituir uma homonoia (um acordo de pensamento).

Retornemos mais uma vez ao mito descrito pelo Protágoras platônico. Após a intervenção litigiosa de Prometeu em favor dos homens, o próprio Zeus teria também intervindo, tornando a raça ainda mais forte. Zeus teria fornecido aos homens as duas virtudes necessárias à vida em comunidade: *dikê*, o sentimento de justiça, e *aidôs*, o sentimento de pudor. O deus chefe do Olimpo teria assim tomado a vez sobre Prometeu, tornando-se, ele mesmo, o benfeitor da raça dos *anthôpoi*. De qualquer forma, sabemos que a versão protagórico-platônica não é a única. Em Ésquilo, por exemplo, no seu Prometeu acorrentado, Zeus pune tanto Prometeu quanto os homens. O primeiro é fixado numa rocha tendo o fígado, que se recompõe continuamente, devorado por um abutre que o visita todas as dias. Os homens, recebem o presente mais

ambíguo que os deuses, liderados pelo próprio Zeus, puderam fabricar: Pandora, a mulher. Pandora, na versão de Ésquilo, *aidôs* e *dikê* na versão protagórico-platônica. Normalmente se traduz *aidôs* e *dikê* por justiça e pudor, o que não é de todo incorreto, mas que termina ocultando o uso, provavelmente mais próprio à sofística, desses dois termos que admitem um emprego certamente mais amplo e menos determinado do que a noção de *dikaio synê*, substituto possível para *dikê* no vocabulário socrático-platônico. Pois se compreendemos por *dikaio synê* "a Justiça", o mesmo não é possível com *dikê*, que nos permite pensar, de preferência, à regra, o uso ou o procedimento; mais próximo portanto de uma norma pública de conduta ou de uma conduta requerida em público. De igual forma, *aidôs* significa, primeiramente, o respeito pela opinião pública, espécie de auto-estima social provocada pela consideração face à opinião do outro, nada que nos leve à noção de "o pudor"; noção que, diga-se de passagem, um grego pré-socrático mal chega a captar quando formulada por Sócrates. Tanto em *dikê* quanto em *aidôs*, o que está em questão não é de forma alguma um sentimento de obrigação moral, cuja transgressão provocaria um encargo de consciência, mas unicamente o sentimento de respeito e expectativa diante do outro. *Dikê* e *aidôs* podem ser pensados a partir da própria noção de *technê*, isto é, como noções que derivam do contato entre os homens que se viabilizou em função do próprio uso das técnicas.

Mas o que sabemos é que, na recomposição platônica, o homem provindo de Prometeu não era ainda capaz de produzir a polis, visto que a polis, a cidade, não pode existir antes que o homem possa ascender à dimensão do político. Zeus então se encarrega de enviar Hermes com o objetivo de distribuir universalmente entre os homens os dons morais (*aidôs* e *dikê*) necessários para que o homem possa ascender à dimensão do político. E, nesse caso, os dons constituem algo de totalmente distinto da capacidade técnica, fruto da intervenção de Prometeu a favor dos homens. Mas como vimos anteriormente, *aidôs* e *dikê* são "sentimentos" que designam muito mais uma modalidade de relação com o externo, ou com o outro, do que propriamente um sentimento de interioridade, de obrigação moral do sujeito consigo mesmo e independente de uma opinião alheia. É possível pensar que para um sofista a

dimensão do político, do homem capaz de virtude política, seja conquistada unicamente a partir desse logos (produzido por um “aprendizado técnico”) que é dado não em função de algo em si (como a Justiça, por exemplo), mas na atuação e na influência com o que é “estrangeiro” ao homem, ou seja, na relação com aquilo que é externo ao homem como, por exemplo, a opinião do outro, do allotrion (o estrangeiro) para empregar o termo que será utilizado por Górgias em seu Elogio de Helena. De fato, o que está em jogo em Protágoras é certamente a capacidade de ensinar a falar, a discursar e a produzir discursos que permitam ao homem ascender à dimensão do político, pois o que entra em debate não é a relação com uma substância ou com um objeto, mas sim a relação com outros homens, com esses “outros” que tomam as coisas a partir de si mesmos, que relativizam, portanto, e que terminam por constituir esse regime curioso, falante ao extremo grau, produtor por excelência de discursos e de versões: a democracia ou essa modalidade de democracia-aristocrática com a qual alguns gregos do séc. IV a.C. sonhavam. Regimento político que cogita sempre de um “a mais” e de um “a menos”, que não justifica jamais a certeza de um “objeto” e que coloca em fluxo um discurso que é produzido; objeto de uma técnica que permite lidar com a relatividade, ou seja, com esse “de fora” que é simultaneamente ameaçador e constitutivo do sujeito-político-virtuoso-democrático que a sofística (arte política) de Protágoras ajuda a constituir, e da qual o seu mito é uma imagem.

Assim, a técnica política, que em outras palavras significa o mesmo que “produzir discursos” sobre as virtudes, pode ser ensinada, todos podem ter acesso, tanto os mais hábeis quanto os menos dotados. Pois tal técnica não constitui de modo algum um substituto para a caótica relatividade humana (sua natureza irreduzível ou epimeteica), mas apenas uma produção requisitada, medida produzida, artefato sofisticado para a relação do homem consigo mesmo e com outros. Relação que não é de todo natural e nem ao menos regida pela certeza que pode advir de um “objeto” dado à afecção, quer se trate de uma “idéia” ou de uma impressão particular. Trata-se antes de uma técnica discursiva que coloca os homens em relação consigo mesmo - pois não elimina a relatividade - e com o outro - pois se constitui a partir desse encontro

entre partes distintas dispostas a falar de uma situação em comum. E mesmo que tal relatividade, quando supomos o homem político e o cidadão, não coloque o homem diante de objetos em si, mas diante dessa técnica que, por assim dizer, permite “metaforizar”, criando imagens que viabilizam o acordo entre as partes ou o desejo de adesão.

O mito de Protágoras nos informa, assim, sobre o caráter de “artefato” que permeia a própria constituição da raça

Não nos referimos mais à técnica enquanto forma que permitiu a subsistência dos homens, mas como violência feita ao próprio homem, que se vê apenas como um sujeito limitado pela instrumentalidade

dos anthrôpoi; que tal raça advém da técnica que nada mais é do que uma arte que labora e realiza continuamente. Uma tal técnica não constitui, no entanto, nem um objeto nem uma resposta definitiva sobre o que é o humano. Se o humano depende da técnica, isso implica, de preferência, que uma tal raça encontra na technê o mecanismo necessário para que o homem produza continuamente resposta, tanto a si mesmo, quanto ao outro. Estamos diante de um limite constituído e não de um limite dado. Em outras palavras: que a produção humana é vertiginosa ou mesmo virtual, e é de uma tal produção que certos conteúdos, a princípio apenas ditos, ganham força e expressão entre os homens, e que uma tal arte do falar é capaz de produzir ou plasmar a própria noção de virtude que “faz consenso” entre os gregos. Que isso tudo seja extremamente sutil e que uma tal “produção” não eleve jamais o homem para além do “relativo” depõe, unicamente, a favor da preferência protagoreana face a essa virtude constituída ou produzida, e que é “verdadeira” justamente porque mero produto de uma arte, de uma elaboração, de uma technê. Uma arte que não é nada mais do que um modo de relação entre homens diferentes, aliás sempre diferentes e relativos e que, no entanto, forjam, a partir de suas próprias relações, uma idéia de virtude: da justiça, da coragem, da piedade, do

bem e do mal. Enquanto Sócrates supõe que a virtude política não constitui o objeto de uma técnica justamente porque delas todos falam indiscriminadamente, Protágoras, ao seu modo, por intermédio do mito de Prometeu, nos impregna com a idéia de que é justamente porque todos falam da virtude que ela deve ser pensada enquanto técnica, ou seja, enquanto atividade artística/técnica que parece se refletir sobremaneira nessa raça de mortais dotados de aptidões para o discurso (logos). Que tal “técnica”, que em primeira instância diz respeito ao discurso, possa conduzir a essa modalidade de “consenso político” no qual o homem se diz “virtuoso” e que, mesmo assim, esse tal anthrôpos continue sendo, como nos diz Protágoras, “a medida de todas as coisas”, eis aí, bem diante dos nossos olhos, o tipo de paradoxo ao qual o mito de Protágoras parece nos remeter. Paradoxo que, sem dúvida, nos fornece o limiar de uma democracia, de uma polis e de uma idéia de cidadania, que, desde os antigos sofistas, não cessa de fazer consenso entre alguns homens. Não cessa enfim de ser construída e de colocar a todo instante bem à vista a condição na qual trabalha esse homem da technê pré-socrática ou pré-platônica.

Em seu mito, Protágoras dividirá as artes segundo seus modos de distribuição (entre particulares e universais) e sua capacidade de ser ou não ensinada. Assim, no universo desvelado pelo mito de Prometeu, o sofista de Abdera se revelará como o mestre de uma técnica universal (visto que todos os homens devem dela participar) suscetível de ser ensinada. Enquanto Sócrates, ao menos nesse início de diálogo em que é apresentado o mito, considera a sabedoria política como sendo o caso de um saber universal, mas não passível de ensinamento. Eis aí, bem diante dos nossos olhos, a questão que determina essa modalidade de diálogo dialético no qual Platão reconstitui o que poderíamos considerar como a polêmica e a questão que mobiliza tanto um quanto outro; tanto Sócrates quanto Protágoras; tanto o filósofo quanto o sofista. Além disso, é preciso lembrar que se o mito faz parte dos Discursos aterradores - que começam justamente pela enunciação do homem como medida de todas as coisas - aproximar a compreensão do mito ao problema do relativismo, implícito na tese do “homem-medida”, não é só recomendável mas necessário. O que, de algum modo, implica o que

poderíamos designar como uma das formas do paradoxo da sofística, e que no momento enunciaremos da seguinte forma: como é possível que alguém se apresente simultaneamente como defensor do relativismo e construtor de valores universais? É possível, no entanto, que a simultaneidade em que operam essas duas propostas termine por nos abrir uma via de acesso ao pensamento da sofística antiga. Conservar a convivialidade entre paradoxo e paradigma, não seria esta a proposta de um pensamento pré-metafísico? O sofista é um pensador pré-socrático, pré-platônico e, como se diz com frequência, pré-metafísico. Não seria afinal este o tipo de pensamento ou de reflexão que imediatamente antecede - e que possivelmente vem logo após - ao pensamento metafísico, esse que nos assegura quanto a permanência de um ideal modular? O que é de fato liberado em nós quando o paradoxo (a coexistência de duas ordens antagônicas e não a convivência dialética de duas teses opostas) e o paradigma (a apresentação de um modelo capaz de assegurar a tudo o mais a função de mera representação) ganham expressão? Uma experiência não linear do tempo, talvez, ou deveríamos falar de uma descontinuidade na expectativa histórica do discurso, ou seria ainda a ocasião de nos referirmos à insistência de um discurso que acena para o próprio discurso e não mais para aquilo que ele mesmo designa. Eis aí algumas questões que interessam sobremaneira à reflexão contemporânea, que se diz num certo sentido pós-metafísica, e que certamente não interessava menos aos sofistas, esses que pensamos, como costumamos dizer, de um modo pré-metafísico.

O fato é que tentamos aqui descobrir o sentido de *technê* entre os gregos anteriores a Sócrates e a Platão, pensadores a partir dos quais a *technê* deu lugar à disciplina rígida que permite a reprodução de um modelo, espécie de ciências das causas que regula o processo de produção. Não nos referimos mais, como provavelmente o fez Protágoras, à técnica enquanto forma de astúcia que permitiu a subsistência dos homens, mas unicamente à técnica como violência feita ao próprio homem que deve, em função do limite da própria técnica, se ver apenas como um sujeito limitado pela instrumentalidade técnica, que impõe, aliás, modelos e procedimento em que o homem se reduz a um mero reproduzidor técnico. A técnica seria assim um grande

trunfo contra a "relatividade" do homem protagoreano, medida de todas as coisas. Ao contrário, no pensamento de Protágoras a *technê* se coaduna de uma tal forma com o "homem-medida", que somos obrigados a pensá-la sobretudo como uma atividade através da qual se produz um efeito. Efeito que atua juntamente com a fragilidade do homem epimeteico (seu estado natural) e com a relatividade das suas experiências particulares; efeito de "estabilidade momentânea" ou o que Barbara Cassin (1995) designa sabiamente de *arrêts sur image* (deter-se numa imagem), que é o que nos resta quando o relativismo e a técnica não se anulam entre si. Através da *technê*, fruto do roubo de Prometeu, Protágoras nos fala de uma modalidade de técnica capaz de nos remeter diretamente ao mundo político, espécie de "efeito momentâneo" que permite ao *anthrôpos* relativizar em nome de um consenso e a falar, isto é, compor discursos, enquanto os outros mortais, os *a-logoi*, se devoram em nome da sobrevivência. Chega-se, assim, a um critério da arte que nada tem a ver com a fixação de um modelo sensível ou mesmo inteligível, mas que certamente tem muito a ver com a modalidade de imprecisão a partir da qual a *technê* antiga trabalhava, ou seja, se servindo dos seus "efeitos" no afã de construir um mecanismo de ação entre os homens, capaz de operar junto com a relatividade das impressões e com os dotes e aptidões naturais de cada um. A resposta de Protágoras a Sócrates parece-nos então óbvia. A dimensão técnica se confunde com a dimensão política. A arte não produz apenas seus objetos, mas também uma imagem de virtude. Os homens só estão juntos a partir do uso da *technai*. As técnicas particulares, como, por exemplo, a do construtor de navios ou a arte do timoneiro, requerem a ação de especialistas que, em razão de suas artes, permitem o surgimento de *aïdos* e *dikê*. Tudo indica que esses dois princípios políticos são constituídos conforme o paradigma das técnicas específicas, produzindo, também, um "efeito" momentâneo de estabilidade, espécie de estágio de consenso entre as diferenças, ou, melhor ainda, estágio em que todos falam sobre o que é comum a todos; o que só se viabiliza em função de uma técnica do discurso, de algo que nos "ensine a falar" na expectativa de se produzir (poiein) uma imagem (*eidolon*) de consenso (*homonimia*). O que devemos saber é que o discurso político "universal" (comum a

todos) produz um "efeito", político, cuja origem Protágoras quer encontrar no uso mesmo da *technê*. Protágoras insiste quanto ao fato de que a virtude política advém de uma "construção", de uma "poética" ou de uma *technê*, e quanto a isso ele se diferencia de Sócrates, seu interlocutor no Protágoras platônico.

C.C.W. Taylor (1976) fica entre to show e to proof: "So if you can show us more clearly that excellence can be taught, please don't grudge us your proof, but proceed".

³ A systematic exposition, segundo a tradução de C.C.W. Taylor (1976).

⁴ Segundo nos informa Ésquilo no seu Prometeu Acorrentado.

⁵ Hesíodo, Teogonia (v.507-593). Sobre essa questão, é interessante ler o verbete sobre Prometeu, Prométhée, estabelecido por Grimal, Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine, Paris: PUF, 1994 [1951]: "(...) Les traditions diffèrent sur le nom de sa mère. On nomme Asia, fille d'Océan, ou Clyménè également une Océanide."

⁶ Epimetheus asked Prometheus to let him assign the powers himself. 'Once I have assigned them', he said, 'you can inspect them'.

⁷ Ou os "sem palavras" (sans-parole), como prefere Barbara Cassin, in: 'Le lien rhétorique', Éthique ou Rhétorique: Le mythe de Protagoras, 1995, p.218.

⁸ Melhor dizendo, na sua versão do que teria dito Protágoras quando, face a Sócrates, lançou mão da narração do mito de Prometeu.

⁹ Aélius Aristides, Contra Platão, Em defesa da sofística (394-428), tradução de C.A. Behrs para o inglês, Londres: LOEB, n.458, 1973.

Bibliografia

- CASSIN, B. L'effet sophistique. Paris: Gallimard, 1995.
- DERBEY, G.R. Les Sophistes. Paris: PUF, 1985.
- DUPRÉEL, E. Le Sophistes - Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias. Paris: Neuchatel, 1980.
- GERNET, L.A. Le génie grec dans la religion. Paris: Boulangier, 1970.
- GUTHRIE, W.C.K. The Sophists. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- KOFMAN, S. Nietzsche et la scène philosophique. Paris: Galilée, 1986.
- LAFRANCE, Y. La théorie platonicienne de la Doxa. Montreal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1981.
- NIETZSCHE, F. Humain, all too human - a book for free spirits. (Menschliches, Allzumenschliches). Cambridge: 1986.
- TAYLOR, A. E. Plato - The man and his work. Londres-Nova Iorque: Methuen, 1986.
- TAYLOR, C. W. Plato: Protagoras. Oxford: 1976.

Notas

¹ Este artigo, em última instância, tem por objeto as idéias de Platão, que discute as posições de Protágoras, que responde a Sócrates a respeito da virtude política, utilizando-se do mito de Prometeu.

² Platão, Prot. 320b8-c2. A tradução inglesa de

* Paulo Pinheiro é Doutor em Filosofia pela Université Paris I /Sorbonne, Professor de Estética do Mestrado e Doutorado do Centro de Letras e Artes da UniRio e Professor de Estética e Comunicação do Curso de Pós-graduação em Jornalismo Cultural da FCSJUERJ.