

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM FILOSOFIA

Elias de Lima Junior

Technê e *Eudaimonia*

a partir dos diálogos platônicos Protágoras, Górgias e República

São Paulo

2024

Technê e Eudaimonia
a partir dos diálogos platônicos Protágoras, Górgias e República

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), como parte de requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Loureiro Conte

DE LIMA JUNIOR, E. **Technê e Eudaimonia a partir dos diálogos platônicos Protágoras, Górgias e República**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), como parte de requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.	_____	Instituição	_____
Julgamento	_____	Assinatura	_____

Prof. Dr.	_____	Instituição	_____
Julgamento	_____	Assinatura	_____

Prof. Dr.	_____	Instituição	_____
Julgamento	_____	Assinatura	_____

DE LIMA JUNIOR, E.

Technê e Eudaimonia a partir dos diálogos platônicos Protágoras, Górgias e República. / Elias de Lima Junior; 2024

Orientador Bruno Loureiro Conte – São Paulo,

Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia. 2024

Área de concentração: Filosofia.

1. Técnica. 2. Felicidade. 3. Tecnologia. 4. Moralidade. 5. Platão

I. Conte, Bruno Loureiro, orient. II Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia.

Para Marilene (*technê*)

Para Elias (*eudaimonia*)

AGRADECIMENTOS

Meu agradecimento primeiro ao Professor Bruno Loureiro Conte, por ter me recebido com tamanho altruísmo e abertura, mesmo antes do início dessa jornada, e por ter aceito o desafio em me orientar e em dar forma filosófica ao tema. Sou muito grato a todos os professores do Programa de Mestrado em Filosofia na PUC-SP. Foi uma honra enorme poder aprender e me encantar com o conhecimento e paixão de todos. Por fim, agradeço aos meus colegas de curso, que me acompanharam durante esse período. Aí vale a história sobre o que é o mais importante, se a jornada ou o destino. Para mim, a resposta é sempre a companhia. Muito obrigado.

RESUMO

Esta dissertação é composta por três capítulos. No primeiro, abordamos o desenvolvimento do conceito de *technê*, recorrendo ao mito de Prometeu, tanto em Ésquilo quanto no *Protágoras* de Platão, a fim de compor a reflexão filosófica sobre o advento da técnica na Grécia antiga. No segundo capítulo, abordamos o problema sobre o conflito moral interno à reflexão sobre a técnica. Isto é, se a técnica pode ser empregada somente para o bem, ou se sua prática permite um uso ambíguo, podendo ser usada também para o mal. Para tal, fazemos referência aos diálogos *Protágoras*, *Górgias* e Livro I da *República*, onde acompanhamos Sócrates em embate contra os sofistas. No terceiro capítulo, abordamos as teses de Sócrates sobre *technê*, onde encontraremos sua explicação sobre a relação entre técnica, bem e felicidade, no Livro I da *República*. Propomos encontrar em Platão uma doutrina filosófica sobre a técnica e a felicidade humana.

Palavras-Chave: Técnica; Felicidade; Tecnologia; Moralidade.

ABSTRACT

This thesis is composed of three chapters. In the first, we address the development of the concept of *technê*, using the myth of Prometheus, both in Aeschylus and in Plato's *Protagoras*, in order to compose the philosophical reflection on the advent of technology in Ancient Greece. In the second chapter, we address the problem of the moral conflict within the reflection on technology. That is, whether technology can be used only for good, or whether its practice allows for an ambiguous use, and can also be used for evil. To this end, we refer to the dialogues *Protagoras*, *Gorgias* and Book I of the *Republic*, where we follow Socrates in his clash against the sophists. In the third chapter, we address Socrates' theses on *technê*, where we will find his explanation on the relationship between technology, good and happiness, in Book I of the *Republic*. We propose to find in Plato a philosophical doctrine on technology and human happiness.

Key-words: Techne; Happiness; Technology; Morality.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I. CONCEITO DE <i>TECHNÉ</i>	15
1.1 O mito de Prometeu e o advento da técnica humana	15
1.2 O advento da técnica no Protágoras de Platão	24
1.3 <i>Technê</i> : tecnicidade na Grécia antiga	36
 CAPÍTULO II. TÉCNICA E MORALIDADE	 58
2.1 Técnica política: o caso <i>Protágoras</i>	58
2.2 Técnica política: o caso <i>Górgias</i>	70
2.3 Técnica política: o caso Livro I da <i>República</i>	91
 CAPÍTULO III. TÉCNICA E FELICIDADE	 104
3.1 Sócrates e o argumento das ações e suas finalidades	104
3.2 Sócrates e o argumento a respeito da virtude	115
3.3 Sócrates e a doutrina da técnica e da felicidade	124
 CONCLUSÃO	 137
 BIBLIOGRAFIA	 141

INTRODUÇÃO

O objeto inicial de investigação e estudo para essa jornada de mestrado foi a escolha do tema “Tecnologia e Bem-Estar”, muito em razão de nosso interesse em questões sobre como a tecnologia pode auxiliar a vida, no sentido de completá-la, servindo-lhe como útil instrumento por meio do qual nós todos, seres humanos do Século XXI, nos beneficiamos ao máximo e como nunca antes o fizemos.

Após contato com textos de Platão e devida orientação, ainda no intuito de buscar as origens dos conceitos de “tecnologia” e de “bem-estar”, tivemos a grata surpresa de encontrar muito além do que inicialmente era esperado.

Primeiro, a noção grega de *technê*, de onde temos o radical para nossa palavra *tecnologia*. O termo *technê* designava muito mais do que hoje em dia consideraríamos próprio do âmbito tecnológico. Para os gregos antigos, *technê* podia cobrir desde a construção de casas, a indumentária e cultivo de alimentos, o que chamamos de agricultura, até mesmo incluindo cálculo, gramática e astronomia.

Como também, e de modo mais impressionante, era uma palavra também associada ao campo da política e do discurso, de modo a ter havido, desde tempos antigos, algo como uma *politikê technê* e uma *retorikê*. Ou seja, uma técnica política e outra retórica.

Segundo, que a noção grega de *eudaimonia* em muito excede o que simploriamente hoje entendemos por bem-estar. A *eudaimonia* grega denotava o estado da completude da vida, pelo qual um ser humano teria de ter vivido por todos os seus anos em harmonia, tanto em sua casa quanto em sua vida pública, agindo em todas as ocasiões do melhor modo possível, com o objetivo de sempre produzir o mais benéfico efeito, caso, ao final, pretendesse ser considerado pelos outros como um homem feliz ou, em grego antigo, *eudaimôn*.

Terceiro, que a conexão entre essas duas concepções em muito ultrapassou nossas expectativas iniciais, na medida que viemos a compreender por meio da filosofia de Platão, que noções como *bem*, *vantagem* e *felicidade* não poderiam ser decididas dentro do âmbito técnico, sendo exteriores a ele, enquanto ao mesmo tempo, servem a toda técnica como orientação, pois afinal, o que toda técnica almeja é o produzir de algo que possa ser benéfico e útil para a sociedade em geral. De outro lado, a técnica serve também a Platão como modelo para pensar a virtude moral. Assim, mesmo se técnica e felicidade não se determinam mutuamente, como por exemplo hoje diríamos que a técnica sem o conforto ou o utilitário perderia seu valor, também a concepção antiga de *technê* e *eudaimonia* não se podem separar.

É como Sócrates explica no *Górgias*: nenhum ser humano faz o que faz em vistas do fazer, mas em vistas de outra coisa, e isto sempre é o bem ou a felicidade: “Portanto, quando caminhamos, caminhamos no encalço do bem, julgando ser melhor caminhar, e, ao contrário, quando nos firmamos, firmamo-nos em vista da mesma coisa, do bem; ou não?” (468a-d).

Do mesmo modo, se construímos casas, se buscamos nos proteger das intempéries, e, principalmente, quando deliberamos em comunidade, a fim de decidir as melhores políticas, tudo isso deveria sempre estar guiado pelo anseio pelo bem e pela felicidade.

De toda sorte, resta ainda a pergunta sobre como essa relação entre técnica e felicidade poderia ser estabelecida. Para isso, propomos esta reflexão filosófica a partir dos diálogos platônicos *Protágoras*, *Górgias* e *República* como meio de indagar e também apontar as vias possíveis para tal pensamento e argumento, sendo esta a questão que nos motiva.

Tal relação entre o domínio da técnica e o domínio da moralidade é o que comumente encontramos nos estudos especializados sobre os textos platônicos mencionados como “analogia da técnica com a virtude”. Por exemplo, encontramos o uso desta analogia no *Górgias* 460c-d, quando Sócrates estabelece a analogia pela qual, assim como o carpinteiro, o técnico que sabe usar a madeira para construir casas, é dotado deste saber por conhecê-lo, assim também a pessoa que pratica a justiça deve conhecer o que é a justiça, pois do contrário, não poderia praticá-la. Assim esclarece o tradutor do texto Lopes (2011, n. 38): “Nesse passo do argumento, encontram-se a analogia entre

arte (tekhnê) e *virtude (aretê)* com um ente usada por Platão nos chamados “primeiros diálogos”: basta conhecer o que é justo para agir de forma justa, assim com o basta ter o conhecimento de carpintaria para ser carpinteiro. Isso implica que o conhecimento é condição suficiente para a virtude, tese moral designada com o “paradoxo socrático” pelos estudiosos de Platão”.

De acordo com a leitura padrão desta analogia, Sócrates teria a pretensão de fundar, analogicamente ao conhecimento técnico relativo aos objetos da técnica humana, um conhecimento objetivo sobre a excelência e o bem humano, como explica Roochnik (in *Continuum Companion to Plato*, 2012: vide “Art” (technê)): “No nível mais simples, se houvesse uma técnica na excelência humana, então o esforço para viver uma vida boa se tornaria uma questão que poderia ser respondida, um problema que poderia ser resolvido”.¹

Esta leitura é conhecida no meio especializado como doutrina intelectualista sobre a virtude, por entender que Platão estaria propondo a redução da esfera da moralidade à esfera do conhecimento: assim, bastaria que uma pessoa conhecesse a justiça para que ela fosse justa, tanto quanto bastaria que ela conhecesse o bem para possuir o bem. Rachel Barney oferece uma detalhada explicação sobre a história desta interpretação e em que ela consiste: Nesta história, o modelo artesanal é distintamente socrático e parte de seu legado para a tradição posterior. Serve como veículo para o seu intelectualismo ou racionalismo ético extremo, corporizado nos famosos paradoxos socráticos: (a) todo desejo é para o bem; (b) *akrasia* (ἀκρασία) [comumente traduzida como fraqueza de vontade] é impossível; (c) a irregularidade é involuntária; (d) a virtude é suficiente para a felicidade. Estas estão organizadas em torno da ideia central de que a virtude (*aretê*) consiste em uma espécie de conhecimento; o objetivo do modelo artesanal é elucidar como funciona esse conhecimento moral. (2021, p. 64)²

¹ Tradução livre do original: “On the simplest level, if there were a *technitês* in human excellence then the endeavor to live a good life would become a question that could be answered, a problem that could be solved”.

² Tradução livre do original: “On this story, the craft model is distinctively Socratic and part of his legacy to the later tradition. It serves like a vehicle for his extreme ethical intellectualism or rationalism, embodied in the famous Socratic paradoxes: (a) all desire is for the good; (b) *akrasia* (ἀκρασία) [commonly translated as *weakness of will*] is impossible; (c) wrongdoing is involuntary; (d) virtue is sufficient for happiness. These are organized around the central idea that *virtue (aretê)* consists in a kind of knowledge; the point of the craft model is to elucidate how this moral knowledge works.”

Mas, outra possibilidade para a leitura da analogia entre a técnica e a virtude é a deontica, baseada no conceito de dever (afastando-se da aplicação epistêmica que é a essência da interpretação intelectualista). Nas palavras de Barney: “Na concepção de virtude informada pelo modelo artesanal, então, tornar-se virtuoso é assumir as motivações fornecidas pelas virtudes da mesma forma que o médico bem treinado - assim leia-se, a principal importância do modelo artesanal é deontológica em vez de epistemológico; o seu objectivo é fornecer uma forma de interpretar as exigências da moralidade como categóricas. — Pois o que é exigido de um artesão em qualquer situação é bastante independente das inclinações e interesses próprios do agente, incluindo as motivações que o levaram a adotar essa identidade; a adoção da identidade consiste precisamente em apreender essas demandas e comprometer-se com elas como autoritárias” (Barney, 2021, p. 76).³

Uma última e terceira opção é negar que Platão tenha a pretensão de usar a analogia para fundar um conhecimento racional cujo objeto seria o bem humano, tal como defende Roochnik: “Por pelo menos três razões relacionadas, esta visão deve ser contestada. Em primeiro lugar, e de forma mais geral, a noção de um “especialista moral” implícita numa leitura positiva da analogia entra em conflito com o carácter aporético ou interrogativo de muitos dos diálogos de Sócrates. Em segundo lugar, se for verdade que assim como o treinador de cavalos está para os cavalos, o especialista em virtude humana está para os seres humanos, então a aretê humana deve, como a excelência específica dos cavalos, ser um objeto epistêmico determinado. Deve constituir um campo conceitual delimitado que possa ser completamente dominado. Mais uma vez, o carácter aporético dos diálogos deveria pôr isto em causa. Terceiro, se o campo de especialização é... a alma humana, então o *psychê* também deve ser determinado, pois deve ser capaz de se tornar objeto da *technê* de um perito. ... [mas] o *psychê* não é tal objeto. Como resultado, uma leitura estrita da analogia torna-se problemática” (2012, *idem*)⁴

³ Tradução livre do original: “On the conception of virtue informed by the craft model, then, to become virtuous is to take on the motivations provided by the virtues in the same way as the well-trained doctor — So read, the principal import of the craft model is *deontological* rather than epistemological; its point is to provide a way of construing the demands of morality as *categorical*. — For what is demanded of a craft-practitioner in any given situation is quite independent of the agent’s inclinations and self-interest, including the motivations that led him to adopt that identity; the adoption of the identity consists precisely in grasping those demands and committing to them as authoritative”

⁴ Tradução livre do original: “For at least three related reasons this view must be challenged. First and most generally, the notion of a ‘moral expert’ implied by a positive reading of the analogy conflicts with the *aporetic* or interrogative character of so many of Socrates’ dialogues. Second, if it is the case that as the horse trainer is to horses, so the expert in human virtue is to human beings, then human *aretê* must, like the specific excellence of horses, be a determinate

Nos afastamos desta última leitura, devido ao nosso ensejo primordial de buscar uma reflexão positiva sobre a técnica em termos morais, pois sobre o bem e a felicidade humanos, o que apostamos ser possível ser encontrado nestes diálogos de Platão. Certamente, as duas primeiras leituras são mais compatíveis com nosso projeto. Esperamos até o final obter uma compreensão da chamada analogia entre a técnica e a virtude a fim de podermos fazer nossa reflexão final.

De todo modo, é certo que o texto de Platão, sendo um texto filosófico, aceita uma diversidade de leituras sobre si, que podem até mesmo discordar nos termos mais básicos da interpretação. Também entendemos que Platão sempre emprega um argumento com mais de um propósito, de modo que nem mesmo o caráter aporético dos ditos diálogos socráticos pode eliminar a possibilidade de que ele tenha vindo, em outro diálogo, a finalmente responder esse anseio por uma resposta objetiva quanto ao conhecimento sobre o bem, a alma e a virtude (como parece ser o caso do diálogo *República*).

Esperamos ver na analogia entre a técnica e a virtude a reflexão de Platão sobre essa problema, e não um meio irônico de nos apresentar que o problema é impossível de ser resolvido (o livro de Roochnik, *The Art of Wisdom*, mesmo muito seminal para nosso estudo sobre o conceito de *technê*, se afasta de nossos propósitos porque terminar por negar a positividade da analogia para uma finalidade ética, o que pensamos ser razoavelmente o que Platão pretendia ao ter seu personagem Sócrates inúmeras vezes insistindo nesta mesma analogia).

Nós aqui tomaremos o caminho de buscar refletir seriamente sobre essa dimensão ética do conhecimento ético, sobre qual nos parece que Platão emprega com o intuito de propor uma resposta para o dilema ético a respeito da pergunta sobre como viver bem a vida (cf. Barney, 2021, com quem concordamos ponto a ponto).

epistemic object. It must constitute a bounded conceptual field that can be thoroughly mastered. Again, the *aporetic* character of the dialogues should call this into question. Third, if the field of expertise is ... the human soul, then the *psuchê* must also be determinate, for it must be capable of becoming a subject matter of an expert's *technê*. ... [but] the *psuchê* is not such an object. As a result, a strict reading of the analogy becomes problematic" (2012, *idem*).

Por fim, formulamos nossa pergunta chave destas reflexões: qual o papel que a *technê* ou técnica pode desempenhar no fomento do bem e felicidade humanos? Seria a cultura humana, com seus saberes todos, suficiente para garantir ao ser humano uma vida feliz, ou ele ainda viria a carecer de outro saber a respeito de como viver bem?

Essas indagações são muito pertinentes para nossos interesses. Como agora *technê* fica definida como inclusiva de disciplinas muito bem reguladas e com um alto grau de objetividade tais como a gramática e o cálculo, a questão sobre se haveria algo como um conhecimento igualmente regulado e igualmente objetivo sobre o bem humano abre-se em um caminho viável de reflexão, porque, caso houver este tipo de conhecimento, ele não seria nada senão algo como uma técnica para a felicidade humana. Isto é, uma técnica cujo objeto é o bem e a virtude humanos, que seja capaz de obtê-los, que seja demonstrável como processo lógico resultado da inteligência humana, e que seja capaz de ensinar aos outros como obter este mesmo objeto, oferecendo como resultado a própria *eudaimonia*.

Dito isso, esta dissertação é composta por três capítulos. No primeiro, abordamos o desenvolvimento do conceito de *technê*, recorrendo ao mito de Prometeu, tanto em Ésquilo quanto no *Protágoras* de Platão, a fim de compor a reflexão filosófica sobre o mesmo. No segundo capítulo, abordamos o problema sobre o conflito moral interno à reflexão sobre a técnica. Isto é, se a técnica pode ser empregada somente para o bem, ou se sua prática permite um uso ambíguo, podendo ser usada também para o mal. No terceiro capítulo, abordamos as teses de Sócrates sobre *technê*, onde encontraremos sua explicação sobre a relação entre técnica, bem e felicidade, no Livro I da *República*.

CAPÍTULO I – CONCEITO DE *TECHNÊ*

1.1 O mito de Prometeu e o advento da técnica humana

A cultura grega antiga apresenta o advento da técnica entre os homens na forma de mito. É assim que Ésquilo recolhe da tradição o mito de Prometeu, escrito para ser encenado em um palco sob a forma de peça teatral, fazendo-o protagonista do episódio, de uma só vez humanístico e transgressor, ensinando ao gênero humano todas as técnicas.⁵

O caráter trágico desta tão feliz dádiva concedida aos homens por Prometeu só pode se tornar compreensível a nós - hoje tão familiarizados e dependentes desta noção a respeito de sermos naturalmente inclinados a dominar os elementos por meio da tecnologia, como que nascidos para isso - quando considerarmos que o ser humano não é tomado como imagem e semelhança de Deus. Por isso, desde sua criação, já dotado daquelas capacidades que em nós refletem o divino, como por exemplo a inteligência e a capacidade para a invenção, o que chamamos de criatividade.

⁵ Na tradução de Kury o termo ‘artes’ identifica o grego antigo *technê*, a ser adequadamente explicado ao longo deste capítulo. VERNANT, 1990, p. 313-314: “Prometeu não aparece na mitologia grega (salvo em um texto tardio de Diodoro) como o inventor da técnica do fogo. É Hermes que no Hino homérico nos é apresentado como sendo o primeiro a descobrir os meios de produzir a chama. (...) nada nos caracteres desse Prometeu parece predestiná-lo a entrar em rixa com Zeus. Assim, Louis Séchan parece aceitar a tese de Wilamowitz, que supunha dois Prometeus diferentes na origem: o Prometeu jônico-ático, deus das indústrias do fogo, ceramista e metalúrgico, venerado na festa das Pro- metéia, e o Prometeu beócio-lócio, o Titã cuja revolta e punição ligam-se ao grande tema do conflito entre gerações divinas. Logo, dupla origem e fusão de dois temas distintos: o deus das técnicas do fogo, do momento em que é assimilado ao Titã vítima da cólera de Zeus, aparece como o raptor do fogo, castigado por isso. Daí também uma oposição do aspecto psicológico e moral que se delineia já em Hesíodo: Prometeu é, ao mesmo tempo, “o corajoso filho de Japeto”, benfeitor da humanidade, e o ser “de pensamentos fraudulentos”, origem das desgraças do homem. (...) A questão das origens é insolúvel. (...) O mito tem certamente diversos significados. (...) De uma certa maneira, a narração trata da criação do homem. Esta criação nos é apresentada como uma separação dos homens e dos deuses, que antes viviam misturados. Adistribuição das partes de alimento que oferece a Prometeu a oportunidade de enganar os deuses em proveito dos homens marca essa separação que implica um status novo à raça humana. O roubo do fogo exprime, entre outras coisas, a nova condição humana em seu aspecto duplo, positivo e negativo. O fogo é coisa preciosa. (...) Do mesmo modo, é o fogo natural que Zeus se reserva, recusando-se, a partir de então, a orientar seu raio para a terra em proveito dos mortais. Daí a necessidade para Prometeu, que deseja salvar a raça humana (...) A conservação da vida humana acha-se, pois, garantida por um ato que tem o caráter duplo de um artifício: é a substituição de uma técnica do fogo a um fogo natural, é uma astúcia que surpreende Zeus desprevenido”.

De um modo diferente, os mitos como em Ésquilo e Protágoras, parecem considerar os seres humanos, em uma situação em que devemos imaginá-los anteriormente a terem recebido este que será o sinal primeiro de sua humanidade: a técnica. A técnica surge, então, como primordial à existência da espécie neste planeta, ora destituída da inteligência e habilidades para o domínio dos elementos essenciais, como cultivar a terra para o plantio e a nutrição, criar casas para a habitação e a proteção do núcleo familiar, entre tantos outros. Em suma, encontrava-se o humano como efêmera e frágil criatura, incapaz de prover para si uma vida à parte dos fenômenos naturais responsáveis por a todo instante ameaçá-lo.

Zeus não é apresentado como uma deidade provedora, preocupada em olhar para a humanidade como uma potência divina reparadora. Muito pelo contrário. E este é o cerne trágico do mito. Zeus simboliza o limite que separa a criatura humana e os deuses, e nisto, a lei insuperável, cuja função é garantir a permanência desta hierarquia forçosamente imutável. Neste sentido, a criatura deveria permanecer como criatura, jamais confundindo-se com o criador.

Mas, o que significava esta separação, para os entes humanos daquele momento idealizado, tal como conta o mito grego? Isto significava que o ente humano deveria permanecer muito próximo da animalidade, porque carente de todas aquelas marcas que fazem o agente civilizado ser o que é, como o saber o alfabeto, o saber adquirir alimentos, o saber refugiar-se das ameaças naturais, o saber defender-se frente as circunstâncias desafiadoras que cercam a vida com perigos, alarmes e urgências. Assim, Zeus vinha a significar, para a mentalidade trágica, a lei intransgressível de que as criaturas humanas não pudessem nunca vir a saber como empregar suas capacidades, sua inteligência, a fim de viver bem a vida.

Em Ésquilo, a figura de Zeus se aproxima a de um tirano. Como poderia a divindade servir como o limite inexorável que representa para o ser humano, a morte, a impossibilidade da vida? Zeus, de acordo com os textos que analisamos, diferencia-se inteiramente em sua disposição relativamente à humanidade. A verdade é que sua ânsia pelo poder e pela força, conta a tragédia, é o que o conduz a viver também pela mesma máxima, desprezando os mais fracos. Como também não escapam de seu julgamento autocrático e unilateral todos aqueles que ensejam prestar auxílio

aos seres mais frágeis, como é o caso com nosso Prometeu, aqui na tragédia de Ésquilo, assim revelado na seguinte citação:

[Poder]

Pensa somente, Hefesto, nas ordens de Zeus, teu pai, e em acorrentar nestas montanhas de inacessíveis píncaros um criminoso com cadeias indestrutíveis de aço puro.

Ele roubou teu privilégio, o fogo rubro de onde nasceram todas as artes [ou, técnicas] humanas, para presenteá-lo aos mortais indefesos.

É hora de pagar aos deuses por seu crime e de aprender a resignar-se humildemente ao mando soberano de Zeus poderoso, deixando de querer ser benfeitor dos homens. (4-10)

A ordem de Zeus era para que os seres humanos ficassem irremediavelmente na ignorância, sem saberem o mínimo para a manutenção de suas vidas. O fato de que não sabiam o que era o fogo, ilustra precisamente o grau da carência, razão que nos força a imaginar a circunstância total da situação, porque nem mesmo podiam cozinhar os alimentos, como também não podiam produzir calor, nem mesmo luz durante as terríveis noites, vivendo neste regime de vida tão hostilmente natural.

Isto já parece bastante trágico, imaginar a situação do ser humano como subjugado pela natureza impessoal e inexorável, rezando aos céus e aos ventos para uma entidade que não sabe outra coisa senão opor-lhes a vontade de viver.

Todavia, a tragédia vem a ser ainda mais lancinante, quando acompanhamos o sofrimento daquele que primeiro buscou fornecer aos seres humanos ‘esperanças’ que podem salvar da morte (linha 336). Prometeu, então, subjugado pela personificação do Poder — que, aqui, é personagem deste drama a ser encenado para um público — é acorrentado por um de seus irmãos, Hefesto, como pena por ter auxiliado os seres humanos, roubando de Zeus a prerrogativa divina da técnica, e entregando-a como presente a esses frágeis seres.

A cena deixa evidente o tom do tratamento a Prometeu relegado. É tratado como um criminoso, um transgressor de primeira ordem, cujo castigo será o de permanecer acorrentado no ápice de uma montanha rochosa, longe do convívio com os deuses e com os homens, solitário pela

eternidade, fadado a nunca poder mover-se, sempre na mesma posição, pela eternidade dos dias e das noites vindouras.

Hefesto é quem conta ao público os detalhes cruéis do castigo:

[Hefesto]

[V]ou pregar-te nesta isolada rocha, longe dos caminhos, com elos inflexíveis de aço indestrutível. Aqui não poderás ouvir a voz dos homens nem ver a imagem deles e, sempre queimado pelo fogo inclemente do sol flamejante, terás a flor da pele escura e ressecada; por toda a eternidade verás com alívio a noite recobrando a esplendorosa luz com seu imenso manto repleto de estrelas, e por seu turno o sol evaporar na aurora o orvalho gélido, sem que a pungente dor de um mal perenemente vinculado a ti descuide-se de corroer a tua carne [...]

Eis tua recompensa por haver querido agir como se fosses benfeitor dos homens.

Deus descuidoso do rancor dos outros deuses, quiseste transgredir um direito sagrado dando aos mortais as prerrogativas divinas; e como recompensa permanecerás numa vigília dolorosa, sempre em pé, sem conseguir dormir nem dobrar os joelhos.

Terás tempo bastante aqui para externar teus gemidos sem fim e vãs lamentações (26-50)

Prometeu é ilustrado pelo tragediógrafo como um ladrão criminoso, um transgressor condenado à mais alta pena, cujo delito foi ter se colocado contra a hierarquia estabelecida, cuja ordem fazia com que alguns poucos fossem os privilegiados, nesse caso, os deuses, enquanto a maioria esmagadora dos outros, a humanidade inteira, como subjugada à lei que a destina à condição de animal sem racionalidade, pois então que condicionada, desde o nascimento, a perecer diante da natureza impessoal do cosmos:

[Poder]

Sê insolente agora à tua maneira e rouba aos deuses todos os seus privilégios para entregá-los às criaturas efêmeras! (109-110)

Em uma espécie de solilóquio, Prometeu externa a nota amarga sobre seus padecimentos, rememorando para si mesmo a razão para ter sido castigado. O ponto trágico é que somente mesmo o coração inquebrantável de Zeus poderia não enxergar a extensão da crueldade perpetrada contra este amigo da humanidade, também a crueldade exercida contra todos os seres humanos, pois, a

causa do delito, sendo a dádiva responsável por ter elevado o ser humano da condição de animal errante a de ser autônomo e eficiente⁶, certamente evoca, imediatamente, o pathos ou sentimento trágico experimentado quando se é vítima de uma injustiça tremenda, ou quando se assiste alguém que seja inocente ser tão cruelmente destinado a uma pena injusta:

[Prometeu]

Subjugam-me estes males todos – ai de mim! – por ter feito um favor a todos os mortais.

Em certa ocasião apanhei e guardei na cavidade de uma árvore a semente do fogo roubado por mim para entregar à estirpe humana, a fim de servir-lhe de mestre das artes numerosas, dos meios capazes de fazê-la chegar a elevados fins.

Agora, acorrentado sob o céu aberto, pago a penalidade pela afronta a Zeus! (139-148)

[D]epois de sentar-se no trono de seu pai Cronos, Zeus distribuiu aos deuses os diferentes privilégios e cuidou de definir as suas atribuições.

Mas nem por um fugaz momento ele pensou nos mortais castigados pelas desventuras. O seu desejo era extinguir a raça humana a fim de criar outra inteiramente nova. Somente eu, e mais ninguém, ousei opor-me a tal projeto impiedoso; apenas eu a defendi; liberei os homens indefesos da extinção total, pois consegui salvá-los de serem esmagados no profundo Hades.

Por isso hoje suporto estas dores cruéis, dilacerantes até para quem as vê. Por ter-me apiedado dos frágeis mortais negam-me os deuses todos sua piedade e estou sendo tratado de modo implacável, num espetáculo funesto até a Zeus! (309-325)

A fala de Prometeu denuncia a relatividade da lei simbolizada pelo governo absoluto e autocrático de Zeus. Ao mesmo tempo em que a deidade onipotente pode mesmo decidir de acordo com seu interesse, sua decisão vem a representar um destino funesto para muitos outros. Nesta citação, vemos com clareza o Zeus sendo ilustrado como o símbolo de poder máximo de uma hierarquia geral a governar o universo. E nisto, mais uma vez, o símbolo de Zeus como o natural inexorável, cuja inflexibilidade só poderia mesmo vir a esmagar o frágil humano⁷.

⁶ VERNANT, 1990, p. 323: “Mas trata-se também de um novo aspecto do humano que começa a delinear-se. A tragédia traduz em caracteres da personagem de Prometeu o lugar mais importante do técnico no homem. Como expressão literária, ela sublinha o aspecto interior da função técnica, ela marca sua forma psicológica”.

⁷ VERNANT, 1990, p. 323: “Em contraste com Prometeu, Zeus. Um Zeus que só se manifesta por meio das catástrofes que desencadeia ou das ameaças que faz seus embaixadores proferirem, ou o que age por meio de seus dois acólitos *Krátos* e *Bía*, símbolos de um poder tão absoluto que ele se situa além da justiça e da inteligência. No Prometeu acorrentado, Zeus representa a antiga divindade soberana de um tempo passado; igualmente, a tirania de um poder político que não é regulado pela lei; representa também tudo o que é desumano no mundo, que esmaga o homem ou contraria seu esforço laborioso e sua obra.”.

Em uma ideia, podemos conceber o seguinte: qual o destino, pensando em termos muito concretos, para o humano carente de tudo, desde ignorante sobre o fogo, passando pela falta de conhecimento em construir casas, até em como comunicar-se adequadamente por meio de um sistema linguístico coerente?

A vida do ser humano primitivo não poderia ser diferente de uma vida curta e envergada pela fatalidade⁸. Como, afinal, curar as doenças, como manter a nutrição, como praticar o cultivo e o estoque de alimentos, caso o organismo humano não estivesse dotado daquilo que chamamos de racionalidade e conhecimento? A tragédia de Ésquilo nos permite ver a Zeus, portanto, como o emblema para o cosmos indomável, indecifrável e, por tudo isso, inevitavelmente muito temível.

Considerando este relato mítico em forma de obra teatral, o dado é que a própria ordem inflexível do cosmos é o fator onipotente a opor a vida do ente humano. O ente humano fatalmente destinado a ter que se conformar a uma natureza que o amedronta e o ameaça, e, no caso aqui, anteriormente ao advento da técnica ou das artes, o ente humano como por natureza incapaz de se conformar, devido ser carente em sabedoria e inteligência. Um cenário consumadamente trágico para a humanidade:

[Coro]

Nunca a vontade dos homens efêmeros violará a ordem prefixada pela vontade de Zeus soberano. (709-710)

É em virtude deste cenário que Prometeu surge para a audiência da tragédia como herói trágico. O herói trágico, cuja ação protagonista o conduzirá determinantemente ao encontro com a fatalidade diretamente provocada por seus atos. A intenção não era má, seu coração, também não o era, mas suas ações mesmo assim resultarão na catástrofe, seja para si mesmo, seja para os outros que estão ao seu redor. Assim, Prometeu visa a abolição da ordem injusta estabelecida pela pretensa justiça autocrática de Zeus, salvando as criaturas humanas por meio do ensino da técnica e da arte,

⁸ VERNANT, 1990, P. 320-321: “Porém é mais importante que Ésquilo tenha acentuado certos elementos: a fraqueza do homem na origem, ao mesmo tempo espiritual e material, seu difícil esforço para se transformar, da criança que era, em um ser dotado de pensamento, capaz de organizar e de dominar a vida com seu trabalho”.

retirando a criatura de sua impotência e prévia subjugação ao criador. O próprio benfeitor será ele mesmo destinado à sua própria ruína e prejuízo.

Este espetáculo trágico põe em ênfase, portanto, que a ordem cósmica representada pela deidade onipotente só pode mesmo ser, inflexivelmente, causa para a catástrofe. Em última instância, ninguém poderia escapar ao que estava antes estabelecido por vontade divina, nem mesmo se assim fosse para o benefício alheio:

[Corifeu]
Foste mais longe ainda em tuas transgressões?
[Prometeu]
Fui, sim, livrando os homens do medo da morte.
[Corifeu]
Descobriste um remédio para esse mal?
[Prometeu]
Pus esperanças vãs nos corações de todos.
[Corifeu]
Assim agindo, deste-lhes grande consolo.
[Prometeu]
Inda fiz mais: dei-lhes o fogo de presente.
[Corifeu]
Então o fogo luminoso, Prometeu,
está hoje nas mãos desses seres efêmeros?
[Prometeu]
Com ele aprenderão a praticar as artes [ou, técnicas].
[Corifeu]
Foram essas as queixas que levaram Zeus...
[Prometeu]
...a infligir-me este tormento sem alívio! (336-344)

Para os trágicos, o ditado se aplica: que a vida é bastante cruel! O relato de Prometeu sobre a premente necessidade da invenção das técnicas, a fim de livrar as frágeis criaturas humanas da inescapável morte é evidentemente explicativo:

[Prometeu, o inventor das técnicas humanas] Falar-vos-ei agora das misérias todas dos sofridos mortais e em que circunstâncias fiz das crianças que eles eram seres lúcidos, dotados de razão, capazes de pensar. Farei o meu relato, não para humilhar os seres indefesos chamados humanos, mas para vos mostrar a bondade infinita de que são testemunhas numerosas dádivas.

[...]

Eles desconheciam as casas bem-feitas com tijolos endurecidos pelo sol, e não tinham noção do uso da madeira; como formigas ágeis levavam a vida no fundo de cavernas onde a luz do sol jamais chegava, e não faziam distinção entre o inverno e a florida primavera e o verão fértil; não usavam a razão em circunstância alguma até há pouco tempo, quando lhes ensinei a básica ciência da elevação e do crepúsculo dos astros.

[...]

Também apresentei-lhes as diversas formas da arte hoje chamada de divinatória. Fui ainda o primeiro a distinguir os sonhos que depois de passada a noite e vindo o dia se realizam, e lhes expliquei os sons repletos de presságios envoltos em trevas e a significação dos caminhos cruzados.

[...]

Eis minha obra. Até os tesouros da terra, desconhecidos pelos homens – cobre, ferro, além de prata e ouro –, quem lhes revelou antes de mim? Ninguém, eu sei perfeitamente, a menos que algum tolo queira gloriar-se. Para ser breve, digo-vos em conclusão: os homens devem-me todas as suas artes [ou, técnicas].

(570-655)

Como é evidente pelo texto citado, anteriormente ao advento da técnica a partir da dádiva do fogo roubado por Prometeu de Zeus inexorável, a humanidade estava carente de todo saber técnico, e, pode-se dizer também, de toda tecnologia⁹. Como o saber técnico é produtor daquilo que podemos chamar de tecnológico, fica claro como podemos conceber a técnica de produção de casas, por exemplo, como produtora da tecnologia chamada “casa”, e que a estrutura chamada “casa”. É em si mesma uma tecnologia humana que nos permite guardar e proteger contra os elementos naturais (nessa ideia nossa bastante geral e flexível).

De todo modo, o ponto evidenciado pelo texto citado é que Prometeu, a partir da dádiva do fogo, é o verdadeiro pai da humanidade¹⁰, pois que o primeiro a permitir a passagem da criatura humana à condição plena de ser humano, como ente capaz de comunicar-se, produzir e inventar.

⁹ O tecnológico aqui entendido como tudo aquilo produzido pelo que é técnico. A tecnologia como produto do saber técnico. Deste modo, como veremos no último título deste capítulo, embora a *technê* grega não deva ser reduzida à noção de tecnologia, não parece ser equivocado considerar que toda *technê* mapeia a área e produz o objeto tecnológico.

¹⁰ VERNANT, 1990, p. 322: “Ésquilo não tem menos do que Platão a idéia de uma função técnica geral: seu Prometeu não é especialmente metalúrgico nem oleiro. Na longa lista das técnicas que ele se vangloria de ter oferecido aos homens, nem sequer figuram a cerâmica e a metalurgia. O fogo que ele roubou é o mestre de todas as artes. É também o pai de todas as técnicas: “Com uma palavra, diz ele, tu saberás tudo. Todas as artes vêm aos mortais a partir de Prometeu”.

Além desse dado, vemos a lista das dádivas concedidas por Prometeu.

Primeiramente, a construção de casas, ou engenharia domiciliar, a técnica sobre como construir uma estrutura, a partir de determinado material, nesse caso a madeira, para fins de moradia. Em segundo, a técnica sobre os astros, a respeito de como estabelecer distinção entre os dias e estações a partir das mudanças estelares. Em terceiro, a técnica dos números, sobre como calcular, considerada por Prometeu ‘a mais importante’. Também a técnica sobre a escrita, a fim de preservar o conhecimento pela memória. E ainda, a técnica da agricultura e a pecuária, sobre como cultivar o solo e os animais. A técnica farmacêutica e botânica, sobre como extrair da natureza os remédios necessários para a cura das doenças e o postergamento da morte. As técnicas chamadas ‘divinatórias’, em suas várias formas, para auxiliar o ser humano a ler os sinais dos tempos, como também os sinais da fortuna. Por fim, a técnica metalúrgica, sobre como lidar com os metais.

Nisso tudo, a tragédia nos apresenta a cena sobre a fundação da própria humanidade, o que é coincidente, de um modo essencial, ao advento do saber técnico. Ou seja, na tragédia de Ésquilo, a marca distintiva a diferenciar os seres humanos dos animais não fica baseada no fato de que os seres humanos ‘sentem’, sejam ‘sensações’ ou ‘sentimentos’, nem mesmo simplesmente no fato de que falam, o que quer que sejam que esteja sendo dito. A tragédia põe em evidência que a marca civilizatória primordial é o saber técnico sobre o universo, em todas as suas várias facetas, desde conhecer o domínio da construção, ao domínio do uso das letras com uma finalidade inteligente.

Mas, o outro dado a, grosso modo, eclipsar esta inovação, é que, tudo isto o ser humano deve fazer como meio de escapar à morte, em meio a um ambiente cósmico, que o ameaça com perigos e desastres inúmeros. E isto, essa espécie de recurso de salvação disponibilizado pelas várias técnicas, é ilustrado pela tragédia ao simbolizar uma direta afronta à ordem cósmica preestabelecida. Ou seja, a dádiva, na tragédia, para os humanos, não cai do céu, não vem de Deus, não indica o amor de Deus pelo ente humano. A dádiva, e esta, a técnica como a maior, surge como astúcia, como atitude transgressora de um caráter benfeitor e compadecido com os mais fracos. E

a técnica como sabedoria a respeito de como sobreviver em meio a um mundo capaz de destruir o ser humano, mesmo que o indivíduo sofredor seja totalmente inocente de sua ignorância.

Pretendemos avançar a ideia de que a noção grega antiga de técnica (*technê*) envolve o saber a respeito de todas as técnicas (as *technai* em grego antigo), saber este marcado por um evidente viés prático. Se os seres humanos somente pensassem sobre como construir uma casa, nunca teriam construído alguma, tendo sido necessário que este saber fosse concretamente eficaz e socialmente necessário, a fim de se constituir algo como *technê*.

1.2 O advento da técnica no Protágoras de Platão

O mito de Prometeu é encontrado em outros textos da cultura grega antiga, como a *Teogonia* (507-616), *Os Trabalhos e os Dias* (42-105) de Hesíodo, e também no diálogo platônico *Protágoras*. Platão escreverá sua versão sobre o mito, diluindo o tom trágico sobre a transgressão perpetrada por Prometeu, em virtude de uma concepção mais positiva¹¹ sobre o advento da tecnicidade humana, escolhendo como foco da narrativa o aspecto sobre a ‘salvação’ (*sôtêria*, em grego antigo) do ser humano por meio da ‘sabedoria técnica junto do fogo’ (*tên entechnon sophían sun puri*)¹².

¹¹ Vernant (1990, p. 318-319): “Um outro caráter do Prometeu de Hesíodo acha-se no de Ésquilo e no de Platão. Prometeu parece especialmente encarregado de repartir os quinhões, de distribuir a cada um sua parte. Em Hesíodo, como árbitro da querela entre os homens e os deuses, tem como tarefa fixar a ração de cada um. Em Ésquilo, quando Zeus reparte os diversos privilégios entre os diversos deuses e fixa os níveis em seu império, ele é o único a pensar na raça humana e a se opor aos projetos de Zeus. Em Platão, os deuses lhe dão a missão de distribuir com seu irmão, a todos os seres da criação, “as qualidades da maneira conveniente”. E, nesse autor, a história prossegue de modo bastante preciso para nos esclarecer sobre o sentido que, sem dúvida, é preciso atribuir a essa função de distribuidor. Conhece-se o mito tal como Protágoras o teria contado a Sócrates. Epimeteu esbanja todas as qualidades disponíveis em proveito dos animais, sem deixar nada aos homens. Prometeu, para reparar o mal, rouba o fogo, isto é, o gênio criador das artes, na oficina de Hefesto e de Atena. Os homens têm então em mãos todas as técnicas. Mas não conhecem a arte política nem a arte militar, que é uma parte da primeira, pois Zeus é o único a dispor desses conhecimentos, dos quais não poderiam participar as divindades técnicas. E Prometeu não pôde aproximar-se da cidadela do soberano dos deuses, protegida por guardas. Finalmente, Zeus deve enviar Hermes para junto dos homens a fim de lhes transmitir, com o sentido da honra e da justiça, a arte de governar as cidades. Entretanto, o mensageiro pede ordens mais precisas sobre a maneira de cumprir sua missão. Deve agir como Prometeu o fez com relação às técnicas, dando a cada um uma arte diferente daquela das outras? Não, todos participarão em comum da arte política”. Embora nos distanciamos da opinião deste autor sobre o mito ser uma ironia por parte de Platão: “Sem dúvida, Platão não fala seriamente: o mito, no espírito de Protágoras, deve servir para justificar essa prática da democracia ateniense, outrora celebrada por Péricles mas condenada por Platão, de fazer com que os artesãos participem do governo do Estado. E Protágoras conclui: “[...] é pois razoável que teus concidadãos acolham, no que diz respeito às coisas públicas, os conselhos de um ferreiro ou de um sapateiro”. Sabe-se que Platão é, ao contrário, dos que marcaram mais fortemente a incompatibilidade da função técnica e da função política”. Insistiremos que Platão vê um valor positivo na técnica comum, e que é isto o que motiva Sócrates a perseguir a analogia da técnica com as virtudes.

¹² Tradução de Daniel Lopes (2017)

A narrativa platônica sobre Prometeu tem, na verdade, propósitos mais profundos e intrincados¹³ dentro do texto do *Protágoras*. A cena apresenta um encontro entre Sócrates e o célebre sofista do qual o diálogo ganha o nome: Protágoras. Aquele responsável por ter uma vez escrito, como máxima geral sobre a verdade, que ‘homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, e das que não são, enquanto não são’(DK 80 B1)¹⁴. De sorte que, todo ponto de vista seria verdadeiro, condicionado como está pelo sujeito agente da experiência do discernir e opinar.

Neste contexto onde encontramos seu personagem, tal qual concebido dramaticamente por Platão, o sofista está visando defender a Sócrates a tese de que a virtude é ensinável¹⁵, com base na narrativa de que todo gênero humano será visto como previamente presenteado, dotado, de ‘pudor’ e ‘justiça’ (*aidôs* e *dikê*, 322c), elementos base para que se constitua o conhecimento acerca do que Protágoras chama de ‘virtude política’ (*tês politikês arétês*), o saber viver em sociedade, e em sua própria casa (cf. 318a1-20c1), isto é, a vida no público e no privado.

¹³ Cf. VERNANT, 1990, p. 320: “Em Platão, o mito de Prometeu exprime uma concepção muito elaborada do técnico como função social. Não há nada de surpreendente nisso. Sabe-se que nessa época as técnicas ocupavam uma situação importante em todos os domínios. Em Atenas, a divisão do trabalho já estava adiantada e os artesãos haviam representado, na prosperidade da cidade e em sua vida política, uma função que Platão, aliás, deplorava. Paralelamente, a reflexão sobre as *téchnai* havia-se tornado coisa comum, particularmente entre os sofistas. Mas no próprio Platão o interesse pela tecnologia marca-se no frequente apelo que, em seus diálogos, é feito aos exemplos tirados das técnicas. A divisão do trabalho é analisada de perto, e suas vantagens servem de argumento para justificar a especialização do poder político”.

¹⁴ Idem. Na versão escrita por Diógenes Laércio em seu *Vida de Protágoras*, como bem esclarece o presente tradutor, tais seriam os fatos em torno da figura histórica de Protágoras, como também sobre a reputação de seus escritos: “Foi ele o primeiro a dizer que há dois discursos antitéticos para todo e qualquer assunto. Foi o primeiro também a submeter ambos os discursos a questionamento. Com efeito, ele começa da seguinte maneira: “homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, e das que não são, enquanto não são”. Afirmava que a alma não é nada além das percepções, como também Platão diz no *Teeteto*, e que tudo é verdadeiro. Em outra obra, ele começa da seguinte maneira: “Sobre os deuses, não posso saber nem que são, nem que não são, pois muitas coisas impedem de sabê-lo, a obscuridade e a brevidade da vida humana.” [52] Foi por causa desse início de seu escrito que ele foi banido pelos atenienses, que queimaram seus livros na ágora, depois de um arauto ter recolhido todas as cópias de quem havia adquirido.” (p. 673).

¹⁵ Conforme esclarece o tradutor em seu estudo: “O *muthos* tem como finalidade mostrar que: i. os atenienses estão corretos em permitir que todos participem das decisões políticas, visto que todos participam, de uma forma ou de outra, da virtude política (320C-323C), diferentemente das decisões que concernem às artes específicas, como a arquitetura ou engenharia naval, por exemplo; e que ii. os atenienses, e todos os demais homens, consideram a virtude como algo que pode ser ensinado, na medida em que a punição de um ato injusto visa tanto a corrigir o agente quanto a servir de modelo aos demais homens para que não ajam injustamente; isso implica que a virtude pode ser ensinada, caso contrário não faria sentido punir o infrator (323c-324d).” (p. 573-4).

Apesar desta capacidade previamente estabelecida para a justiça e a vergonha, Protágoras insiste sobre o fato acerca da variedade humana: como alguns são mais aptos e outros menos aptos em toda e qualquer área da atuação humana. Com isso, em Protágoras pretende-se ter firmado, até o final, a tese de que essa virtude ou excelência humana sobre o agir no público e no privado devesse ser treinada e adquirida por meio do ensinamento professado por um outro mais capaz e apto nesta dita ‘arte’, ou ‘técnica política’ (*politikê téchnê*, 319a4).

Ao final de seu argumento, Protágoras terá demonstrado a Sócrates como ele mesmo pode arrogar ser o melhor professor dessa mesma técnica política, e que Hipócrates¹⁶ terminaria por se tornar um homem melhor por meio de seus ensinamentos, e assim, um ‘bom cidadão’.¹⁷

É para este propósito que Protágoras conta aos ávidos ouvintes reunidos ao seu redor, este mito sobre Prometeu, com o objetivo de explicar como, em meio ao advento da tecnicidade humana, veio a ser, também, a dita ‘técnica política’.

Platão vai então reduzir o lamento trágico da versão de Ésquilo, empregando uma interpretação mais positiva, capaz de servir como paradigma elucidativo sobre a razão de ser das técnicas, baseando-se na noção de ‘salvação’ (*sôtêria*, 321b6, c8) e ‘recurso de vida’ (*euporía tou bíou*, 32e3). Uma vez posicionados os termos da narrativa, ficará evidente o problema quanto ao surgimento da ‘técnica política’, como também a dependência que as outras técnicas demonstram possuir relativamente a este saber viver em sociedade e consigo mesmo.

A temática sobre a técnica em Protágoras é de significativa importância. Essa relação estabelecida pelos gregos antigos entre a pura noção de tecnicidade como ‘recurso’ que pode salvar a vida e a noção mais abrangente de um saber técnico que pudesse governar, legislar e superintender a vida humana, de modo a poder tornar um sujeito que fosse em um ‘bom cidadão’ (319a).

¹⁶ Hipócrates, quem Sócrates havia conduzido à casa de Cálias a fim de poder se alistar, digamos assim, no séquito de pupilos sobre a tutela de Protágoras

¹⁷ Sócrates expressa sua irônica admiração por Protágoras ser capaz de tamanho conhecimento e poder: “Será que compreendo suas palavras, Protágoras? Creio que você se refere à arte política e promete tornar os homens bons cidadãos?” (319a)

Essa parece de fato ser a relação conceitual que é tomada como o próprio objeto desta narrativa de Protágoras: o objetivo a motivar a estrutura do mito. Protágoras parece estar dizendo que, enquanto os seres humanos foram dotados da capacidade técnica por Prometeu, ficou-lhes faltando a técnica política, que, defende o sofista, é uma lacuna que pode ser satisfeita pelo sofista em sua ação de ensinar como professor do bem agir. Em suma, havendo realmente algo como tecnicidade humana, deveria haver também algo como uma técnica para o bem agir, que auxiliasse o ser humano a viver bem consigo mesmo e em sociedade.

Embora aqui o portador dessa doutrina seja Protágoras, Sócrates mesmo não parece se opor a tal concepção. No Livro I da República, encontramos a mesma relação conceitual entre a técnica, a virtude e a *eudaimonia* ou felicidade, naquele momento explicitamente defendida por Sócrates como uma doutrina sobre a qual seria necessário insistir.

Aqui no *Protágoras*, no entanto, o mesmo Sócrates parece se opor à tese de que a virtude é ensinável. Contudo, não vemos razão para que isso resulte na negação de que, para Sócrates, há a possibilidade de algo como um conhecimento técnico sobre o bem agir.

A diferença entre Protágoras e Sócrates talvez resida no fato de que, enquanto para o sofista, o ensino da virtude pode ser performado por um sênior mais instruído, para Sócrates, este conhecimento viria de outra fonte. Como se passa na *República*, onde esta técnica do bem agir tem mais a ver com a operação interna da alma do sujeito que se propõe ao bem agir, que com os atos externos da vida cívica.

De todo modo, segue a narrativa feita por Protágoras acerca do advento da tecnicidade humana, diferentemente do ponto de vista tomado por Ésquilo, que o ser humano, dessa vez, está bem dotado para as técnicas todas. Mas, quanto à técnica política, possui somente os elementos base do trabalho, ‘justiça’ e ‘pudor’, estes enviados por Zeus em um ato de misericórdia.

Mais um enigma enviado como presente sem estar acompanhado de algo como um manual de instruções. Ou seja, a situação dos humanos permanece como uma de ignorância acerca da exata medida de como utilizar o pudor e a justiça a fim de construir uma boa vida. Nesta nova versão

sobre o mito grego do advento das técnicas, o divino não parece como oposto ao humano, nem o humano ao divino, mas estão ambos em uma relação pela qual o humano se descobre congênere ao divino, partícipe “do quinhão divino”, “em virtude de sua congeneridade com o deus” (322a).

Assim foi que no início os deuses formaram as espécies mortais, os seres vivos todos, no seio da terra, conta Protágoras, “a partir da mistura de terra e fogo”, tendo ordenado a Epimeteu e Prometeu que distribuíssem dentre os recém nascidos seres as “capacidades” ou “poderes” (*dunameis*).¹⁸

Epimeteu pede a Prometeu que seja ele mesmo a iniciar a distribuição, por onde ele começa a dotar os animais das diversas capacidades das quais são dotados. A regra da distribuição relativa ao mundo animal é a harmonia. Epimeteu visa distribuir os poderes “com equilíbrio” (*epanísôn*) e com “precaução” (*eulabeia*) com a finalidade de suportar a vida, “para que nenhuma espécie se extinguisse” (321a).

Seguindo com tal atenção ao equilíbrio entre as partes, Epimeteu dota cada espécie em vistas de que ela possa se manter por seus próprios recursos, como também que seus recursos não venham a implicar a destruição de outras espécies, como descrito no seguinte texto platônico (320e-21b):

No procedimento de distribuição, conferiu a umas espécies força sem velocidade, enquanto as mais fracas, dotou-as de velocidade. A umas concedeu armas, ao passo que outras, cuja natureza era desprovida delas, providenciou-lhes uma capacidade diversa, tendo em vista sua salvação. Às dotadas de pequeno porte, distribuiu-lhes asas para fuga ou moradia subterrânea; mas às que se impunham pela grandeza, garantiu-lhes a salvação precisamente por tal característica. [...] Tendo lhes propiciado os meios de escaparem da destruição mútua, tratou de providenciar-lhes um modo de enfrentar comodamente as estações de Zeus, revestindo-as de pelugens densas e epidermes robustas, suficientes para resistir ao frio e capazes de suportar o calor; assim, quando fossem deitar, elas próprias constituiriam uma cobertura própria e natural para cada uma dessas espécies. A umas aferrou cascos nos pés, enquanto a outras, pelugens e epidermes robustas desprovidas de sangue. A partir de então, forneceu a espécies diferentes formas de nutrição: a umas, ervas que brotam da terra, e a outras,

¹⁸ Para o sentido deste termo grego, *dunamis*, vide Liddlel-Scott Lexicon (LSJ), onde consta as entradas aqui apontadas.

frutos que pendem das árvores, a outras ainda, raízes; e havia aquelas cuja nutrição concedida era baseada no consumo de outros seres vivos. Reduziu, pois, a fecundidade destas últimas e aumentou a fecundidade de suas presas. Garantindo, assim, a preservação da espécie.

No entanto, após ter provido o reino animal com muitas dádivas, Epimeteu, ao final, havia se esquecido dos seres humanos, estes a permanecerem desprovidos dos recursos adequados para a manutenção de suas vidas. É assim, compassionado pelos homens, que Prometeu presenteia o gênero humano com o fogo, tendo-o roubado posteriormente da morada. Desta vez, não de Zeus, mas de Hefesto e Atena, como conta a narrativa platônica (321c-d):

E premia o momento fixado pelo destino, no qual também o homem devia sair da terra e vir à luz. Sem saber, então, que tipo de salvação pudesse encontrar para o homem, Prometeu roubou de Hefesto e Atena a sabedoria técnica junto com o fogo — pois era impossível sem o fogo que ela fosse adquirida por alguém ou lhe fosse útil — e assim presenteou o homem. Dessa forma, o homem adquiriu a sabedoria para a sobrevivência, carecendo, contudo, da sabedoria política, que estava com Zeus. A Prometeu não era mais permitido adentrar a acrópole, estância de Zeus, além do mais, eram temíveis também as sentinelas de Zeus. Todavia, na morada compartilhada por Atena e Hefesto, onde eles se dedicavam às artes, conseguiu entrar sem ser flagrado. Depois de roubar a arte do fogo de Hefesto e a arte de Atena, ele as ofertou ao homem, e, desde então, o homem possui recurso de vida; Prometeu, no entanto, por causa de Epimeteu, como se conta, foi punido ulteriormente pelo furto.

O primeiro ponto filosófico de interesse, no que tange à visão deste mito sobre a tecnicidade, é este elo firme estabelecido entre a ‘técnica’, o ‘fogo’ e a ‘sobrevivência’. A técnica é um saber, um saber produzir para fins que dependem da criatividade humana para se efetuar. Nesse sentido, sobre a criatividade, talvez podemos afirmar que, o primeiro e mais primordial ato criativo humano foi ter acendido pela primeira vez uma fogueira. E nisto, a criatividade humana servindo a um propósito prático, absolutamente necessário, requerido para a premente urgência implicada na sobrevivência diária do ser humano como organismo vivo.

Mas, o personagem Protágoras, ao que o texto indica, está realmente atribuindo à técnica constituída pelo fogo uma forma de ‘sabedoria’ (*sophia*). Longe de figurar como mera invenção humana, pragmática, baseada no mundo material da necessidade, a narrativa permite uma abertura

para que seja possível conceber a tecnicidade, a capacidade técnica do ser humano frente ao natural inexorável, como uma forma primeira de ‘sabedoria’.

É possível afirmar que, antes do ser humano ter se perguntado “quem sou eu”, como exorta o pórtico de Delfos na máxima apolínea “Conhece-te a ti mesmo”, o ser humano havia já alçado à condição de ente dotado de um saber ao ter utilizado o fogo performando a ação criativa cuja finalidade primordial era salvar-se da morte.

A modificação feita por Protágoras, a respeito de quem era realmente o proprietário do fogo, é um fator importante que atenua a nuance trágica do crime de Prometeu. Platão prefere mais que Prometeu tenha roubado a seus irmãos patronos das Musas, que a seu próprio pai, de cuja justiça ele não poderia jamais ter realmente escapado.

Talvez, para evitar essa espécie de crime maior que seria ter transgredido a moralidade paterna, Protágoras faz com que Prometeu esteja agora como que redimido frente ao crime maior, tendo cometido um crime de menor escala, também não aparece como o herói máximo da humanidade, tendo presenteado os seres humanos com o recurso máximo de sua salvação.

O que Protágoras conta é que o fogo, embora faísca inicial de todo desenvolvimento técnico, não era ainda o principal elemento que, ao ser dominado pelo homem, o conferiria a melhor vida. Há ainda outro elemento ao qual o homem não pode dominar, e este é o elemento político da vida humana.

Zeus, por sua vez, aparece aqui nesta nova versão do mito de Prometeu, como o proprietário deste conhecimento, o mais útil e basilar, tendo sido também Zeus aquele responsável por ter dotado os seres humanos, por meio de Hermes, de justiça e pudor. Assim, Prometeu aparece aqui como que tendo perdido a pista deste maior bem: permanece como filântropo, benfeitor dos homens, mas não pode mais ocupar o lugar máximo. Zeus permanece o emblema para o poder divino absoluto a simbolizar a ordem e a lei cósmica regente de todo o universo.

Deste modo, neste novo mito, o ser humano aparece dotado da sabedoria técnica, esta absolutamente necessária para a sobrevivência. Mas, permanece espécie destituída do maior conhecimento, o conhecimento sobre a justiça e o bem agir. Isto é, sobre os limites morais de seu uso técnico dos elementos naturais componentes deste ambiente terrestre onde habitamos.

Entretanto, o ponto a respeito do advento da tecnicidade é precisamente que, a partir da sabedoria vinda com o descobrimento do fogo, o ser humano passa a ser o possuidor de um muito útil “recurso de vida” (*euporía tou bioû*). Este recurso de vida são as várias técnicas que integram a cultura humana, e já não é trágico que o ser humano possa “compartir do quinhão divino”, nesta visão mais esclarecida, porque filosófica, sobre o assunto:

Por compartilhar assim do quinhão divino, o homem foi, em primeiro lugar, o único animal a crer em deuses em virtude de sua congeneridade com o deus, passando a lhes erigir altares e estátuas. Em seguida, logo articulou tecnicamente a voz e as palavras, e descobriu estâncias, vestes, calçados, cobertas e dietas oriundas da terra (322a).

O elo “divino” e “ser humano” está ligado a sua criatividade constitutiva deste. Tivésse Prometeu concedido o fogo aos seres humanos e estes tivéssem desprezado o presente, incapazes de intenção, invenção e transformação, nada teria ocorrido.

Mais uma vez, a divindade não pode fazer aquilo que o somente o ser humano pode fazer. Todavia, uma vez a dádiva natural concedida, cabe ao ser humano colocá-la ao uso. E é precisamente este aspecto sobre a humanidade aquele escolhido por Protágoras para tecer o elogio, situando os homens, desta vez, não em transgressão e ofensa contra o divino, mas como ente capaz de tomar parte na divindade por meio de sua sabedoria.

Esta sabedoria, aqui no domínio prático da sobrevivência, parece ser, com efeito, nada mais que criatividade: a capacidade de, a partir de uma faísca inicial, vir a ser uma série de descobertas e invenções de autoria propriamente humana. Ou seja, na cultura grega antiga, não é o deus o responsável por construir a morada, mas o próprio ser humano é quem o faz e realiza. O humano realiza mais que o uso do fogo. Ele é capaz de conduzir uma verdadeira revolução técnica, por meio da qual a primeira estrutura artificial do ser humano surge como produção técnica: a

descoberta dos sinais da língua, a escrita; a construção de casas; a produção de vestimenta e calçados; e a invenção da noção básica de culinária e dieta¹⁹.

Entretanto, isso não parece nenhum céu para o homem grego, a salvação tendo que vir a integrar mais do que meramente a manutenção dessas necessidades básicas. De modo que o Protágoras platônico problematiza: a garantia da sobrevivência não pode salvar o ser humano de todo o mal ao qual ele poderia estar exposto, uma vez que os próprios seres humanos entre si se injustiçam mutuamente.

O animal selvagem não faz injustiça contra nenhum outro animal. A depender de seu poderio e de sua dieta, tudo o que o animal em si mesmo está condicionado a buscar é a garantia de sua sobrevivência. Assim é que Protágoras narra o modo com o qual Epimeteu havia cuidado da distribuição dos poderes animais com extrema precaução, para que, mesmo para as espécies que se alimentam de outras espécies, o equilíbrio estivesse sempre mantido, que as espécies não viessem a se extinguir, e que houvesse sempre crescimento e decréscimo dispostos em ciclos estruturados em uma ordem natural.

Isso, porém, não é suficiente para a garantia da salvação humana, como explica Protágoras:

Assim providos, os homens viviam inicialmente dispersos, e inexistiam cidades; as bestas, então, os dizimavam porque eram em tudo inferiores a elas. A arte [ou técnica] demiúrgica voltada para a dieta era suficiente para socorrê-los, mas insuficiente para a guerra contra as bestas, pois não possuíam ainda a arte [ou técnica] política, da qual faz parte a arte [ou técnica] da guerra. Procuravam, então, reunir-se para se preservar, fundando cidades; mas, quando se reuniam, injustiçavam-se mutuamente, uma vez desprovidos da arte [ou técnica] política. Por conseguinte, dispersavam-se novamente e eram aniquilados.

¹⁹ VERNANT, 1990, p. 322: “Por outro lado, não se encontram traços na tragédia de qualquer reserva com relação ao técnico. Nenhuma oposição se marca entre a ciência pura e as artes de utilidade: na lista de seus benefícios, Prometeu coloca no mesmo plano a ciência dos números, a arte de domar os cavalos e a exploração das minas. Pelo contrário, o papel da função técnica no homem alarga-se. A inteligência e a razão, no que elas têm de propriamente humano, aparecem como técnicas: é a descoberta sucessiva das artes que marca as etapas de seu progresso. (...) Já é sugestivo que Prometeu, divindade técnica e pai das artes, se torne o símbolo do próprio homem”.

O caso do ser humano é diferente em virtude de a técnica demiúrgica (*hê dêmiourgikê téchnê*), a qual interpretamos como uma forma de sabedoria técnica primordial, pautada na criatividade e na capacidade para a invenção cujo serviço é garantir a sobrevivência, não é eficaz para evitar o mal social, exemplificados na guerra e na violência. Assim, a sabedoria técnica difere da técnica política (*politikê téchnê*).

Por conseguinte, a situação humana após Prometeu ter presenteado o ser humano com o fogo, tendo sido salvo da morte, a mortalidade como efeito da precariedade de uma vida que não pode satisfazer para si as necessidades básicas do alimentar-se e proteger-se dos elementos, foi que o ser humano, após ter se tornado um ser técnico, tendo construído para si casas, bem como ao ter aprendido a nutrir-se, até mesmo após de ter inventado para si um sistema grafado para a escrita, este mesmo ser inteligente tornou a correr risco de vida, agora nas mãos de outros seres humanos. Esta espécie deficiente em senso de justiça e potencialmente capaz de autodestruir-se.

Por esta razão, Zeus²⁰ ordenou a Hermes que dispusesse aos seres humanos, finalmente, justiça e pudor, “para que houvesse ordem nas cidades e vínculos estreitos de amizade”:

Hermes perguntou a Zeus, então, de que modo devia ele conceder justiça e pudor aos homens: ‘devo distribuí-los assim como estão distribuídas as artes? Eis como as artes estão distribuídas: um único médico é suficiente para muitos homens leigos, e o mesmo vale para aos demais artífices. É assim que devo instituir justiça e pudor entre os homens, ou devo distribuí-los a todos?’ ‘A todos’, disse Zeus, ‘e que todos compartilhem de ambos, pois não existiriam cidades, se apenas poucos homens compartilhassem disso, tal como sucede às demais artes. E, em meu nome, institua a lei segundo a qual se deve condenar à morte quem for incapaz de compartilhar da justiça e do pudor, como se fosse ele uma doença da cidade!’

A versão do Protágoras platônico a respeito do advento das técnicas nos permite compreender que, embora a capacidade de conviver em sociedade seja considerada algo como técnica ou arte, esta técnica ou arte difere inteiramente das técnicas ordinariamente concebidas, e cuja finalidade é a crua sobrevivência.

²⁰ Zeus, em um ato que nesta versão parece motivado por um senso de providência paternal, pois, tal como narra Protágoras, “temeroso de total perecimento de nossa geração”

Certamente a concepção por detrás da chamada técnica política é que seu objetivo visa mais que a garantia da satisfação das necessidades básicas, visando, como fala o Zeus mítico, “ordem nas cidades e vínculos estreitos de amizade”. Talvez, nesse sentido, a humanidade como característica do ser humano ganha uma expansão, desenvolvendo-se a partir daquele saber a respeito da ordem prática, cujo objetivo é garantir a sobrevivência, para o desenvolvimento de um senso outro, acerca da moralidade, pois sobre como agir entre seres humanos da melhor maneira possível a garantir a contituição de laços comunitários que vão além da sobrevivência. Laços estes que entrariam na lista de satisfações necessárias para o fomento de uma vida feliz ou *eudaimôn*. Na medida em que, dificilmente um ser humano ficaria contentado somente com o alimentar-se, vestir-se e proteger-se do mundo exterior, ao menos em uma condição mental saudável.

Assim, enquanto o domínio técnico é entendido pelo Protágoras platônico como um domínio hierarquizado, no qual o professor ensina ao aprendiz as práticas constitutivas do ofício, cujo resultado será o objeto ou benefício socialmente reconhecido como útil à sobrevivência, o domínio da moralidade, sobre o qual se estende a chamada técnica política, deve ser concebido como um partilhado por todo gênero humano.

Na técnica política, o ser humano é visto como igual uns aos outros, sendo todos detentores de algo como o conhecimento do bem e do mal. Por fim, para tal técnica política, seus elementos básicos são a justiça e o pudor. A justiça, como virtude grega, compreendida como moralidade sobre as relações humanas. O pudor como emoção reconhecida, reguladora dos atos imorais os quais um cidadão bom deve ser capaz de manter sob controle.

Até este ponto, Protágoras modificou essencialmente a natureza deste mito sobre o advento das técnicas. Antes concebido por Ésquilo como uma transgressão, um crime perpetrado por um filho em desobediência ao seu pai. Agora, a dádiva principal responsável por manter os eixos da vida de pé, permitindo que haja uma comunidade de seres a qual chamamos de humanidade. Um presente conferido por Zeus voluntariamente ao ser humano, sob a forma da justiça e do pudor.

No entanto, permanece proeminente este aspecto de ignorância do ser humano frente a esta nova e mais abstrata dádiva, porque o ser humano, se possui um senso inato de justiça e pudor, nem

sempre é feliz e bem sucedido ao guiar-se por essa forma de sabedoria. Nem sempre sente pudor quando deve, nem sempre pratica a justiça quando o caso é o mais necessário, permanecendo falho perante ao saber onipotente de Zeus.

Com certeza Protágoras traz novo entendimento do mito, prevendo um lugar mais digno na ordem cósmica para o ser humano, pois que o Zeus providente o socorreu quando a carência de um senso de moralidade teria sido a completa ruína humana. Entretanto, o humano permanece sempre deficiente comparado ao deus.

Enquanto a justiça cósmica de Zeus é toda benéfica, o ser humano, em sua prática da justiça, frequentemente erra em seu juízo e discernimento. É por esta razão que algo como uma técnica política se faz totalmente urgente e necessária. Fica evidente que os seres humanos não poderiam florescer somente pela prática dos conhecimentos relativos às necessidades básicas da vida, uma vez que para eles há ainda outras necessidades mais complexas, como aquelas que estruturam os laços sociais e afetivos entre as pessoas.

Para saber como agir com os outros no domínio público e privado, o ser humano estará sempre dependente, sempre carente de uma sabedoria que o torne capacitado a discernir com segurança e certeza os princípios e objetos acerca da justiça e do pudor.

Embora este senso de moralidade seja inato ao homem, como presente divino imprimido por Zeus, o ser humano ainda assim carece da sabedoria necessária para poder discernir com exatidão o modo adequado de ação cujo resultado é uma vida justa, moralmente correta, e feliz. Caso o ser humano não estivesse previamente dotado do senso de moralidade, a comunidade humana nunca jamais teria sido possível, tal como o Protágoras platônico explica por meio do mito:

É desse modo, Sócrates, e por tais motivos, que tanto os atenienses quanto os demais homens, quando há uma discussão sobre a virtude relativa à carpintaria ou a qualquer outra atividade técnica, admitem que poucos tomem parte no conselho. Mas se alguém que não pertence a esse grupo exíguo tenta aconselhar sobre algum ponto, eles não o aceitam, como você mesmo alega, e isso é razoável, como afirmo eu. No entanto, quando se voltam para um conselho relativo à virtude política (*politikê aretê*), ocasião

na qual se deve proceder absolutamente com justiça e sensatez, é razoável que eles admitam todo e qualquer homem, pois convém a todos compartilhar da virtude (*tês aretês*); caso contrário, não existiriam cidades. É essa, Sócrates, a causa disso. (322e-23a)

Por fim, ficam também claras quais são as pretensões do Protágoras platônico ao contar essa narrativa. É nesta lacuna onde o sofista quer se inserir, considerando-se alguém capaz de ensinar precisamente este conhecimento de cunho técnico acerca do bem agir em sociedade, pretendendo, portanto, tutelar a juventude grega pagante segundo a promessa de que, ao final, terá produzido o resultado esperado de ter tornado os pupilos em bons cidadãos, indivíduos capazes de agir bem em suas transações sociais e domésticas por meio de uma via de regra.

1.3 *Technê*: tecnicidade na Grécia antiga

De início, é fundamental elucidar o significado da palavra “técnica”, *technê*, para os gregos antigos. Em segundo lugar, explorar porque o saber considerado “técnica” é tão importante culturalmente, a ponto de atravessar tantos estilos de discurso, e diversos modos de pensamento, tais quais o mítico, o trágico e o filosófico, com igual força de presença, requerendo tamanha atenção. Em terceiro, entender como o conceito de técnica pode ter se estendido do domínio prático da sobrevivência para o domínio abstrato da política e da moralidade.

Para responder a estes questionamentos, tomamos o estudo sobre o conceito de *technê* em Platão de Roochnik²¹, um extenso levantamento sobre o desenvolvimento histórico do conceito, desde a era primitiva, passando por Homero e Hesíodo, Sólon, Ésquilo, Sófocles, Hipócrates, Górgias e Isócrates, culminando nas obras escritas por Platão, e o uso feito por ele deste conceito em sua própria filosofia.

Embora bastante útil, o estudo de Roochnik avança uma interpretação contra a qual nos colocaremos ao final desta dissertação. Roochnik defenderá uma versão trágica sobre a visão platônica do conceito de técnica, uma na qual o paradigma da técnica aplicado às virtudes (o qual veremos no último capítulo) tem o propósito de demonstrar a inaplicabilidade deste mesmo

²¹ Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of *Technê*

paradigma, cujo resultado é ter Platão negando ser possível algo como um conhecimento do tipo técnico sobre a virtude, o bem e a felicidade²².

Contudo, nós aqui tomaremos o caminho de buscar refletir seriamente sobre essa dimensão ética do conhecimento ético, sobre qual nos parece que Platão emprega com o intuito de propor uma resposta para o dilema ético a respeito da pergunta sobre como viver bem a vida (cf. Barney, 2021, com quem concordamos ponto a ponto).

De todo modo, a histórica deste conceito muito nos interessa. E é de vital importância para a compreensão daquilo que, para os gregos, era isso que se chamava *technê*. Com efeito, tal como aponta o próprio Roochnik, é no conceito grego onde encontramos a raiz do que hoje chamamos de tecnologia e conhecimento tecnológico, de maneira que o retorno ao passado é uma incursão muito valiosa que nos possibilitará formular como objeto de nosso próprio estudo a reflexão mais profunda sobre o que é isso que pode ser entendido como ‘técnica’, avançando o problema sobre o papel desta na produção de uma vida boa e feliz.

Eis o conceito apresentado por Roochnik, logo no prefácio de sua obra:

Technê – habilidade, arte, ofício, expertise, profissão, ciência, conhecimento, conhecimento técnico – é um termo crucial nos diálogos platônicos. Na verdade, tem sido crucial no desenvolvimento da própria cultura ocidental, pois nós, seguindo os gregos durante séculos, usamos agora os seus descendentes para nos descrevermos: vivemos com a “tecnologia”, recompensamos os “tecnocratas”, admiramos o “técnico”,

²² Roochnik faz o apanhado dos comentadores envolvidos no debate, e localiza sua posição contra a interpretação de que Platão está levando a sério a aplicação do paradigma como base para formular uma ética: “To summarize: Even if they disagree concerning the development of Plato’s thinking, the meaning of “*technê*”, or the exact level of strictness implied in Socrates’ use of the *technê* analogy, commentators such as Nussbaum, Woodruff, Graham, Sprague, Reeve, and Irwin all find that the analogy in the early dialogues provides a serious, positive theoretical model for the moral knowledge Socrates seeks. It is this thesis I dispute. In the “early” dialogues Plato rejects *technê* as a model of moral knowledge. These dialogues do frame a philosophical project, for Socrates does indeed hope to achieve knowledge of arete, but such knowledge is not best modeled by a *technê*. Instead, the goal of these dialogues is nontechnical knowledge. I explicate and substantiate this statement through a detailed analysis of Socrates’ use of the *technê* analogy in the dialogues I have listed above. My conclusion can be expressed schematically: if moral knowledge were a *technê*, then insuperable difficulties would result, and moral knowledge would become impossible; since it is not impossible, it is not a *technê*. To reiterate: taking a stand on the *technê* question in Plato’s early dialogues is of philosophical, and not merely philological, significance. This book [...] argues against the Nietzschean interpretation of Plato as a theoretical optimist, that is, as one who conceives of human life as amenable to technical treatment and therefore as rationally manageable” (p. 6).

cobiçamos a “alta tecnologia”. Vivemos rodeados pelas obras da *technê* e ficamos maravilhados com o seu extraordinário poder, velocidade, inteligência e capacidade de se insinuar na nossa vida quotidiana. A maior parte do nosso capital intelectual é gasto na sua busca, e estamos convencidos de que na *technê* reside o nosso futuro.²³

E como Platão parece de todos os filósofos gregos aquele que mais fez uso deste conceito com uma finalidade ética, o desembaraçar do desenvolvimento deste conceito é esclarecedor sobre como *technê* pode ter ganhado para si, na Grécia antiga, uma pertinência no domínio da felicidade humana, como bem aponta Roochnik:

Este prefácio histórico é necessário porque Platão escreveu em grande parte numa linguagem comum, cujos termos tendiam naturalmente a reter, pelo menos superficialmente, os significados padrão que tinham herdado ao longo de anos de uso. A sua compreensão de *technê* não era, evidentemente, simplesmente comum. Na verdade, o tratamento filosófico de *technê* por Platão complicou consideravelmente o significado comum da palavra.²⁴

O termo *technê* está aqui sendo traduzido por técnica e não arte.

A palavra *técnica* pode imediatamente trazer em nossas mentes a ideia sobre o inventar criativo humano, cuja finalidade é melhorar a vida, invocando o conceito do tecnológico, como o designativo para o conhecimento sobre as coisas de ordem técnica que podem se aperfeiçoar. A técnica, por exemplo, pode vir a salvar vidas humanas, como no caso do invento de inúmeras vacinas. Entretanto, como aponta Roochnik, o conceito, segundo o uso feito dele por Platão, vem a abranger muito mais que somente o instrumental técnico, o cômodo e o utilitário, vindo a tocar a ideia de bem e felicidade.

²³ Tradução livre do original: *Technê* — skill, art, craft, expertise, profession, science, knowledge, technical knowledge — is a crucial term in the Platonic dialogues. Indeed, it has been crucial in the development of Western culture itself, for we, following the Greeks for centuries, now use its descendants to describe ourselves: we live with “technology”, reward the “technocrats”, admire the “technical”, covet the “high-tech”. We live surrounded by the works of *technê* and are amazed by their extraordinary power, speed, cleverness, and ability to insinuate themselves into our daily lives. Most of our intellectual capital is spent in their pursuit, and we are convinced that in *technê* our future lies. (Preface, ‘Of Art and Wisdom’, pg. xi)

²⁴ Tradução livre do original: “This historical preface is necessary because Plato wrote largely in an ordinary language whose terms naturally tended to retain, at least on the surface, the standard meanings they had inherited over years of use. His understanding of “*technê*” was, of course, not simply ordinary. Indeed, Plato’s philosophical treatment of “*technê*” complicated the ordinary meaning of the word considerably” (‘The Pre-Platonic Meaning of “*Technê*”’, p. 17).

Já aqui, o conceito poderia nos parecer como que alienado de seu *habitat* natural, o qual deveria estar junto com os outros fatos técnicos. Contudo, como buscaremos esclarecer aqui, o conceito como vai se desenvolvendo na história da Grécia antiga, sua língua e cultura, vem a ganhar essa cobertura sobre a vida humana neste sentido ético primordial, sobre como viver bem a vida — tal como fica evidente em muitos sofistas que alegavam serem capazes de ensinar a *aretê* cuja finalidade seria a *eudaimonia* na vida privada e pública, como está ilustrado no Protágoras de Platão²⁵.

Nossa proposta de reflexão é, então, precisamente o resgate deste sentido ético primordial, a fim de que possamos reanimar esta reflexão já tão antiga, e para nós já quase esquecida, mas premente em nossos dias tecnológicos, sobre o papel da técnica e da tecnologia na vida humana como um todo. Questiona-se, então, como a técnica, a tecnologia, o tecnológico podem nos beneficiar de maneira a que viéssemos a viver uma vida verdadeiramente boa? Nos limites propostos nesse trabalho, Platão faz uso da técnica como uma forma de analogia para o alcance da virtude, ou haverá de fato uma técnica a ser aplicada e perseguida para enfim chegar ao bem viver?

²⁵ GUTHRIE, 1971, p. 255: “That ‘virtue’ could be taught was the basis of the Sophists’ claim to a livelihood, and its justification lay in the close connection in the Greek mind between *arete* and the special skills or crafts (*technai*). Protagoras’s references, in Plato, to ‘the craftsman’s *technē*’ and ‘the craftsman’s *arete*’ show that for him they meant much the same. He himself considers instruction in the special *technai*, which some Sophists offered, to be beneath him, and the ‘political art’ or ‘political virtue’ which is his own specialty is much closer to moral virtue, for it has its roots in the ethical qualities of justice and a respect for oneself and others. Without these, he considers, life in an organized society is impossible. Nevertheless, this political art is capable of precise definition as ‘prudence in personal affairs and the best way to manage one’s own household, and also in the affairs of the State, so as to be come almost powerful speaker and man of action’ (318d-e), a subject practical and utilitarian and at the same time obviously suitable for a course of instruction. Protagoras’ view on whether virtue is natural or acquired can be extracted from his long and brilliant speech in the *Protagoras* when its mythical elements are thought away”.

Tradução livre: “Que a ‘virtude’ pudesse ser ensinada era a base da reivindicação dos sofistas de um meio de subsistência, e a sua justificação residia na estreita ligação na mente grega entre *aretē* e as habilidades ou ofícios especiais (*technai*). As referências de Protágoras, em Platão, à “*technē* do artesão” e à “*aretē* do artesão” mostram que para ele significavam praticamente a mesma coisa. Ele próprio considera que a instrução nas *technai* especiais oferecidas por alguns sofistas está abaixo dele, e a “arte política” ou “virtude política”, que é sua especialidade, está muito mais próxima da virtude moral, pois tem suas raízes na ética. Qualidades de justiça e respeito por si mesmo e pelos outros. Sem estes, considera ele, a vida numa sociedade organizada é impossível. No entanto, esta arte política é capaz de ser definida com precisão como “prudência nos assuntos pessoais e a melhor maneira de administrar a própria casa, e também nos assuntos do Estado, de modo a tornar-se um orador poderoso e um homem de ação” (318d). -e), uma matéria prática e utilitária e ao mesmo tempo obviamente adequada para um curso de instrução. A visão de Protágoras sobre se a virtude é natural ou adquirida pode ser extraída de seu longo e brilhante discurso no Protágoras quando seus elementos míticos são eliminados”.

Isso posto, segue a explicação especializada, que a palavra grega *technê* vem do Indo-Europeu *tek*, cujo significado estava vinculado à atividade de construção de casas, ou seja, designava a forma primitiva de engenharia. Aquela especialmente reservada a fornecer aos grupos primitivos uma estância domiciliar. Invenção esta por meio da qual, certamente se tornou possível pela primeira vez a superação do regime nômade de vida.

O Indo-Europeu *tek* visava assim designar a construção feita de madeira com uma finalidade domiciliar. Associada a este monossílabo Indo-Europeu, gerou-se a palavra para o tipo de profissional cujo conhecimento o fazia ser reconhecido como um carpinteiro construtor de casas, o *tektôn*, como bem explica Roochnik, fazendo referência aos estudos filológicos alemães, base primária para estas informações histórico-etimológicas:

Technê deriva da raiz indo-europeia “tek”, que, segundo Porkony, significa “encaixar a madeira de uma casa tecida”. Kübe conclui que “na sua forma geral *technê* significa provavelmente a construção de uma casa que foi tecida a partir de troncos e galhos e foi erguida pela família ou tribo num esforço comunitário”. À medida que a vida social se tornou mais estável, a necessidade de desenvolver competências aumentou. À medida que a divisão do trabalho avançava, o trabalho de construção de casas deixou de ser deixado às famílias. Tornou-se domínio de um indivíduo especializado (nas palavras de Gould, um “comparativamente raro”): o *tektôn*, o “marceneiro”. “*Technê*”, em seu significado pré-homérico, passou a se referir ao conhecimento ou habilidade do *tektôn*, aquele que produz algo a partir da madeira. O significado original e pré-letrado de *technê*, então, é específico” (p. 19).²⁶

O significado de *tek* e a ideia associada de técnica e tecnologia deve ser de fato muito específica neste momento de seu aparecimento em nossa cultura oral ocidental, já que precisamente prestava-se a designar a construção de casas a partir da madeira, sendo o *tektôn* aquele indivíduo da

²⁶ Tradução livre do original: “*Technê*” derives from the Indo-European root “tek”, which, according to Porkony, means “to fit together the woodwork of a woven house”. Kübe concludes that “in its general form *technê* probably means the building of a house which was woven together from trunks and twigs and was erected by the family or tribe in a communal effort”. As social life became more settled, the need for building skills increased. As the division of labor progressed, the work of building houses was no longer left to families. It became the province of a specialized (in Gould’s words, a “comparatively rare”) individual: the *tektôn*, the “woodworker”. “*Technê*”, in its pre-Homeric meaning, came to refer to the knowledge or skill of the *tektôn*, he who produces something from wood. The original, preliterate meaning of “*technê*”, then, is specific” (p. 19).

comunidade primitiva capaz de fazer uso deste material específico, a madeira, para com ele soerguer do chão uma casa. Aqui, a casa é a tecnologia primordial, razão da organização de toda vida humana em seu nível o mais básico. Também, o técnico é aquele capaz de desvendar as leis e processos para torná-la possível.

O ponto é que, neste momento primitivo, a ideia de técnica é essencialmente produtiva, sem nenhuma conexão imediata com o campo ético da vida humana. A técnica, portanto, serve como invenção útil, com direta implicação prática e evidente finalidade vital à sobrevivência humana frente aos intempéries da natureza.

Além disso, a ideia primitiva de técnica vem estruturada pela associação de determinadas marcas. E Roochnik propõe uma lista de seis marcas essenciais do conceito primitivo de técnica:

1. *Technê* é o conhecimento de um campo específico: seu objeto é determinado. O conhecimento do *tektôn*, para citar o exemplo principal, restringe-se ao trabalho com madeira; o *tektôn* não sabe forjar metal.
2. É orientado para um objetivo específico e produz algo útil: o *tektôn* constrói casas para os membros da comunidade.
3. É confiável. Pode-se contar com o *tektôn* para executar suas tarefas corretamente.
4. É o conhecimento reconhecido e recompensado por outros membros da comunidade. É consensual que o perito sabe o que está a fazer; a prova está no produto, nas casas que ele constrói. O perito é “comparativamente raro” e é considerado uma autoridade cujos julgamentos os “leigos” devem submeter-se.
5. *Technê* pode ser certificado. As casas do *tektôn* servem como suas credenciais. Eles fornecem evidências de que ele realmente possui o conhecimento que afirma.
6. Pode ser ensinado. Ao contrário de alguém que apenas acumulou experiência, o *tektôn* pode explicar algo sobre marcenaria para quem deseja aprender; ele pode ajudar a transformar um leigo em um colega especialista. Isto implica algum conjunto de princípios racionais, algum tipo de logos, governando o campo, o assunto em questão. A capacidade de comunicar estes princípios torna-se outra forma de certificação: por poder explicar ou ensinar o que está fazendo, o *tektôn* merece o status especial que possui como especialista.²⁷

²⁷ Tradução livre do original:

1. “*Technê* is knowledge of a specific field: its subject matter is determinate. The knowledge of the *tektôn*, to cite the key example, is restricted to working in wood; the *tektôn* does not know how to forge metal.

As seis marcas têm o propósito de esclarecer a especificidade deste tipo de saber:

A técnica primitiva de construir casas devia ser, evidentemente, resultado de um conhecimento localizado, determinado por seu objeto: neste caso, o domicílio como finalidade e a madeira como material de realização.

Depois, outra característica básica devia ter sido que a técnica de construção de casas era socialmente percebida como evidentemente benéfica, em razão de ter a função de possibilitar a mudança do regime diária de uma situação de total precariedade, e permitir o estabelecimento em uma região, possibilitando, assim, o desenvolvimento da comunidade.

A terceira característica aponta o caráter objetivo deste saber. Para ter operado tamanho benefício, não poderia ter sido algo bem sucedido apenas pelo acaso, mas deve ter se estruturado como certeza e demonstração de competência. Isto é, o objeto resultado desta técnica, a casa, devia mesmo ser capaz de estender-se do solo e permanecer em pé.

Devia ter possibilitado a reprodução desse mesmo artefato uma centena de vezes sem demonstrar-se um produto precário e inútil. Deste modo, a técnica vista como capacidade para construir casas deve ter sido concebida como confiável e segura, um modo dos seres humanos vencerem a instabilidade da natureza.

2. It is oriented to a specific goal and produces something useful: the *tektôn* builds houses for the members of the community.

3. It is reliable. The *tektôn* can be counted on to perform his tasks correctly.

4. It is knowledge recognized, and rewarded, by other members of the community. It is agreed that the expert knows what he is doing; the proof is in the product, the houses he builds. The expert is “comparatively rare” and is counted as an authority to whose judgments “laypersons” ought to defer.

5. *Technê* can be certified. The houses of the *tektôn* serve as his credentials. They give evidence that he actually has the knowledge he claims.

6. It can be taught. Unlike someone who merely has accumulated experience, the *tektôn* can explain something about woodworking to those who wish to learn about it; he can help to transform a layman into a fellow expert. This implies some set of rational principles, some sort of logos, governing the field, the subject matter, in question. The capacity to communicate these principles becomes another mode of certification: because he can explain or teach what he is doing, the *tektôn* merits the special status he has as an expert.

Por isso, as características quatro e cinco determinam com coerência que o indivíduo dotado deste conhecimento tivesse de ser socialmente reconhecido. A comunidade lhe presta a deferência por seu conhecimento, como se ele possuísse diante da comunidade uma espécie de certificado social, este inteiramente pautado no caráter seguro dos objetos produzidos por ele, neste caso, casas feitas de madeira.

Por último, este conhecimento não poderia ter ficado confinado a um só indivíduo, como uma espécie de saber privilegiado ou oculto sobre a questão. Pelo contrário, como que para arrematar todas essas características em um conceito coerente, Roochnik concebe que, para que este tipo de conhecimento tenha se mantido desde então visto como seguro, útil e socialmente benéfico, ele só poderia ser do tipo de uma profissão ou ofício, algo que, assim, pudesse ser ensinado. Deste modo, o *tektôn* é capaz de ensinar sua técnica, e tornar outros *experts* como ele na construção de casas.

Daí, elaboramos a seguinte concepção sobre o conceito primitivo de técnica que: *technê* designava especificamente a construção de casas; e o *tektôn* como tendo sido o primeiro técnico, um indivíduo socialmente reconhecido como detentor deste saber cuja finalidade era beneficiar a comunidade humana neste nível o mais básico: o da moradia. E que por isso era como que certificado por esta mesma comunidade em virtude da segurança de seus produtos (as casas por ele construídas), e que, por ser capaz disso tudo, o *tektôn* era também capaz de ensinar esta técnica a outros, sendo professor de outros indivíduos que viriam a se tornar sob sua tutela cada um deles um *tektôn* em seu pleno direito. Nas palavras de Roochnik:

O primeiro significado de *technê* entendido como intimamente relacionado com *tektôn* é “conhecimento produtivo”, ou “ofício”. É o conhecimento de um determinado campo (ou assunto), conhecimento de como transformar um material específico em um produto útil.²⁸ (p. 22)

Ou seja, que a técnica primitiva estava confinada ao conceito de “conhecimento produtivo”, que por sua vez possuía uma muito bem definida finalidade: a de beneficiar a comunidade humana.

²⁸ Tradução livre do original: “The first meaning of “*technê*” understood as closely related to *tektôn* is “productive knowledge”, or “craft”. It is knowledge of a determinate field (or subject matter), knowledge of how to shape specific material into a useful product”

Como lembra Roochnik, é esclarecedor, sobre esse aspecto sistemático e seguro da técnica, o comentário de Sexto Empírico a este respeito:

Considere Sextus Empiricus (escrevendo por volta de 200 d.C.): “Cada *technê* é um corpo que consiste em itens de conhecimento, que são mutuamente coesos e têm referência a um dos fins que são úteis na vida”²⁹ (p. 22).

Posteriormente, o conceito ou ideia de *technê* viria a desenvolver-se em um escopo mais abrangente, a partir de Homero e Hesíodo, vindo a designar mais que a produtividade, tornando-se paulatinamente mais abstrato em direção a uma aplicação puramente intelectual. Roochnik segue por elencar todos os usos deste termo na *Ilíada* e na *Odisseia*, de Homero e depois na *Teogonia* de Hesíodo, como se confere no trecho da obra abaixo reproduzida:

Na época dos épicos de Homero, porém, o significado do mundo já se ampliou. *Technê* aparece apenas uma vez na *Ilíada*, onde remete à sua (suposta) origem na marcenaria. Páris, reconhecendo que Hektor o repreende “certo, não além da medida”, diz ao irmão: “[Ainda], seu coração estará para sempre incansável, como a lâmina de um machado, conduzido pela força de um homem através da madeira, alguém que, com [*technê*], corta uma peça para um navio” (3. 60-63). Obviamente, a palavra aqui ressoava com o seu significado primitivo de trabalhar em madeira. [...] *Odisseia* 5. 259 encontra significado semelhante, embora o substantivo seja transformado em verbo. Sob a orientação de Calipso, Odisseu constrói velas para uma jangada: “e construiu (*technêsato*) bem estas”. *Technê* é encontrada oito vezes na *Odisseia* (3. 433, 4. 455, 4. 529, 6. 234, 8. 332, 11. 614, 23. 161). Seis desses usos referem-se à ferraria, e vários estão naturalmente afiliados a Hefesto, o deus da bigorna e do metal, que é *klutotechnês*, “famoso por sua [*Technê*]” (ver *Ilíada* 1.571, 18. 391, e *Odisseia* 8. 286).). Talvez a história mais conhecida de Hefesto seja aquela contada por Demótico sobre a vingança do deus coxo contra sua esposa, Afrodite, e seu amante, Ares. Com sua *technê* (*Odisseia* 8.327), o engenhoso Hefesto forja uma armadilha cujos laços “astutos” (*technêetes*: 8.297) prendem os adúlteros na cama. Uma vez imobilizados, Hefesto convida o resto dos deuses a rir de suas vítimas. Por meio de sua *technê* (8. 332), o mais lento e menos físico dos deuses tornou o mais belo, bem como o mais agressivo, talentoso ridículo. [...] Dois derivados de “*technê*” são

²⁹ Tradução livre do original: “Consider Sextus Empiricus (writing around 200 C. E.): “Every *technê* is a body consisting of items of knowledge which are mutually cohesive and having reference to one of the ends which are useful in life” (p. 22).

bastante diferentes, pois não se referem a um ofício específico, como marcenaria ou ferraria, que tenha um produto tangível.

De Proteu, o velho do mar, diz-se: “[Ele] não esqueceu a sutileza da sua [*technê*]” (*doliês... technêns*: 4. 445). Proteu sabe fazer, e não fazer, algo: ele pode mudar de forma à vontade. Mas suas habilidades únicas não possuem um produto definido análogo a uma casa ou escudo. Nesse sentido, o conhecimento ou habilidade que Proteu possui é mais ambíguo e menos tangível do que um ofício típico. O último uso da palavra por Homero a ser discutido emprega a frase idêntica citada acima. Requer, no entanto, uma tradução diferente: “Egisto planejou um estratagema traiçoeiro” (*doliên... technên*: 4. 529). Lá a palavra não se refere de forma alguma a um ofício. Em vez disso, é um plano, um objeto puramente intelectual que ainda não foi, mas será, atualizado na prática. Um significado semelhante é encontrado no derivado verbal usado por Antíloco em relação aos seus planos para vencer a corrida de bigas: eu “arranjarei (*technêsomai*) isso, para que possamos sobreviver no lugar estreito” (Íliada 23. 415). O significado de “*technê*” predomina na *Teogonia* de Hesíodo. Para combater a maldade do Céu, “a Terra inventa um artifício astuto” (linha 160). Prometeu, com *doliên technê*, cobre os ossos com gordura e os entrega a Zeus (540, 547, 555, 560). Zeus e sua mãe, Reia, derrotam Cronos por meio de um estratagema, uma “*technê*” (496). Cérbero tem uma “*technê*” maligna (770): ele finge acolher aqueles que entram no Hades, mas depois se recusa a deixá-los sair.”³⁰(p. 22-23).

³⁰ Tradução livre do original: By the time of the Homer epics, however, the meaning of the word has already widened. “*Technê*” appears only once in the Iliad, where it harkens back to its (putative) origin in woodworking. Paris, acknowledging that Hektor rebukes him “right, not beyond measure”, says to his brother, “[S]till, your heart forever is weariless, like an axe-blade, driven by a man’s strength through the timber, one who, with [*technê*], hews a piece for a ship” (3. 60-63). Obviously, the word here resonated with its primitive meaning of working in wood. [...] Odyssey 5. 259 finds a similar meaning, although the noun is transformed into a verb. Under the guidance of Calypso, Odysseus builds sails for a raft: “and he built (*technêsato*) these well”. “*Technê*” is found eight times in the Odyssey (3. 433, 4. 455, 4. 529, 6. 234, 8. 332, 11. 614, 23. 161). Six of these usages refer to smithing, and several quite naturally are affiliated with Hephaestus, the god of anvil and metal, who is *klutotechnês*, “famed for his [*technê*]” (See Iliad 1.571, 18. 391, and Odyssey 8. 286). Perhaps the best-known story of Hephaestus is that told by Demotikus of the revenge wrought by the lame god on his wife, Aphrodite, and her lover Ares. With his *technê* (Odyssey 8.327) the ingenious Hephaestus forges a trap whose “artful”(*technêetes*: 8.297) bonds snare the adulterers in bed. Once they are rendered immobile, Hephaestus invites the rest of the gods to laugh at his victims. By means of his *technê* (8. 332) the slowest and least physical of the gods has rendered the most beautiful as well as the most aggressive altogether ludicrous. [...] Two derivatives of “*technê*” are quite different, for they do not refer to a specific craft, like woodworking or smithing, which has a tangible product.

Of Proteus, the old man of the sea, it is said, “[H]e did not forget the subtlety of his [*technê*]” (*doliês... technêns*: 4. 445). Proteu knows how to do, rather than make, something: he can change his form at will. But his unique skills has no definite product analogous to a house or a shield. In this sense, the knowledge or ability Proteu does have is more ambiguous, and less tangible, than a typical craft. The last of Homer’s usages of the word to be discussed employs the identical phrase cited above. It requires, however, a different translation: “Aegisthus devised a treacherous stratagem” (*doliên... technên*: 4. 529). There the word does not refer to a craft at all. Instead, it is plan, a purely intellectual object that has not yet been, but will be, actualized in practice. A similar meaning is found in the verbal derivative used by Antilochus regarding his plans to win the chariot race: I shall “contrive (*technêsomai*) it, so that we get by in the narrow place” (Iliad 23. 415). The meaning of “*technê*” predominates in Hesiod’s Theogony. To combat the viciousness of the Sky, “Earth devises a crafty wile” (line 160). Prometheus, with *doliên technê*, covers the bones with fat and gives them to Zeus (540, 547, 555, 560). Zeus and his mother, Rhea, vanquish Cronus by means of a ruse, a

Os exemplos elencados por Rochnick evidenciam como a palavra *technê* e seus derivados nominais e verbais passam a designar, já em Homero, algo mais abstrato que o objeto concreto produzido como artefato tecnológico humano. Por exemplo, Hefesto, o mesmo deus a ter sido escolhido por Ésquilo para aparecer diante do público como involuntário algoz de Prometeu, algemado por ele e sua técnica no pico de um monte, aparece em Homero (*Odisseia* 8.327) como mais astuto que o mais violento dos deuses e a mais bela das deusas.

A imagem narrada é que Hefesto teria algemado também a Afrodite e Ares em sua própria cama, enquanto estes cometiam adultério, chamando posteriormente a todos os deuses para rir da cena patética. Assim, nem mesmo a força, nem mesmo a mais extrema beleza poderiam ser capazes de contornar o artifício seguro e objetivo fornecido pela técnica do ferreiro. O ponto é que a técnica é aqui usada para ilustrar a astúcia do saber. O tipo da potência que é a inteligência razão de ser e origem da invenção técnica. E esta como capaz de dobrar mesmo a força e a beleza.

Já em Hesíodo, na *Teogonia*, *technê* aparece realmente como designativo desta astúcia representada pela inteligência (neste caso, a inteligência divina). Zeus encontra um artifício para, junto de sua mãe Réa, destonar o sanguinolento Cronus de seu posto como rei. Ainda, Cérberus, o cão de várias cabeças guardião das portas do Hades, com sua dita *técnica*, não permite que ninguém que tenha entrado no reino dos mortos venha a sair novamente. E também nosso Prometeu, que, na narrativa de Hesíodo, aparece ainda mais astuto que na versão de Ésquilo, tendo inventado um artifício para enganar a Zeus, como lemos em *Teogonia* 535-560:

Quando discerniam Deuses e homens mortais
em Mecona, com ânimo atento dividindo [Prometeu] ofertou
grande boi, a trapacear o espírito de Zeus:
aqui pôs carnes e gordas vísceras com a banha
sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi,
ali os alvos ossos do boi com dolosa arte
dispôs e cobriu-os com a brilhante banha.
Disse-lhe o pai dos homens e dos Deuses:
“Filho de Jápeto, insigne dentre todos os reis,
ó doce, dividiste as partes zeloso de um só!”.

“*technê*” (496). Cerberus has an evil “*technê*” (770): he pretends to welcome those who enter Hades, but then refuses to let them out (p. 22-23).

Assim falou a zombar Zeus de imperecíveis desígnios.
E disse-lhe Prometeu de curvo pensar
sorrindo leve, não esqueceu a dolosa arte [técnica]:
“Zeus, o de maior glória e poder dos Deuses perenes,
toma qual dos dois nas entranhas te exorta o ânimo”.
Falou por astúcia. Zeus de imperecíveis desígnios
soube, não ignorou a astúcia: nas entranhas previu
males que aos homens mortais deviam cumprir-se.
Com as duas mãos ergueu a alva gordura,
raivou nas entranhas, o rancor veio ao seu ânimo,
quando viu alvos ossos do boi sob dolosa arte [técnica].
Por isso aos imortais sobre a terra a grei humana
queima os alvos ossos em altares turiais.
E colérico disse-lhe Zeus agrega-nuvens:
“Filho de Jápeto, o mais hábil em desígnios,
ó doce, ainda não esqueceste a dolosa arte [técnica]!”.
Assim falou irado Zeus de imperecíveis desígnios,
depois sempre deste ardil lembrado
negou nos freixos a força do fogo infatigável
aos homens mortais que sobre a terra habitam.
Porém o enganou o bravo filho de Jápeto:
furtou o brilho longevisível do infatigável fogo
em oca férula; mordeu fundo o ânimo
a Zeus tonítuo e enraivou seu coração
ver entre homens o brilho longevisível do fogo³¹.

O ponto de nosso interesse é como a ideia de *technê* passa, já desde os poetas gregos, de um registro eminentemente prático para um lugar onde o termo surge associado à astúcia e à inteligência.

No poema de Hesíodo, Prometeu é dito por Zeus usar de técnica (a dita “dolosa arte”) para enganá-lo, ofertando-lhe ossos escondidos por debaixo da gordura do boi, enquanto as víceras e gordas carnes ficaram ocultas dentro do estômago do animal. Enganado, Zeus se enraivece, e negou a Prometeu o fogo, enraivecendo-se ainda mais ao descobrir posteriormente o roubo perpetrado por Prometeu. Nesse sentido, fica evidente que *technê* para os antigos não estava confinada à praticidade da vida exclusivamente, naquilo que toca somente à sobrevivência. Está, também, por outro lado disposta a significar o artifício resultado da inteligência, que pode, inclusive, enganar e ludibriar inteligentemente, com assevera Roochnik:

³¹ Tradução de Jaa Torrano (2009).

Deve-se notar que já em Homero (e mais acentuadamente em Hesíodo), o significado da palavra inclui planos abstratos, mas ainda não concretizados, e “astúcia” puramente intelectual [...] Como resultado, mesmo que “*technê*” seja em grande parte restrito ao ofício produtivo nos poemas homéricos, tem potencial de expansão, que já pode ser sentido em diversos usos. [...] Logo depois de Homero, *technê* nomeia habilidades, conhecimentos, tanto aqueles como marcenaria e ferraria, que têm produtos tangíveis, quanto aqueles como tocar lira ou as artimanhas de Prometeu, que não têm”³² (p. 24-25).

Essa expansão do campo sobre capacidades não imediatamente produtivas mas, digamos, performativas, tais como, por exemplo, a astúcia, torna-se mais evidente a partir das marcas que o conceito deve passar a significar na dita concepção homérica e hesiódica (*‘The Homeric Conception’*: p. 26), a saber:

1. Uma *technê* tem uma tarefa ou campo determinado. As diversas *technai* – marcenaria, forjaria, tecelagem – são direcionadas para a realização de algo específico.
2. Geralmente é, mas não necessariamente, produtivo. Navios, casas e serralherias são exemplos de produtos. Uma habilidade como pilotar um navio, embora não seja explicitamente chamada de “*technê*” nos poemas, é, no entanto, descrita pelo uso de um derivado de “*technê*”. Logo depois dos poemas homéricos, diz-se que o profeta, o médico, o cantor e o arauto possuem uma *technê*.
3. Deve ser aplicado para ser completo. O construtor naval que não constrói um navio não é um construtor naval completo.
4. Os seus resultados são benéficos e “para o povo”. Os *technai*, mesmo que não sejam explicitamente chamados assim nos poemas, pertencem aos *dêmiourgoi*, aqueles cujas obras beneficiam, podem ser compartilhadas e admiradas pelos, os *dêmos*. Como resultado, as *technitês* podem ser reconhecidas, certificadas e recompensadas por pessoas comuns. Ele conquistou o direito de “pendurar uma telha” e, assim, ser “convidado” para fazer o seu trabalho.
5. *Technê* requer domínio de princípios racionais que podem ser explicados e, portanto, ensinados. O marceneiro e o piloto, por exemplo, empregam matemática aplicada rudimentar.³³

³² Tradução livre do original: “[I]t must be noted that already in Homer (and more markedly in Hesiod), the meaning of the word includes abstract but as yet unactualized plans and purely intellectual “craftiness” [...] As a result, even if “*technê*” is largely restricted to productive craft in the Homeric poems, it has the potential which can already be felt in several usages, for expansion. [...] Soon after Homer, “*technê*” names skills, knowledges, both those like woodworking and smithing, which have tangible products, and those like lyre playing or the wiles of Prometheus, which do not” (p. 24-25).

³³ Tradução livre do original:

Technê deve permanecer como designativo para um tipo de conhecimento cuja finalidade é atingir algo específico, sendo portanto um saber condicionado pelo tipo de coisa, produto ou efeito visado. Entretanto, já não pode ser um conceito exclusivamente voltado para a ideia de produção, podendo designar mais que o meramente produtivo, como exemplo, a técnica de pilotar navios, a qual não produz nenhum artefato concreto, enquanto ao mesmo tempo é uma capacidade de natureza da inteligência capaz de orientar e conduzir este veículo específico chamado “navio” entrementes a instabilidade marítima.

Por isso, outras técnicas podem se associar agora ao conceito de *technê*, técnicas estas certamente estranhas à mentalidade contemporânea sobre a técnica, como, por exemplo, a capacidade para a profecia, igualmente junto com a medicina e a técnica musical.

O ponto de nosso interesse é que, agora, neste estágio de seu desenvolvimento, a *technê* se presta a designar bem mais que somente a instrução voltada para a produção de um bem socialmente útil. Agora, todo saber capaz de efetuar por meio da inteligência e da astúcia, algum efeito certo pode ser visto como um saber técnico, o que é certamente uma marca de substancial evolução do conceito primitivo.

Como explica Roochnik, este conceito mais abrangente não representa uma quebra com a noção primitiva de “produção”. Na verdade, nos poetas gregos o que se vê é uma elaboração em cima da noção produtiva vinculada ao conceito:

-
1. A *technê* has a determinate task or field. The various *technai*—woodworking, smithing, weaving—are directed to the achievement of something specific.
 2. It is usually, but not necessarily, productive. Ships, houses, and metalwork are examples of products. A skill like piloting a ship, while not explicitly called a “*technê*” in the poems, is nonetheless described by using a derivative of “*technê*”. Soon after the Homeric poems, the prophet, doctor, singer, and herald are be said to possess a *technê*.
 3. It has to be applied in order to be complete. The shipbuilder who does not build a ship is not a complete shipbuilder.
 4. Its results are beneficial and are “for the people”. The *technai*, even if they are not explicitly called such in the poems, belong to the *dêmiourgoi*, those whose works benefit, can be shared and admired by, the *dêmos*. As a result, the *technitês* can be recognized, certified, and rewarded by ordinary people. He has earned the right to “hang a shingle”, and thereby be “invited” to do his work.
 5. *Technê* requires mastery of rational principles that can be explained, and therefore taught. The woodworker and the pilot, for example, employ rudimentary applied mathematics.

Mesmo que o significado homérico não se restrinja ao conhecimento produtivo, ele compartilha uma característica básica deste. Se, por exemplo, eu sei construir um navio, mas não o construo (ou não ensino alguém a fazê-lo), então sou indistinguível de alguém que não sabe nada sobre construção naval. Da mesma forma, Egisto tem uma “*technê*”, um plano, para emboscar Agamenon. Isto não é conhecimento produtivo, mas deve ser analogamente praticado, isto é, colocado em ação, a fim de ser plenamente realizado como conhecimento. A *technê* homérica, mesmo que não seja identificada com a produção, está, no entanto, vinculada à noção de aplicação. O homem com uma *technê* deve fazer alguma coisa, geralmente fazer alguma coisa, com o seu conhecimento. Embora a palavra em Homero favoreça claramente a produção, ela não exclui outras possibilidades”³⁴

A ideia parece ser que, na medida em que determinada capacidade alcança a margem de segurança e efetividade de realização e performance, ao mesmo tempo em que é logicamente explicável como um procedimento coerente voltado para a efetivação de determinado efeito benéfico, esta capacidade pode ser chamada de *technê*, ou técnica. A técnica, portanto, mesmo neste desenvolvimento em direção à abstração, permanece como capacidade voltada para o domínio prático da vida, mesmo se a acepção for a de astúcia, seja se for tal como a capacidade de pilotar um barco entrementes à uma tormenta em alto-mar.

O caso do Prometeu de Ésquilo, por sua vez, vem a atestar claramente que o conceito de *technê*, desde o Século V A.C., podia denotar mais do que o meramente produtivo, vindo, com efeito, na peça de Ésquilo, a abarcar todo o domínio da cultura humana. Nessa linha, é o comentário de Roochnik:

A lista de Prometeus abrange praticamente todos os aspectos da atividade intelectual. Da simples produção artesanal à *arithmos* e à escrita, os itens desta lista compreendem um enorme catálogo de realizações intelectuais. A

³⁴ Tradução livre do original: “Even though the Homeric meaning is not restricted to productive knowledge, it shares a basic feature of it. If, for example, I know how to build a ship but do not build one (or teach someone else how to do it), then I am indistinguishable from one who does not know anything about shipbuilding. Similarly, Aegisthus has a “*technê*”, a plan, to ambush Agamemnon. This is not productive knowledge, but it must be analogously actualized, that is, put into action, in order to be fully realized as knowledge. Homeric *technê*, even if not identified with production, is nonetheless bound to the notion of application. The man with a *technê* must do something, usually make something, with his knowledge. Although the word in Homer clearly favors production, it does not exclude other possibilities (p. 26).

amplitude da lista levou muitos comentaristas a descrever o presente de Prometeu como a própria cultura humana.³⁵
(p. 40-1)

Há, no entanto, um elemento novo, teórico, que passa a integrar a *techné*. Nesse sentido, oportuno reproduzir preciso comentário de Rochnick sobre o Prometeu de Ésquilo ('Aeschylus', p. 34-35):

Cada um dos nove itens mencionados por Prometeu – construção de casas (ou carpintaria), astronomia (ou meteorologia), aritmética, escrita, criação de animais, construção naval, medicina, profecia e metalurgia – é justamente chamado de *technê*. Vários itens já são familiares: construção de casas e construção naval são exemplos claros de artesanato produtivo; a medicina e a profecia pertencem aos semiourgos homéricos; a pecuária e a metalurgia, assim como a pesca e a agricultura de Sólon, são aquisitivas e metódicas. O que é surpreendentemente novo nesta lista é “Número [*arithmon*], sabedoria acima de todas as outras” e escrita (“a montagem meticulosa das letras”). Em que sentido são essas *technai*? A palavra escrita é um produto análogo a uma casa ou a um navio? Em algum sentido atenuado, sim: é um objeto visível produzido por e distinto de um ser humano conhecedor. Mas esta não é, sugiro, a razão significativa pela qual Prometeu inclui a escrita na sua lista de *technai*.³⁶

No poema de Ésquilo, os elementos a despertar a atenção são a escrita e o cálculo como tipos de técnica, o que vem a levantar a questão, mais uma vez, sobre a extensão deste conceito. Como pode a capacidade para a escrita ser concebida como uma técnica? A própria inclusão da escrita na lista das técnicas universais humanas é já indício evidente de que o conceito passou por uma nova evolução. Isso porque o conceito primitivo visava designar especificamente um tipo de saber de cunho prático e com uma finalidade puramente vital como a da sobrevivência. Mas a escrita não pode estar confinada à prática, nem mesmo serve imediatamente à finalidade da sobrevivência.

³⁵ Tradução livre do original: “Prometheus’ list encompasses virtually every aspect of intellectual activity. From straightforward craft production to *arithmos*, to writing, the items on this list comprise a huge catalogue of intellectual achievements. The breadth of the list has led many commentators to describe Prometheus’ gift as human culture itself”.

³⁶ Tradução livre do original: Each of the nine items mentioned by Prometheus—housebuilding (or woodworking), astronomy (or meteorology), arithmetic, writing, animal husbandry, shipbuilding, medicine, prophecy, and metallurgy—is fairly called a *technê*. Several items are already familiar: housebuilding and shipbuilding are clear examples of productive craft; medicine and prophecy belong to the Homeric *demiourgoi*; animal husbandry and metallurgy, like Solon’s fishing and agriculture, are acquisitive and methodical. What is strikingly new on this list is “Number [*arithmon*], wisdom above all other” and writing (“the painstaking, putting together of Letters”). In what sense are these *technai*? Is the written word a product analogous to a house or a ship? In some attenuated sense, yes: it is a visible object produced by, and distinct from, a knowledgeable human being. But this is not, I suggest, the significant reason why Prometheus includes writing on his list of *technai*.

Contudo, a escrita é um tipo de saber regido por regras previamente estabelecidas, objetivamente constituídas, e é um saber passível de ser ensinado a outro. É nesse sentido que a escrita pode alçar à categoria de *technê*: é um conhecimento objetivo, demonstrável e ensinável.³⁷

Além disso, a escrita possui a capacidade de poder cobrir todas as outras técnicas na medida em que a própria linguagem humana tem na escrita seu mais sofisticado suporte tecnológico. Em outras palavras, se o ser humano é um ser racional distinguido por ser capaz de comunicar-se com outros seres humanos por meio da linguagem, e, sendo capaz de pensar e empregar a linguagem para si mesmo como forma de pensamento, a escrita, em todos os domínios, vem a prestar um serviço benéfico e útil, este sendo a preservação da memória.³⁸

³⁷ Como ensina Roochnik: “Writing is a *technê* because it requires mastery of a determinate subject matter: namely, a fixed set of elements (letters) and the specific rules for their proper combination (orthography and grammar). Indeed, [...] the subject matter of writing makes it not only a *technê* but almost emblematic of the *technai* in general. More so than the wood of the woodworker or the techniques of the fisherman, how to spell a word correctly is clearly determined and then fixed by the rules of orthography. As a result, teaching someone to spell or write is a highly systematic, almost mechanical task whose success rate is easily measured and typically very high”. (p. 34-5).

Tradução livre: “A escrita é uma *technê* porque requer o domínio de um determinado assunto: a saber, um conjunto fixo de elementos (letras) e as regras específicas para sua adequada combinação (ortografia e gramática). Na verdade, [...] o tema da escrita torna-a não apenas uma *technê*, mas quase emblemática da *technai* em geral. Mais do que a madeira do marceneiro ou as técnicas do pescador, a forma de soletrar uma palavra corretamente é claramente determinada e depois fixada pelas regras da ortografia. Como resultado, ensinar alguém a soletrar ou escrever é uma tarefa altamente sistemática, quase mecânica, cuja taxa de sucesso é facilmente medida e normalmente muito elevada”. (p. 34-5).

³⁸ Nesse contexto, vale novamente reproduzir o ensinamento de Roochnik: “There is, however, another sense in which writing is unique. Unlike a “typical” *technê*, whose field is sharply delimited, the province of writing spans the entirety of language itself. It can thus be used by any number of citizens and technicians. Even in Aeschylus’ time the person who could write was hardly a “comparatively rare” expert or specialist. The product of writing is useful, but in a way quite different from a house or a ship. Although like the other *technai* it is field-specific—it requires the mastery of a fixed subject matter—its arena of application is indefinite. In this capacity, it supplements all other intellectual activities, rather than being a self-sufficient activity in itself. [...] Such indefiniteness distinguishes writing. Its inclusion on Prometheus’ list therefore demonstrates how far the meaning of “*technê*” has advanced. [...] Since “*technê*” now included writing, it no longer simply means “craft”; instead, and even though the crafts still provide most of its examples, it refers to “knowledge” in some as-yet-unspecified sense. Prometheus says that he invented (*exhêuron*: 460) letters “to be [humanity’s] memory of everything, to be their Muses’ mother”. In other words, before becoming literate, people needed divine assistance to pursue the intellectual work that required memory. With the advent of writing, however, the need for the Muses disappeared, and humanity became more self-sufficient. [...] it is clear that writing tokens some measure of liberation from the gods and fate; with this *technê*, human beings become their own Muse” (p. 35-6).

Tradução livre: “Há, no entanto, outro sentido em que a escrita é única. Ao contrário de uma *technê* “típica”, cujo campo é nitidamente delimitado, o domínio da escrita abrange a totalidade da própria linguagem. Pode assim ser utilizado por qualquer número de cidadãos e técnicos. Mesmo na época de Ésquilo, a pessoa que sabia escrever dificilmente seria um especialista ou especialista “comparativamente raro”. O produto da escrita é útil, mas de uma forma bem diferente de uma casa ou de um navio. específico - requer o domínio de um assunto fixo - sua área de aplicação é indefinida. Nessa capacidade, complementa todas as outras atividades intelectuais, em vez de ser uma atividade autossuficiente em si mesma [...] Essa indefinição distingue a sua escrita. a inclusão na lista de Prometeu demonstra, portanto, até que ponto o significado de “*technê*” avançou [...] Como “*technê*” agora inclui a escrita, não significa mais simplesmente “artesanato”; Por exemplo, refere-se ao “conhecimento” em algum sentido ainda não

Em *Prometeu Acorrentado*, a escrita e a memória aparecem como tecnologia humana das mais avançadas. É, com efeito, o instrumento humano de preservação do pensamento subjetivo em uma forma objetiva, que pode ser acessível agora aos outros, analisada e criticada independentemente daquele que pensou o conteúdo do texto escrito.

Junto da escrita, também o cálculo é catalogado por Prometeu como invenção sua. Daí, a mesma questão: em que sentido o cálculo poderia ser considerado uma técnica, uma tecnologia?

Os princípios de análise do conceito devem permanecer os mesmos. O cálculo, ainda mais que a escrita, é regido por leis e padrões objetivamente estabelecidos. Pode ser demonstrado, provado, e ensinado a outro. Além disso, muitas técnicas práticas dependem do cálculo para estabelecer os parâmetros de objetividade no processo de produção que as define. Como bem exemplifica Roochnik:

Prometeu descreve o número como “sabedoria acima de todas as outras” (*exochon sophismatôn*). Por que? Ao contrário das *technai* típicas, *arithmos*, que significa tanto número (cujo estudo é aritmética) como contagem, não é um empreendimento abertamente produtivo. Num nível imediato, pelo menos, nem sequer parece ser útil. [...] Como a maioria das *technai* listadas por Prometeu são produtivas e úteis da maneira “tradicional” – elas são, afinal, dadas aos humanos para facilitar sua sobrevivência – parece provável que, devido ao benefício prático indireto, mas significativo, de até mesmo um conhecimento rudimentar de aritmética, Prometeu elogia *arithmos*. [...] o conhecimento matemático pode ser aplicado em muitos campos e, assim, auxilia na busca humana para superar o acaso e a escassez natural.”³⁹ (pág. 36-39).

especificado. Prometeu diz que inventou (*exhêuron*: 460) letras “para serem a memória [da humanidade] de tudo, para serem a mãe de suas Musas”. antes de se alfabetizarem, as pessoas precisavam de assistência divina para realizar o trabalho intelectual que exigia memória. Com o advento da escrita, porém, a necessidade das Musas desapareceu e a humanidade tornou-se mais autossuficiente. [...] é claro que a escrita simboliza alguma medida de libertação dos deuses e do destino; com esta *technê*, o ser humano torna-se a sua própria Musa”.(p. 35-6).

³⁹ Tradução livre do original: “Prometheus describes number as “wisdom above all other” (*exochon sophismatôn*). Why? Unlike the typical *technai*, *arithmos*, which means both number (the study of which is arithmetic) and counting, is not an overtly productive enterprise. On an immediate level, at least, it does not even seem to be useful. [...] Since most of the *technai* listed by Prometheus are productive and useful in the “traditional” manner—they are, after all, given to humans to facilitate their survival—it seems likely that because of the indirect but significant practical benefit of even a rudimentary knowledge of arithmetic, Prometheus praises *arithmos*. [...] mathematical knowledge can be applied in many fields and thus aids in the human quest to overcome chance and natural scarcity.” (p. 36-39).

Também, é uma característica importante que o cálculo, dado seu alto nível de demonstrabilidade e objetividade, seja concebido algo como um conhecimento absoluto. Nesse sentido, por que o cálculo vem incluído junto das demais técnicas cuja finalidade é a sobrevivência, o conceito de *technê* tenha passado por tal expansão a agora poder servir como sinônimo para conhecimento no mais abstrato significado.

O fator comum tanto à escrita quanto ao cálculo que os tornam tipos de técnica é este caráter regulado, demonstrável, objetivo e ensinável de ambas as disciplinas. A partir dessa expansão do conceito, *technê* passa a designar mais que o instrumental e pragmático, como a construção de casas.

O conceito de *technê* a partir do Prometeu de Ésquilo parece ter sido alçado ao patamar de “conhecimento”. Deste modo, *technê* pode ficar definida como um conhecimento objetivo, regulado, demonstrável e ensinável, como também capaz de conferir um benefício (mesmo que indireto) àquele que a pratica, este sendo o detentor do saber sobre como empregá-los para este fim benéfico.⁴⁰

Ficam evidentes, assim, as novas marcas definidoras da concepção trágica de técnica (“*Technê: the Promethean Conception*”, p. 41):

1. Uma *technê* (com a possível exceção da escrita) tem um assunto ou campo determinado.

⁴⁰ Valiosa a lição de Rochnik: “Like arithmos, it does not have the immediate usefulness traditionally associated with a craft. Both it and arithmos are, however, indirectly very useful, and this surely explains the prominence Prometheus accords them. In addition, however, both seem to exemplify intellectual attributes illuminating of the very notion of *technê* itself. Their subject matters are formal, can be analyzed into elements and rules, and can thus be mastered and explained with precision. Both are reliably taught, and the rate of success of their teaching can readily be measured” (p. 40).

Tradução livre do original: “Tal como o arithmos, não tem a utilidade imediata tradicionalmente associada a um ofício. Contudo, tanto ele como arithmos são indiretamente muito úteis, e isso certamente explica a proeminência que Prometeu lhes confere. Além disso, porém, ambos parecem exemplificar atributos intelectuais que iluminam a própria noção de *technê*. Seus assuntos são formais, podem ser analisados em elementos e regras e, portanto, podem ser dominados e explicados com precisão. Ambos são ensinados de forma confiável e a taxa de sucesso do seu ensino pode ser facilmente medida.” (p. 40).

2. Tem um resultado útil, quer diretamente, como no caso do construtor naval, quer indiretamente, como no caso da escrita e da aritmética, cujos conhecimentos podem ser utilizados para complementar e auxiliar o processo de produção.
3. Promove a independência humana dos deuses, da natureza e do acaso.
4. Deve ser aplicado, direta ou indiretamente, para se tornar útil.
5. É facilmente reconhecido. Como cada item de sua lista é prontamente identificado pelo coro como conhecimento real e valioso, Prometeus consegue persuadi-los de que ele é amigo da humanidade.
6. As *technai* são ensináveis. Afinal, Prometeu as transmitiu à humanidade, e os homens poderiam presumivelmente fazer o mesmo ensinando-as a outros. Prometeu usa verbos como “mostrar” (458, 482), “descobrir” (460, 468, 503), “inventar” (477), “marcar” (487) e “conduzir para [*technê*]” (497- 98), para descrever como ele trouxe a *technê* para a humanidade. Todos poderiam ser usados para descrever o ensino. Uma *technê*, então, tem um conteúdo racional, um logos, que pode ser comunicado.
7. Talvez, devido à sua inteligibilidade exemplar, a aritmética seja paradigmática. Talvez por razões semelhantes, a escrita esteja incluída.”⁴¹

Compreendemos, então, que estas seriam as marcas mais básicas do conceito em sua expansão de sua versão primitiva até o momento onde pode cobrir toda a cultura humana: técnica é todo saber ou conhecimento que; (i) possua um objeto determinado; (ii) tenha um resultado útil, direto ou indireto; (iii) seja aplicável; (iv) seja demonstrável (facilmente identificado); e (v) ensinável.

Por fim, formulamos nossa pergunta chave destas reflexões: qual o papel que a *technê* ou técnica pode desempenhar no fomento do bem e felicidade humanos? Seria a cultura humana, com seus saberes todos, suficiente para garantir ao ser humano uma vida feliz, ou ele ainda viria a carecer de outro saber a respeito de como viver bem?

⁴¹ Tradução livre do original:

1. A *technê* (with the possible exception of writing) has a determinate subject matter or field.
2. It has a useful result, either directly, as in the case of the shipbuilder, or indirectly, as in the case of writing and arithmetic, whose knowledge can be used to supplement and assist the process of production.
3. It promotes human independence from gods, nature, and chance.
4. It must be applied, either directly, or indirectly, in order to become useful.
5. It is easily recognized. Because each item on his list is readily identified by the chorus as real and valuable knowledge, Prometheus succeeds in persuading them that he is humanity’s friend.
6. The *technai* are teachable. Prometheus, after all, transmitted them to humanity, and men could presumably do the same by teaching them to others. Prometheus uses verbs like “show”(458, 482), “discover” (460, 468, 503), “invent” (477), “mark out” (487), and “lead into [*technê*]” (497-98), to describe how he brought *technê* to humanity. All could be used to describe teaching. A *technê*, then, has a rational content, a logos, that can be communicated.
7. Perhaps, because of its exemplary intelligibility, arithmetic is paradigmatic. Perhaps for similar reasons, writing is included.

Essas questões foram postas quando abordamos o discurso de *Protágoras*. O sofista, dentro do diálogo platônico homônimo, explica que haveria a necessidade por um conhecimento que pudesse ensinar aos seres humanos como viver justamente, porque, conforme ensinou o mito do advento das técnicas, após Prometeu ter presenteado a raça humana com a dádiva do fogo e a dádiva da cultura, os seres humanos, tentando coabitar entre si, voltaram a perecer, agora de um novo e terrível mal, a injustiça.

O Protágoras de Platão insiste que os conhecimentos técnicos não seriam suficientes para que o ser humano vivessem bem consigo mesmo e em sociedade. Por isso, o ser humano estaria dependente desse saber moral, exterior às técnicas, sobre como viver.

Mas, caso houvesse a possibilidade de que a excelência moral humana pudesse servir como objeto de um estudo quase científico sobre ela, resultando em tornar-se finalmente possível responder à questão sobre o que é o bem e a felicidade humanas, sobre como obtê-las e sobre como ensinar outros a fazer o mesmo, logo se abriria a via para que se constituísse algo como uma técnica para a virtude e a felicidade.

Todavia, este é o desenvolvimento do conceito tal como servirá nas mãos de Platão. Até aqui, onde vimos o mito de Prometeu em sua versão trágica, como bem nota Roochnik, parece que essa questão sobre a dimensão moral da técnica está somente implicitamente posta.⁴²

⁴² “Aeschylus’ Prometheus is not a self-conscious philosophical work. Nonetheless, this poem lays the groundwork for, because it provides the elements of, what will soon become decisive philosophical questions. To prefigure: Prometheus declares knowledge in the form of *technê* to be essential for human survival. But how far can knowledge extend? Since survival is a precondition for human flourishing, for living a life of excellence, of Arete, and so achieving “happiness”, a question emerges: can a *technê* take human beings beyond survival and help them achieve arete and thus happiness? [...] Aeschylus does not explicitly raise this question. But because Prometheus so pointedly conceives of *technê* as central to human life, Aeschylus’ poem invites us to ask the basic question [...]: is there a *technê* of arete? [...] [M]ore specific questions emerge: if arithmetic is paradigmatic of a *technê*, is the knowledge of arete like arithmetic? If *technê* is the consummate form of sustained intelligibility, and if human happiness can be conceived as a subject matter of a *technê*, is human life, the ethical realm of happiness, like grammar? Does Arete have parts that can be known individually and in terms of their interrelationships? Is there a grammar of happiness, mastery of which will lead to Arete?” (p. 40)

Tradução livre do original: “O Prometeu de Ésquilo não é uma obra filosófica autoconsciente. No entanto, este poema estabelece as bases, porque fornece os elementos, do que em breve se tornará questões filosóficas decisivas. Para prefigurar: Prometeu declara que o conhecimento na forma de *technê* é essencial para a sobrevivência humana. Mas até onde o conhecimento pode se estender? Dado que a sobrevivência é uma pré-condição para o florescimento humano, para viver uma vida de excelência, de Aretê, e assim alcançar a “felicidade”, surge uma questão: pode uma *technê* levar os seres humanos para além da sobrevivência e ajudá-los a alcançar arete e, portanto, a felicidade? [...] Ésquilo não levanta explicitamente esta questão. Mas porque Prometeu concebe tão claramente a *technê* como central

Essas indagações são muito pertinentes para nossos interesses. Como agora *technê* fica definida como inclusiva de disciplinas muito bem reguladas e com um alto grau de objetividade tais como a gramática e o cálculo, a questão sobre se haveria algo como um conhecimento igualmente regulado e igualmente objetivo sobre o bem humano abre-se em um caminho viável de reflexão, porque, caso houver este tipo de conhecimento, ele não seria nada senão algo como uma técnica para a felicidade humana. Isto é, uma técnica cujo objeto é o bem e a virtude humanos, que seja capaz de obtê-los, que seja demonstrável como processo lógico resultado da inteligência humana, e que seja capaz de ensinar aos outros como obter este mesmo objeto, oferecendo como resultado a própria *eudaimonia*.

para a vida humana, o prêmio de Ésquilo convida-nos a colocar a questão básica [...]: existe uma *technê* de arete? [...] [Mais] questões específicas emergem: se a aritmética é paradigmática de uma *technê*, o conhecimento de *arete* é como a aritmética? Se *technê* é a forma consumada de inteligibilidade sustentada, e se a felicidade humana pode ser concebida como tema de uma *technê*, será a vida humana, o reino ético da felicidade, como a gramática? *Aretê* possui partes que podem ser conhecidas individualmente e em termos de suas inter-relações? Existe uma gramática da felicidade, cujo domínio levará a *Aretê*?”

CAPÍTULO II. TÉCNICA E MORALIDADE

2.1 Técnica política: o caso *Protágoras*

A questão que nos orienta nesta nova etapa de reflexão é a seguinte: seria a técnica humana voltada para a sobrevivência suficiente para o fomento de uma vida completa? Se não, o que é este saber restante o qual poderia nos completar, nos empoderar, como um *expert* no assunto, a fim de sermos capazes de produzir uma vida segura e feliz?

O mito de Prometeu, narrado na tragédia de Ésquilo, parece tender ao ponto de vista segundo o qual a técnica voltada para a sobrevivência seria já suficiente para, salvando o homem da morte, garantir-lhe a felicidade.

Já a versão platônica do mesmo mito, narrada pelo personagem do sofista Protágoras no diálogo homônimo, põe em dúvida que a sobrevivência, somente, seja o objetivo último da vida de um ser humano. De certo que sobreviver é parte do que pode integrar o plano para uma vida feliz. Mas, também certamente, o ser humano quer e necessita mais que isso.

Como narra Protágoras, após Prometeu ter presenteado a raça humana com a dádiva do fogo e da técnica⁴³, o ser humano, antes, beirando a morte e a aniquilação completa na superfície desta Terra, ainda assim não demonstrou-se capaz de para viver em paz e harmonia em sociedade. Emponderado pelo saber divino compartilhado consigo pelo sábio filantropista, o ser humano vem a mostrar-se ele mesmo o problema, porque capaz de cometer injustiças, incapaz, por sua vez, de manter-se dentro dos limites próprios do bem agir, revelando-se capaz de, por isso, ignorar a moralidade antes constituída por decreto divino.

⁴³ LOPES, , p. 577: “O fogo está associado à inteligência humana, pois todas as culturas dominam o fogo de uma forma ou de outra, ao passo que os animais, não. Por essa razão, talvez, os pensadores gregos que buscavam explicações racionais para os fenômenos naturais - os chamados “fisiólogos” - especulassem que o fogo era o elemento ativo e inteligente das coisas, como vemos em Heráclito (DK 22 B30 e B64), Parmênides (DK 28 A35) e Demócrito (DK 68 A101) (N. Denyer, op. cit., p. 104)”.

Zeus, dessa vez, em uma narrativa que o ilustrava como um pai consciencioso sobre a necessidade humana por sobrevivência, tinha ordenado a Hermes que presenteariasse, posteriormente ao ato de Prometeu, os seres humanos, igualmente, com justiça e pudor, para que assim em pé de igualdade temessem injustiçar-se mutuamente.

Por um lado, devido ao pudor, a vergonha insurgente pelo temor da reprovação pública, enquanto por outro, em razão desta dádiva decretada por Zeus como meio de salvar-lhes de si mesmos, teria de ser também capaz de naturalmente manter-se no caminho da justiça e do bem. Porém, o ser humano, afinal, possui o livre arbítrio de poder escolher, sendo com isso capaz de suprimir seu senso de vergonha, e com isso, suprimir o senso sobre o correto e o errado, o benéfico e o malévolos, no que toca a ação para com os outros seres humanos. Isto deve significar que nem mesmo a tecnicidade parece poder servir como resposta absoluta ao anseio humano por uma boa vida, uma vez que suas ações podem vir a arruinar, e desta vez com o auxílio da própria técnica, a vida mais uma vez, pondo a comunidade humana sob a ameaça da destruição iminente.

Encontramos no *Protágoras* o nexos de ideias que nos permitirá uma reflexão aprofundada sobre a moralidade humana e sua relação com a técnica.

Em primeiro lugar, o personagem de Protágoras aparece reclamando para si obter o conhecimento objetivo que permitiria a um ser humano saber seguramente agir tanto em sua vida privada quanto em suas relações públicas. Esta deve ser uma declaração surpreendente. Se nem mesmo as técnicas que garantem a sobrevivência são capazes de garantir para o ser humano o absoluto bem, como então poderia haver um tipo de conhecimento técnico capaz de superintender a vida a ponto de poder fornecer a resposta para essa tão profunda questão: como viver bem consigo mesmo e em sociedade? E este ponto encontramos respondido no discurso de Protágoras. Porque, em segundo lugar, ele aparece como o próprio *expert* ou técnico a respeito da virtude ou excelência humana (*aretê*), sendo, por isso, como um técnico capaz de conduzir seu aprendiz à completude da vida, e com isso, à felicidade (*eudaimonia*). Nesta etapa, veremos encarnadas em Protágoras as marcas que caracterizam a *technê* em relação a outros saberes não técnicos, o que, mais uma vez, deve ser surpreendente. Como seria possível que um ser humano pudesse ter adquirido este conhecimento sobre o bem agir, a ponto de ser também capaz de ensiná-lo a outros?

De certo, Platão está arquitetando uma situação na qual, ao final, Protágoras sairá muito embaraçado, sem ser capaz de sustentar sua declaração de que a virtude ou excelência humana é um conhecimento de um tipo que poderia ser ensinado, ao que sua argumentação será provada por Sócrates como uma sem base argumentativa consistente. Platão não parece ter a intenção de persuadir seu leitor a respeito da figura de Protágoras como um técnico real sobre a excelência, como detentor de um saber objetivo sobre o bem humano. Sua intenção muito mais parece construir a armadilha que ao final o terá enredado em uma série de aporais das quais ele não sairá ileso. Contudo, nosso objetivo neste momento não é reconstruir todos os pontos dessa argumentação, que levará Protágoras, ao final, bastante vexado ao ver-se refutado por Sócrates. Nossa intenção nessa etapa de reflexão é tão somente dar atenção a esta possibilidade primeira, a saber: há algo como uma técnica para o bem humano? Se sim, em que consiste? E, junto disso, qual seria o perfil do técnico detentor deste saber? A essas três perguntas, a performance de Protágoras nos fornece as respostas. Depois veremos como Sócrates irá propor sua versão desta problemática, no último capítulo deste trabalho.

Isto posto, partimos abordando o início do diálogo, quando Sócrates é despertado ainda em sua cama pelo jovem Hipócrates, que o visita com a notícia de que Protágoras, o grande sofista, está em Atenas hospedado na casa de um homem rico chamado Cálias. O intuito de Hipócrates com a visita a Protágoras é tornar-se seu discípulo, mas Sócrates, já de início, põe em dúvida o que exatamente é este saber que Protágoras parece poder oferecer, e qual o valor desse ensinamento.

A primeira dúvida levantada por Sócrates diz respeito ao objeto relativamente ao qual o suposto saber proclamado por Protágoras se forma como um saber. Como o sofista não é nenhum sacerdote, nenhum oráculo, sua sabedoria não pode ser a do tipo oculto, o qual prescindiria de justificativa ou argumentos racionais que a explicassem. Pelo contrário, Protágoras pretende ser visto socialmente como um técnico, como um *expert* acerca de um determinado assunto (ou objeto), o qual Sócrates traz à tona ao indagar Hipócrates insistentemente — afinal, o que Protágoras ensina, ou seja, qual o objeto de sua técnica ou *expertise*?

Para construir a indagação, Sócrates aplica uma analogia com as técnicas ordinárias, o que é certamente o esperado. Se Protágoras pretende ser visto como portador de um saber seguro, objetivo e racional do tipo que somente a técnica provê aos seres humanos, ele deve poder ser comparado, em algum nível, com um técnico comum, como o carpinteiro, o médico, o escultor etc. Caso contrário, seu saber perderia a marca social que o distingue como tal. Para isso, Sócrates busca esclarecer, por meio de comparar Protágoras com os técnicos comuns do *demos*, qual a especialidade de sua prática:

S. [...] Diga-me, Hipócrates, você pretende ir ao encontro de Protágoras com o intuito de lhe oferecer uma remuneração em dinheiro em seu próprio interesse. Com que tipo de homem entrará em contato e que tipo de homem você se tornará? Por exemplo: se você tivesse cogitado ir ao encontro do seu homônimo, Hipócrates de Cós, um dos Asclepiades, a fim de lhe oferecer uma remuneração em dinheiro em seu próprio interesse, e alguém o tivesse inquirido: “Diga-me, Hipócrates, que tipo de homem é Hipócrates, visto que pretende lhe oferecer um salário?” O que você lhe teria respondido?

H. Médico, teria sido minha resposta.

S. A fim de se tornar o quê?

H. Médico.

S. E se você tivesse cogitado entrar em contato com Policleteo, o argivo, ou Fídias, o ateniense, a fim de lhes oferecer um salário em seu próprio interesse, e alguém o tivesse inquirido: “Que tipo de homem você considera que Policleteo e Fídias sejam para lhes pagar esse montante de dinheiro?” O que você teria lhe respondido?

H. Escultores, teria sido a minha resposta.

S. A fim de se tornar o quê?

H. Escultor, obviamente.

S. Pois bem! Depois de entrarmos em contato com Protágoras, você e eu estaremos prontos a lhe oferecer uma remuneração em dinheiro em seu próprio interesse, se nosso montante for suficiente e conseguirmos persuadi-lo com isso; caso contrário, despenderemos o dinheiro de nossos amigos em acréscimo. E se alguém então nos indagasse, uma vez que nos encontramos assim tão resolutos quanto a essa empresa: “Digam-me, Sócrates e

Hipócrates, que tipo de homem vocês consideram ser Protágoras, para lhe pagar esse montante de dinheiro?” O que lhe responderíamos? Que outro nome ouvimos referente a Protágoras? Assim como a Fídias, escultor, e a Homero, poeta, o que ouvimos referente a Protágoras?

H. Sofista, eis como denominam o que esse homem é.

S. Portanto, a um sofista nos dirigimos para lhe ofertar dinheiro.

H. Sem dúvida.

S. Se alguém, pois, continuasse a lhe perguntar: “E você mesmo vai ao encontro de Protágoras para se tornar o quê?”

[...]

H. Se o caso se assemelha aos anteriores, é evidente que para me tornar um sofista. (311b-312a)

Neste trecho encontramos o duplo requerimento característico da noção de técnica desde os primórdios de seu desenvolvimento: (1) que a técnica seja um saber voltado para um objeto determinado, e (2) que a o aprendiz de uma técnica possa tornar-se um técnico ou especialista sobre esse objeto por meio de um procedimento racional de treino e ensino. A cena apresentada por Platão pode muito bem beirar o satírico. A analogia segue por comparar Protágoras ora à técnica da medicina, ora à da escultura, e em cada analogia, espera-se que o estudante que se propõe a pagar para aprender cada uma tenha ao final se tornado, respectivamente, e obviamente, médico e escultor.

No entanto, no caso daquele que vem a pagar pelo ensinamento de Protágoras já não há clareza, como aponta Sócrates, nem sobre o tipo de objeto o qual será estudado nas lições ofertadas, nem mesmo o tipo de profissional no qual o estudante virá a se tornar após ter passado pelo dito curso ofertado. É claro que, ao final das indagações de Sócrates, Hipócrates revela que, após ter se proposto ser orientado por Protágoras, teria se tornado um sofista. Contudo, a falta de clareza em nada diminui, porque não é óbvio nem claro quem é este profissional chamado ‘sofista’, nem o conteúdo de seus ensinamentos, pelo que a dúvida permanece no ar. Por isso, Sócrates levanta a pergunta, a mais importante e esclarecedora: o que, afinal, é um sofista? Qual o conteúdo e o resultado de seu ensinamento?

S. Você está ciente, então, do que está prestes a fazer agora, ou não percebe?

H. A respeito de quê?

S. De que está prestes a entregar a sua própria alma aos cuidados de um homem, de um sofista, como você mesmo diz; contudo, o que é um sofista, eu me admiraria se você soubesse. E se de fato o ignora, você não sabe a quem está ofertando a sua alma, tampouco se vem a ser alguma coisa boa ou má.

H. Eu acho que sei, sim.

S. Diga-me, então! O que você considera ser um sofista?

H. Eu considero que ele é como o próprio nome indica, o conhecedor das coisas sábias. (312b-c)

Contudo, tampouco a denominação do nome “sofista” é capaz de esclarecer a natureza de seu saber, nem mesmo a interpretação literal do nome como designador de alguém que é “conhecedor das coisas sábias”. Isto, porque todo profissional poderia ser dito “conhecedor” daquilo que ele conhece, o que é óbvio: retiremos o adjetivo “conhecedor” de uma determinada profissão e já não seria mais possível falar em algo como “profissão”. O dito “profissional” é por toda necessidade alguém que é perito, especialista e conhecedor de seu campo de atuação e estudo, e esta é a marca que o distingue de uma pessoa leiga e não informada.

Com efeito, esta foi a marca a discernir a noção de técnica e seus respectivos profissionais, os ditos técnicos, de todo o resto da sociedade. O técnico é aquele capaz de dominar o conhecimento sobre um determinado objeto, sendo sábio, e conhecedor acerca do mesmo objeto. Por isso, o genérico termo “sofista” definido como “conhecedor das coisas sábias” em nada nos informa. É uma redundância sem significado.

Por outro lado, a resposta que poderia esclarecer o tipo de conhecimento o qual o dito sofista possui, teria de ter relação com o objeto por ele estudado, sobre o qual ele se especializou, tendo se tornado capaz de ensinar os outros como conhecer e praticar a arte sobre o mesmo. Para tanto, fica óbvio que o conhecimento encarnado pelo sofista tem de ser um conhecimento qualificado, como o é o conhecimento de todos os outros técnicos. Não faz sentido dizer sobre alguém que este

é o conhecedor do que é sábio, uma vez toda sabedoria ter de vir condicionada pelo objeto sobre o qual ela se constituiu como um saber aprofundado, de autoridade, objetivo, racional e socialmente demonstrável.

Dito isso, a única saída possível é afirmar o tema ou objeto relativamente ao qual o sofista é dito ser um conhecedor. Hipócrates, pressionado por Sócrates, rapidamente encontra uma resposta plausível, embora, mesmo assim, insuficiente como esclarecimento sobre o conhecimento qualificado que o sofista deveria possuir como característico de sua prática:

S. Não é possível, pois, dizer isso também dos pintores e dos carpinteiros, que eles são aqueles que conhecem as coisas sábias? Porém, se alguém nos indagasse: “Que coisas sábias os pintores conhecem?”, decerto lhe responderíamos que eles conhecem as coisas relativas à produção de imagens, e o mesmo vale para os demais casos. E se alguém nos colocasse aquela pergunta: “Mas que coisas sábias concernem ao sofista?”, o que lhe responderíamos? De que ofício ele é mestre?

H. Que outra resposta daríamos nós, Sócrates, senão que ele é mestre em tornar alguém terrivelmente hábil no discurso?

S. Talvez seja verdade o que dissemos, embora insuficiente. Pois nossa resposta ainda requer outra pergunta: a respeito de que o sofista torna alguém terrivelmente hábil no discurso? Por exemplo: o professor de cítara, decerto, torna seu aluno terrivelmente hábil no discurso concernente à matéria da qual ele também o faz conhecedor, ou seja, tocar cítara. Ou não?

H. Sim.

S. Pois bem! E o sofista, a respeito de que ele torna alguém terrivelmente hábil no discurso?

H. É evidente que a respeito daquilo que ele também conhece.

S. Provavelmente. Que matéria é essa, pois, da qual o próprio sofista é conhecedor e faz de seu discípulo um conhecedor?

H. Por Zeus! Não sei mais o que dizer.
(312c-e)

A resposta de Hipócrates conduz diretamente à *aporia*. Então, o sofista é dito ser um conhecedor das coisas sábias. Mas, isto é insuficiente para qualificá-lo. Como alternativa para o impasse, é

dito que o sofista é um profissional dos discursos, sendo por isso capaz de tornar outros, seus aprendizes, também hábeis em discursar. Porém, essa resposta também é insuficiente, porque um discurso deve ter para si um tema sobre o qual ele se constitui como discurso. Não há discursos sem tema, sem um objeto sobre o qual falar e debater. Por isso, a resposta um tanto evasiva de Hipócrates termina mesmo por fracassar em caracterizar o sofista, porque logo se ergue a indagação seguinte: sobre o que é este discursar sobre o qual o sofista tem especialidade?

Se um aprendiz vai até o tocador de cítara para aprender sua técnica, é obviamente que será cítara o que ele virá a aprender. Nesse sentido, o conhecimento do tocador de cítara está imediatamente e obviamente dado em seu próprio nome, o que deve ser indício claro de que ele é socialmente reconhecido como especialista sobre uma área determinada do conhecer. O mesmo acontece no caso dos pintores. Se um aprendiz vai até um pintor para aprender sua técnica, obviamente que não poderia terminar conhecendo como pilotar navios, porque foi pintura o objeto do estudo, e pintor o nome do profissional seu professor. Logo, mais uma vez, no nome pintor e no objeto pintura a marca explícita pela qual a sociedade pode reconhecê-los como o sabedor e o produto de um saber específico. Todavia, por “sofista” e “conhecedor das coisas sábias” e “hábil nos discursos” já não é possível qualificá-lo de modo algum. A dúvida permanece exposta como uma lacuna a ser preenchida.

Será o próprio Protágoras o personagem que irá responder esses questionamentos. Sócrates e Hipócrates estavam assim dialogando enquanto iam à casa de Cálias para escutar a palestra deste sofista, e quando lá chegados, Sócrates irá diretamente pôr o questionamento, o qual Protágoras tem de responder. Sendo ele um conhecedor que se pretende socialmente útil, ele deve ser capaz de responder à questão sobre o tipo de objeto, assunto ou tema por ele estudado, como também deve poder exhibir o tipo de produto o qual sua técnica é capaz de gerar.

Como vimos no capítulo passado, sem essas marcas, uma técnica não pode ser uma técnica, pendendo mais para o lado incerto do inefável, o que não pode ser o caso aqui, porque, do contrário, o sofista perderia sua autoproclamação como um profissional detentor de supremo saber, com quem os aprendizes muito se beneficiariam caso lhe pagassem por suas lições.

S. Começarei a falar sobre os motivos de nossa vinda, assim como há pouco os expunha. Acontece que Hipócrates, aqui presente, almeja conviver com você. Ele diz que lhe aprazeria saber o que lhe sucederá, a partir desse eventual convívio. Eis, pois, até onde foi a nossa conversa.

P. Meu jovem, se você conviver comigo, voltará para casa no mesmo dia que passar em minha companhia, melhor do que era antes, e assim sucederá no dia seguinte. E, a cada dia, continuará a progredir e a melhorar.

S. [...] Protágoras, não há nada admirável em suas palavras; o que você está dizendo é apenas razoável, pois, mesmo você, embora com tal idade e tão sábio, se aprimoraria, se alguém lhe ensinasse algo que, porventura, desconhecesse. Não é essa, porém, a minha pergunta, mas algo do gênero: suponhamos que Hipócrates, aqui presente, passasse a almejar de repente outra coisa e almejasse, então, conviver com esse jovem recém-chegado à cidade, Zêuxipo, de Heracleia; suponhamos que ele, indo ao seu encontro como agora faz com você, escutasse desse jovem as mesmas coisas que acabou de ouvir — ou seja, que a cada dia de convívio ele se tornaria melhor e progrediria. Se, diante disso, Hipócrates lhe indagasse: “em que, pois, você afirma que me tornarei melhor e progredirei?”, Zêuxipo lhe responderia que em pintura. E se, no convívio com Ortágoras, de Tebas, ele escutasse em que ele se tornaria melhor dia após dia mediante o seu convívio, Ortágoras lhe responderia que em tocar aulo. De maneira similar, então, responda você a este jovem e a mim, visto que o interpelo em nome dele: Hipócrates, aqui presente, uma vez em convívio de Protágoras, no mesmo dia que passar em sua companhia irá embora melhor, e a cada dia subsequente progredirá, em que e a respeito de quê, Protágoras? [...] (318a-d).

Protágoras, por sua vez, responde a Sócrates o seguinte:

P. Você, Sócrates, formula bem as perguntas, e eu gosto de responder a quem as formula tão bem. Hipócrates, quando for ao meu encontro, não sofrerá aquilo que sofreria se convivesse com outro sofista. Pois os demais sofistas ultrajam os jovens — quando os conduzem e os submetem novamente, contra a vontade deles, àquelas artes das quais já haviam se livrado, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria e música. [...] Comigo, todavia, quando ele vier ao meu encontro, não aprenderá outra coisa senão aquilo que veio aprender. E o que eu ensino é (a) tomar boas decisões tanto a respeito dos afazeres domésticos, a fim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, (b) quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja apto ao máximo a agir e discursar.

S. Será que compreendo suas palavras, Protágoras? Creio que você se refere à *arte política* (*tên politikê technê*) e promete tornar os homens *bons cidadãos*.

P. É exatamente isso o que eu professo, Sócrates.
(*minha marcação e grifo*; 318d-e)

O primeiro ponto de nosso interesse é que Protágoras situa sua técnica, sua especialidade, sobre as demais técnicas como mais importante. Assim, dentre aqueles saberes tomados socialmente como altamente racionais e objetivos, como o cálculo e a geometria, por exemplo, Protágoras entende que seu saber os supera em importância. Os outros sofistas que visam educar os jovens por meio dessas disciplinas as quais eles poderiam ter aprendido com o próprio matemático e o próprio geômetra fazem como que importunar os aprendizes com o currículo padrão, repetindo o que por suposto já deve ter sido ensinado em alguma etapa anterior da formação.

O ensino de Protágoras, por sua vez, se encaixa em uma etapa posterior da formação quando esses saberes todos já estão absorvidos. Nessa etapa mais avançada da formação do caráter e do intelecto, o que Protágoras se propõe a ensinar é de fato surpreendente, sendo, respectivamente, tal qual mostra o texto citado, a saber: (i) a administração dos assuntos domésticos; e (ii) a administração dos assuntos políticos por meio do discurso.

A súmula dessas duas capacidades é o que Sócrates chama de “técnica política”, o que é uma fortíssima denominação para o conjunto de saberes dispostos por Protágoras, cuja finalidade é transformar seus aprendizes, de fato prepará-los, treiná-los, para que se tornem “bons cidadãos”.

Nisto vemos o segundo ponto de interesse para nossa presente reflexão. O sofista pretende ensinar uma especialidade, que aqui, o próprio Sócrates, talvez ironicamente, enxergue como de um cunho “técnico”, a qual supere as necessidades básicas e o instinto humano por sobrevivência. Não se trata mais de ensinar o ser humano a construir casas, cozinhar e cultivar o solo. Trata-se de um conhecimento mais avançado, cujo objeto é o próprio bem individual e social, já que o sofista proclama ser capaz de treinar seus aprendizes para que possam agir beneficentemente tanto no privado quanto no domínio público.

Outro ponto que devemos notar é que enquanto os outros artífices, os ditos técnicos, produzem objetos da utilidade ou necessidade humana, como casas, roupas, sapatos, comida etc., o sofista proclama ser capaz de produzir um ser humano com seu caráter, e este como o melhor ser humano do melhor tipo de caráter. Nisto vemos desdobrar-se o conceito de *technê* em uma direção inteiramente inusitada. O conceito se alarga para abranger não somente as técnicas produtivas todas, mas agora esse tipo muito abstrato, cujo objeto de produção é o próprio caráter humano.

Esta capacidade proclamada pelo sofista deve de fato impressionar. O mito contado por Protágoras a respeito de Prometeu é seu artifício discursivo para provar a Sócrates que a virtude humana pode ser ensinada, e que é de toda necessidade que assim o seja. Prometeu havia presenteado os seres humanos com a ciência acerca da subsistência da vida. Essencialmente, além desses saberes práticos, havia-lhes ensinado também até mesmo o conhecimento da escrita e do cálculo. Contudo, como conta o mito, esses conhecimentos não podiam se equiparar ao desafio que desde o início era viver em sociedade, já que os seres humanos, mesmo sábios nesses domínios todos, ainda se injustiçavam mutuamente, pondo a segurança da comunidade em risco de destruição por meio de uma dissidência interna.

O mito visa ilustrar o cosmos onde um profissional como Protágoras pode se encaixar. Zeus, consciencioso de melhorar o trabalho de Prometeu, visando salvar os seres humanos da autodestruição, proveu-lhes justiça e pudor, para que, assim dotados, pudessem refrear diante de cometer injustiças uns aos outros. Porém, ainda assim, segue a história humana. Nem por isso tornou-se impossível que uma pessoa viesse a cometer atrocidades contra outra, e que nações inteiras viessem a derramar sangue alheio em nome de seus próprios interesses. Pois bem, é precisamente nesta lacuna, projetada pelo próprio sofista por meio de seu artifício discursivo, onde a utilidade e o benefício da sofística encontra sua razão de ser.

Diz Protágoras que, por meio de seu ensinamento, e já no primeiro dia de instrução, ele seria capaz de fazer de Hipócrates um homem melhor, na acepção de “bom cidadão”, o que deve significar, um cidadão competente para lidar de modo bem sucedido com os assuntos e relações que formam sua vida privada e pública. No entanto, o ponto fulcral desse ensinamento, o instrumento, vamos pôr assim, por meio do qual essa transformação moral poderia ser efetuada, é indício de que algo

de muito peculiar está envolvido nesse ensinamento sofístico. O sofista não diz que vai fazer seu aprendiz um cidadão capaz de praticar boas ações, nem mesmo que o fará compreender a natureza ou essência do bem e da justiça. Tampouco que o ensinará a como praticar a justiça e a como ter total desprezo pela injustiça. O que o sofista proclama ensinar é uma técnica discursiva por meio da qual esse mesmo aprendiz se tornaria hábil de, usando suas capacidades discursivas, ser capaz de manejar bem sua vida privada e pública.

Esta característica do ensinamento sofístico por si mesma elicita algumas dúvidas acerca do teor moral da transformação que o aprendiz sofrerá. Indaga-se como o discurso, por si mesmo, poderia ser capaz de efetuar o bem entre as pessoas, sendo um instrumento para a promoção da justiça no lugar da prática.

O discurso, sob certo ponto de vista, é tão somente uma arte do falar, destituída de valor moral. Como poderia o “discurso” ser capaz de tornar os seres humanos “bons cidadãos”? Outra pergunta é: o que a técnica discursiva poderia contribuir para o bem social entre as pessoas? Seria a oratória um tipo de técnica para o bem social, como para a felicidade privada e pública? Como veremos na próxima seção, essa associação que a sofística estabelece entre política, bem e técnica, esconde por trás de si uma intrigante faceta, a qual Platão demonstrará como mera fachada por detrás da qual os ditos “bons cidadãos” não se tornam capazes de fazer o bem, mas meramente capazes da manipulação por meio da qual eles foram treinados para garantir o seu interesse e a sua vitória sobre os demais por meio de seus poderes discursivos, e, na maioria das vezes, de modo injusto.

Para finalizar nossa reflexão sobre o *Protágoras*, precisamos salientar que fica estabelecido o ponto filosófico de que as técnicas ordinárias não seriam suficientes para garantir a salvação da comunidade humana, já que os próprios seres humanos estão propensos a cometer injustiças uns contra os outros.

Nesse ponto, seria necessária uma técnica que cobrisse as demais, no sentido de superintender sobre todas as outras, de um modo arquitetônico, queremos dizer, uma técnica capaz de governar todas as outras, como também o conjunto da sociedade, a fim de tornar os seres humanos “bons cidadãos”. Somente uma técnica assim seria capaz de garantir a salvação da humanidade, uma

técnica que pudesse tornar as pessoas em boas pessoas. No entanto, a forma para essa técnica, seu método, como também o instrumento usado para tal, é o ponto aberto para reflexão. De todo modo, parece que a escolha de Protágoras em ver no discurso uma técnica capaz de promover o bem entre as pessoas deve ser tomada com suspeita e dúvida.

Ao final deste trabalho, teremos abordado a proposta feita por Sócrates, a qual deve poder esclarecer a própria posição de Platão quanto a esses questionamentos que, por enquanto, ele somente problematiza, sem parecer determinar claramente sua mente sobre isso. O *Protágoras* é, afinal, um diálogo aporético, onde Sócrates toma por estratégia provar para Protágoras que este ensinamento acerca do bem humano e da virtude não pode ser praticamente realizado.

No entanto, já no *Górgias* e no Livro I da *República*, o mesmo Sócrates aparecerá com uma tese mais positiva, pela qual ele virá a supor uma analogia mais forte entre a virtude e a técnica, o que resultará na tradicional posição sobre a virtude. Isto é, a tese de que a virtude e o bem humanos são nada além de uma forma objetiva e segura de conhecimento que, por ter esse caráter, poderia muito bem ser ensinado a outrém.

Todavia, isso abordaremos somente no último capítulo deste trabalho. Nas duas próximas seções, nosso propósito será o de problematizar se a noção de um conhecimento seguro para o bem humano é de fato indissociável do bem humano, o que de início pode parecer paradoxal, mas logo vai se mostrar pertinente, pois, ao que tudo indica, é muito possível que isto seja somente pretensa de quem quer, na verdade, utilizar desse artifício para praticar sua própria vontade como regra para a boa vida, independentemente disso ser justo ou injusto. É claro que, no mais das vezes, como veremos, esse agir pautado no poder do discurso no domínio privado e público terá mesmo uma característica marcadamente voltada para a injustiça.

2.2 Técnica política: o caso *Górgias*

A característica distintiva do sofista como um profissional ou técnico que proclama para si mesmo ser detentor de um saber passível de ser ensinado a outros, é, especificamente, que ele é um profissional da virtude ou excelência humana (*aretê*). Este ponto fica evidente no *Protágoras* a

partir da descrição de seu ofício como um treinador capaz de ensinar a um jovem como é administrar bem seus assuntos domésticos e públicos por meio da arte do discurso.

Nesse sentido, o domínio da capacidade de falar com uma finalidade persuasiva seria algo como o poder humano eleito pelo sofista como o instrumento principal por meio do qual seria possível atingir o estado de ter a vida em completa ordem. Alguém que fosse assim capaz, teria sido capaz de ter se tornado um “bom cidadão”, uma vez que a vida, tal como compreendida pelos gregos⁴⁴, não poderia estar limitada ao lado subjetivo do sujeito, tendo que incluir ambos os lados, tanto o privado quanto o social e o público.

A chamada “técnica política” é uma técnica sobre a virtude humana, pois se pretende como capaz de garantir para o ser humano o bem, e este foi compreendido pelo Protágoras de Platão como o domínio sobre o privado e o público por meio do discurso. Isto deve significar que o sofista compreende como seu principal instrumento a arte ou técnica da retórica, aquele que visa compreender os meios de sucesso para a persuasão, ou seja: dominar os outros homens na cidade.

No entanto, é cabível a pergunta: como e por qual razão seria a habilidade discursiva o principal instrumento escolhido pelos sofistas como meio para alcançar a virtude, e, com isso, a plenitude da vida privada e pública em conjunto⁴⁵? Como nos informa Roochnik (1996, p. 64):

Os estudiosos sugeriram que a retórica como disciplina distinta começou a florescer durante este período precisamente porque a tirania estava dando lugar à democracia. Quer esta tenha sido ou não a causa histórica, é óbvio que a democracia e a retórica estão intimamente relacionadas. Se o poder

⁴⁴ Cf. Adkins, 1973, p. 4, para compreender em que sentido a chamada “virtude” grega estava envolvida na concepção de “prosperidade” e “sucesso” relativos à vida privada e pública: “Traditionally, *aretê* has denoted and commended excellences deemed most likely to ensure the success, prosperity and stability of the group, primarily that with which one feels oneself most closely associated, thereafter with a larger group (the *pólis*), provided its interests do not conflict at the moment with those of the group to which primary loyalty is given; and these excellences have traditionally been ‘competitive’. Up to this point in the discussion *aretê* is evidently being used of such a competitive success-producing activity. In the later fifth century, however, *aretê* and *agathos* began to be used by some Greeks to commend in addition the ‘co-operative’ excellences. The usage in part reflects, in part helps to cause, the turmoil of values still discernible in the surviving documents of the late fifth and early fourth century; a situation frequently exploited by Socrates in his arguments”.

⁴⁵ Adkins, 1973, p. 5-6: “*technê* seems applicable to any activity which reliably attains to an end, however diverse the means to the different ends may be; and in the intellectual climate of the sophistics, it is a highly commendatory word. In these circumstances, any kind of purposive activity of which the speaker approves may. Be dubbed a *technê* by him, and thus endowed with intellectual respectability”.

for conquistado através da aprovação dos cidadãos, e não através da força, então a capacidade de ganhar votos através da persuasão torna-se um tremendo trunfo político.⁴⁶

Também, como esclarece Adkins (1960, p. 226-8):

Aqui o argumento às vezes surge do desejo expresso de um “homem comum” de se tornar *agathos*, ou do seu desejo de que seu filho se torne assim. Isto significa claramente um desejo de ser um *agathos polites*, não no sentido dos discursos forenses, onde a prova de que alguém era *agathos* dependia do desempenho de tarefas desagradáveis ou caras em nome da cidade, mas no sentido de se tornar um político hábil, em palavras e ações, com o mesmo objetivo de promover a prosperidade da cidade. É neste sentido que os jovens da época desejam ser “melhores”; é com esse propósito que eles procuram os sofistas, ou qualquer outra pessoa que afirma ser capaz de ensinar a habilidade desejada; (...) É, então, *politike technê* ou excelência política, *politike aretê*, que os jovens de Atenas necessitam para se tornarem *agathoi politai*; e isto implica habilidade na gestão da própria casa e na condução dos assuntos do Estado. O fim em ambos os casos é claro e desejável: prosperidade e estabilidade. Apenas os meios são necessários: o que deve ser ensinado é uma habilidade, uma *technê*. Isto é inevitável: a primeira função do Estado é sobreviver, e a antiga família também era muito menos protegida pelo Estado: o seu chefe tinha de olhar antes de tudo para a sua existência.⁴⁷

Ambos os comentários ajudam a esclarecer o que está em jogo na proposta do sofista em autoproclamar-se um profissional cujo objeto é a técnica política, cuja maestria é possível tomando-se como instrumento a retórica.

⁴⁶ Tradução livre do original: Scholars have suggested that rhetoric as a distinct discipline began to flourish during this period precisely because tyranny was giving way to democracy. Whether or not this actually was the historical cause, it is obvious that democracy and rhetoric are closely related. If power is gained through the approval of citizens, rather than through force, then the ability to win votes by persuasion becomes a tremendous political asset.

⁴⁷ Tradução livre do original: Here the argument sometimes takes its rise from the expressed desire of an ‘ordinary man’ to become *agathos*, or from his desire that his son should become so. This clearly means a desire to be an *agathos polites*, not in the sense of the forensic speeches, where the proof that one was *agathos* depended on the performance of unpleasant or expensive tasks on the city’s behalf, but in the sense of becoming a politician skilled in word and action, to the same end of promoting the prosperity of the city. It is in this sense that the young men of the period wish to be made ‘better’; it is with this purpose that they come to the sophists, or anyone else who claims to be able to teach the desired skill; (...) It is, then, *politike technê* or political excellence, *politike arete*, that the young men of Athens require in order to become *agathoi politai*; and this entails skill in managing one’s own household and in transacting the affairs of the state. The end in both cases is clear and desirable: prosperity and stability. Only the means are required: what is to be taught is a skill, a *technê*. This is inevitable: the state’s first function is to survive, and the ancient household, too, was much less protected by the state: its head had to look first of all to its existence.

Para o grego do Século V A.C, sociedade e vida privada não podiam dissociar-se. O âmbito doméstico era visto de algum modo como complementar ao âmbito público. A sociedade ainda em evolução requeria para si que houvesse estabilidade recíprica em ambos os planos. O cidadão bem-sucedido não poderia ser aquele que, à parte de sua vida doméstica, viria a ter uma vida profissional próspera. Este, de modo algum, seria visto como “feliz”, *eudaimôn*.

O poder da palavra na *polis* é um fato. Encontramos no *Górgias*, assim como no *Protágoras*, a proclamação da mesma meta, e a utilidade deste mesmo instrumento: que os homens instruídos na capacidade discursiva seriam capazes de dominar todos os âmbitos da vida, sendo até mesmo capazes de ditar para os outros técnicos a finalidade de suas atividades, ao que este sujeito teria sido capaz de possuir, para este efeito, o maior poder em sua sociedade.

Antes de abordarmos nossa reflexão sobre este tema no *Górgias*, voltemos um instante ao *Protágoras* para fazer a seguinte observação. Na passagem em 319b-d, Sócrates formula a Protágoras o questionamento sobre ser ou não ensinável essa chamada “técnica política”, da seguinte maneira:

Eu afirmo que os atenienses, assim como os demais helenos, são sábios. Observo, pois, que quando nos congregamos em assembleia e a cidade precisa realizar alguma obra arquitetônica, é aos arquitetos que se encarrega a construção dessas edificações; e, quando se trata da construção de naus, recorre-se aos engenheiros navais, e o mesmo vale para todas as demais coisas que são consideradas possíveis de se aprender e ensinar. Entretanto, se alguma outra pessoa, que eles não julgam ser artífice dessa matéria, tenta lhes dar conselhos, ainda que seja muito bela, rica ou de nobre estirpe, eles não permitem que ela o faça; pelo contrário, acabam por irromper em risos e clamores, até que a própria pessoa, na tentativa de discursar, retire-se assolada pelo alvoroço, ou seja arrastada e levada para fora pelos arqueiros a mando dos prítanes. Portanto, em relação às coisas para as quais eles presumem haver uma arte, eis a maneira como se comportam. Todavia, quando é preciso deliberar sobre assuntos concernentes à administração da cidade, levantam-se e aconselham, em pé de igualdade, tanto o carpinteiro quanto o ferreiro e o curtidor, o negociante e o navegante, o rico e o pobre, o nobre e o ordinário. Ninguém os reprova, como sucedia no caso anterior, por buscarem dar conselhos sobre tais assuntos, mesmo não tendo aprendido essa matéria de alguma fonte, tampouco tendo sido instruídos por algum mestre. Isso evidencia, então, que eles não consideram que isso pode ser ensinado.

O propósito deste questionamento é conduzir Protágoras a ter que aceitar, em razão deste exemplo pragmático, que, na democracia, a todos os cidadãos em conjunto (isso significa: aqueles com direito à fala) é concedida a liberdade de se expressarem a respeito dos assuntos que a sociedade compartilha como uma pauta comum, sejam eles homens oriundos dos mais diversos campos de atuação. Estes assuntos são aqueles relativamente à administração geral da cidade.

Enquanto sobre o campo específico de cada técnico, somente a autoridade naquele mesmo campo pode proferir um juízo autoritativo de todos poderem opinar sobre a técnica política, porque todos estão em pé de igualdade referente ao fato de não haver nada como um ensinamento didático a respeito de como administrar bem a cidade, como também o domínio da vida privada, cada um manifestando, com razão, um ponto de vista diverso a respeito desses assuntos.

Essa é a posição de Sócrates, mas Protágoras não virá a concordar com isso. Por essa razão, o sofista conta o mito abordado no capítulo anterior. Ao final deste mito, Protágoras aborda esse questionamento levantado por Sócrates, visando fechar seu ponto filosófico a respeito de ser possível ensinar a virtude política exatamente pelo fato de todos os homens compartilharem entre si, como dádivas divinas, do senso de justiça e pudor. Como explica o sofista na passagem em 322d-323e:

É desse modo, Sócrates, e por tais motivos, que tanto os atenienses quanto os demais homens, quando há uma discussão sobre *a virtude relativa à carpintaria* ou *a qualquer outra atividade técnica*, admitem que poucos tomem parte no conselho. Mas se alguém que não pertence a esse grupo exíguo tenta aconselhar sobre algum ponto, eles não o aceitam, como você mesmo alega, e isso é razoável, como afirmo eu. No entanto, quando se voltam para um conselho *relativo à virtude política*, ocasião na qual se deve proceder absolutamente com justiça e sensatez, é razoável que eles admitam todo e qualquer homem, pois *convém a todos compartilhar da virtude*; caso contrário, *não existiriam cidades*. É essa, Sócrates, a causa disso (*grifos meus*).

Protágoras está se apoiando no próprio fato de existir a comunidade humana a qual chamamos ‘cidade’ (*pólis, dêmos*) para fechar seu ponto de que todos compartilham da virtude política. No entanto, neste ponto, Sócrates e Protágoras concordam, sobre todos compartilharem dessa virtude.

A diferença entre eles é que para Sócrates isso não é possível ser ensinado, enquanto que para Protágoras é sim possível que seja ensinado. Para o sofista, o jovem ateniense sequioso de ser o melhor em suas transações sociais e domésticas viria a aprender como fazer o máximo dessa virtude inata por meio do discurso e da persuasão. Ao fazer isso, ele seria capaz de alcançar um status social bastante elevado, adquirindo boa reputação, boas relações e com isso prosperidade para a cidade e para si mesmo.

Essa técnica discursiva seria, por essa razão, a técnica social e humana a mais poderosa, vindo a reger e determinar a finalidade dos movimentos dentro da própria sociedade, sendo capaz até mesmo de determinar a finalidade das outras técnicas em sua contribuição para o bem social, como veremos agora no caso *Górgias*.

Sócrates parece ser um oponente da retórica e da sofística como tipos de conhecimento que poderiam responder à necessidade humana pelo bem e pela felicidade. Muito contrariamente à proposta dos sofistas, Sócrates se mostra sempre como defensor da tese de que somente a filosofia é a sabedoria verdadeira, o único saber e conhecimento capaz de garantir para o ser humano a felicidade, e que filosofia e retórica não se identificam.

Todavia, nosso objetivo, mais uma vez, é somente neste primeiro momento de reflexão sobre o *Górgias*, compreender a natureza da proposta feita pelos sofistas: o que falta às outras técnicas e que a retórica pode complementar? Qual o objetivo da retórica como instrumento para a formação de bons cidadãos?

Essas perguntas são importantes porque Platão vai negar que a retórica possa servir como este tipo de saber, enquanto por outro lado vai oferecer no Livro I da *República*, o que começa a se esboçar aqui no *Górgias*, sua versão sobre a pergunta de qual seria o tipo de saber seguro o suficiente capaz de responder a questão filosófica sobre o bem humano. Sobre como, afinal, podem os seres humanos, por meio do conhecer sobre o bem, garantir para si mesmos a felicidade (*eudaimonia*).

Antes de prosseguir à reflexão sobre esses questionamentos, primeiramente, perguntamos: por que

a *retórica*? A resposta a essa pergunta tem a ver com o próprio fato de que o ser humano é, dentre todos os animais habitantes deste planeta, o único dotado de linguagem. Como explica Aristóteles na *Política* (1253a), é a capacidade humana para a comunicação o que está na base da criação da cidade e da sociedade, de modo que sem esta capacidade, não haveria nada como uma comunidade entre os homens:

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o “sem clã, sem leis, sem lar” de que Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade.

Como se depreende desta citação, Aristóteles explica que o ser humano diferentemente dos animais, que somente usam a voz para comunicar seu instinto conectado à dor e ao prazer, utilizam a voz para comunicar sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, o benéfico e o nocivo, porque somente os seres humanos são dotados desta concepção moral sobre suas próprias vidas, tal como o mito de Protágoras havia ilustrado pela narrativa do presente de Zeus aos homens na forma de justiça e pudor. Deste modo, as transações todas da vida humana estão de um modo importante pautadas pelo discurso em razão de a vida humana inteira estar permeada pelo sentimento e compreensão da dimensão moral dessas mesmas transações. Assim, em cada relação humana há sempre a possibilidade da justiça e da injustiça, do bem e do mal. E é o discurso, a capacidade da fala, o poder que humanos usam para expressar e fazer valer essas mesmas concepções frente aos outros humanos.

A passagem nos faz refletir também a respeito de ser o discurso e a capacidade para a persuasão,

e não a força, a violência, os poderes responsáveis por fazer com que os seres humanos viessem a coabitar em uma mesma comunidade. Os laços humanos, diferentemente do tipo de instinto responsável por fazer com que os animais venham a formar um grupo, somente se sustentam em razão da fala e da comunicação, do diálogo entre as pessoas. Tal é a pedra angular que, nos parece, Aristóteles elege como o elo capaz de atravessar todas as esferas da vida humana, assim como o quis o personagem Protágoras, o discurso como uma capacidade útil tanto para a vida privada quanto para a vida em comunidade. Por esse tanto, fica evidente a razão da importância da retórica para a vida humana integralmente pensada. Como todas as esferas da existência humana estão como que mediadas pela linguagem, o que se estrutura como expressão comunitária de raciocínios, ideias e opiniões, aquele que soubesse como utilizar desse recurso o máximo possível, seria capaz de fazer com esse poder o que quisesse, tendo um impacto direto sobre a mente e os pontos de vistas dos outros.

Também para Isócrates, há uma utilidade prática imediata da persuasão sobre a vida; como explica o orador, não há nenhuma instituição humana que não esteja mediada pela capacidade de falar e pôr em palavras os pensamentos e as opiniões, sendo este o traço que mais nos distingue dos outros seres que compõem o reino animal, estando, no discurso, o poder humano por excelência:

Pois nos outros poderes... não somos em nenhum aspecto superiores a outras criaturas vivas; não, somos inferiores a muitos em rapidez, força e outros recursos; mas, porque foi implantado em nós o poder de persuadir uns aos outros e de deixar claro um ao outro tudo o que desejamos, não apenas escapamos da vida das feras selvagens, mas nos reunimos e fundamos cidades e leis e inventamos *technai* [isto é, técnicas]; e, de um modo geral, não existe instituição inventada pelo homem que o poder da palavra não nos tenha ajudado a estabelecer. Pois foi isto que estabeleceu leis sobre coisas justas e injustas, e coisas honrosas e vis; e se não fosse pelas ordenanças, não poderíamos viver uns com os outros. Pela fala refutamos os maus e louvamos os bons. Pela fala educamos os ignorantes e informamos os sábios. Consideramos a capacidade de falar corretamente como o melhor sinal de inteligência, e a verdade, legal, e a fala justa é o reflexo de uma alma boa e confiável... Se eu tiver que resumir este assunto, descobriremos que nada feito com inteligência é feito sem fala, mas a fala é o marechal de todas as ações e do pensamento e devem usá-la aqueles que têm a maior sabedoria (*Antidosis* 254)⁴⁸.

⁴⁸ Tradução de Kennedy, 1963, 9, In: *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton.

Como comenta Roochnik sobre ambas as citações, o discurso é coextensivo com o ser humano, não sendo possível dissociar um do outro, de modo que, sob este prisma, a retórica já pode ficar compreendida como um poder indispensável para a vida humana em todas as suas facetas:

Ambas as declarações descrevem o *logos* como virtualmente coextensivo a ser humano. Aristóteles coloca este ponto em termos caracteristicamente teleológicos. O que torna o ser humano único entre outros animais é a capacidade não apenas de indicar o que dói ou é bom por meio da voz, mas de discutir o que é certo e o que é errado. Esta capacidade de avaliar e discutir tais avaliações torna possível uma polis. O Logos, segundo Aristóteles, é, portanto, o constituinte essencial, bem como o meio, da vida política. Isócrates começa observando a capacidade humana de persuadir e termina levando o argumento de Aristóteles ainda mais longe. Para ele, todas as conquistas “culturais” são permeadas por logos, e tudo que é inteligente é “lógico”. O Logos, especificamente a tentativa de persuadir sobre valores, não é o meio da vida política, é a força vital de todas as instituições humanas; satura cada ação exclusivamente humana. Em suma, o logos é, para Isócrates, coextensivo ao reino moral, o mundo humano de valor, significado e bem-estar.
(p. 66).⁴⁹

A partir disso, passemos à versão de Platão, apresentada no *Górgias*, sobre a natureza da retórica, seu objeto e valor social. Para iniciar este esclarecimento, Sócrates começa por perguntar a Górgias qual é exatamente o objeto de sua técnica:

Tradução livre da versão inglês para o português: For in the other powers... we are in no respect superior to other living creatures; nay, we are inferior to many in swiftness and in strength and in other resources; but, because there has been implanted in us the power to persuade each other and to make clear to each other whatever we desire, not only have we escaped the life of wild beasts, but we have come together and founded cities and laws and invented *technai* [isto é, técnicas]; and, generally speaking, there is no institution devised by man which the power of speech has not helped us to establish. For this is which has laid down laws concerning things just and unjust, and things honorable and base; and if it were not for the ordinances we should not be able to live with one another. By speech we refute the wicked and praise the good. By speech we educate the ignorant and inform the wise. We regard the ability to speak properly as the best sign of intelligence, and truthful legal, and just speech is the reflection of a good and trustworthy soul... If I must sum up on this subject, we shall find that nothing done with intelligence is done without speech, but speech is the marshal of all actions and of thought and those must use it who have the greatest wisdom (Antidosis 254)

⁴⁹ Tradução livre do original: Both statements describe logos as virtually coextensive with being human. Aristotle puts this point in characteristically theological terms. What makes human being unique among other animals is the ability not only to indicate what hurts or feels good by means of the voice but to discuss what is right and wrong. This ability to evaluate and to discuss such evaluations makes a polis possible. Logos, according to Aristotle, is thus the essential constituent, as well as the medium, of political life. Isocrates begins by noting the human ability to persuade and closes by taking Aristotle's point even further. For him, all “cultural” achievements are permeated by logos, and everything intelligent is “logical”. Logos, specifically the attempt to persuade about values, is not the medium of political life, it is the lifeblood of all human institutions; it saturates every uniquely human action. In short, logos is for Isocrates coextensive with the moral realm, the human world of value, meaning, and well-being

S. Vamos lá! Tu afirmas que conheces a arte retórica e que tornarias outra pessoa rétor; a que coisa concerne a retórica? Por exemplo: a tecelagem, à manufatura de roupas, não é?

G. Sim.

S. E a música, à composição de cantos?

G. Sim.

S. Por Hera, Górgias, agradam-me as tuas respostas, pois tu as formula da maneira mais breve possível.

G. Julgo, Sócrates, que faço isso de modo muito conveniente.

S. Bem dito. Adiante então, responde-me de modo semelhante também a respeito da retórica: a que concerne seu conhecimento?

G. Aos discursos (449c-d).

Górgias afirma que o objeto da retórica é o *logo*. Porém, seria o caso de realmente ser possível um conhecimento objetivo e exato sobre como discursar? Em outras palavras: seria possível que algo tão abstrato como o discurso servisse como objeto de um estudo e domínio capaz de autorizar aquele que o estuda tornar-se algo como um técnico no assunto, tal como o domínio da arte da carpintaria é capaz de tornar um ser humano em um carpinteiro?

Segundo Roochnnik, há pelo menos um texto grego que chegou ao nosso tempo sob o título de “*Technê*” cujo objeto de exposição é o “discurso”, e que se pretende como um livro de instrução prático acerca de como falar bem com uma finalidade persuasiva. O autor se chamava Córax de Siracusa, considerado um dos precursores da retórica como uma disciplina capaz de ser ensinada, dominada e praticada objetivamente, como nos informa Roochnik:

De acordo com uma história, “Corax, através da sua arte retórica, foi capaz de influenciar a nova assembleia e dirigir o estado democrático. Esta arte ele formulou em regras e se comprometeu a ensinar mediante pagamento” (Hinks, 1940, 62). De acordo com Quintiliano, Corax expôs essas regras em um manual de instrução retórica. Pouco se sabe sobre o conteúdo real desta obra, exceto que sua “parte principal... é a célebre doutrina do eikos ou argumento das probabilidades” (Hinks, 1940, 63). Apesar de tal ignorância,

ainda é útil perguntar por que Corax, e depois seus muitos descendentes, intitularam seus manuais de “*Technê*”. Uma razão, pelo menos, é que estes retóricos inexperientes procuravam legitimação social e epistêmica. Como argumentado anteriormente, “*technê*” conota um modo respeitado de conhecimento que pode ser reconhecido pelos seus resultados úteis e confere ao seu possuidor o estatuto de autoridade na sua área.⁵⁰

Com isso temos em mãos o *background* histórico no qual Górgias de Leontini estava inserido. Ele está na classe dos rétores ou oradores que proclamavam ao público ateniense da época serem capazes de ensinar esta técnica sobre o domínio do discurso. Como explica Roochnik, este é o teor da retórica como arte dos discursos:

Mas o que exatamente é retórica? No sentido mais amplo, é a capacidade, talvez a *technê*, de falar bem na arena pública, política ou prática. Quer seja especificamente deliberativa, forense ou epidítica, a retórica é capaz de fazer bom uso da linguagem, do logos, que visa atingir algum propósito prático para um público específico (p. 65).⁵¹

O personagem de Sócrates, no entanto, exhibe séria suspeita sobre haver uma técnica, ou seja, um conhecimento objetivo acerca de algo tão volátil como a habilidade discursiva. Por ter essa suspeita, ele visa esmiuçar com maior precisão acerca de que tipo de discurso é o objeto da retórica.

A indagação socrática é muito bem-vinda. Um discurso nunca é puro discurso, sendo sempre um falar e comunicar acerca de algo. Além disso, sendo sobre algo, jamais é um discurso neutro, sempre vindo acompanhado de um juízo de valor que se faz sobre o objeto sobre o qual se discursa.

⁵⁰ Tradução livre do original: According to one story, “Corax by his rhetorical art was able to sway the new assembly and direct the democratic state. This art he formulated in rules, and undertook to teach for a fee” (Hinks, 1940, 62). According to Quintilian, Corax published these rules in a handbook of rhetorical instruction. Little is known about the actual content of this work except that its “principal part... is the celebrated doctrine of *eikos* or argument from probabilities” (Hinks, 1940, 63). Despite such ignorance, it is still useful to ask why Corax, and then his many descendants, titled their manuals “*Technê*”. One reason, at least, is that these fledgling rhetoricians were seeking social as well as epistemic legitimation. As argued previously, “*technê*” connotes a respected mode of knowledge that can be recognized by its useful results, and confers upon its possessor the status of an authority in his field.

⁵¹ Tradução livre do original: But what exactly is rhetoric? In the broadest sense, it is the ability, perhaps, the *technê*, of speaking well in public, political, or practical arena. Whether it is specifically deliberative, forensic, or epideictic, rhetoric is able to make good use of language, of logos, which aims to achieve some practical purpose for a specific audience.

Assim, a segunda pergunta de Sócrates vem no sentido de forçar Górgias a ter que se explicar e esclarecer exatamente sobre a natureza da retórica ao ter que responder sobre a natureza exata do objeto sobre o qual ela se debruça:

S. [...] Visto que a retórica consiste em uma dessas artes que se servem preponderantemente do discurso, e visto que, em contrapartida, também há outras artes do gênero, tenta dizer, então, a que coisa concerne a retórica cuja realização se dá no discurso! Por exemplo: se alguém me perguntasse, a respeito de qualquer uma daquelas artes a que antes me referia, “Sócrates, o que é a arte aritmética?”, eu lhe diria, como fizeste há pouco, que uma daquelas cuja realização se faz mediante o discurso. E se ele tornasse a perguntar “dentre essas, a respeito de quê?”, eu lhe diria que uma daquelas cujo conhecimento concerne ao par e ao ímpar, à quantidade de cada um deles. E se ele insistisse em perguntar “que arte consideras ser o cálculo?”, eu lhe diria que também essa arte se inclui entre aquelas que se realizam inteiramente mediante o discurso. E se ele tornasse a perguntar, “a respeito de quê?”, eu lhe diria, assim como os escrivães públicos, que, em grande parte, o cálculo e a aritmética se coincidem, pois concernem à mesma coisa, ao par e ao ímpar, embora se difiram neste ponto: o cálculo examina a quantidade do par e do ímpar nas suas relações unilaterais e recíprocas. E se alguém me perguntasse a respeito da astronomia, depois de ter dito que também ela tudo realiza mediante o discurso, “a que concerne os discursos da astronomia?”, eu lhe diria que a respeito dos movimentos dos astros, do sol e da lua, de como se relacionam suas respectivas velocidades. [...] Dize-me então: dentre essas, a respeito de quê? A que coisa concernem esses discursos empregados pela retórica?

G. Às melhores e às mais importantes coisas humanas, Sócrates.

O ponto é pertinente, pois muitas são as técnicas socialmente reconhecidas como saberes objetivos em direito próprio que fazem uso da capacidade humana para falar, mas que em nada teriam a ver com a retórica. O cálculo, por exemplo, é um saber científico, objetivo e racional, que se constitui por meio de regras racionalmente justificadas, e cujo resultado é bastante preciso.

Como Sócrates bem explica, em termos básicos, é a disciplina que trata sobre o par e o ímpar; também a astronomia, por sua vez, sempre condicionada pela fala humana e pela capacidade humana de designar por meio de palavras. Trata, não do discurso em si mesmo, mas do conhecimento objetivo e racional acerca do movimento dos corpos celestes. Em nenhum das duas disciplinas, o discurso é o objeto de estudo, mas somente um instrumento. Como técnicas, ambas

as disciplinas são regidas por regras racionais justicáveis, tendo como objeto um saber logicamente bem constituído, e são passíveis de ser ensinadas a outros seres humanos por meio da capacidade humana para a comunicação.

Em contraste com essas técnicas é que a indagação de Sócrates vem a ganhar força: como, então, a retórica, que toma o discurso como objeto de domínio, pode se garantir como um saber do tipo técnico, ou seja, ser um saber objetivo e racional, uma vez o discurso não parece de maneira nenhum poder ser algo delimitado, independente de seu objeto, que pode ser tão concreto a ponto de ser estudado racionalmente por si mesmo?

Por isso, Sócrates considera a resposta de Górgias bastante obscura: o que o orador poderia querer dizer com isto, que a retórica aborda o discurso sobre “as melhores e mais importantes coisas humanas”?

S. Mas, Górgias, é controverso e ainda obscuro o que dizes. Creio que já ouviste nos banquetes homens entoando aquele canto em que enumeram, quando cantam, as melhores coisas: a primeira, ter saúde, a segunda, tornar-se um belo homem, e a terceira — como diz o poeta do canto — enriquecer-se sem dolo.

G. Já ouvi. Mas por que dizes isso?

S. Porque se te deparasses um dia com os artífices dessas coisas elogiadas pelo canto do poeta, a saber, o médico, o treinador e o negociante, e primeiro dissesse o médico: “Sócrates, Górgias te engana, pois não é a sua arte que concerne ao maior bem para os homens, mas a minha”, e se eu, então, lhe perguntasse “Quem és tu para dizeres essas coisas?”, ele provavelmente responderia que um médico. “O que dizes? Porventura o ofício de tua arte é o maior bem que há?”, “E como não seria a saúde, Sócrates?” Ele talvez diria, “que bem maior para os homens há senão a saúde?”. E se, por sua vez, o treinador dissesse em seguida que “Eu mesmo também me admiraria, Sócrates, se Górgias pudesse te exhibir um bem de sua arte maior do que quanto posso exibi-lo da minha”, eu perguntaria também para ele “Quem és tu, homem, e qual o teu ofício?”, “Treinador”, responderia ele, “e meu ofício é tornar belos e vigorosos os corpos dos homens”. Depois do treinador, diria o negociante com absoluto menosprezo, como presumo, por todos eles: “Examina então, Sócrates, se te foi apresentado um bem maior que a riqueza, seja por Górgias ou por qualquer outra pessoa!”. Perguntar-lhe-íamos então “E aí? Acaso és artífice da riqueza?” Ele confirmaria; “Quem és tu?”, e ele responderia “Um negociante”. “E então? Julgas que a riqueza

é o maior bem para os homens?”, perguntaremos nós, e ele dirá, “como não seria?” “Todavia, eis aqui Górgias, que afirma, ao contrário, que a sua arte é a causa de um bem maior que o da tua”, diríamos nós. É evidente que, depois disso, ele diria o seguinte: “E que bem é esse? Que resposta Górgias!” Vai então, Górgias, considera como se tivesses sido perguntado por eles e por mim, e responde que bem é esse que afirmas ser o maior bem para os homens e cujo artífice és tu!

De alguma maneira, a retórica se pretende como um saber capaz de suplantar a autoridade dos outros saberes. Isto, certamente, está pautado no fato da importância da habilidade humana para falar, relativamente a qual todos os outros artífices ou técnicos dependem caso desejem comunicar aos outros os seus pensamentos, e caso queiram ensinar a outros sua própria arte. Por isso, o rétor, profissionalizando-se em saber falar muito bem, poderia tornar-se um perito sobre todos os outros saberes, sem realmente ser conhecedor de cada um deles. Assim, por meio de sua habilidade para falar, o rétor seria capaz de proclamar que é ele, e não os outros artífices, o que é capaz de ensinar a todos sobre o maior bem.

Porém, Sócrates discorda dessa ideia. Para ele, cada artífice não pode ser desbancado por outro que não tenha conhecimento sobre seu campo de atuação: o médico sendo de fato a autoridade sobre a saúde; o treinador, a autoridade sobre a beleza física; e o comerciante, a autoridade sobre como fazer dinheiro.

O rétor gorgiano, contudo, não concordaria com essas premissas. Ao ser pressionado ainda mais contundentemente por Sócrates, a fim de ter que explicar qual é, ao final das contas, o benefício público e social de sua prática, Górgias finalmente declara sua posição:

G. Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade.

S. O que é isso, então, a que te referes?

G. A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para

outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão.

S. Agora sim, Górgias, tua indicação parece-me muito mais propínqua à qual arte consideras ser a retórica, e se compreendo alguma coisa, afirmas que a retórica é artífice da persuasão, e todo seu exercício e cerne convergem a esse fim. Ou tens algo mais a acrescentar ao poder da retórica, além de incutir na alma dos ouvintes a persuasão?

G. De forma alguma, Sócrates; essa definição me parece suficiente pois é esse o seu cerne.

Neste ponto, Platão põe em evidências o que poderiam ser consideradas como as pretensões ocultas da retórica. Com efeito, não se trata de um saber neutro acerca do discurso, pois não haveria como isso ser possível. O saber neutro sobre a língua é a gramática, e a gramática, em tempos antigos, consistia somente em saber escrever de um modo ortograficamente correto, o que, em si mesmo, era considerado um treino de natureza da *technê*⁵². A retórica, por sua vez, não é neutra de um ponto de vista moral. Isso em razão de sua própria finalidade, que não tem realmente nada a ver com a gramática.

A retórica, com bem explica Górgias, tem por finalidade (o que seria equivalente ao tipo de benefício público e social o qual ela é capaz de oferecer à sociedade) vencer outros seres humanos nos foros e tribunais públicos, como também ser capaz de persuadir fazendo com que a vantagem do indivíduo se sobreponha à vontade da sociedade inteira, ponto confirmado pelo texto com a ideia de que o orador seria capaz de fazer com que o médico fosse seu escravo, e o comerciante viesse a fazer enriquecer não a si mesmo, mas ao orador.

Fica explicitamente colocado que a retórica é uma técnica arquitetônica, que explora a capacidade humana da comunicação para como que reger-se em todo domínio da vida privada e pública dos indivíduos vivendo em sociedade, de modo a ser capaz de influenciar tanto as pessoas quanto os eventos sociais todos a seu favor. Isso significa, mais precisamente, a garantia da vantagem e do benefício daquele que fala contra todo o resto da sociedade. Seria como uma técnica e uma prática capazes de garantir o sucesso individual sobre o coletivo.

⁵² Cf. Roochnik, p. 34: “Writing is a *technê* because it requires mastery of a subject matter: namely, a fixed set of elements (letters) and the specific rules for their proper combination (orthography and grammar)”.

Nessa passagem seguinte, ficará muito claro como o orador ou rétor seria capaz de solapar todos os outros saberes, provando-se uma espécie de influenciador dos movimentos políticos ao ponto de tê-los todos sob seu controle e apelo. Nesse sentido, ele vai se revelar um manipulador social, e a retórica, uma espécie de técnica da manipulação.

S. Adiante então, vejamos o que podemos dizer sobre a retórica! [...] Quando houver uma reunião na cidade para a eleição de médicos, ou de construtores navais, ou de qualquer outra sorte de artífice, o rétor em nada poderá aconselhar, não é? Pois é evidente que, em cada eleição, quem deve decidir é o mais apto tecnicamente. Nem mesmo quando se tratar da construção de muralhas, ou do aparelhamento de portos e estaleiros, mas serão os arquitetos a aconselhar; tampouco, por sua vez, quando o conselho se referir à eleição de generais militares, à organização de campanhas bélicas ou à conquista de território, mas serão os generais que nessas circunstâncias hão de aconselhar, e não os rétores; o que tens a dizer sobre isso, Górgias? Pois visto que tu mesmo afirmas ser rétor e capaz de tornar outras pessoas rétores, é razoável saber de ti o que é relativo à tua arte. [...]

G. Sim, tentarei, Sócrates, desvelar claramente todo o poder da retórica, pois tu mesmo indicaste bem o caminho. Decerto sabes que esses estaleiros e essas muralhas de Atenas e o aparelhamento dos portos são fruto do conselho de Temístocles, em parte do conselho de Péricles, e não dos artífices. [...] E quando houver alguma eleição concernente àquelas coisas por ti referidas há pouco, Sócrates, vês que são so rétores os que aconselham e fazem prevalecer as suas deliberações sobre o assunto.

S. Por admirar isso, Górgias, há tempos pergunto qual é o poder da retórica. Pois quando examino a sua magnitude por esse prisma, ele se mostra quase divino.

G. Ah! Se soubesses de tudo, Sócrates: todos os poderes, por assim dizer, ela os mantém sob a sua égide. Vou te contar uma grande prova disso: muitas vezes eu me dirigi, em companhia de meu irmão e de muitos outros médicos, a um doente que não queria tomar remédio nem permitir ao médico que lhe cortasse ou cauterizasse algo; sendo o médico incapaz de persuadi-lo, eu enfim o persuadi por meio de nenhuma outra arte senão a da retórica. E digo mais: se um rétor e um médico se dirigirem a qualquer cidade que quiseses, e lá se requerer uma disputa entre eles mediante o discurso, na Assembleia ou em qualquer outra reunião, sobre quem deve ser eleito como médico, quem se apresentará jamais será o médico, mas será eleito aquele que tenha o poder de falar, se assim ele o quiser. E se disputasse com qualquer outra artífice, o rétor, ao invés de qualquer um

deles, persuadiria as pessoas a elegerem-no; pois não há nada sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte. [...]

Tanto o exemplo dado por Sócrates quanto a resposta de Górgias são de esclarecedora instrução sobre o tipo de aplicação social que a retórica poderia ter para si.

De um lado, Sócrates está insistindo no princípio da tecnicidade como a base para toda e qualquer autoridade. Então, quando a cidade se reunisse a fim de deliberar, democraticamente, sobre suas necessidades, suas pautas e projetos, que fossem os técnicos, cada um seu direito próprio, aqueles que pudessem dar o veredito sobre como cada necessidade, cada projeto poderia ser satisfeito e realizado da melhor maneira possível. Para Sócrates, o orador, com sua habilidade de falar, não teria lugar nessas decisões.

Porém, como o texto nos mostra, é precisamente este o lugar almejado pelo orador, que se pretende como alguém capaz de influenciar as opiniões da maioria, a fim de efetivar seu domínio social e político. Tão pervasiva é a capacidade da persuasão e tão dependentes são os outros técnicos relativamente ao discurso, que mesmo um médico com intenção de salvar seu paciente de alguma doença, caso não soubesse como persuadi-lo a tomar os remédios necessários, submetendo-se ao tratamento, não seria capaz de levar à cabo seu saber, efetivamente no paciente a cura.

Mesmo o médico dependeria da retórica para praticar sua técnica, e, como explica Górgias, caso a habilidade de falar fosse exclusivamente considerada a fim de que se decidisse qual conselho seguir, se o do médico ou o do orador, o orador sairia vencendo, caso o médico não fosse ele mesmo um especialista nos discursos⁵³.

⁵³ Vejamos a propósito de esclarecimento, a nota de Lopes: “Sob o escrutínio de Sócrates, Górgias é levado, pela analogia com as demais tekhnai, a determinar o âmbito específico de discurso concernente à retórica (ou seja, o justo se o injusto, 454b), cumprindo assim o requisito básico para que uma atividade seja considerada tekhnê. Se analisarmos, em contrapartida, a caracterização da retórica oferecida pela personagem Górgias quando ela encontra a possibilidade de falar extensamente sobre o seu poder, como nesse discurso (456a-57c), vemos que ela não está confinada, efetivamente, num domínio específico do conhecimento: enquanto arte genérica do discurso, ela serve para discorrer sobre qualquer assunto, inclusive sobre aqueles para os quais há uma tekhnê específica. Isso fica evidente nesse exemplo de Górgias sobre o caso de seu irmão Heródico: não conseguindo fazer com que seu paciente se submetesse ao tratamento médico necessário para curá-lo, o médico recorreu a Górgias para que ele, por meio da retórica, o persuadisse (456a-b). O elogio de Górgias ao poder da retórica mostra que ela é, efetivamente, um instrumento que serve para discorrer sobre qualquer tema, e não simplesmente sobre o justo e o injusto, pois ela seria

Neste momento, se revelou inteiramente como a retórica pode ter sido escolhida por Protágoras como útil, a fim de garantir o bem na vida privada e na vida pública. Górgias, neste diálogo, compartilha do mesmo ponto de vista e da mesma finalidade. Ele proclama para si saber como usar o discurso de um modo bem-sucedido para a finalidade da persuasão, e afirma ser capaz de tornar outros assim também capazes.

Fica evidente que a chamada técnica política ficou reduzida à retórica, e à sua capacidade para a persuasão. Nem o rétor, nem o político, nem o sofista precisam conhecer nada a respeito da justiça e da injustiça, bastando a eles que sejam capazes de persuadir, a despeito do valor moral de sua influência. Também, o rétor e o sofista se veem como capazes de suplantar a autoridade dos outros técnicos, de maneira que a retórica para eles serve como uma técnica arquitetônica capaz de governar e reger as outras na medida em que estabelece para elas qual é a finalidade de suas ações, e esta influência vem a depender direta e inteiramente do desejo pessoal do orador exercendo a influência.

Como Górgias, de um modo um tanto sarcástico nota em certo momento: “E então, Sócrates, não é uma enorme comodidade: mesmo não tendo aprendido as demais artes, mas apenas esta, não ser em nada inferior aos artífices?”⁵⁴(459c).

Agora que a retórica revelou-se incluída na lista das técnicas humanas (embora Sócrates vá vir ainda a disputar essa classificação, enquanto, de outro lado, Platão está reconhecendo ter havido

a arte que ensina os homens a como, onde e quando falar, e não o quê falar. Nesse sentido, essa concepção de retórica enquanto arte genérica do discurso atribuída por Platão à personagem Górgias se aproxima, em certa medida, da definição que Aristóteles posteriormente proporá na abertura da Retórica: “A retórica é a contraparte da dialética, pois ambas tratam de coisas tais que são comuns, de certo modo, ao conhecimento de todos e que não são próprias de alguma ciência determinada. Por isso, todos participam, de certo modo, de ambas, pois todos, até certo ponto, buscam examinar e sustentar um discurso, se defender e acusar” (I, 1354a1-6)” (n. 28).

⁵⁴ Vejamos a nota de Lopes a esse respeito: “A diferença de juízo entre Sócrates e Górgias sobre o poder da retórica mostra como, do ponto de vista da construção das personagens, elas possuem valores absolutamente diferentes, refletindo, portanto, o abismo entre filosofia e retórica: enquanto para Sócrates ela consiste numa prática irracional e num saber aparente, na medida em que o rétor não precisa conhecer aquilo sobre o que discursa, mas somente parecer conhecer à multidão pra a qual discursa (razão suficiente para não considerá-la uma tekhnê, embora Sócrates não explicita essa tese nesse momento do diálogo), para Górgias é justamente esse aspecto que a torna superior às demais tekhnai, pois parecer conhecer é condição suficiente para persuadir uma multidão ignorante daquilo sobre o que se discute. O domínio do aparente não tem qualquer valoração negativa por parte da personagem Górgias, enquanto para Sócrates, inversamente, a busca pelo conhecimento tem como fim a supressão do aparente” (n. 36).

aqueles que assim o quisessem, como Protágoras e Górgias) cabe a reflexão a seguir. Toda técnica, desde os primórdios, era concebida como racional, pautando-se por critérios e regras objetivas, socialmente útil, vindo a produzir um benefício para a sociedade, como também como sendo passível de ser ensinada a outros.

Os sofistas pretendem que a retórica caiba nesses critérios, alçando ao patamar de técnica, e, nisto, não podendo estar situada ao lado das técnicas voltadas para a manutenção da vida ordinária, como a carpintaria, a agricultura e a medicina, mas tendo de ser classificada como que no topo dessas técnicas todas, como saber capaz de superintender sobre todas elas, decidindo, externamente, qual será o destino de suas práticas.

Contudo, a retórica vem a demonstrar-se moralmente implicada na vida do ser humano em sociedade. Ao mesmo tempo em que a persuasão é realmente pervasiva, podendo infiltrar-se em todas as camadas da sociedade, desde que haja quem proferir o discurso persuasivo e quem vá ouvir e assimilar como opinião sua esse mesmo discurso, a persuasão nunca é neutra do ponto de vista moral.

Como nos mostra Platão, em sua cena dialógica dramatizada por suas personagens, a persuasão discursiva se faz seja para o bem seja para o mal, seja para a justiça seja para a injustiça, seja para o benéfico seja para o danoso, sendo impossível que fique como que neutra sob o prisma do juízo moral. Quem persuade, assim o faz com uma finalidade bem definida, e nem sempre essa finalidade será o benefício da sociedade.

Muito embora o personagem de Górgias expresse uma pretensão de ensinar um saber neutro, de modo que não poderia vir a ser acusado a respeito dos maus usos que poderiam ser realizados de sua técnica (457a-c), Platão mostra como facilmente fica evidente que este saber não é neutro de um ponto de vista moral.

Um dos pupilos de Górgias está presente durante a discussão dele com Sócrates. Quando Górgias é vencido pelo argumento socrático, vendo-se embaraçado a ter que admitir não entender nada sobre justiça e bem, pelo que, por sua vez, teria de abrir mão de sua posição como alguém capaz

de ensinar sobre como usar o discurso justamente e beneficentemente, ao que ficaria, por consequência, com a posição contrária, de que seu ensino seria um ensino corrupto, indiferente à moralidade, e por isso, perigoso socialmente. Este jovem chamado Pólo assume a conversa com Sócrates.

Pólo é bastante franco, e diz exatamente o que pensa. Nessas duas passagens extraídas do texto, veremos qual é para ele o poder da retórica. E nisto, veremos como esta habilidade do falar não poderia estar isenta de ter de incluir-se em um dos pólos da moralidade, pendendo necessariamente, senão para o bem e a justiça, então para o mal e a injustiça.

No primeiro caso, vemos Pólo, aparentemente sem pudor, dizer que os rétores são os mais poderosos nas cidades em virtude de serem capazes de exercer uma influência tal que, se assim o quisessem, poderiam ordenar matar, roubar a riqueza e exilar quem ele bem entendesse:

P. Acaso te parece que os bons rétores, enquanto lisonjeadores, são considerados homens desprezíveis nas cidades?

S. Isso é uma pergunta, ou o princípio de um discurso?

P. Uma pergunta.

S. A mim, não parecem ser nem mesmo considerados.

P. Como eles não são considerados? Não possuem eles o poder supremo nas cidades?

S. Não, se o poder a que te referes for um bem a quem o possui.

P. Mas certamente é.

S. Pois bem, dentro os cidadãos os rétores me parecem possuir o mais ínfimo poder.

P. Mas o quê? Não assassinam, como os tiranos, quem eles quiserem, e não roubam dinheiro e expulsam da cidade quem for de teu parecer?

S. Pelo cão! Estou de fato em dúvida, Pólo, se, a respeito de cada coisa que dizes, és tu a afirmá-la e a revelar o teu próprio pensamento, ou se estás me interrogando (466a-c).

Na segunda passagem, por sua vez, vemos Pólo insistindo, contra a tese socrática de que os rétores não seriam os mais poderosos mas aqueles com um ínfimo poder social, que esta tese socrática é muito contrafactual, já que aqueles capazes de influenciar os eventos sociais de certo se mostram perfeitamente hábeis e capazes de influenciar a justiça, a fim de cometer atrocidades como o homicídio, o roubo e o encarceramento de quem quer que fosse:

P. Como tu, Sócrates, poderias preferir ser impossível a ser possível fazer na cidade o que te parece, e não invejarias alguém quando o visses matando quem lhe parecesse ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o!

S. Dizes de forma justa ou injusta?

P. Como quer que ele faça, em ambos os casos não é invejável?

S. Silêncio, Polo! (468e-469a)

Neste ponto de nossa reflexão, indagamos: se a retórica é uma técnica capaz de garantir o bem humano, como queria Protágoras, ela possui uma enorme deficiência que contradiz a dádiva de Zeus, a qual foi ter presenteado os homens com justiça e pudor. Ao contrário, a retórica como capacidade de influenciar não pode escapar à moralidade humana, tendo que estar limitada por ela. Nesse sentido, a retórica já não poderia servir como a técnica capaz de garantir o bem, uma vez ela servir tanto para o bem quanto para a proliferação do mal humano.

O correto seria, então, que houvesse ainda uma técnica ainda mais potente, capaz de superintender, supervisionar, até mesmo a retórica, e esta, uma técnica que pudesse responder objetivamente ao anseio humano pelo bem.

A retórica, no máximo, é um instrumento para a influência, podendo ser empregada tanto para o benefício, como quando o orador persuade o paciente doente a se submeter aos dolorosos procedimentos de cura propostos pela medicina, como também pode pender para o dano e o desastre, como seria o caso se caísse em mãos daqueles que a usariam para seu benefício e vantagem próprios em situações extremas como aqueles em que a aniquilação do partido opositor é a única solução para a efetivação do desejo egoísta dos tiranos que sabem discursar bem.

De fato a discussão sobre a retórica como técnica política vem a provar que o conceito de *technê* agora neste estado avançado de seu desenvolvimento alçou o domínio moral da vida humana. Não mais a garantia da sobrevivência, mas a garantia do bem e da justiça é o que estão em jogo.

Contudo, a predileção dos sofistas pela retórica revela também este lado sombrio. Caso houver uma técnica, um saber objetivo e racional capaz de responder ao bem, não venha a conduzir ao florescimento e ao benefício da sociedade, mas somente à servitude e subjugação das pessoas em vistas dos interesses egoístas e corruptos daqueles com maior poder de influência nas decisões políticas da cidade.

2.3 Técnica política: o caso Livro I da *República*

Encontramos no Livro I da *República* uma discussão que põe a técnica política, mais uma vez, como um tipo de saber arquitetônico, capaz de superintender sobre toda a esfera da vida humana. Também, fica postulado o ponto de que esta técnica, como todas as outras, deve ter como finalidade prover o bem, o benefício ou a vantagem para a sociedade humana.

Entretanto, o ponto da discussão será exatamente sobre *quem* esta técnica beneficia, de onde será levantado o questionamento sobre se a técnica poderia ser empregada para a exploração e o subjugar de outros seres humanos. Neste ponto, essa discussão tocará o problema sobre o tipo de benefício relativo que algo como uma técnica deveria ser capaz de conferir àqueles nela envolvidos, seja ao profissional que a exerce, seja ao sujeito que adquire seus produtos.

Afinal, poderia a *technê*, antes vista como puramente útil e benéfica, vir a produzir um resultado danoso à sociedade? O ponto será que a concepção primordial de *technê* como um saber orientado por um objetivo benéfico e socialmente reconhecido será desafiada. Assim como no *Górgias*, veremos neste Livro I da *República* como seria possível que fosse feito um mau uso da técnica, que afinal mostra-se passível de tornar-se corrupta para servir a uma finalidade cujo benefício não é a sociedade constituída.

É o sofista Trasímaco o portador dessa concepção corrupta sobre a técnica política, o qual não

demonstra nenhum pudor de expressar seu ponto de vista sobre a política como uma instituição cujo objetivo seria somente a exploração dos cidadãos por meio da manipulação das leis. Discutindo com Sócrates de um modo que o atemoriza, e pedindo dinheiro para que sua posição seja proclamada e ouvida por todos, este personagem abertamente defende a tese seguinte sobre a justiça: “Afirmo que o justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (338c).

Vimos na parte anterior deste capítulo sobre técnica e moralidade que a retórica, tendo sido escolhida por Protágoras e Górgias como a principal técnica capaz de garantir para o indivíduo o bem e vantagem, não pode ser neutra sob um prisma moral. É de todo necessário que a persuasão seja sempre ou para o bem ou para o mal, ou para a justiça ou para a injustiça.

Com efeito, a justiça e a injustiça poderiam ser consideradas os conceitos básicos com os quais o orador ou técnico político deveria lidar a fim de performar sua especificidade. O problema naquele momento foi termos compreendido que a retórica como que prescinde deste saber, propondo-se somente como técnica sobre a habilidade discursiva, de modo que dependeria do usuário desta técnica saber conduzi-la justamente, se for um sujeito de caráter justo, ou injustamente, se, como Pólo, optasse pela conduta contrária à justiça, persuadindo a fim de impor-se à sociedade, influenciando os acontecimentos para garantir a perseguição, aniquilação e exílio de seus inimigos políticos.

A tese de Trasímaco serve para sacramentar essa concepção de mundo, pela qual fica estabelecida a tese de que a justiça é nada senão a vantagem do mais forte, e este é ninguém mais senão aquele que governa, tal como o sofista explica a Sócrates:

T. Então não sabes que o regime de governo de algumas cidades é a tirania, de outras a democracia e de outras a aristocracia?

S. Como não?

T. E não é o governo que, em cada uma delas, tem o poder?

S. É, sim.

T. E, em cada cidade, o governo estabelece as leis tendo em vista sua própria

vantagem: o governo democrático estabelece leis democráticas, o tirânico leis tirânicas, o aristocrático, as leis aristocráticas, e os outros da mesma forma. Estabelecidas as leis, declaram que o vantajoso para eles é o justo para os subordinados e punem quem infringe essa norma, como transgressor da lei e culpado de injustiça. Eis, portanto, excelentíssimo, o que eu digo ser justo sempre, em todas as cidades sem exceção: o vantajoso para o governo estabelecido. É ele que tem o poder e, para quem raciocina corretamente, em todos os lugares, o justo é sempre a mesma coisa, a vantagem do mais forte (338d-e).

Segundo esse argumento, o benefício da sociedade e dos cidadãos submetidos pelas leis e regras está fora da lista de objetivos que o chamado político (o técnico que professa saber como governar bem uma cidade) deveria seguir como orientação herdada pela concepção primordial de *technê*.

Este argumento desobriga o político de ter que visar o benefício da sociedade por ele governada. E esta característica desta prática corrupta está apoiada nesta concepção às avessas da justiça, que nem mesmo segue a tradição poética grega, que queria ver na justiça uma obrigação para com os outros sob a forma do “é justo devolver a cada um o que lhe é devido” (como comenta Polemarco sobre o dito de Simônides em 331e), mas propõe um significado inteiramente novo, sob o qual o justo é de fato operar a fim de garantir a vantagem individual daquele que exerce a justiça, neste caso, o político ou governante.

Desta maneira, as leis promulgadas pelas tiranias, democracias e aristocracias vigentes seriam nada além de um aparato de exploração por meio do qual o corpo de governantes decidiria somente por seu benefício próprio. Nesse sentido, obedecer as leis seria grande desvantagem e dano para os cidadãos, enquanto a injustiça seria mais vantajosa e melhor para eles do que a própria justiça.

Trasímaco está, em seu próprio estilo, elaborando com uma nota bastante aguda a mesma concepção defendida por Pólo e Cálicles no *Górgias*, de que o mais forte é aquele que será capaz de se impor, seja pelo discurso seja pela força, sobre toda a sociedade, agindo com o objetivo de usar da sociedade para sua própria vantagem, e não como um servidor público interessado em contribuir ao bem-estar social geral.

Todavia, cabe a pergunta: seria esta ação exploradora algo que merecesse o título de *technê*? A técnica é, desde tempos primordiais, vista como útil socialmente. Seria totalmente absurdo imaginarmos Prometeu presenteando os homens com a semente de sua própria destruição, tendo sido inteiramente o contrário, que o desejo do primeiro filantropista era o de melhorar a condição humana por ensinar ao ser humano todos os ofícios básicos cujo objetivo seriam o melhoramento geral da condição de vida de todos.

No entanto, neste momento do Livro I da *República*, estava sendo defendida por Sócrates a tese de que todo técnico visa o melhor para o objeto ou ser para o qual sua técnica serve como um complemento, um melhoramento, enquanto, por outro lado, se ergueu esse mais rude detrator para defender precisamente a tese inversa, de que a suprema técnica, a técnica política, não visaria o benefício alheio, mas somente o benefício individual do agente, e isto ele faz com toda inteligência, e não baseada na ignorância, como mostra a passagem seguinte:

S. Dize-me, Trasímaco! Era assim que querias definir o justo? O justo é o que ao mais forte parece ser vantajoso para ele, quer seja vantajoso, quer não? Diremos que é isso que dizes?

T. De maneira nenhuma! Mas crês que chamo de mais forte quem se engana, no momento em que se engana?

S. Eu acreditava que era isso que tu dizias, quando concordaste em que os governantes não são infalíveis, mas também cometem erro.

T. Sócrates, és um homem caviloso no que falas. Eis um exemplo: A quem erra em relação aos doentes chamas de médico em razão do próprio erro que comete? Ou chamas de calculador quem erra no cálculo, e isso, no momento em que erra, em razão desse erro?! Mas não... Usamos, creio, a fala comum e dizemos: O médico errou, o calculador errou, o escriba... Penso que cada um deles, na medida em que ele é o que dizemos, jamais erra. Sendo assim, a rigor, já que também estás usando uma linguagem rigorosa, nenhum artífice erra. Vindo a faltar-lhe conhecimento, quem erra, erra naquilo em que não é artífice. Assim ninguém, seja ele artífice ou sábio ou governante, erra enquanto artífice ou sábio ou governante, embora todo mundo diga: “O médico errou, o governante errou”. Toma, portanto, como tal a resposta que te dei. Em sua expressão mais rigorosa, a resposta seria que o governante, enquanto governante, não erra e, não errando, estabelece o melhor para si, e isso o

subordinado tem de fazer. Sendo assim, digo o que desde o começo estou dizendo, que justo é fazer o vantajoso para o mais forte (340c-341a).

É precisamente este o argumento por meio do qual ficam conectadas as noções de *técnica*, *inteligência* e *força*. Caso Trasímaco seguisse por pautar a noção de força por meio da força física, e esta no uso da violência, o argumento teria seguido um caminho bastante diferente. Contudo, é exatamente pelo fato de que ele recorre a uma comparação desta sua noção ideal de governante relativamente aos outros técnicos, como o médico, o matemático e o escriba (o técnico da arte das letras), que o argumento vem a conectar a noção de força à noção de técnica.

O argumento parece ser assim: o governante enquanto possuidor da técnica do governo, a técnica política, não erra jamais em seus juízos e ações políticas, tal qual o médico enquanto médico não erra, nem mesmo o matemático e o escriba enquanto detentores cada um de sua técnica específica.

Assim deve ser porque a técnica, para ser uma técnica, deve ser de fato infalível. Caso o carpinteiro falhasse em provar à comunidade onde ele é como um servidor, que seu método, justicado discursivamente mas também por meio de obras suas já realizadas, é com efeito bem-sucedido em construir casas reais nas quais as pessoas pudessem viver, ele não teria jamais vindo a se constituir como uma figura social considerada uma autoridade na construção de casas.

De certo modo, a noção de técnica requer para si esse alto grau de infalibilidade. Caso venha, imaginemos, alguma casa a ruir sobre seus eixos, isto não pode ter ocorrido por causa da estrutura racionalmente necessária requerida para que a casa viesse a ser soerguida do chão, mas teria de ser por causas outras, como algo da natureza das catástrofes naturais. O mesmo para o matemático e para o escrivão. O matemático não poderia jamais errar em seus cálculos, de modo que dois deve ser sempre par em sua contagem, e a soma de dois e dois deve sempre resultar em quatro. O escrivão, por sua vez, como domina a arte da escrita, não pode falhar em gravar no papel os pensamentos decodificados pela língua em palavras ortograficamente bem compostas, do contrário, fosse ele um mero farsante que tivesse colocado no papel letras e palavras sem nexos causal e necessários uns com os outros, teria ele falhado em escrever a expressão escrita da comunicação oral, e já não teria sido jamais considerado um especialista neste campo de atuação.

Isto tudo é bastante óbvio e necessário. O que já não é óbvio é que o governante venha a mostrar-se possuidor de um saber infalível deste tipo. Mas assim o quer Trasímaco. E mais, o sofista pretende que o governante, sendo infalível, seja visto como alguém dotado de uma inteligência que o confere poder e força, de maneira que não somente ele não falha, como todas as leis por ele decretadas servem a ele como fonte de vantagem e poder, servindo ao seu objetivo ulterior, tendo, nessa altura, desapropriado os cidadãos de sua liberdade e autonomia.

Deste modo, o governante de Trasímaco vem a ser um especialista na técnica da exploração, cujo instrumento é a técnica política, na forma de legislação e decreto de leis, cujo objetivo é beneficiá-lo exclusivamente em detrimento de todos os seus subordinados. E isto, nessa concepção, é nada mais que justiça e o justo em termos de lei e sociedade.

Este técnico da política não poderia falhar jamais. Se falha, é porque não era realmente um verdadeiro técnico, mas somente um farsante, assim como seria farsante o escrivão que, no papel, não estivesse operando de acordo com nenhum código linguístico socialmente compartilhado por falantes, ou como o suposto médico que, no lugar de ter curado o paciente, vem a assassiná-lo por envenenamento.

É certo que Sócrates é fortemente avesso a essa tese e argumento, e junto dele, podemos situar também Platão, o qual está apresentado um embate de ideias do qual Sócrates sairá, ao final, vencedor⁵⁵. Mas como nosso objetivo aqui é tão somente captar o conflito moral o qual a aplicação da noção de *technê* sobre o domínio da vida vem naturalmente a produzir, ficaremos por enquanto somente com a posição deste personagem Trasímaco.

Sócrates oferece seus argumentos para que Trasímaco aceite que todo técnico, todo profissional, não visa seu benefício próprio, mas o benefício do objeto ou ser relativamente ao qual sua técnica se constitui como um saber racional, útil e autoritativo. No entanto, o sofista não se mostra flexível, e se ergue em mais um ataque a esta tese de Sócrates, chamando-o desta vez de “ingênuo” (a passagem inteira está em 343a-344c):

⁵⁵ É importante salientar, que o restante dos nove livros da República serão a tentativa de Sócrates em provar que a justiça é benéfica e vantajosa para todo ser humano, e não somente para o governante.

T. Conta-me, Sócrates! Tens uma ama?

S. O quê? Não devias responder, em vez de fazer uma pergunta como essa?

T. É que ela deixa que fiques com o nariz escorrendo e não te faz assoá-lo, mesmo que estejas precisando... Para ela não distingues nem ovelhas nem pastor...

S. O que afinal estás dizendo?

T. Que acreditas, que os pastores ou os boieiros têm em vista o bem das ovelhas ou dos bois; que os engordam e deles cuidam olhando para algo que não é o bem de seus senhores ou o seu próprio... Julgas também que as expectativas dos governantes das cidades, daqueles que realmente exercem o governo, quanto aos subordinados, são outras e não as que se tem em relação às ovelhas, e o que procuram, dia e noite, não é descobrir donde tirar proveito pessoal... Estás tão longe do que se refere ao justo e à justiça, ao injusto e à injustiça que ignoras que a justiça e o justo constituem realmente um bem alheio, a vantagem do mais forte e do governante, enquanto prejuízo próprio tem aquele que obedece e serve. A injustiça, porém, é o contrário dela e governa os que, de verdade, são ingênuos e justos. Os subordinados fazem o que é vantajoso para o mais forte e o tornam feliz, servindo a ele, mas não a si mesmos.

O ponto do argumento é que, segundo Trasímaco, todo técnico está sempre visando seu próprio benefício, nunca o benefício do objeto ou ser que caracteriza essencialmente sua técnica. Neste ponto, vemos a total subversão da noção de técnica, que agora prescindiria de ter que ser benéfica e útil com a produção ou cuidado, ou cultivo daquilo que é seu objeto característico.⁵⁶

No exemplo de Trasímaco, tanto o pastor das ovelhas quanto o cuidador do gado, assim também o político, todos esses visam somente seu benefício próprio, que é fazer lucro e riqueza por meio da guarda que possuem sobre esses que são seus governados. Desse modo, a finalidade dessas técnicas fica definida pelo interesse e proveito pessoais, sem nenhuma consideração sobre os seres dos quais são uma prática de cultivo, cuidado e governo. Assim ficam definidas “justiça” e “injustiça” no quadro conceitual do sofista: a primeira, nada mais que “um bem alheio”, o que significa, “a vantagem do mais forte”; a segunda, agora claramente posta, é o que rege e determina a justiça, de modo que a injustiça está acima da justiça.

⁵⁶ Argumento esse que Sócrates parece não concordar, como se depreende na *República* I, 335b-c.

Se a justiça é o bem dos outros, implicando sempre uma perda pessoal no bem daquele que obedece as leis e se conforma às normas, a injustiça, que é a busca pelo bem e proveito pessoais, motivo real para que o governante legisle de um modo a tirar vantagem da população, com respeito recusa Trasímaco ser sua missão proteger e guardar, ganha sempre da justiça, sendo, por essa razão, mais potente e forte que ela. A justiça é o benefício do mais forte, e o que assim determina é a injustiça deste mesmo mais forte que se impõe ardilosamente, inteligentemente, como um matemático, médico ou piloto, sobre a população indefesa.

Diante deste cenário, Trasímaco passa a enumerar a Sócrates quais são as vantagens da injustiça frente à justiça, e como o justo sempre é prejudicado em cada uma de suas relações sociais, seja as familiares sejam as públicas:

T. É preciso, ó ingênuo Sócrates, que tenhas em vista que o homem justo, em todos os lugares, perde para o injusto. Em primeiro lugar, nos contratos mútuos, onde quer que um destes esteja como sócio de um deles, jamais verás, numa dissolução de sociedade, um justo que tenha ficado com mais que o injusto, mas com menos. Além disso, nos negócios da cidade, quando há taxas a pagar, o justo, em pé de igualdade, paga mais e o outro, menos; e, quando se trata de receber, um nada lucra e o outro, muito. Quando um e outro exercem uma função pública, o justo terá por certo, mesmo que não venha a sofrer nenhuma outra perda, dificuldades nos negócios familiares, por descuidar-se deles, mas dos negócios públicos não terá nenhum benefício, por ser ele justo; além disso, terá o ódio dos familiares e conhecidos, quando preferir não lhes prestar ajuda que vá contra o que é justo.

Neste momento, fica evidente a importância do elo entre casa e cidade, família e comunidade, entendido como indissociáveis na mentalidade popular daquele período. Justiça e injustiça não possuem um impacto público, somente, tendo a ver com as relações políticas performadas na *ágora* grega. Tais relações possuem um impacto também doméstico, pelo que o prejuízo público traz uma ruína tal para o cidadão que também sua casa virá a ser afetada, de modo que as perdas públicas são indissociáveis daqueles que virão a se suceder no âmbito privado.

Segundo os casos exemplares elencados por Trasímaco, em todas as transações públicas e políticas, o justo virá sempre a sair em prejuízo: porque ele sempre preza por seguir as leis, e porque as leis estão ali somente para explorá-lo, para tirar dele sua liberdade e autonomia. Sua obediência às leis e normas virão sempre a ser causa de algum prejuízo iminente; esgotado após vários insucessos públicos, ele não será mais capaz de cuidar de sua própria casa, acabando por ser odiado por seus familiares devido a sua impotência em prestar-lhes o auxílio doméstico o qual deveria ser seu papel satisfazer e cumprir. Então, ao final, o justo terá sua vida privada e pública arrasadas.

Isto põe novamente em nossa rota de reflexão a importância então do que havia dito Protágoras, sobre ser a técnica política uma voltada tanto para a administração do âmbito privado quanto do âmbito público da vida. Com efeito, essas esferas estão de tal modo encadeadas que o fracasso em uma delas afetará o fracasso na outra. Este sujeito assim incapaz de impotente, jamais poderia ser considerado ter almejado à felicidade em vida. Muito pelo contrário, a falência total dessas estruturas vitais da vida humana seria o sinal de sua inteira ruína e miséria. É com o intuito de evitar esse resultado que o sofista Protágoras cobrava suas moedas aos jovens atenienses a fim de ensiná-los essa sutil arte política, por meio da qual um jovem tornaria-se hábil em manejar os assuntos públicos como também os privados. Sem essa duplicidade de objetivos, a técnica política não poderia garantir nem o bem nem a felicidade.

Neste momento da *República*, vemos com ênfase o quão verdadeira era essa necessidade para os gregos antigos, que a vida pudesse ser regida por uma métrica racional objetiva capaz de estruturá-la em vistas do sucesso, da harmonia e da prosperidade. No entanto, como aponta Trasímaco, em razão da vida ser do modo como é, sendo o governante o tipo de indivíduo auto-interessado que ele é, e sendo os mais fortes aqueles que visarão por seu próprio benefício sempre em detrimento dos demais, é que, a fim de estabelecer-se como um indivíduo de sucesso, o aspirante a ser um homem forte e poderoso teria que saber como jogar as regras do jogo, e essas regras são bastante corruptas, como estamos vendo. Teria que, por exemplo, aprender a como burlar as leis, manipulando-as ao seu favor, já que, em cada ato de obediência, viria a inevitavelmente sofrer alguma forma de exploração. Teria também que saber pensar em si mesmo, de modo inteligente, sendo capaz de perpetrar injustiças saindo impune de cada uma delas, jamais sendo detectado.

Teria que ter se tornado, ao final de contas, um criminoso contumaz, caso desejasse ser feliz. Como insiste Trasímaco, agora a expôr as vantagens desse modo injusto de vida:

T. O oposto a tudo isso terá o injusto. Falo daquele de quem estava falando agora há pouco, daquele que é capaz de ambicionar grandes vantagens. Olha, portanto, para isso se queres discernir quanto lhe é, enquanto indivíduo, mais vantajoso ser injusto que ser justo. Muito facilmente compreenderá, se alcançares a mais perfeita injustiça, a que torna muito feliz quem comete injustiça, mas infelicíssimo quem sofre injustiça e não quer ser injusto. Essa é uma tirania, que não rouba, pouco a pouco, às ocultas e à força, os bens alheios, sagrados e profanos, particulares e públicos, mas tudo de uma só vez. Quando alguém deixa que o vejam cometer injustiça, é punido e é objeto das maiores censuras. Sacrílego, mercador de escravos, arrombador de casas, espoliador, ladrão são os nomes com que são chamados os que se limitam a praticar um só tipo de delitos como esses. Quando alguém se apodera dos bens de seus cidadãos e, além disso, os faz escravos, em vez de chamá-lo com esses nomes vergonhosos, é chamado de bem-aventurado, não só pelos concidadãos mas também por todos quantos saibam que ele atingiu a injustiça total. Não por temer praticá-la, mas por temer vir a sofrê-la é que censura a injustiça quem a censura.

O pequeno criminoso se deixa ser encontrado, ao que é julgado culpado, sendo castigado posteriormente. Este será como o injusto imperfeito, aquele que errou em sua técnica política, pois não soube como praticar as injustiças impunemente, mantendo sua vida pública e privada em ascendente prosperidade e sucesso. O grande criminoso, que, mais que todos, age com absoluta inteligência jamais deixando-se culpar e castigar por outros, é o tirano: aquele político de influência maior que, chegando ao poder, foi capaz de, por meio das leis, suprimir a liberdade e autonomia de toda a cidade, roubando-lhe os bens, de uma só e definitiva vez.

Afinal, este era o ideal de Pólo e Cálicles no *Górgias*, ambos entusiastas da tirania como modo de vida. Como fica explícito nessas duas passagens do *Górgias* que brevemente trazemos como ilustração do fascínio exercido pela tirania:

P. Mas, Sócrates, não é preciso te refutar com fatos arcaicos, pois os acontecimentos recentes são suficientes para te refutar e demonstrar como inúmeros homens, mesmo tendo cometido injustiça, são felizes... Decerto

vês que Arquelaus, filho de Perdicas, domina a Macedônia... Então, ele te parece ser feliz ou infeliz?

S. Não sei, Polo, pois ainda não me encontrei com esse homem.

P. E então? Se tivesses encontrado com ele, tu saberias; de outro modo, não há como saberes de pronto se ele é feliz?... Dirás obviamente, Sócrates, que tampouco sabes se o Grande Rei é feliz (470c-d)

P. Como dizes? Se um homem for surpreendido conspirando injustamente em vista de uma tirania, e, quando surpreendido, for torturado, mutilado e tiver os olhos calcinados, e, depois de sofrer inúmeros e terríveis ultrajes de todo o gênero e ver a mulher e os filhos terem a mesma sorte, for enfim empalado ou untado para ser queimado, ele será mais feliz do que, escapando a isso, tornar-se tirano e, tendo o domínio da cidade, viver o resto da vida fazendo o que quiser, sendo invejado e considerado feliz por concidadãos e estrangeiros? É isso o que dizes ser impossível refutar? (473b-d)

Arquelaus e Xerxes (o Grande Rei da citação, o rei da Pérsia) são todos tiranos históricos, os quais eram vistos como ideais de felicidade suprema por certa parcela da sociedade antiga. O primeiro assassinou o sucessor do trono, a fim de tomar o poder. O segundo, era visto como possuidor de todos os bens de sua pátria, visto como um deus, e como capaz de ordenar o que quisesse, mesmo se fosse uma ordem injusta contra alguém inocente⁵⁷.

A narrativa de Pólo é bastante sinistra em si mesma. O tirano é aquele que “tendo o domínio da cidade, vive o resto da vida fazendo o que quiser, sendo invejado e considerado feliz por concidadãos e estrangeiros”.

É essa concepção que Trasímaco elogia aqui no início da *República*, ao defender que a injustiça é mais potente que a justiça, e que a injustiça praticada com inteligente é algo da espécie de uma *technê*, ao que o governante que soubesse praticá-la seria muito bem-sucedido em tornar-se o mais perfeito injusto de todos, o tirano, sendo capaz de alçar à mais completa injusta, que é ter dominado injustamente uma cidade inteira, roubando-lhes os bens, a liberdade e a autonomia:

⁵⁷ A nota explicativa de Lopes (2014) sobre injustiça e felicidade: “A discussão entre as personagens se volta agora para a relação entre felicidade [eudaimonia] (ευδαιμονία) e justiça [dikaiousuné] (δικαιοσύνη). Polo cita o caso de Arquelaus, rei da Macedônia, como paradigma da vida de um homem que é injusto, mas feliz, na medida em que a justiça não é vista por ele como condição necessária para a felicidade.” (n. 69).

T. Assim, Sócrates, a injustiça, se é bastante, é mais forte, mais própria do homem livre e poderoso que a justiça e, o que eu dizia desde o início, o interesse do mais forte é o que é justo, e o que é injusto é útil e vantajoso para ele.

Como reflexão final, voltaremos a indagar sobre a relação entre a *technê* e o domínio moral da vida humana. O problema elencado por esses momentos da obra de Platão é que vemos diversificadas defesas sobre o uso da inteligência, de um modo racional e objetivo, para uma finalidade corrupta.

Foi Protágoras aquele que primeiro nessa série de textos definiu a técnica política (*politikê technê*) como a capacidade de deliberar bem sobre os assuntos privados e públicos, utilizando para isso a retórica. Depois, no *Górgias*, a retórica apareceu como a técnica basilar por meio da qual seria possível exercer essa técnica política, porque por meio dela um homem seria capaz de persuadir a todos em seu âmbito privado e público em vistas daquilo que ele considerasse seu próprio interesse. Por fim, o Livro I da *República* sacramenta essa concepção, ao afirmar que a técnica política consiste na prática cujo objetivo é a garantia da vantagem do mais forte sobre os mais fracos.

Diante disso, nossa pergunta é a seguinte: agora que o conceito de *technê* mostrou-se abstrato o suficiente para cobrir o domínio inteiro da vida humana, como, no caso de haver essa técnica política, haveria uma técnica para a deliberação e tomada de decisões em todos os âmbitos relevantes da vida, não seria o caso de, necessariamente, essa técnica junto dos seus resultados, devessem ser todos de uma natureza útil e benéfica?

E é aí que reside o problema. Platão insistentemente mostra como facilmente o advento de uma técnica tão potente a ponto de cobrir toda a vida humana, respondendo à questão sobre como adquirir o bem, a utilidade e a felicidade, poderia convergir a um uso abusivo, despótico e corrupto, vindo a piorar a situação do ser humano, muito ao contrário de ajudar a melhorá-la e desenvolvê-la em vistas do melhor.

Como vimos, o sofista Trasímaco enfaticamente defende a existência de uma técnica deste tipo, pela qual o governante exploraria os governados com toda inteligência e conhecimento objetivo sobre como realizá-lo, até o ponto máximo, e quando, tornando um tirano, fosse capaz de governar absoluto, decretando como o justo e a justiça a sua própria vantagem e benefício.

Não seria o caso que este uso fosse impossível em termos técnicos? Queremos perguntar: não seria o caso que um médico, por exemplo, caso envenenasse seu paciente, o faria não por conhecimento da medicina, mas por desconhecer os procedimentos próprios que conduziriam o doente à cura? O abuso que se faz da técnica pode ser considerado ainda como que aplicação competente dela?

Outra pergunta é a seguinte: haveria algo como uma técnica para o mal, o dano e o prejuízo das pessoas? Seria possível que, tal como o injusto perfeito de Trasímaco, houvesse um saber sobre como prejudicar, explorar e injustiçar de um modo perfeito, o que deve indicar, de um modo impune? Sócrates parece recusar a existência de *technai* orientadas para o mal.

Platão, embora avesso a essa concepção, reconhece em seus textos haver essa possibilidade. É claro que ele seguirá a arranjar argumentos para negar que a retórica, a sofística e a tirania sejam algo como *technai*. Contudo, fica claro pelo que ele mesmo permite ver em seu texto que essa concepção era vigente entre as pessoas de seu tempo, ou seja, que era uma tese compartilhada entre parcela da sociedade de que a injustiça poderia ser exercida com maestria, inteligência e saber técnico.

E aqui, neste ponto preciso, vemos como o conceito de técnica, antes neutro (porque relativo somente à sobrevivência humana, que, esta, somente poderia ser útil e benéfica) vem a se complexificar ao tocar o domínio total da moralidade humana, isto é, o domínio onde justiça e injustiça são conceitos que regem as interações e transações entre os seres humanos entre si.

Nossa pergunta final neste capítulo pode ser esta: seria a técnica neutra do ponto de vista do valor moral? Seria a técnica exclusivamente benéfica, ou ela depende mais do caráter de quem a aplica? Pode a técnica ser usada tanto para o bem quanto para o mal?

CAPÍTULO III. TÉCNICA E FELICIDADE

3.1 Sócrates e o argumento das ações e suas finalidades

O Sócrates de Platão tem seus argumentos para a sua posição filosófica de que a técnica é por sua própria natureza avessa ao mal e ao prejuízo. Sócrates dispõe de um raciocínio que comprova a finalidade puramente positiva da técnica, contra aqueles que defendem que a técnica é neutra do ponto de vista do valor moral, sendo muito dependente da direção dada a ela por aquele que se encarrega de executá-la.

Encontramos o argumento para isso em dois momentos especiais, no *Górgias* e no Livro I da *República*. Em ambos os momentos, Sócrates está diante de personagens adeptos da noção de que a técnica serve somente ao interesse daquele que a aplica, o que tem como resultado a subversão da noção primitiva de *technê*, que agora poderia servir à concepção de mundo de que o técnico não executa o que é bom ou útil socialmente, mas que por detrás de cada uma de suas operações estaria seu desejo egoísta e individual em beneficiar-se à despeito daqueles que encomendaram deste o benefício.

Por exemplo, Pólo no *Górgias* explicitamente defende a concepção de mundo de que a retórica promove o benefício exclusivo daquele que, sabendo falar com maestria, seria capaz de processar na ágora quem quer que fosse, mandando-o encarcerar e depois assassinar, mesmo que isto fosse injusto e o acusado fosse inocente. Deste ponto de vista, a retórica sendo, como o orador seu instrutor tinha ensinado, a mais potente de todas as técnicas, o rétor seria o mais poderoso cidadão da *pólis*, utilizando deste seu saber para influenciar a cidade a garantir o seu direito, mesmo que injustamente. Nesse sentido, o rétor seria capaz de fazer das leis da cidade um benefício para si mesmo, como que contorcendo e vertendo a lei na direção de seu bem pessoal.

Inteiramente consternado por essa franqueza em que consiste dizer o que se pensa mesmo se o conteúdo do pensamento for imoral e contra as convenções mais humanas, Sócrates se propõe a demonstrar ao personagem Pólo que ele está inteiramente errado. A base para o erro de Pólo é sua

ignorância sobre a relação entre as ações humanas, sua finalidade e o bem. A fim de contraverter essa tese imoral a respeito do uso da técnica, que, neste caso, revelou-se um uso abusivo da mesma, Sócrates desenvolve do *Górgias* (466a-468e) alguns argumentos, a seguir apresentados.

A primeira parte do argumento consiste em estabelecer que os rétores e os tiranos não fazem o que realmente desejam, e que por conseguinte não podem ser considerados como detentores de nenhum poder. O argumento trabalha com uma distinção básica entre *fazer o que quer* e *fazer o que parece* o melhor. A citação da passagem nos ajudará a ilustrar este ponto filosófico.

Pol. [...] Acaso te parece que os bons rétores, enquanto lisonjeadores, são considerados homens desprezíveis nas cidades?

Soc. A mim, não parecem ser nem mesmo considerados.

Pol. Como eles não são considerados? Não possuem eles *o poder supremo* nas cidades?

Soc. Não, se o poder a que te referes for um bem a quem o possui.

Pol. Mas certamente é.

Soc. Pois bem, dentre os cidadãos os rétores me parecem possuir o mais ínfimo poder.

Pol. Mas o quê? Não assassinam, como os tiranos, quem eles quiserem, e não roubam dinheiro e expulsam da cidade quem for de seu parecer?

Soc. [...] Eu afirmo, Pólo, que tanto os rétores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades, como antes referia; e que *não fazem o que querem*, por assim dizer, mas *fazem o que lhes parece ser melhor*. [...] Julgas, então, que alguém fazer aquilo que lhe *pareça* ser melhor, porém, sem inteligência, é um bem? É isso o que tu chamas ter um grandioso poder?

Pol. Eu não.

Soc. Demonstrarás, então, que os rétores têm inteligência e que a retórica é arte e não lisonja, para enfim me refutares? Caso contrário, se te eximires de me refutar, os rétores, bem como os tiranos, que nas cidades fazem aquilo que lhes parece, não terão obtido nenhum bem; contudo, o poder, como dizes, é um bem, enquanto fazer o que parece sem inteligência, um mal, com o que tu concordas, não é?

Pol. Sim.

Soc. Como, então, os rétores ou os tiranos poderiam ter um grandioso poder nas cidades, se Polo não refutar Sócrates provando que eles fazem o que querem?

Pol. Este homem...

Soc. Eu afirmo que eles não fazem o que querem; vai, refuta-me! (Grifos meus).

Primeiramente, o poder é por ambos aceito como sendo um bem. Por isso, poder só pode ser poder caso conduza ao bem. Este ponto fica estabelecido entre ambos os partidos. A discordância vem a se estabelecer precisamente sobre este ponto, que há uma distinção que pode ser feita entre *fazer o que melhor* e *parecer fazer o melhor*, na qual fica apoiada a distinção entre *fazer o que quer* e *parecer fazer o que quer*.

O ponto filosófico é que caso alguém venha a *fazer o que quer* sendo que isso é na verdade um mal, a pessoa não poderia estar fazendo *o que quer*, mas somente o que *parece ser melhor*, uma vez que com sua ação a pessoa não atingiu o que desejava, o bem, mas o seu contrário.

Para estabelecer melhor essa noção filosófica sobre o querer humano e sua finalidade, Sócrates dispõe de um segundo argumento, que serve especificamente a este propósito de explicar a distinção entre o bem verdadeiro e a aparência do bem.

Soc. [...] Pois bem, porventura os homens te parecem querer aquilo que fazem em cada ocasião particular, ou aquilo em visto do que fazem o que fazem? Por exemplo: quem toma remédio por prescrição médica te parece querer simplesmente o que faz, tomar remédio e sofrer, ou aquilo em visto do que o faz, ter saúde?

Pol. Ter saúde, evidentemente.

Soc. Portanto, também os navegadores e os demais negociantes não querem aquilo que fazem em cada ocasião particular (pois quem há de querer navegar, se arriscar e ter problemas?), mas querem, julgo eu, aquilo *em vista do que* navegam, ou seja, enriquecer, pois é em vista da riqueza que eles navegam.

Pol. Com certeza.

Soc. E o mesmo não vale para todos os demais casos? Se alguém faz alguma coisa em vista de algo, o que ele quer não é aquilo que faz, mas aquilo *em vista do que faz*.

O ponto deste argumento é trabalhar em cima da distinção entre meio e finalidade. As ações humanas todas são constituídas dessas duas partes: sempre alguém faz algo em vistas de algo, tomando para isso alguma ação intermediária capaz de conduzir e resultar na finalidade visada. Deste modo, a direção da ação é sempre propulsionada por um desejo, que, para ser realizado, deve contar com alguma ação intermédia, que por sua vez tem sua perfeição e resultado na finalidade almejada pela pessoa.

Os exemplos escolhidos por Sócrates são muito esclarecedores. De um lado, parece senso comum que ninguém se submete a um determinado tratamento médico tendo como finalidade o próprio tratamento médico em si, mas que todo ser humano vê no tratamento médico meramente um meio, uma via, um intermediário para que seja possível alcançar a finalidade própria do tratamento, esta sendo a saúde do corpo. Do outro lado, também parece senso comum que o capitão de uma embarcação, junto de sua tripulação, não toma como finalidade da ação de navegar a própria ação em si, pois ninguém vai ao alto mar para lá viver e constituir habitação, mas que se vai ao alto mar com uma finalidade outra, que é o lucro visado no comércio e transporte de mercadorias. Essa noção é bastante evidente para todo e qualquer ser humano, sem importar sua inclinação moral. E Pólo concorda com a ideia de que: “Se alguém faz alguma coisa em vista de algo, o que ele quer não é aquilo que faz, mas aquilo *em vista do que faz*”.

Essa segunda etapa do raciocínio de Sócrates se prolonga ainda em uma terceira, na qual Sócrates pretende levar adiante sua teoria sobre a ação e sua finalidade como algo naturalmente relativamente ao bem, sempre, e jamais o mal. Para isso, Sócrates propõe a distinção abaixo:

Soc. Por acaso há alguma coisa que não seja boa, nem má, nem o meio-termo, ou seja, nem boa nem má?

Pol. É forçoso que não haja, Sócrates.

Soc. Não afirmas, então, que a sabedoria é um bem, assim como a saúde, a riqueza e as demais coisas desse tipo, e um mal, os seus contrários?

Pol. Sim.

Soc. As coisas nem boas nem más, às quais te referes, são porventura aqueles que ora participam do bem, ora do mal, ora de nenhum deles, como, por exemplo, *sentar, caminhar, correr, navegar*, ou como as pedras, as madeiras e as demais coisas do gênero? Ou chamas outras coisas de nem boas nem más?

Pol. Não, são aquelas.

Como demonstra a citação, a ideia é que algumas ações são neutras do ponto de vista do valor moral, ou seja, nem são boas por sua própria natureza, nem são más por sua própria natureza. O exemplo para ações deste tipo são: sentar, caminhar, correr, navegar, e os objetos todos que não são nem bons nem maus. Não é possível dizer que algo como uma arma branca seja boa ou má, afinal, uma faca pode servir tanto para cortar um alimento quanto para matar ou ferir alguém. Em ambos os casos, a faca serve utilmente ao propósito.

Por outro lado, há coisas que são intrinsecamente boas, segundo o senso comum, pois não se chegaria a negar essas coisas como boas, como o exemplo mostra: saúde, sabedoria. Do outro lado dessas coisas intrinsecamente boas, há também as coisas intrinsecamente más, como: doença, miséria e ignorância.

Por fim, o argumento demonstra que seria ilógico, visto a distinção estabelecida, e os itens exemplares esclarecidos, que se tomasse as ações intermediárias (*sentar, caminhar, navegar, etc.*) como a finalidade da ação. A ideia de Sócrates é que tais ações intermediárias venham a conduzir ao bem, ou ao mal, mas não o contrário, ou seja, que a finalidade esteja meramente conectada a essas ações intermediárias. E vale salientar que o postulado principal desta argumentação é que ninguém voluntariamente escolheria como finalidade o mal. Como Sócrates explica a Pólo:

Soc. As pessoas, então, fazem essas coisas intermediárias *em vistas* das boas quando fazem-nas, ou as coisas boas *em vistas* das intermediárias?

Pol. Decerto as coisas intermediárias *em vistas* das boas.

Soc. Portanto, quando *caminhamos*, caminhamos no encalço do bem, julgando ser melhor caminhar, e, ao contrário, quando *nos firmamos*, firmamo-nos *em vista* da mesma coisa, do *bem*; ou não?

Pol. Sim.

Soc. Da mesma forma, não matamos, se matamos alguém, e o banimos e lhe roubamos dinheiro, presumindo que é melhor para nós fazê-lo do que não fazê-lo?

Pol. Certamente.

Soc. Portanto, quem faz todas essas coisas as faz *em vista do bem*.

Pol. Confirmo. (Grifos meus)

Então que, primeiro, ninguém faz as ações intermediárias por si mesmas, mas sempre as faz visando a finalidade. Segundo, que esta finalidade é sempre o bem, nunca o mal, tal é o postulado socrático de que o mal ou a ignorância nunca são voluntários. Em terceiro lugar, a conclusão inevitável deste passo do raciocínio, que quer sentemos, quer caminemos, quer, até mesmo, desejemos a violência e o prejuízo para outra pessoa, em todos esses casos, é sempre o bem o que almejamos, mesmo que, em um sentido mínimo, este bem seja o nosso próprio em detrimento do bem alheio.

Pólo é conquistado pelo raciocínio, concordando com cada uma de suas premissas. Isso, certamente, devido ao estilo pedagógico com o qual Sócrates conduz a discussão, optando por fazer referência a casos exemplares em relação aos quais o senso comum concederia a concordância, trabalhando, também, com um raciocínio mínimo e autoevidente, em relação ao qual o senso comum não poderia ir contra.

Pólo ainda não está consciente de que o argumento já o emparedou, e que ele terá necessariamente concordar, ao fim, visto as premissas anteriores, de que nem o rétor nem o tirano possuem poder algum, como vemos na citação abaixo.

Soc. E não concordamos que não queremos as coisas feitas por nós em vista de algo, mas *aquilo em vista do que* as fazemos?

Pol. Sem dúvida.

Soc. Portanto, não queremos simplesmente degolar alguém, expulsá-lo da cidade ou roubar-lhe dinheiro, mas queremos fazer isso, se houver algum benefício; se houver prejuízo, não queremos fazê-lo. Queremos as coisas boas, como dizes, porém as coisas nem boas nem más não as queremos, tampouco as más, não é? Pareço te dizer a verdade, Pólo, ou não? Por que não respondes?

Pol. Dizes a verdade.

Soc. Assim, uma vez concordes nesse ponto, se alguém, seja um tirano ou um rétor, mata alguém, expulsa-o da cidade ou rouba-lhe dinheiro presumindo que *é melhor para si*, mas *isso acontece de ser pior*, ele, decerto, faz aquilo **que lhe parece**; ou não?

Pol. Sim.

Soc. Porventura ele *faz também o que quer*, se isso acontece de ser mau? Por que não respondes?

Pol. Ele não me parece fazer o que quer.

Soc. É possível que alguém desse tipo tenha grandioso poder nessa cidade, se ter grandioso poder é um bem, conforme teu consentimento?

Pol. É impossível.

Soc. Portanto, eu dizia a verdade quando afirmava que o homem fazer na cidade o que lhe **parece não é ter grandioso poder, tampouco é fazer o que quer**. (Grifo e negrito meus)

Então que, primeiramente, as ações são realizadas em vistas de sua finalidade, e essa finalidade é sempre o bem, o benefício, a utilidade, mesmo que sejam eles vistos de uma perspectiva egoísta, sendo puramente um bem relativo aos interesses individuais da pessoa a executar a ação, que não leva em conta o bem do outro como parte de suas finalidades. Em segundo lugar, por conta dessa premissa, fica evidente que ninguém cometeria nenhuma violência contra ninguém não fosse pela crença base de que isto seria benéfico e vantajoso para si (embora não para a pessoa violentada). Em terceiro lugar, se alguém comete uma violência contra alguém mas esta violência não é benéfica para a pessoa que perpetrou a ação criminosa, logo, essa pessoa falhou em alcançar o bem por meio de sua ação intermediária violenta. Em quarto lugar, se a pessoa violenta falha em visar

o bem por meio de sua ação violenta, atingindo o seu contrário, o mal, logo, a pessoa violenta não fez o que queria, nem mesmo possui poder algum. De fato, a pessoa veio a agir, mas a finalidade humana sempre referida como o guia de todas as ações, o bem, não foi atingido, e ninguém ficaria feliz trabalhando para ter para si o mal, o prejuízo e a carência de utilidade. Com efeito, ninguém diria ser inteligente a ação que somente traz prejuízos, danos e males. Em último lugar, nem o rétor nem o tirano fazem o que querem, mas somente fazem o que *parece ser melhor*⁵⁸.

Tal era o raciocínio por detrás da fala socrática naquele momento inicial do argumento, e agora Pólo, embora muito relutantemente, é levado a concordar que nem o rétor nem o tirano possuem qualquer técnica, porque seu suposto saber não pode conduzir ao bem de modo assertivo, objetivo, certo e de um modo que venha a inteiramente excluir o mal e o prejuízo na ação.

Sócrates tem uma intenção com esse raciocínio, e este é negar absolutamente que a retórica é uma técnica: dado seu valor moral neutro, ou seja, dado o fato de que poderia ser utilizada tanto para o bem quanto para o mal, Sócrates duvida veementemente sobre o caráter técnico dessa disciplina, negando ser o caso de uma técnica. Isto dadas as razões já abordadas de que a técnica somente poderia ser benéfica, útil e vantajosa para a sociedade, e não somente para o indivíduo.

Encontramos um argumento que pode complementar este no Livro I da *República* (341c-342e), no momento em que Sócrates está visando refutar a tese de Trasímaco de que a justiça é a vantagem e o benefício do mais forte.

Soc. [...] Vamos! Responde-me... O médico que, no sentido rigoroso da palavra, é médico, aquele de quem falavas há pouco, cuida de ganhar dinheiro ou cuida dos doentes? Fala só do que realmente é médico.

Tra. Cuida dos doentes.

Soc. E o piloto? O verdadeiro piloto é chefe dos marinheiros ou marinheiro?

Tra. Chefe dos marinheiros.

[...]

⁵⁸ Ver Lopes, 2011, pág. 65.

Soc. Então, para cada um deles há algo vantajoso.

Tra. Há, sim.

Soc. E o **objetivo natural da arte** não é buscar e propiciar algo vantajoso a cada um?

Tra. É, sim. (Negrito meu).

Encontramos neste argumento um raciocínio muito semelhante àquele exibido no *Górgias*. O ponto filosófico geral é que a arte ou técnica, enquanto tais, por si mesmas, não visa o malefício, nem o prejuízo, mas, de acordo com a noção primitiva de *technê*, arte ou técnica só podem ser em vistas do bem e da vantagem.

Contudo, o ponto de disputa não parece ser precisamente este, mas sim de *quem* é a vantagem e de *quem* é o prejuízo. Trasímaco, como Pólo, afirmaria que o benefício visado é a satisfação egoísta da pessoa que executa a técnica, enquanto Sócrates possui uma ideia bastante diferente sobre a finalidade das chamadas técnicas. Então o argumento socrático para subverter a concepção sofística sobre a técnica é como veremos abaixo:

Soc. Então também para cada uma das artes o vantajoso não será outra coisa senão ser o mais perfeita possível?

Tra. Qual é tua pergunta?

Soc. Esta aqui. Se me perguntasses se para o corpo basta que ele seja corpo ou se ele carece de algo a mais, eu diria: “É certo, sim, que ele precisa de algo a mais, e a arte médica foi inventada por causa disso, porque o corpo é carente e não lhe basta ser assim. A arte, portanto, foi preparada para proporcionar ao corpo o que lhe é vantajoso”. Parece-te que, se falasse assim, falaria corretamente? Ou não?

Tra. Falaria corretamente.

Soc. E então? A medicina, em si mesma, pouco vale? Ou **uma arte** às vezes precisa de **uma faculdade a mais**, como os olhos precisam da visão e os ouvidos da audição, e por esse motivo precisa de uma arte que vise e propicie o que lhe é vantajoso? Será que também, no íntimo da própria arte, há uma *deficiência* e cada uma delas precisa de outra arte que procure ver o

que lhe traz vantagem e, por sua vez, aquela que está nessa procura precisa de outra assim, e isso ao infinito? Ou ela mesma visará ao que é vantajoso para si mesma? Ou, então, ***nem precisa de si mesma nem de outra arte para cuidar do que é vantajoso para sua fragilidade***, pois em nenhuma arte há fragilidade ou falha alguma, ***nem cabe a uma arte buscar o vantajoso de outro que não seja aquele de quem é arte*** e, sendo verdadeira, é sem falha e sem mancha, na medida em que, rigorosa, é por inteiro o que é? Examina com aquela linguagem rigorosa! Ela é assim ou diferente disso?

Tra. Parece que ela é assim. (Grifo e negrito meus)

O raciocínio parte da premissa de que uma técnica é técnica para determinado objeto de que dela carece. Por exemplo, no caso da relação entre medicina e corpo. A medicina não é em si mesma, como quem a praticaria em virtude de si mesma, sem com ela visar nenhuma finalidade. A medicina, pelo contrário, tem sua razão de ser no corpo doente que é sua capacidade ou poder curar. O corpo, por outro lado, necessita de uma perfeição a mais, pois a sua própria é parca, de modo que adoece e é enfraquecido a depender das circunstâncias. Por que o corpo necessita dessa perfeição, o ser humano, inspirado pelo presente concedido há eras por Prometeu, tornou-se hábil a curar, tendo sido inventada a medicina. A partir disso, é função da medicina, como uma técnica legítima, trabalhar para prover o corpo com a perfeição de que ele necessita, nesse caso, a cura e proteção contra a doença. “A arte”, ou técnica, segue Sócrates contra Trasímaco, “foi preparada para proporcionar ao corpo o que lhe é vantajoso”, e o sofista concorda com a premissa e a conclusão.

Em um segundo momento, Sócrates oferece algumas alternativas sobre como deveríamos entender a relação entre a técnica e seu objeto em termos de vantagem, ou seja, sobre a questão a respeito *de quem* é a vantagem que a técnica fornece. São as alternativas: (a) cada técnica às vezes precisa de uma técnica a mais que possa supervisionar sua vantagem e benefício; (b) cada técnica intrinsecamente necessita de outras que venham a complementar sua perfeição, o que levaria a um regresso infinito pelo qual cada técnica precisa de outras que supervisionem sua vantagem e ainda estas precisam de outras que supervisionem sua vantagem e assim infinitamente; (c) a técnica visa o que é o melhor para si mesma, de modo que não necessita de outras que façam essa supervisão; (d) a técnica não requer nenhum outra técnica para garantir sua vantagem e benefício, pois cada

técnica sendo verdadeiramente uma técnica, visa sempre em toda ocasião pelo benefício daquele relativamente ao qual ela é uma técnica.

Sócrates e Trasímaco parecem concordar de que a última opção é a verdadeira, e então que cada técnica é pura em si mesma, sem depender de outras técnicas, visando por si mesmo pelo benefício do objeto sobre o qual ela se constituiu como um complemento, que visa fornecer a perfeição da qual o objeto a cada caso se mostra carente. De onde se segue a conclusão óbvia:

Soc. Ah! A medicina não visa ao vantajoso para a medicina, mas para o corpo.

Tra. Sim.

Soc. Nem a equitação, ao vantajoso para a equitação, mas ao vantajoso para cavalos; **nem nenhuma outra arte visa ao vantajoso para si**, pois de nada precisa a mais, mas **ao vantajoso daquele de quem é arte**.

Tra. Parece que é assim. (Grifo e negrito meus)

Fica por meio deste raciocínio estabelecida a noção pela qual toda técnica, por sua própria natureza, deve ter como finalidade beneficiar, e não prejudicar, o objeto relativamente ao qual é uma técnica. Os exemplos são: a medicina beneficia o corpo; a equitação beneficia os cavalos. Em suma, cada técnica faz o que é vantajoso àquele de quem é uma técnica.

De onde se estabelece a conclusão que põe Sócrates na mesma direção do conceito primitivo de *technê* contra aqueles que afirmam que a técnica, por ser neutra do ponto de vista do valor moral, pode ser tanto boa quanto má. Para Sócrates, não é este o caso, mas que toda técnica só pode beneficiar o objeto sobre o qual ela é uma técnica, por onde Sócrates também nega que a técnica seja neutra do ponto de vista do valor moral, sendo, ao contrário, essencialmente vantajosa e benevolente:

Soc. Mas, Trasímaco, as artes governam e dominam aqueles que as têm como sua arte. [...] Ah! Nenhuma ciência tem em vista nem impõe o que é vantajoso para o mais forte, mas para o mais fraco e é governado por ela mesma. [...] Nenhum médico, portanto, enquanto médico, tem em vista nem impõe o vantajoso para o médico, mas para o doente? Estamos de

acordo que é o médico, no sentido rigoroso, que comanda os corpos e não o negociante. [...] E que também o piloto, no sentido rigoroso, comanda marinheiros, mas não é marinheiro? [...] Um tal piloto e chefe não procurará e imporá o vantajoso para o piloto, mas para o marinheiro e para o subordinado. [...] Então, Trasímaco, nenhuma outra pessoa, em nenhum posto de comando, na medida em que é chefe, tem em vista e impõe o útil para si mesmo, mas o útil para o governado e para aquele a quem ele presta serviço e, voltando os olhos para isso e para o que é útil e conveniente para aquele, diz tudo o que diz e faz tudo o que faz.

3.2 Sócrates e o argumento a respeito da virtude

“Virtude” é o substantivo que traduz o termo grego *aretê*. Este termo grego, no entanto, possuía uma aplicação tanto prática quanto moral, podendo por essa ambiguidade ser traduzido tanto por “virtude”, em sua aplicação moral, quanto por “excelência”, em sua aplicação prática.

A especialista no assunto, Naomi Reshotko, na entrada sobre *aretê* no *The Continuum Companion to Plato* (2012) esclarece a dualidade deste termo grego:

‘Excelência’ é uma das duas traduções mais comuns para o inglês da palavra grega *aretê*. Na tradução dos diálogos de Platão, a palavra inglesa ‘virtue’ também é usada. Os tradutores tendem a usar as duas palavras inglesas “excelência” e “virtude” em contextos distintos, embora não independentes, e seus diferentes usos podem ser entendidos como captando uma noção primária e mais derivada de *aretê* para Platão. Discute-se a excelência de uma ferramenta ou de um ofício em muitos diálogos. A excelência de uma ferramenta ou arte é aquela que lhe permite fazer o que foi projetado para fazer e também aquilo que faz melhor. Esta tarefa de uma ferramenta ou de um ofício também se distingue pela sua função própria (*ergon*): a excelência de uma faca é o fio que lhe permite cortar (isto é, desempenhar a função de cortar) e a excelência do reboco é sua capacidade de fazer sapatos. A justificativa parece ser que a ferramenta ou arte torna-se excelente quando consegue se destacar em sua função adequada. (p. 171)⁵⁹

⁵⁹ Tradução livre do original em inglês: ‘Excellence’ is one of the two most common English translations of the Greek word *aretê*. In translating Plato’s dialogues, the English word ‘virtue’ is also used. Translators tend to use the two English words ‘excellence’ and ‘virtue’ in distinctive, although not unrelated, contexts and their different uses can be understood to capture a primary and a more derivative notion of *aretê* for Plato. There is discussion of the excellence of a tool or a craft in many dialogues. The excellence of a tool or craft is that which enables it to do what it alone is designed to do and also that which it does best. This task of a tool or craft is also distinguished as its proper function (*ergon*): the excellence of a knife is the sharpness that enables it to cut (i.e. to perform the function of cutting) and the excellence of cobbling is its ability to make shoes. The rationale would seem to be that the tool or craft becomes excellent when it can excel at its proper function.

Encontramos esta concepção sobre a *aretê* claramente explicada por Sócrates no livro I da *República*. A começar por seu diálogo com Polemarco, com quem Sócrates filosofa a respeito dos sentidos profundos para o termo “justiça”, o que ela é, qual sua função e importância para a vida humana.

Naquele momento, Sócrates estava tentando refutar o ponto de vista que Polemarco defende sobre a justiça, por sua vez tomada do poeta Simônides, quem defendia que a justiça poderia ser definida como “é justo devolver a cada um o que lhe é devido” (331e), que se desenvolve, durante o diálogo entre eles, na concepção de que a justiça seria então a *technê* definida nas palavras seguintes, que a justiça é “a arte que aos amigos dá ajuda e aos inimigos, prejuízo” (332d). Essa definição que faz da justiça uma técnica ou arte já nos põe no encalço de nossa presente reflexão, pois Sócrates virá a explicar que técnica, justiça, virtude (excelência) e felicidade devem estar mutuamente associadas uma à outra. Este é o ponto de vista filosófico que nos conduzirá à concepção platônica sobre a técnica como uma capacidade intrinsecamente humana, e a justiça como a suprema de todas as artes, a qual ele considera poder ser dominada tal como a arte do carpinteiro e a do piloto de navios. Além disso, a justiça fica como a arte escolhida por Platão (no lugar da retórica e da sofística) como a capacidade humana que mais auxiliaria na garantia e produção da felicidade (*eudaimonia*).

Mas, para alcançar este ponto do raciocínio onde essa exposição será efetuada, Sócrates toma como ponto de partida ter de refutar primeiramente a concepção de Simônides segundo a qual a justiça é uma técnica do benefício para quem é amigo e do malefício para quem é inimigo. Nesse sentido, para o poeta, é muito pertinente notarmos, a justiça estava sendo concebida como uma arte dotada de um valor moral duplo, sendo suscetível a ser manejada tanto para o bem quanto para o mal. De um modo mais pontual, o que parece ter sido dito pelo poeta é que seria justo praticar o mal contra os inimigos, tomando-se a justiça como arte ou técnica capaz de surtir tal efeito. Por isso, segundo essa concepção, a justiça poderia ser intrinsecamente utilizada seja para o bem seja para o mal, sendo justo que assim fosse em ambos os casos igualmente.

Para o poeta, a dualidade moral que ele vê estar implicada na justiça, não surge como um problema, nem mesmo se mostra contraditória com a concepção primitiva de justiça. Segundo este ponto de vista, a concepção de bem se apresenta como inteiramente relativa, pois é certo que amizade e inimizade são relações puramente subjetivas baseadas nas afeições e desafetos de uma certa pessoa particular, podendo, e certamente, vindo a divergir das afeições e desafetos de tantas outras pessoas. O efeito desse subjetivismo é que a justiça se tornaria relativamente benéfica e prejudicial a depender daquele que a manejasse, dependendo também dos interesses deste mesmo agente. Assim, o benefício conferido pela justiça considerada como *technê* estaria em alinhamento com o ideal sofístico sobre a justiça, segundo o qual o justo seria nada senão a vantagem do mais forte, ou seja, a vantagem daquele capaz de manejar a justiça de acordo com seus próprios interesses pessoais.

Deste modo, se a justiça viesse a prejudicar, isto seria visto como benéfico segundo o ponto de vista daquele que a aplicou, vamos aqui imaginar um caso, para degolar, matar e exilar um inimigo alvo de seu desafeto, enquanto isso seria plenamente justificável por essa concepção sobre a justiça. Mas Sócrates, como já podemos esperar, não se mostra adepto deste ponto de vista, e luta contra essa concepção. Sócrates pretende manter-se alinhado com o ideal primitivo de *technê* por meio do qual somente o benefício, e nunca o malefício, deveria resultar de sua prática.

Para garantir o realinhamento de Polemarco com este ideal primitivo, Sócrates passa a desenvolver o argumento seguinte, a fim de demonstrar ao jovem que a justiça não poderia jamais ser causa de mal algum para ninguém. Aqui é onde encontraremos a aplicação do conceito de *aretê* em um momento especial do argumento que nos conduzirá naturalmente à concepção socrática sobre a técnica, a virtude, o bem e a felicidade:

Soc. Ah! Será que é próprio de um homem justo prejudicar um homem, seja ele quem for?

Pole. É, sim! Aos maus e aos inimigos deve-se prejudicar.

Soc. Quando maltratados, os cavalos se tornam melhores ou piores?

Pole. Piores.

Soc. Em relação à virtude dos cães ou dos cavalos?

Pole. À dos cavalos.

Soc. Então, será que, quando maltratados, também os cães se tornam piores em relação à virtude dos cães, mas não em relação à dos cavalos?

Pole. Necessariamente.

Soc. E quanto aos homens, companheiro? Não diremos que, quando são maltratados, tornam-se piores em relação à virtude dos homens?

Pole. Sem dúvida!

S. Mas a **justiça não é uma virtude dos homens?**

P. Necessariamente também...

S. Ah! E os homens, meu amigo, quando são maltratados, necessariamente se tornam mais injustos.

P. É o que se vê. (Negrito meu)
(335b2-e7)

O objetivo é provar para Polemarco que a justiça não pode ser aplicada para prejudicar uma pessoa. Para isso, Sócrates desenvolve o seguinte argumento. Neste primeiro estágio, a premissa é que animais e homens igualmente são dotados disso que em grego chama-se *aretê*, ou virtude (excelência). Teremos ainda de esclarecer a definição apresentada por Sócrates a respeito desse conceito. Por enquanto, o argumento segue de um modo introdutório, somente supondo que a virtude é algo presente nesses seres. A ideia então é que, conforme cavalos são maltratados, eles se tornam piores relativamente à sua *aretê*. Do mesmo modo, cães tornam-se piores relativamente à sua *aretê*. O mesmo para os seres humanos, que, se maltratados, não tornam-se melhores seres humanos, mas piores. O argumento quer estabelecer também que a *aretê* de um ser difere da *aretê* de outro ser, cada um sendo dotado de uma *aretê* específica.

Embora o argumento não esclareça qual seria a *aretê* dos cavalos e dos cães, a *aretê* do ser humano é claramente declarada como sendo a própria justiça, o que já é parte fundamental da concepção de Sócrates sobre a natureza humana. Nisto, lembremos, ele está concordando com Protágoras, no

diálogo *Protágoras*, que havia insistido que a justiça e o pudor teriam sido as virtudes concedidas por Zeus ao gênero humano, a fim de que houvesse algo como a civilização humana.

Baseado nessa premissa, de que a justiça é a virtude ou excelência humana, Sócrates segue para desenvolver seu argumento.

Soc. Então, será que com a música os músicos podem tornar os outros ineptos para a música?

Pole. Impossível.

Soc. Mas, com a equitação, os cavaleiros são capazes de tornar os outros ineptos para a equitação?

Pole. Não são.

Soc. Mas, com a justiça, os homens justos são capazes de tornar os outros injustos? Ou, falando de maneira mais geral, com a virtude os bons são capazes de tornar maus os outros?

Pole. Mas é impossível!

Soc. Não é, creio, tarefa do calor o tornar frio, mas a do seu contrário.

Pole. Sim.

Soc. Nem é próprio da secura o umedecer, mas a do seu contrário.

Pole. É, sim.

Soc. Nem é próprio do homem bom causar prejuízo, mas do seu contrário.

Pole. Parece.

Soc. E o homem justo é bom.

Pole. Sem dúvida.

O argumento neste estágio é que, mais uma vez, as técnicas não podem ser empregadas para o malefício dos objetos ou seres para os quais está constituída como técnica.

Sendo a equitação, por exemplo, a técnica voltada para a *aretê* dos cavalos, ou seja, voltada ao desenvolvimento de sua excelência ou virtude, a própria equitação não poderia ser aplicada para prejudicar o cavalo, ou seja, não poderia ser aplicada para fazer degenerar a virtude ou excelência do cavalo. Se o treino da equitação melhora o cavalo tornando-o apto para melhor competir, correr e ser ágil, seria totalmente contra-intuitivo a afirmação de que a própria técnica que melhora e desenvolve é empregada para fazer atrofiar e impedir o desenvolvimento.

Do mesmo modo, a técnica musical não poderia ser empregada para tornar uma pessoa inepta em música. A base argumentativa para isso é que cada coisa está intimamente relacionada àquelas outras coisas que lhe são semelhantes. Assim, o calor não provoca o frio, nem o frio o calor; a seca não causa o úmido, nem o úmido a seca; o mal não provoca o bem, nem o bem o mal. Uma causa não pode produzir, enquanto tal, o efeito contrário de si mesmo.

Baseado nisso, fica estabelecido mais uma vez que a justiça não pode ser aplicada para tornar um ser humano injusto, ou seja, para torná-lo mau. Se, como havia defendido Simônides, justo é prejudicar os inimigos, e, ao prejudicá-los, isto os tornaria maus seres humanos, pois degeneraria sua virtude, então a justiça seria a causa de os seres humanos poderem se tornar em maus seres humanos. Mas isso é ilógico, como insiste Sócrates: sendo a justiça a virtude humana, ela não pode ser aplicada para tornar um ser humano em um mau ser humano, ainda que fosse um inimigo.

O homem justo é bom, a justiça é a virtude ou excelência humanas (presentes universalmente em todo ser humano como capacidade para o bem), de modo que disso não se segue por nenhuma razão que do bem possa vir o mal, e que pela justiça fosse possível tornar alguém mau, e que o homem justo fosse capaz de prejudicar alguém fazendo degenerar sua virtude, tal como Sócrates conclui seu ponto:

Soc. Ah! Não é tarefa do homem justo, Polemarco, prejudicar nem o amigo nem a nenhum outro, mas a do seu contrário, o homem injusto.

Pole. Parece-me, Sócrates, verdade o que dizes.

Soc. Ah! Se alguém afirma que é justo devolver a cada um o que lhe é devido, e se para ele isso significa que aos inimigos, da parte do homem

justo, o devido é causar-lhes prejuízo, mas aos amigos prestar ajuda, não seria sábio quem o diz, pois sua afirmação não é verdadeira. Em momento algum ficou evidente que seja justo prejudicar alguém.

Pole. Concordo.

Este raciocínio é completado ao final do Livro I da *República*, quando Sócrates arremata o argumento ao claramente estabelecer a relação conceitual entre técnica, excelência ou virtude, e bem. É essa relação conceitual que, por fim, nos conduzirá à reflexão sobre como a técnica pode contribuir de um modo fundamental à felicidade humana. Vejamos o diálogo entre Trasímaco e Sócrates (352d-354a):

Soc. Fala-me... Pensas que há uma *tarefa própria do cavalo*?

Tra. Penso que sim.

Soc. Será, então, que darias como *tarefa* de um cavalo ou de outro animal qualquer aquela que só se faz com ele ou, pelo menos, só com ele *de modo perfeito*?

Tra. Não estou entendendo.

Soc. Mas, se eu perguntar assim? Enxergarias com outra coisa que não os olhos?

Tra. De forma alguma.

Soc. Então? Ouvirias com outra coisa que não os ouvidos? [...] Então, com justiça afirmaríamos que aí estão *as tarefas* deles? [...] Não poderias podar os ramos da videira com uma espada ou com uma faca ou muitos outros instrumentos? [...] Mas com nada o farias tão bem, creio, que com uma foice feita para isso. [...] não teremos isso como uma tarefa dela?

Tra. Teremos, sem, dúvida.

Soc. [...] Bem! E não te parece que cada um a quem se impõe *determinada tarefa tem uma virtude*? (Grifo e negritos meus)

A citação acima esclarece o que exatamente Sócrates entende por *aretê*, pela qual fica evidente a ambiguidade da noção de excelência e virtude a ela relacionada. O que é, afinal, uma *aretê*? A *aretê* está diretamente relacionada à “função” (*ergon*) do objeto ou ser em questão. Assim, tudo

que possua algo identificável como uma função específica, possuía uma *aretê*, e esta é exatamente o estado perfeito desta função a qual o objeto ou ser deve performar.

A série de itens incluídos sob essa concepção é bastante amplo: Sócrates considera como elementos dotados de função e *aretê* itens muito distintos como cavalos, olhos, facas, órgãos e até mesmo seres humanos. Isso é possível em virtude da seguinte concepção. Um cavalo, por exemplo, deve possuir uma função específica, digamos, “correr”. A *aretê* do cavalo está na perfeição desta sua função ou capacidade. Assim, se o cavalo corre com perfeição e destreza, ele é um cavalo dotado de *aretê*. Se não corre com perfeição e destreza, ele é carente desta mesma *aretê*. Nesse sentido, a tradução deste termo grego por “excelência” parece ser maximamente esclarecedora. O que está em jogo nesse argumento é que os objetos e os seres, conforme possuam uma função, possuem também uma excelência, que é a perfeição implicada na performance máxima da função natural do objeto ou ser. Igualmente do mesmo modo, os olhos, este é outro exemplo, têm sua função na capacidade de “enxergar, ver”. Caso performem bem essa função ou atividade, os olhos são excelentes, ao que possuem *aretê*, e caso carentes dessa performance perfeita, então também carentes de excelência e *aretê*. Outro exemplo que reforça o argumento: os ouvidos têm sua função em “escutar”. De modo que, se podem performar perfeitamente essa função, esses órgãos possuem excelência ou *aretê*, caso deficientes relativamente à essa capacidade natural, são então igualmente carente de excelência ou *aretê*. Outro e definitivo exemplo é o da faca. Há facas especificamente projetadas para desempenhar determinadas tarefas, e não outras. Assim, para a poda dos ramos de uma videira, não seria algo como uma espada o melhor para isso, mas aquela faca projetada especificamente para desempenhar essa função. A espada do soldado, por mais afiada e capaz de cortar membros e torsos, não possui excelência na poda dos ramos da videira, embora possa ser uma arma excelente no campo de batalha.

A espada do soldado não é excelente para a atividade de fazer a poda da videira pois esta não é sua função natural e específica, não foi para isso feita, não foi para isso forjada pelo ferreiro. Por outro lado, aquele objeto cortante feito especificamente para a poda da videira, é precisamente aquele objeto cuja função, caso performada de um modo perfeito, guarda sua excelência. Assim, enquanto a espada do soldado não possui *aretê* para a extração das olivas, a faca usada exatamente para isso é perfeitamente excelente. Em suma, o ponto crucial deste argumento socrático é que *aretê* é

exatamente a performance perfeita daquela função (*ergon*) natural da qual o objeto, ser ou órgão é naturalmente projetado para performar. Uma cláusula que apoia essa concepção é que a função de um objeto, ser ou órgão não se confunde com a função de outro, cada elemento sendo excelente somente relativamente àquilo sobre o qual é sua função específica performar. Deste modo, as excelências diferem conforme as funções diferem, porque “a quem se impõe *determinada tarefa tem uma virtude*”.

Disso se segue a cláusula óbvia mas complementar de que sem essa dita excelência, ou virtude, a função não pode ser perfeitamente performada:

Soc. Voltemos ao mesmo assunto... Os olhos têm uma **tarefa**?

Tra. Têm.

Soc. Então também uma **virtude**?

Tra. Também uma virtude.

Soc. E a respeito de tudo o mais? Não é assim? [...] Atenção! Será que os olhos cumpriram bem sua tarefa sem ter sua virtude própria, mas, em vez dela, um vício? [...] se é pela virtude que lhe é própria que realiza bem uma tarefa quem dela está incumbido, e se é pelo vício que a realiza mal.

Tra. Isso é verdade.

Soc. Então, quando são privados de sua virtude específica, os ouvidos também realizam mal sua tarefa específica? [...] Incluiremos todas as outras coisas no mesmo raciocínio?

Tra. Na minha opinião, sim.

Então que a *aretê* é indissociável da performance perfeita da função (*ergon*), de maneira que, sem essa excelência ou virtude, a função não pode ser cumprida. Deste modo, se com o oposto da excelência ou virtude, o chamado “vício” (*kakía*), que é a performance ineficiente da função, o objeto, ser ou órgão não pode ser eficiente, ele não pode desempenhar sua função natural específica, de modo que se torna ineficiente e precário.

É neste ponto exato do argumento onde encontraremos a doutrina filosófica sobre a técnica, a excelência ou virtude e a felicidade humana, porque Sócrates está se direcionando a declarar que, então baseado nesse raciocínio, a alma humana possui uma função específica que somente pode ser maximamente desenvolvida por meio de sua *aretê* específica, esta sendo, como já vimos, a própria justiça. Como comenta Reshotko: “The proper function of a human being, which can in turn be honed and perfected, is that person’s *aretê*—human excellence—and which concerns the soul” (Reshotko, 2012)

Por meio desse argumento, Sócrates provará a Trasímaco que a injustiça não é boa para o ser humano, de maneira que não vale realmente a pena ser injusto. Não é a retórica o maior poder, nem mesmo a sofística o maior poder, mas sim, a justiça, e é a justiça a virtude base para a técnica política capaz de governar tanto uma alma quanto uma cidade em direção ao bem e à prosperidade.

É aqui onde temos o tema da felicidade associado à técnica e à virtude, como veremos a seguir, nesta última etapa.

3.3 Sócrates e a doutrina da técnica e da felicidade

A concepção grega de *eudaimonia* difere da concepção contemporânea de felicidade. É o que esclarece Rachana Kamtekar⁶⁰:

No uso contemporâneo, “felicidade” é por vezes considerada um sentimento, tão temporário ou permanente quanto os sentimentos. No uso grego antigo, pelo contrário, a *eudaimonia*, o termo traduzido como “felicidade”, caracteriza uma vida inteira e não apenas um momento de sentimento, e tem uma dimensão objectiva: a vida feliz não só faz bem a quem a vive, mas também é bom. [...] Platão considera incontroverso que todos nós desejamos ser felizes, isto é, viver bem (*Eutidemo* 278e; *Mênon* 78a-b; *Banquete* 205a). Ele não quer dizer com isso que desejamos que nossos desejos, sejam eles quais forem, sejam satisfeitos; antes, a felicidade requer possuir e usar corretamente coisas genuinamente boas (*Eutidemo*. 280d). Mas a felicidade também não está divorciada da satisfação do desejo, pois todos nós desejamos de fato obter as coisas genuinamente boas que nos farão felizes (*Górgias* 468b; *Mênon*. 77b-8b; *República* 505d-e); a

⁶⁰ *The Continuum Companion to Plato*, 2012

evidência disto inclui a nossa busca pelo que parece bom, a nossa perda de desejo pelas coisas quando aprendemos que não são boas, e os nossos esforços para determinar o que realmente é bom.⁶¹

Eudaimonia, o termo grego ao qual fazemos referência pelo termo *felicidade*, difere assim de nossa concepção atual, pela qual verdadeiramente dizemos “ser felizes” ou “desejarmos a felicidade” com base exclusiva em nossos sentimentos de satisfação, e esses, marcados como são por serem efêmeros e mutáveis, fazem da nossa felicidade também efêmera e mutável. Hoje em dia podemos compreender como é possível que alguém se identifique com certos desejos que depois virá a abandonar, de modo que antes o que era a causa da felicidade não é em outra fase da vida, sendo a primeira noção de felicidade substituída por uma segunda, às vezes contraditória à primeira, e assim subsequentemente até o fim da vida. Hoje, uma pessoa diz estar feliz por meramente estar em uma situação de relaxamento e prazer recreativo, enquanto diz estar infeliz caso no extremo limite de seu cansaço e esforço intelectuais e físicos. A noção contemporânea, por conseguinte, é tão volátil como o desejo humano, embora todo ser humano vá dizer buscar com afincos sua própria felicidade, mesmo que em situações, e a partir de desejos que não se harmonizam entre si.

Muito diferente é a *eudaimonia* grega, a qual não designava um *feeling* ou sentimento passageiro, nem mesmo era vista como meramente relacionada à satisfação de desejos superficiais e mutáveis. Muito ao contrário de nossa concepção atual, a *eudaimonia* grega foi concebida em tempos antigos como um estado permanente, como a meta absoluta da vida, e esta a estar inteiramente baseada na concepção de bem que a pessoa cultivava para si mesma como sendo seu ideal de vida.

Nesse sentido, a *eudaimonia* grega é norteadora de toda a vida, requerendo que estivesse apoiada também em uma parte da vida humana que fosse primordial, essencial, e universal, porque a

⁶¹ Tradução livre do inglês: In contemporary usage, ‘happiness’ is sometimes taken to be a feeling, as temporary or permanent as feelings are. In ancient Greek usage, in contrast, *eudaimonia*, the term translated ‘happiness’, characterizes a whole life and not just a moment of feeling, and has an objective dimension: the happy life not only feels good to the one who lives it, but is good. [...] Plato takes it as uncontroversial that all of us wish to be happy, that is, to live well (*Euthydemus* 278e; *Meno* 78a–b; *Symposium* 205a). He does not mean by this that we wish that our desires, whatever they are, be satisfied; rather, happiness requires possessing, and correctly using, genuinely good things (*Euthd.* 280d). But happiness is not divorced from desire-satisfaction either, for we all do in fact desire the genuinely good things obtaining which will make us happy (*Gorgias* 468b; *Men.* 77b–8b; *Republic* 505d–e); evidence of this includes our pursuit of what appears good, our loss of desire for things once we learn they are not good, and our efforts to determine what really is good.

eudaimonia não é subjetiva, não depende do ponto de vista emocional do sujeito. Estivésse uma pessoa a destruir a si mesma a partir de prazeres prejudiciais à saúde, por exemplo, essa pessoa não poderia ser dita *eudaimôn* ou feliz por outros seres humanos, mas que seria objetivamente considerada por todos como infeliz.

O ponto crucial da reflexão filosófica grega sobre a *eudaimonia* foi ter identificado qual o tipo de bem universal e seguro capaz de fomentar objetivamente, e de um modo certo, uma vida suscetível a ser considerada feliz por todos ao mesmo tempo em que é sentida pela pessoa como a vida a mais benéfica e satisfatória. Os itens sempre foram plurais, na lista de competidores pelo prêmio de sumo bem: se o prazer, se a honra, se a riqueza, ou se o conhecimento. Platão, certamente, possui sua concepção sobre esse assunto, e esta será a concepção com a qual arremataremos nossa reflexão sobre a felicidade em sua conexão com a técnica. Platão nos parece defender uma concepção pela qual haveria este bem supremo universal o qual poderia ser desejado por todo ser humano como base objetiva para sua felicidade, como também parece que ele nos dispõe algumas diretrizes básicas para a constituição disso que seria um saber racional e objetivo sobre como tornar um ser humano feliz.

Como veremos, esse saber tem a ver em como fazer a alma performar sua função de um modo perfeito, atingindo a excelência, e que isto só se poderia atingir por meio da justiça, sendo esta, com efeito, a virtude humana por excelência.

Seguiremos então o final do argumento desenvolvido por Sócrates contra Trasímaco ao final do Livro I da *República*.

S. Vamos! Depois disso, examina o seguinte... Há **uma tarefa da alma** para a qual não contarias com nenhuma outra coisa, com nenhuma que seja? Por exemplo, **administrar, governar, deliberar** e todas as atividades como essas. Com justiça atribuíamos essas tarefas a um outro qualquer que não à alma? Diríamos que elas são próprias da alma? [...] E, agora, quanto ao *viver*? Afirmaremos que é tarefa da alma. [...] Afirmamos, então, que **há uma virtude da alma**?

T. Afirmamos.

S. Então, Trasímaco, a alma realizará sua tarefa própria, se for privada de sua virtude específica, ou isso é impossível?

T. Impossível. (Negrito e grifo meus)

A premissa filosófica aqui estabelecida é que a alma possui uma tarefa própria e específica, pela qual ela não necessita de nenhum outro objeto ou ser ou órgão para performar, mas que ela, por sua própria natureza, performa sozinha em virtude de si mesma. Essas funções são, respectivamente: administrar, governar e deliberar, e também, por último, e quase como que como a capacidade que resume essas outras, a atividade da própria vida, o viver.

Esse passo do argumento é fascinante para nossos propósitos, pois Sócrates está entendendo como sendo a função mais essencial da alma, a própria vida. Nisto, está a abertura para o passo posterior, que será afirmar que, essas funções todas só podem ser elevadas à máxima qualidade e performance mediante a excelência ou virtude característica da humanidade, tal como queria o Protágoras personagem na narrativa de seu mito, e esta excelência sendo nada mais que a justiça: ou seja, para viver bem, bastaria que o ser humano vivesse sob a medida da justiça.

Dito isso, fica também postulado o contrário, de que sem sua excelência, sem sua virtude, a alma degeneraria em seu estado perfeito, vindo, portanto, a viver mau, vindo, por isso, a deliberar, governar e administrar de um modo cada vez mais precário, pelo que a vida se tornaria insustentável já que as próprias funções da alma não estariam operando em seu melhor estado. Assim, sem a justiça, a alma não pode operar sua função própria, que é, essencialmente, sustentar a substância da vida.

Dessa premissa basilar, que a alma é dotada de funções que ela só pode realizar maximamente, perfeitamente, mediante a presença da justiça, se segue o resultado abaixo:

Soc. Ah! Uma alma, se é má, necessariamente governa e administra mal, mas, se é boa, tem êxito em tudo.

Tra. Necessariamente.

Soc. Então, chegamos a acordo de que **a justiça é virtude da alma** e a

injustiça, um vício?

Tra. Chegamos, de fato.

Soc. Ah! A alma justa e o homem justo viverão bem e o injusto, mal?

Tra. É o que parece segundo tua argumentação.

Então como a justiça é a virtude ou excelência da alma enquanto a injustiça é um vício, somente mediante a justiça pode a alma performar de um modo excelente, enquanto mediante a injustiça, a alma perde a capacidade de performar suas funções de um modo virtuoso e excelente.

Baseado nessa premissa, Sócrates passa então à conclusão de que o justo só pode viver bem, enquanto o injusto só pode viver mal. Como, afinal, poderia ser que alguém admitisse que a audição, por exemplo, performaria sua função bem se não com excelência, e como a visão poderia enxergar bem sem ter seu estado no mais saudável grau? Além disso, como poderia alguém afirmar que, sem uma boa audição e uma boa visão, a vida seria a melhor possível? O argumento socrático visa vencer seu oponente com base em exemplos práticos da vida humana, com os quais toda pessoa concordaria.

Do mesmo modo, como poderia ser que uma pessoa declarasse a si mesma como feliz caso as funções de sua alma estão como que corrompidas pela injustiça, de maneira que ela nem delibera, nem administra nem governa de um modo excelente, vindo, por causa dessa doença em sua alma, a viver não a melhor mas sim a pior das vidas?

Desse modo forçoso, Sócrates segue para arrematar a conclusão final, de que a justiça é fundamental para a vida humana, que a injustiça é um mal e tudo que um ser humano racional e sensato buscaria evitar, caso seu objetivo fosse alçar à *eudaimonia*, tal como veremos em nossa última citação do texto de Platão, a seguir:

S. Mas o que vive bem será venturoso e feliz, e não será quem não vive bem?

T. E não poderia ser assim?

S. Ah! O homem justo será feliz e o injusto infeliz?

T. Que sejam, suponhamos...

S. Mas ser infeliz **não traz vantagem**, ser feliz traz...

T. E poderia não ser assim?

S. Ah! Jamais, venturoso Trasímaco, a injustiça traz mais **vantagem** que a justiça...

T. Banqueteia-te com essas iguarias, Sócrates, na festa das Bendídias! [...] (grifo meu)

Trasímaco termina a discussão em completo desgosto, por ter sido forçado a admitir, no final, que a injustiça não é nenhum poder superior à justiça, e que pelo contrário, nenhuma vantagem tem o homem injusto ao cometer injustiças, nem mesmo que poderia ser que uma pessoa verdadeiramente justa viesse a prejudicar alguém fazendo uso da *justiça* ela mesma. Desse modo, todas as teses sofísticas ficam ao final deste Livro I da *República* terminantemente refutadas.⁶²

Se quem tem as funções de sua alma operando de um modo excelente, mediante a virtude da justiça, vive bem, essa pessoa só pode ser verdadeiramente feliz. Por outro lado, se quem tem as funções de sua alma operando de um modo precário, mediante a carência da virtude da justiça, vive mal, logo, essa pessoa só poderia ser verdadeiramente muito infeliz, pois a felicidade para ela é algo como que impossível e inalcançável em virtude do estado enfermo que ela mesma mantém em sua alma por meio de seus atos injustos.

A partir disso, como já deve ser óbvio, a injustiça não pode ser nenhuma vantagem (nem mesmo para o “mais forte”), uma vez que o resultado direto da injustiça é a debilidade das operações essenciais da alma humana. Como uma vida sem vantagens não pode ser feliz, a injustiça não pode ser nenhum poder. Assim, conclui Sócrates contra o agressivo sofista: “Ah! Jamais, venturoso Trasímaco, a injustiça traz mais vantagem que a justiça...”.

⁶² Devemos incluir aqui também que este argumento serve para refutar Pólo e sua concepção de que a injustiça é um poder e um bem.

Neste momento, agora que o argumento nos parece bem articulado, devemos retomar nosso raciocínio sobre a relação entre técnica e felicidade. A reflexão que me parece possível a partir desse quadro filosófico pode ser a seguinte.

Como antes dito, a virtude ou excelência de algo está calcada na função natural que essa coisa ou ser tem naturalmente para si mesma. As técnicas, por sua vez, surgem como uma necessidade requerida por esse aperfeiçoamento da virtude ou excelência, seja dos objetos seja dos seres. Deste modo, foi necessário algo como a carpintaria para que houvesse perfeição nas estruturas habitacionais de uma certa comunidade. Também, podemos imaginar, que foi necessário algo como a técnica sobre os metais, sobre como derretê-los e depois moldá-los, a fim de que houvesse armas úteis para serem usadas na guerra contra inimigos. Do mesmo modo, também foi necessário algo como a técnica da navegação para que fosse possível a perfeição no navegar, que por sua vez poderia servir à segurança do barco, da tripulação e do conteúdo da carga. Ainda, de modo semelhante, também a técnica da medicina vem a complementar a perfeição do corpo, que requer para si certos cuidados a fim de que suas operações possam manter-se vigorosas, nem nenhuma enfermidade fatal que pudesse atrapalhar o andamento orgânico do indivíduo.

Pautado nessas analogias todas, se houvesse, para a alma, algo como um saber que pudesse ensinar o ser humano a como manter suas funções anímicas de maneira adequada, ensinando-o (bem como queria Protágoras com sua técnica política) a deliberar, governar, administrar e viver do melhor modo possível, essa técnica poderia conduzir o ser humano à *eudaimonia*.

E aqui devemos repetir o que foi dito no início deste capítulo, que essa técnica da *eudaimonia* não pode ser nada como uma técnica para a satisfação de desejos efêmeros e voláteis, a depender de cada sujeito, de modo que também ficaria subjetiva a noção de felicidade, a qual dependeria também das preferências individuais de cada pessoa.

Mas, pelo contrário, a técnica da *eudaimonia* seria um saber capaz de beneficiar todo ser humano universalmente, não importa quais seus desejos e suas preferências subjetivas, porque agiria sobre aquela substância comum a todo e qualquer ser humano igualmente, a alma, tocando naquela função também comum a todo ser humano igualmente, a saber, o próprio viver.

Deste modo, fica evidente que o argumento de Sócrates está inteiramente alinhado com a concepção primitiva de *technê*, pelo qual o filósofo desejou conceber a possibilidade de um saber que pudesse objetivamente ser benéfico a todos igualmente, e não somente aos mais fortes como queriam os sofistas, e que possui um objeto determinado, a alma, e uma meta específica, sendo esta a de fazer as funções da alma performar de um modo excelente.

Em suma, todo aquele que pudesse aprender dessa técnica seria capaz de conduzir a si mesmo (e, supomos, também a outros que viessem, a aceitar o treinamento por ele exercido) à *eudaimonia*, e a *eudaimonia*, por sua vez, seria verdadeiramente um estado pelo qual o bem estaria presente em cada ação, pensamento e comportamento humano, uma vez que felicidade, definida nos termos da satisfação da excelência das potências da alma, não fica limitada aos desejos subjetivos, mas se aplica à completude da vida até a morte, ou seja, até não haver mais alma para viver em um corpo humano.

Temos aqui a interpretação pela qual seria possível depreender deste argumento de Sócrates algo como uma técnica para a felicidade. Esta técnica, como já visto, teria a ver com a justiça primordialmente: a justiça é como que o instrumento empregado pelo técnico da felicidade para efetuar na alma seu estado completo e perfeito.

Nesse sentido, a técnica da felicidade se mostra evidentemente uma técnica política. Isto, porque a justiça compreende, para os gregos antigos, tanto a relação da pessoa com os outros em sociedade, quanto também, a relação da pessoa com sua própria alma. Sócrates satisfaz com este argumento o requerimento que Protágoras, no diálogo *Protágoras*, havia declarado como especialidade sua, isto é, a técnica política como um saber voltado para o domínio prático individual como para o domínio público da vida. Sócrates está aqui oferecendo sua versão sobre isso, pois Protágoras certamente não formulou sua concepção sobre a técnica política nos mesmos termos.

O sofista manteve em segredo como faria com que os jovens que viessem a conviver com ele poderiam se tornar hábeis nessa técnica, somente dizendo que, com ele, eles se tornariam melhores

cidadãos já no primeiro dia de tutoria. Sócrates, ao contrário, oferece a versão filosófica rival da versão sofística, pela qual ele esclarece com presteza que o objeto dessa técnica seria a alma, e a meta seria o aperfeiçoamento de seus funções no nível da excelência, de maneira que a alma pudesse vir a viver excelentemente.

Denota-se que encontramos no Livro I da *República* algo como um mapa para que se possa encontrar o tesouro, e não o tesouro ele mesmo. O argumento socrático mapeia a estrutura dessa possível futura técnica da felicidade, nos informando qual o seu objeto, qual sua meta, e em que consiste sua aplicação. O objeto é a alma, a meta é a performance das funções anímicas de um modo excelente, a aplicação tem a ver com a prática da virtude da justiça.

De todo e qualquer modo, fica claro que esta seria a técnica política socrática, uma técnica voltada para a justiça, cujo objeto de cuidado é a alma humana, e cujo plano programático seria auxiliar à alma a performar suas funções ao máximo, como um cavalo que se torna por meio do treino o melhor cavalo para a corrida, ou como a faca que é projetada pelo artesão como aquela que melhor faria a poda dos ramos de uma videira.

Essa técnica política substitui a retórica em todos os sentidos. O objeto do poder não é mais o discurso, mas a alma. A virtude não é mais ambígua, podendo ir tanto para o lado da justiça quanto para o lado da injustiça, mas mantém-se seguramente dentro do domínio da ação justa; e sua meta não é tornar uma pessoa tão poderosa a ponto de governar como um tirano em sua cidade, mas a meta é torná-la simplesmente em um bom ser humano, que possa viver em harmonia consigo mesmo e com a sociedade na qual ele habita.

Neste ponto há uma questão interpretativa que precisa ser abordada antes que terminemos nossa reflexão.

É corrente nos estudos especializados sobre a *República* que neste diálogo Platão teria desistido de sonhar com uma técnica para a felicidade, baseado na compreensão de que a técnica pode servir tanto para o bem quanto para o mal. Isto teria sido demonstrado no embate de Sócrates com Trasímaco, de maneira que, após ter percebido que a técnica política poderia ser inteligentemente

empregada para a exploração, a subjugação e a tirania, o filósofo teria desistido da ideia de calcar neste tipo de saber racional aquele saber que poderia fomentar a felicidade humana.

Por exemplo, um adepto dessa concepção é Reeve em seu comentário à República intitulado *Philosopher-Kings* (1988, p. 19):

Ao quebrar todas as leis, o tirano revela-se completamente injusto. Ao derrubá-los simultaneamente, e ao poder por trás deles, ele destrói o padrão pelo qual ele é injusto. A justiça é agora a sua vantagem, não a do regime cujo poder ele usurpou. Assim, quer olhemos para a justiça fora do nosso ponto de vista moral, por assim dizer, refletindo sobre a natureza da psique e da *pólis*, quer desde dentro dela, refletindo sobre como os justos se saem em comparação com os injustos, a conclusão é a mesma: Justiça é o interesse do Mais Forte ou Governante. Tal como o método elentico, o segundo argumento de Trasímaco baseia-se nos julgamentos éticos das pessoas. Mas fá-lo para revelar uma falha grave na analogia artesanal. Pois mostra que a injustiça praticada pelo tirano é o ofício que garante a felicidade. Se levarmos a sério a analogia do artesanato, portanto, acabamos por apoiar não a justiça, mas a injustiça. É difícil imaginar um destino pior para um método ético. Uma vez concluído o Livro I, Platão nunca mais empregará a analogia do ofício.⁶³

Contudo, discordamos de Reeve por achar que essa interpretação conduziria à termos de negligenciar todo o esforço positivo de construção feito por Sócrates no desenvolvimento do argumento em prol de uma técnica baseada na justiça que servisse ao bem humano, fomentando a felicidade.

⁶³ Tradução livre do texto em inglês: By breaking all the laws, the tyrant reveals himself as completely unjust. By simultaneously overthrowing them, and the power behind them, he destroys the standard by reference to which he is unjust. Justice is now his advantage, not that of the regime whose power he has usurped. Thus, whether we look at justice from outside our moral point of view, so to speak, by reflecting on the nature of psyche and polis, or from within it, by reflecting on how the just fare in comparison to the unjust, the conclusion is the same: Justice is the interest of the Stronger or Ruler. Like the elenctic method, Thrasymachus' second argument draws on people's ethical judgements. But it does so in order to reveal a serious flaw in the craft analogy. For it shows that injustice as it is practiced by the tyrant is the craft that guarantees happiness. If we take the craft analogy seriously, therefore, we end up supporting not justice, but injustice. It is difficult to imagine a worse fate for a method of ethics. Once Book I is concluded, Plato will never employ the craft analogy again.

Vemos que essa direção não é a única via aberta pelo texto. Concordamos então com Rachel Barney em recente artigo publicado (cf. *Technê as a Model for Virtude in Plato* (2021)⁶⁴). Para Barney, Platão não abandona sua aposta positiva na potencialidade do conhecimento técnico em termos de felicidade, de maneira que os livros subsequentes da *República* servirão exatamente a este propósito de buscar fornecer a reposta (ainda que utópica) de como seria essa técnica da justiça pautada na alma, de como seria o perfil deste técnico (este, o filósofo), e de como seria a sociedade governada por essa técnica (esta, uma sociedade onde filósofos seriam reis, ou os reis seriam filósofos), como nos esclarece Barney (2021, p. 84):

Assim, a ideia de um *ergon* humano (função humana), por um lado, e a hierarquia arquitetônica dos ofícios, por outro, são caminhos para a mesma conclusão: que existe – deve haver – um ofício de deliberação que tenha para o seu fim, o bem humano como tal, tanto a nível individual como a nível político, e que, portanto, tem uma relação de autoridade com todos os outros. Seguir mais adiante o modelo artesanal significaria explorar a base do nosso *ergon* na natureza humana (*physis*): pois precisaríamos de um relato da natureza humana em toda a sua complexidade e diversidade, a fim de ver não apenas o que é o *ergon* humano em geral, mas e como a virtude nos permite alcançá-la, mas como ela se relaciona com a sua contraparte em grande escala, o bem de uma comunidade política e com as *erga* (funções) específicas dos ofícios dentro dela. Em suma, precisaríamos de algo muito parecido com a República II-IX. E isto sugere que se o modelo artesanal parece desaparecer da República após o Livro I, é porque durante o resto do argumento estamos profundamente dentro dele.⁶⁵

Consequentemente, encontramos no livro IV da *República* uma doutrina da alma que visa preencher o *gap* de maior explicação deixado ao final do Livro I da República, que, a propósito,

⁶⁴ In: *Productive Knowledge in Ancient Philosophy: The Concept of Technê*, ed. Johansen T. K., Cambridge University Press, UK.

⁶⁵ Tradução livre do inglês: So, the idea of a human *ergon* (*human function*), on the one hand, and the architectonic hierarchy of the crafts, on the other, are pathways to the same conclusion: that there is—there must be—a craft of deliberation that has for its end *the human good as such*, both at the individual level and the political one, and which therefore has an authoritative relation to all others. To pursue the craft model further would mean exploring the grounding of our *ergon* in human nature (*physis*): for we would need an account of human nature in all its complexity and diversity in order to see not only what the human *ergon* is in general, and how virtue enables us to attain it, but how it relates to its large-scale counterpart, the good of a political community and to the particular *erga* (*functions*) of the crafts within it. In short, we would need something very much like *Republic* II-IX. And this suggests that if the craft model seems to evanesce from *Republic* after Book I, it is because for the rest of the argument we are deeply inside it.

parece terminar com uma nota inconclusiva, pois Sócrates declara que a questão deveria ser estudada com maior profundidade. Depois, encontramos nos livros V-VII a explicação de quem seria aquele cuja alma compreenderia o bem, pautado na justiça como virtude capaz de fazer sua alma operar do melhor modo possível, e este seria o filósofo, o qual seria o técnico capaz de salvar o gênero humano dos males, fundando uma cidade a mais feliz e a mais benéfica. Esses livros em conjunto fornecem a concepção utópica de Platão a respeito de como seria a felicidade dada em termos políticos.

Em último, cabe a pergunta: mas por que razão o filósofo se absteria de aplicar a técnica política para seu uso e benefício próprio somente, por que ele se dedicaria a governar a fim de beneficiar a todos, abstendo-se de empregar seu conhecimento para a tirania e o mal?

A reflexão sobre essas indagações podem servir a um estudo separado, e envolveria uma análise completa da *República* com suas doutrinas filosóficas. Entretanto, vemos um caminho possível, em concordância com Rachel Barney, sobre o porquê o filósofo, como técnico da felicidade, não usaria de seus poderes para o mal.

A resposta é que há algo na função específica do objeto ou ser, a qual a técnica possui como capacidade de desenvolver, que limita a ação do técnico, de modo que o objetivo prover e fortalecer a função específica de um objeto ou ser conduzindo-a à excelência serve algo como uma ética. Nesse sentido, por exemplo, como o objetivo da medicina é desenvolver as funções biológicas do corpo a fim de torná-lo forte contra as enfermidades, o médico legítimo não pode ser, por definição, aquele que usaria a técnica para assassinar seu paciente. Do mesmo modo, o técnico da felicidade cuja meta é desenvolver e fortalecer as funções anímicas de uma pessoa, já não poderia incorrer em nada como usar desse saber para fazer dano ou prejuízo contra os outros. Tal como explica Rachel Barney, o técnico deve se conformar a algo como a “personalidade profissional” de sua atividade, vendo-se incapaz de transgredir os limites daquele saber que o define como tal:

[Uma] descrição sob a qual você se valoriza e considera que vale a pena viver sua vida e que vale a pena empreender suas ações. As concepções de identidade prática incluem coisas como papéis e relacionamentos, cidadania, participação em grupos étnicos ou religiosos, causas, vocações,

profissões e cargos - Nossas concepções de nossa identidade prática governam nossa escolha de ações, para se valorizar em um determinado papel ou sob uma determinada descrição é ao mesmo tempo achar que vale a pena praticar certos atos em prol de determinados fins, e que é impossível, até mesmo impensável, praticar outros. [...] Na concepção platônica, o ofício motiva, tal como qualquer identidade prática: pois praticar um ofício é apenas compreender as suas exigências e aceitá-las como razões suficientes para a acção. Onde o artesanato comum deixa a desejar é que tais identidades artesanais são apenas locais, revogáveis e opcionais. A arte que é a virtude é o complemento necessário para elas: autoritária nas razões que fornece, fundamenta, por sua vez, a sua forma mais fraca de normatividade. (pág. 77-8; pág. 83)⁶⁶

⁶⁶ Tradução livre do inglês: [A] description under which you value yourself and find your life worth living and your actions to be worth undertaking. Conceptions of practical identity include such things as roles and relationships, citizenship, membership in ethnic or religious groups, causes, vocations, professions, and offices — Our conceptions of our practical identity govern our choice of actions, for to value yourself in a certain role or under a certain description is at the same time to find it worthwhile to do certain acts for the sake of certain ends, and impossible, even unthinkable to do others⁶⁶. [...] On the Platonic' s conception, *craft does motivate*, in the way of any practical identity: for to practice a craft is just to understand its demands and embrace them as sufficient reasons for action. Where ordinary crafts fall short is that such craft-identities are only ever local, defeasible, and optional. The craft that is virtue is the necessary complement to them: authoritative in the reasons it provides, it grounds in turn their weaker form of normativity. (p. 77-8; p. 83)

CONCLUSÃO

Como pode a técnica ter uma relação com a virtude ou excelência humana? O que aprendemos ao estabelecer essa analogia entre a técnica e a virtude?

Isto nos leva a ter que fazer uma opção interpretativa. Entendemos que Platão não abandona a analogia da técnica com a virtude na *República*, mas que sua proposta sobre os filósofos serem capazes de governar a *pólis* em virtude do conhecimento que possuem do bem, é a resposta utópica de Platão à analogia. Se houvesse algo como uma pessoa capaz de estudar o bem objetivamente, e depois, a partir disso, fundar uma prática política capaz de ordenar as dimensões da vida, a particular e a pública, para que o gênero humano pudesse viver em harmonia com o bem, essa pessoa seria um filósofo, e melhor seria que ele fosse um técnico de conhecimento privilegiado pelos demais na sociedade onde ele habita.

Essa proposta é deveras utópica, e assim o próprio Platão quis que fosse, pois tampouco também parecia disposto à uma afirmação absoluta de que seria possível, passo a passo, que se descobrisse facilmente esta forma do bem, e então uma vez descoberta, que seria fácil e instantâneo o processo pelo qual este conhecimento seria comunicado à sociedade.

Porém, nem mesmo por isso devemos entender a nulidade da reflexão filosófica. Ao que nos parece, após esses estudos, é que a filosofia é realmente uma disciplina cujo objetivo não é responder às questões que ela mesma suscita, mas sim refletir sobre as várias formas da questão, as várias possibilidades de resposta, oferecendo este saber pelo qual todo tópico pode ser estudado em camadas de maior profundidade e amplitude de compreensão.

Assim, se Platão não oferece o manual de instruções para esta técnica política cujo objetivo seria tornar os homens “melhores cidadãos”, nem por isso ele deixa de oferecer o material para tal reflexão e pensamento.

É difícil de decidir o propósito da analogia da técnica com a virtude: (a) se Platão quer uma doutrina de que toda virtude (todo bem) é conhecimento; (b) se pretende um modelo deôntico para a prática da virtude (o que seria problemático, já que ele também quer que este indivíduo moralmente virtuoso seja também o mais feliz, e dever e felicidade não são conceito pertinentes em uma mesma doutrina ética); (c) se ele deseja mostrar ao seu leitor que a analogia não serve para estruturar nenhum conhecimento moral (esta seria a mais supérflua das interpretações, pois jogaria fora todas as cenas onde Sócrates aparece insistindo na mesma analogia, o que seria também dizer que Platão se dedicou a gastar suas páginas com o propósito de provar pelo absurdo que a proposta não dá certo na prática).

É evidente, pela reflexão até aqui desenvolvida, que vimos a fixar junto das duas primeiras leituras. Porém, dentre ambas, a segunda nos parece a mais atrativa. E seria mais atrativa ainda se fosse possível algo como reunir em uma mesma reflexão o dever, o bem e a felicidade.

Acreditamos que Rachel Barney, em seu artigo *Technê as a Model for Virtude in Plato* (2021), oferece um versão caritativa do texto de Platão. Talvez, o maior problema com a primeira leitura, a intelectualista, seja que personagens como Pólo e Trasímaco bem demonstram que a inteligência pode ser usada para um fim imoral. Por isso, associar a virtude à técnica estaria aberta a esta falha, que também a técnica poderia ser abusada, sendo empregada para uma finalidade perversa. Talvez, somente mesmo a leitura deôntica sobre a analogia poderia ser aquela que serviria para impedir que a analogia ficasse à mercê desta objeção contra sua positividade argumentativa (pois todo filósofo desejaria usar um argumento que funcionasse, e não um que ficasse aberto a contradições).

A estratégia de Barney nos parece ser a de levar a sério a relação conceitual que Sócrates estabelece ao final do Livro I da *República* entre os termos *função (ergon)*, *virtude ou excelência (areté)* e *felicidade (eudaimonia)*. Certamente esta era a relação desejada por Platão como pista ao seu leitor sobre como a analogia deveria ser lida no caso da aplicação da noção de técnica ao domínio moral.

Os conceitos de *função (ergon)* e *virtude ou excelência (areté)* juntos são a pista para a ideia de “identidade profissional”, comentada por Barney ao final de seu artigo, e que é algo como uma

noção ancestral de ética no caso da atividade do trabalho. Isso indica o seguinte, que um médico exemplar é aquele que se mantém dentro dos limites da função específica que governa e orienta sua prática.

Embora o médico saiba muito bem como usar dos medicamentos para envenenar seu paciente, bem como sabe como manusear os instrumentos para, por exemplo, exercer sobre o indefeso paciente algum ato vil de agressão, nada disso faz o médico exemplar. Este permaneceria fiél a sua compreensão do que são as coordenadas de seu trabalho: seu trabalho é curar o paciente da enfermidade, é fortalecer seu corpo contra a doença. Nisto, o médico exemplar tem sua excelência e virtude: um bom médico, aquele capaz de efetuar o melhor resultado possível em seus pacientes, é aquele que melhor exerce a maedicina, esta sendo a arte de curar o corpo.

A leitura deôntica sobre a analogia da técnica com a virtude diminuiria suficientemente o valor do auto-interesse do profissional, a ponto de tornar a analogia em algo como um argumento cuja finalidade seria dar suporte a um imperativo categórico no domínio das técnicas: o técnico excelente é aquele que performa, a despeito de seu interesse, a norma racional que orienta, norteia e direciona sua prática técnica; isto ele pode ensinar a outros, os quais, para alcançarem os mesmos resultados, terão de se submeter friamente às normas e regras que definem sua prática; o resultado disso é o bem e a utilidade pública e individual dos seres humanos, naquele domínio onde a técnica agiu (se a medicina, sobre a saúde; se a técnica de pilotar, nos barcos em alto-mar; se na carpintaria, sobre o uso da madeira; etc.).

Em nenhum desses casos seria necessário que o técnico fosse feliz, somente por ser um bom técnico. Ou sim? Com esta indagação, pretendemos perguntar: afinal de contas, porque as pessoas exercem o ofício que elas exercem? Mesmo nos casos onde a sorte atuou na delimitação do ofício que muitas vezes tem mais a ver com a necessidade e a ocasião, sobre aqueles ofícios onde a pessoa se sitou por reconhecer naquilo sua vocação e identidade, surge a questão: por que, no final das contas, a pessoa se dedica a performar tal e tal tarefa?

Sabemos a resposta platônica, que é que somente poderia ser na expectativa pelo bem, jamais na expectativa pelo mal. No final, ao que parece, é que a performance desta atividade orientada para

o bem não pode ser deixada de lado como um fator desassociado da concepção que cada pessoa possuía de sua própria felicidade e benefício.

Mesmo tentando ler a analogia deste modo caritativo, o embate parece inevitável, pois em muitos casos o ofício deverá ser performedo à despeito da vontade do sujeito, tendo que vir na forma de um sacrifício: quantos médicos, afinal, não sacrificam suas vidas pela de seus pacientes, em um tipo de arte que tanto lhes exige a dedicação contínua e desinteressada?

Contudo, o que Platão queria no caso da pessoa justa, é que ela, ao cuidar das funções próprias de sua alma, viria a ser inevitavelmente a mais feliz, por ser capaz de viver a melhor da vida, aquela mais conformada ao bem e à harmonia. Platão certamente não queria um divórcio entre o dever e a felicidade, assim como ele não queria separar a técnica da utilidade, benefício e até mesmo felicidade que esta poderia fornecer à toda sociedade, cada técnica desempenhando sua própria função dentro do todo social.

Assim, se no caso do médico que se autosacrifica para salvar o paciente, veríamos uma perda do benefício pessoal, já se concebermos a mesma situação pensando na justiça, talvez seria o caso que não mais haveria perda do benefício, mas antes, que este médico sacrificioso seria aquele dotado do maior dos benefícios. É uma doutrina difícil de aceitar, que, provendo para a sociedade e para os outros, uma pessoa poderia alcançar sua própria felicidade. Mas tal segue a doutrina platônica sobre o assunto.

De todo modo, o que parece estar sendo ensinado pelo antigo filósofo é que, no caso da justiça, especialmente porque é a excelência humana, e porque está diretamente relacionada com as funções da alma, como deliberar, governar e administrar, a pessoa que conseguisse ser mestre da arte de performar o melhor essas funções todas jamais estaria em perda consigo mesma e com os outros, mas como que seria capaz de retirar de toda situação, o melhor proveito, porque com a consciência limpa, passaria a vida agindo justamente, possuindo para si mesma, o bem e a felicidade.

BIBLIOGRAFIA

Górgias. (2011) Tradução, Ensaio Introdutório e Notas de Daniel R. N. Lopes, São Paulo: Perspectiva: Fapesp.

Plato: *Gorgias*. (1979) Translated with Notes by Irwin, T. Oxford: Clarendon Press.

Gorgias. (1990) A Revised Text, with Introduction and Commentary by Doods, E. R. Oxford: Oxford University Press.

República. (2014) Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado, revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho, São Paulo: Martins Fontes.

Plato: *Republic* Book 1. (1944) Edited with Introduction, Notes and Vocabulary by Allan, D. J. London: Methuen.

Protágoras. (2017) Tradução, Estudo Introdutório, Comentários e Notas de Daniel R. N. Lopes, São Paulo: Perspectiva: Fapesp.

Plato Complete Works (1997) Edited with Introduction and Notes by Cooper J. Indianapolis: Hackett Publishing.

Protagoras. (1996) Translation, Introduction and Notes by Taylor, C. C. W. Oxford: Oxford University Press.

Prometeu Acorrentado. (1989) Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Zahar.

Política (1985) Tradução, Introdução e notas de Mário da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, Brasília.

Adkins, A. W. H. (1973) ἀρετή, τέχνη, Democracy and Sophists: *Protagoras* 316b-328d. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, pp. 3-12.

Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1993) *The Morality of Happiness*, pp. 67-73, 396-405, 442-43. Oxford: Oxford University Press.

Barney, R. (2008) 'The Carpenter and the Good', in *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, eds. D. Cairns, F. G. Herrmann and T. Penner. Edinburgh: University of Edinburgh Press: 293-319.

_____. (2006) 'Socrates' Refutation of Thrasymachus', in *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, ed. G. Santas. Oxford: Blackwell: 44-62.

_____. (2008) 'Aristotle's Argument for a Human Function', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34: 293-322.

_____. (2021) *Technê as a Model for Virtue in Plato*, p. 62-86 in *Productive Knowledge in Ancient Philosophy: The Concept of Technê*, ed. Johansen T. K., Cambridge University Press, UK.

Broadie, S. (2007) 'Why No Platonistic Ideas of Artefacts?' in *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, ed. D. Scott. Oxford: Oxford University Press: 232-53.

Carns D., Herrman F. G., Penner T. (2007) *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. UK: Edinburgh University Press.

Cuomo, S. (2007) *Technology and Culture in Greek and Roman Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Franklin, L. (2005) “*Technē* and Teleology in Plato’s *Gorgias*.” *Apeiron* 38 (4): 229–55.

Gonzalez, F. (1995) *The Third Way: New Direction in Platonic Studies*, (ed.) Gonzalez F. J., US: Rowman & Littlefield Publishers.

_____. (1998) Nonpropositional Knowledge in Plato, in: *Apeiron*, 31, 3.

_____. (1998) *Dialectic and Dialogue: Plato’s Practice of Philosophical Enquiry*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

_____. (2000) Giving Thought to the Good Together: Virtude in Plato’s *Protagoras*, in: *Retracing the Platonic Text*, (ed.) Russon J., Sallis J., Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

_____. (2012) *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. (ed.) Collobert C., Destrée P., Gonzalez F. J., Leiden, Boston: Brill

Guthrie, W. K. C. (1971) *The Sophists*. In: *A History of Greek Philosophy*, Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.

Hemmenway, S. R. (1999) “The *Technê*-Analogy in Socrates’ Healthy City: Justice and the Craftsman in the *Republic*.” *Ancient Philosophy* 19 (2): 267–84.

Hulme Kozey, E. L. (2019) ‘Philosophia and Philotechnia: The *Technê* Theme in the Platonic Dialogues’, PhD diss., Princeton University.

_____. (2019) ‘The Good Directedness of Τέχνη and the Status of Rhetoric in the Platonic Dialogues’, *Apeiron* 52: 223-44.

Irwin, T. (1977) *Plato’s Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.

_____. (1992) Plato: The Intellectual Background. In: The Cambridge Companion to Plato, Edited by Richard Kraut, Cambridge University Press.

_____. (1995) Plato's Ethics. Oxford: Oxford University Press.

Johansen, T. K. (2020) 'From Craft to Nature: The Emergence of Natural Teleology', in *The Cambridge Companion to Ancient Science*, ed. L. Taub. Cambridge: Cambridge University Press: 102-20.

_____. (ed.) (2021) Productive Knowledge in Ancient Philosophy: The Concept of *Technê*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jessica Moss. (2014) Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of "Logos". *Phronesis*, 2014, Vol. 59, No. 3, pp. 181-230.

Jaeger, W. (2001) *Paideia: A formação do homem grego*. São Paulo: Fontes.

Kahn, C. (1981) "Did Plato Write Socratic Dialogues?" *The Classical Quarterly* Vol. 31, No. 2, pp. 305-320.

_____. (1993) Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 43, No. 43, pp. 131-142.

_____. (1997) Plato and the Socratic Dialogue: A Philosophical Use of a Literary Form, Cambridge: Cambridge University Press.

Kamtekar, R. (2012) Happiness (EUDAIMONIA), in *The Continuum Companion to Plato*, ed. Gerald A. Press, London, New York: Continuum International Publishing Group.

Levy, D. (2005) "Technê and the Problem of Socratic Philosophy in the *Gorgias*." *Apeiron* 38 (4): 185–227.

Nawar, T. (2017) 'Platonic Know How and Successful Action', *European Journal of Philosophy* 25: 944-62.

_____. (2018) 'Thrasymachus' Unerring Skill and the Arguments of *Republic I*', *Phronesis* 63:359-91.

Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pollitt, J. J. (1974) *The Ancient View of Greek Art*. New Haven: Yale University Press.

Reeve, C. D. C. (1988) *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.

Reshotko, N. (2012) Excellence (ARETÊ), in *The Continuum Companion to Plato*, ed. Gerald A. Press, London, New York: Continuum International Publishing Group.

Roochnik, D. (1996) *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. University Park: Pennsylvania State University Press.

_____. (2003) *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*. Ithaca and London: Cornell University Press

_____. (2012) Art (TECHNÊ), in *The Continuum Companion to Plato*, ed. Gerald A. Press, London, New York: Continuum International Publishing Group.

Sassy, M. M. (2021) Taking Care of the City: the Appeal to Notions and Methods of Hippocratic Medicine in Plato's Political Thought. In: *Dialogues d'histoire ancienne*, 47/2, 2021, 113-133.

Tiles, J. E. (1984) "*Technê* and Moral Expertise." *Philosophy* 59 (227): 49–66.

Vegetti M., Ferrari F., Lynch T. (2013) *The Painter of Constitutions: Selected Essays on Plato's Republic*.

Vegetti, M. (2011) *A Ética dos Antigos*, São Paulo: Paulus.

_____. (2010) *Um Paradigma no Céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*.

Vernant, J. P. (1990) *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Ed. Paz e Terra

Witt, C. (2015) 'In Defense of the Craft Analogy: Artifacts and Natural Teleology', in *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, ed. M. Leunissen. Cambridge: Cambridge University Press: 107-20.

Warren, E. (1989) "The Craft Argument: An Analogy?." In *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, edited by J. Anton and A. Preus, 101–15. Albany: State University of New York Press.