

A noção de conflito interior no Protágoras de Platão (352a-358d)

A consciência de si próprio implica a possibilidade de um desdobramento de si mesmo. O ente que está a ser si próprio reconhece-se como si próprio, volta-se ele mesmo sobre si mesmo. Na tradição ocidental, a primeira formulação clara deste desdobramento encontra-se em Homero, nomeadamente em passos como aquele em que Ulisses se dirige a si próprio dizendo: “aguenta, coração meu!”, “tem paciência, coração!”¹. No quadro da psicologia homérica, o coração (ἦτορ, κῆρ, κραδίη) representa algo muito parecido com o *menos*, a “força vital”². Desde logo por isso, é em tudo semelhante ao *thymos*, que é a fonte em nós de onde brotam todos os afectos e emoções, mas, ao mesmo tempo, é a “força vital”, o “alento”, a que o herói homérico, quando está sozinho e em perigo, se dirige como sendo o “si-próprio”³. No desdobramento que caracteriza a consciência de si, aquilo a que nos dirigimos é qualquer coisa como a “força vital” que sentimos realmente em perigo quando sentimos medo, ou que sentimos satisfeita quando sentimos prazer, ou que sentimos em ebulição quando nos encolerizamos. É este fundo de disposições e emoções que sentimos verdadeiramente como sendo o “si-próprio” (o “self”, o “Selbst”). Há algo em nós que delibera, reflecte, hesita, comunica, argumenta, compreende, e que é, por assim dizer, aquilo em nós que se dirige a nós próprios. É a este algo em nós que se costuma chamar “razão”. Mas aquilo a que a razão se dirige no quadro da nossa consciência de nós mesmos é uma

¹ Cf. Homero, *Odisseia*, 20.18: τέτλαθι δῆ, κραδίη; Romilly, J., “Patience, mon coeur”: *l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, pág. 11 e *passim*. Para além deste passo destacado por Romilly, há vários outros em que uma das personagens de Homero se dirige ao seu “coração” e realiza o desdobramento que caracteriza a consciência de si próprio: cf., por exemplo, *Iliada*, 11. 403, 17. 90, 18. 5; *Odisseia*, 5. 298, 5. 46, 20.22; Sullivan, S. D., *Psychological Activity in Homer*, págs. 6, 16 (n. 24).

² Cf. Claus, D. B., *Toward the Soul*, págs. 20-47.

³ Cf. Claus, D. B., *Toward the Soul*, págs. 37-42; cf., sobretudo: *Iliada* 11. 403-404: ὀχθήσας δ’ ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγαλήτορα θυμόν· ὦ μοι ἐγώ, τί πάθω; “indignando-se, disse então para o seu *thymos* de coração largo: ‘ai de mim, que me irá acontecer?’”.

espécie de “outro” irracional— é o tal fundo de disposições e emoções que só em parte se tornam conscientes. Esse “outro” é aquilo que verdadeiramente sentimos como sendo nós mesmos, e a razão é aquilo em nós que se desdobra e que nos permite ter consciência de nós mesmos. Esta cisão entre o racional e o irracional em nós, como as duas “partes” do todo que nós somos, é provavelmente a base de toda a reflexão grega sobre o si-próprio⁴.

E, de facto, não é difícil reconhecer que uma boa parte dessa reflexão, desde Eurípides até Platão, passa pela análise do fenómeno que veio a ter o nome de *akrasia*, da “falta de poder sobre si próprio”. Este fenómeno tem origem no facto de a consciência de si próprio permitir a possibilidade de um *conflito interior*. Um conflito interior é o que acontece em nós quando nos encontramos divididos em nós mesmos em relação a como agir numa dada situação e portanto nos debatemos com diversas possibilidades de acção sem conseguirmos assentar numa— ou porque as nossas deliberações oscilam de uma decisão para outra, ou porque sentimos que duas ou mais inclinações diferentes, que se excluem, são igualmente atractivas, ou porque todas as possibilidades que conseguimos conceber nos parecem igualmente dolorosas de seguir e nos sentimos a vacilar para uma delas apenas por fraqueza, não por decisão firme, ou porque, apesar de a deliberação racional nos recomendar uma determinada decisão, nos sentimos inclinados a tomar outra⁵. A *akrasia* tem lugar quando, no final de um conflito interior deste último tipo, acabamos por ter “falta de poder” sobre nós próprios e fazemos, não aquilo que nos recomenda a deliberação racional, mas sim aquilo para que nos impele a inclinação que sentimos em nós.

Este fenómeno da *akrasia* foi magistralmente descrito por Eurípides, sobretudo na *Medeia* e no *Hipólito*⁶. No passo do *Protágoras* que nos propomos analisar, Sócrates diz que muitos— e parece óbvio que Eurípides esteja incluído neste grupo— interpretam tal fenómeno como significando que, muitas vezes, uma pessoa *sabe* o que é melhor para si, mas

⁴ Cf., de novo, Romilly, J., “*Patience, mon coeur*”: *l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, sobretudo págs.179-186.

⁵ Cf. Price, A. W., *Mental Conflict*, págs. 3-5 e *passim*.

⁶ Mas está longe de ser verdade que Eurípides tenha sido o único a descrever o fenómeno da *akrasia*: cf. Romilly, “*Patience, mon coeur*”: *l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, págs. 179-184.

deixa-se vencer pelo prazer ou pela dor ou pelo medo ou pela raiva ou pelo amor ou por qualquer outra paixão (cf. 352d-e). É uma destas paixões que a inclina a tomar uma dada decisão e a seguir por um certo caminho, embora a deliberação lhe tivesse recomendado um caminho alternativo. Antes de agir, essa pessoa estava dividida. Se tivesse vencido o conflito, ter-se-ia revelado “mestre de si própria”, “dona de si própria”. Tendo-o perdido, foi “vencida por si própria” e revelou-se “escrava de si própria”. Procuraremos mostrar que aquilo que Sócrates põe em causa no *Protágoras* é que se possa dizer que uma pessoa que seja “vencida pelo prazer” possua, de facto, um *saber* ou possa, de facto, acabar por escolher fazer o que *sabia* ser pior em vez daquilo que *sabia* ser melhor.

Antes, porém, de iniciarmos a análise concreta do passo do *Protágoras*, convém fazer algumas notas importantes sobre este diálogo.

Muitas vezes, o *Protágoras* é interpretado como um diálogo em que Platão se limita a expor algumas das teses do Sócrates histórico, e em que não se aventura ainda a expor as suas próprias teorias (ou em que, pelo menos, não dispõe ainda de teorias próprias que pretenda expor)⁷. O seu objectivo seria apenas o de exprimir, de uma forma fielmente socrática, a tese de que “a virtude é conhecimento” e de que “todo o mal é involuntário”⁸. Supostamente, a forma como se procura mostrar no *Protágoras* que todo o mal é involuntário é incompatível com o que encontramos expresso na *República* e em outros diálogos considerados “da maturidade”. Supostamente, Sócrates, no *Protágoras*, nega a própria possibilidade da *akrasia*, não apenas aquela *interpretação* do fenómeno da *akrasia*. Supostamente, a negação do próprio fenómeno da *akrasia* pretende ser uma refutação dos passos da obra de Eurípidas

⁷ Esta interpretação do diálogo (e, em particular, do passo que nos importa), aparece, por exemplo, em Nietzsche! Cf. Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, 190, CM 5, pág. 111.

⁸ Sobre a impossibilidade de se sustentar que haja diálogos de Platão que sejam puramente “socráticos”, i.e. meras exposições das teses do Sócrates histórico: cf. Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue*, págs. 1-100 e *passim*; sobre o *Protágoras*, cf. págs. 210-257.

em que tal possibilidade é afirmada⁹. Supostamente, a negação da possibilidade deste fenómeno é também incompatível com a psicologia da *República*, i.e. com a tese de que a *psychē* tem diferentes partes e de que a “parte racional” pode ser vencida pela “parte irracional”¹⁰. Platão não abandona a tese de que todo o mal é involuntário, mas nos diálogos supostamente posteriores ao *Protágoras* sustenta-a de uma forma que contradiz os ensinamentos do Sócrates histórico— nomeadamente, o suposto “intelectualismo” de Sócrates, i.e. a sua suposta descrição do comportamento humano como sendo apenas racionalmente motivado¹¹.

No que se segue, procuramos mostrar que não há uma verdadeira incompatibilidade entre as teses do *Protágoras* e da *República*, que o suposto “intelectualismo” de Sócrates no *Protágoras* é só suposto, e que a controvérsia com Eurípides tem um sentido bastante diferente daquele que geralmente se lhe atribui¹².

O que Sócrates claramente nega no *Protágoras* é que seja possível alguém *saber* o que é melhor e, contudo, fazer o que *sabe* ser pior (cf. 352e, 353a, 358b-d). Só aparentemente

⁹ Cf. Snell, B., “Die frühesten Zeugnisse über Sokrates”, *Philologus* 97 (1948), págs. 125-134, *Scenes from Greek Drama*, págs. 47-69; Vlastos, G., “Introduction to Plato’s *Protagoras*”, in Ostwald, M., *Plato’s Protagoras*, pág. Xliv; Romilly, J., “Patience, mon coeur”: *l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, págs. 97-108.

¹⁰ Cf., por exemplo, Romilly, J., “Patience, mon coeur”: *l’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, pág. 195; Price, A., *Mental Conflict*, págs. 6-7, 8 e sgs.; Vlastos, “Socrates”, *Proceedings of the British Academy* 74 (1988), págs. 89-111. Na verdade, a interpretação do *Protágoras* como um diálogo em que Platão exprime as opiniões do Sócrates histórico remonta já a Aristóteles: cf. *Ética Nicomaqueia*, 1145b23; Kahn, C.H., *Plato and the Socratic Dialogue*, págs. 86, 232, 395.

¹¹ Cf., por exemplo, *República* 589c; *Timeu* 86d; *Górgias* 479b-c (466d-479e), 509e; *Ménon*, 77b-78b; *Leis*, 860d-864b.

¹² Uma tentativa de conciliar o *Protágoras* com a *República* e os outros diálogos ditos da maturidade é a de Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue*, págs. 210-257. Outra, mais tímida, é a de Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, págs. 118, 137-139, 158-160, 167-171. Este estudo de Annas é importante, se não por muitas outras razões, pelo menos porque chama a atenção para o facto de na Antiguidade os intérpretes de Platão não identificarem qualquer discrepância entre o *Protágoras* e os outros diálogos. O que leva muitos intérpretes a esta visão são os testemunhos de Aristóteles e Xenofonte, bem como a preocupação em atribuir ao Sócrates histórico um papel bem definido na história da filosofia. Veja-se novamente o estudo de Kahn para a refutação desta possibilidade.

é que o Sócrates do *Protágoras* nega que seja possível alguém ser vencido por uma “paixão”, por uma disposição irracional, quer dizer: só aparentemente apresenta uma interpretação “intelectualista” do comportamento humano— uma interpretação segundo a qual o que fazemos é sempre o que a nossa razão ou o nosso intelecto nos impõe como sendo o melhor.

Só aparentemente, dizemos nós. E, contudo, a ideia de que Sócrates tem esta visão intelectualista do comportamento humano parece poder ser facilmente fundamentada e confirmada pela citação do passo em que Sócrates procura resumir toda a sua argumentação:

“(…) ninguém, sabendo que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer, ou *pensando* que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer— e sendo possível fazer essas coisas melhores— acaba por fazer outras piores, quando era possível que fizesse as melhores”¹³.

De facto, antes desta declaração, a tese de Sócrates parecia ser apenas a de que, se alguém *sabe* o que é melhor, se alguém tem, no sentido mais forte do termo, um “saber” (*epistēmē, technē*), se alguém possui a “sabedoria” (*sophia, phronēsis*) no que respeita ao que fazer, então não pode deixar de agir em conformidade com o que *sabe* que é melhor. Mas naquela declaração que resume toda a argumentação, Sócrates diz οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος: também quando alguém apenas *pensa* que o melhor é fazer *x*, não pode deixar de fazer *x*. Isto parece contradizer o que Sócrates havia dito antes. Agora, parece estar a dizer que nem é preciso que alguém tenha um “saber” no sentido próprio do termo para que faça o que a razão lhe diz ser o melhor. “Pensar” é um actividade racional, tanto quanto “saber”, e portanto Sócrates parece, de facto, sustentar que toda a motivação dos comportamentos humanos é racional. Aparentemente, ou aquela declaração inclui uma súbita e radical transformação da tese de Sócrates, ou então “saber”, em todo este contexto, não tem o sentido “forte”, “absoluto”, que costuma ter na obra de Platão, e é virtualmente o mesmo que “pensar”, “ter acesso a...” (mesmo que um acesso defectivo), “tomar conhecimento de...”

¹³ *Protágoras*, 358b-c: οὐδεις οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω.

(mesmo que este conhecimento não seja, propriamente falando, um “saber”: não incluía uma certeza realmente fundamentada sobre x , nem uma compreensão perfeita da natureza de x).

No entanto, procuraremos mostrar que nem é verdade que Sócrates introduza algum tipo de modificação na sua argumentação anterior, nem é verdade que, em todo este passo, Sócrates faça uso de um noção de “saber” diferente daquela que é habitual em Platão (i.e. que, de uma forma ou de outra, identifique “saber” e “pensar”). Quando Sócrates diz Οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος, “nem no caso em que se sabe [o que é melhor], nem no caso em que [apenas] se pensa”, refere-se a duas possibilidades *opostas* já anteriormente consideradas. Antes de explicarmos em que sentido dizemos que são opostas, começamos pela análise separada da primeira possibilidade: a de alguém *saber* realmente o que é melhor fazer.

Deve ser, ou pelo menos julgo que devia ser, absolutamente claro para o leitor do *Protágoras* que o “saber” de que se trata em todo este contexto não é outra coisa senão aquilo a que Sócrates chama μετρητικὴ τέχνη, “uma *technē* métrica”, um saber-qualificado, de especialista, que tenha um carácter “métrico”. Mesmo antes de se considerar melhor o que isto significa, é importante notar que Sócrates não afirma possuir este saber, e que Sócrates nem sequer se mostra disposto a explicar muito claramente em que consiste esta *technē* ou saber métrico (cf. 357b). O que ele diz é apenas que um tal saber *anularia* o efeito (ἄκυρον ὄν ἐποίησε, 356d8) daquilo que nos aparece; que, tornando claro e manifesto o que é a realidade, um tal saber *traria* paz à nossa *psychē*, fazendo-a permanecer na posse do que é verdadeiro e real; e que, assim, um tal saber *salvaria* as nossas vidas (cf. 356d-e).

Por que razão precisam as nossas vidas de ser “salvas”? Toda a argumentação de Sócrates neste passo pressupõe a premissa de que as nossas vidas não são mais do que uma *busca de prazer*. Tudo o que fazemos na vida é perseguir o prazer e fugir da dor (cf. 354c), porque, para nós, “o que é bom”, “o melhor” é o mesmo que “aquilo que traz prazer”, e “o que é mau”, “o pior” é o mesmo que “aquilo que traz dor” (cf. 353c e sgs.).

É muito claro (ainda mais claro se se consideram outros textos de Platão) que Sócrates não tem qualquer fé nesta premissa hedonista. Tudo o que procura fazer é examinar o que pensam “os muitos”, “a maior parte das pessoas” (cf. 353a-b). A tese de que a vida não é mais do que uma busca de prazer é uma tese dos “muitos”, não uma tese de Sócrates, e o exame de Sócrates versa esta tese e a sua compatibilidade ou incompatibilidade com a tese de que é possível ser “vencido pelo prazer” e de que é por alguém poder ser vencido pelo prazer que, muitas vezes, não faz o que “sabe” ser o melhor.

Desde o início, o argumentação de Sócrates tem algo de uma redução ao absurdo: pressupõe-se a premissa hedonista de que não há nada nas nossas vidas para além da busca do prazer e depois veja-se se é realmente compatível com a tese de que o fenómeno da *akrasia* consiste em que alguém que possua um saber acabe por ser vencido pelo prazer¹⁴.

O primeiro aspecto que Sócrates procura pôr em relevo é que, se alguém passa toda a sua vida a tentar obter o máximo de prazer e o mínimo de dor, se alguém não tem outro fim na vida senão a maximização do prazer e a minimização da dor, então está constantemente exposto a um perigo terrível. Este perigo é a nossa própria perspectiva, ou a forma como as coisas normalmente nos aparecem. A forma como as coisas normalmente nos aparecem é tal que se dá mais importância àquilo que, na ordem do tempo, está próximo do que àquilo que, na mesma ordem do tempo, é ainda remoto. O horizonte temporal mais imediato (que inclui aquilo que está ainda a deixar de ser e aquilo que está para acontecer “agora”, “já a seguir”, i.e. tudo aquilo que está para nós em causa agora, tudo aquilo que, para nós, está agora na ordem do dia) aparece como sendo mais relevante do que os outros horizontes temporais (os horizontes do que não está para nós em causa “agora”), nomeadamente mais relevante do que o horizonte do futuro não-imediato, remoto.

¹⁴ Assim, o passo que citámos acima começa precisamente com a ressalva de que o argumento só é válido se a premissa hedonista for verdadeira : “se, portanto, disse eu, o que dá prazer é o que é bom”, e só depois continua: “[então] ninguém, sabendo que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer, ou pensando que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer— e sendo possível fazer essas coisas melhores— acaba por fazer outras piores, quando era possível que fizesse as melhores”; cf. 357b-c: εἰ ἄρα, ἔφην ἐγώ, τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν ἐστίν, οὐδεὶς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατὰ, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω.

Por isso, quando nos sentimos atraídos por um prazer iminente, i.e. por um prazer que podemos obter dentro do horizonte temporal mais imediato, “agora”, “já a seguir”, tendemos a não dar importância às consequências da consumação desse prazer, i.e. tendemos a dar muito mais relevo a este prazer iminente do que à dor que a sua consumação pode vir a trazer num futuro mais remoto (cf. 356b-c, 356e, 357b).

Pressupondo que nunca procuramos outra coisa senão obter o máximo de prazer e evitar o máximo de dor, a razão porque não acontece sempre que, nesta busca, obtenhamos sempre prazer em vez de dor não é apenas que, por vezes, ou até muitas vezes, ocorra algo que não dependa da nossa vontade e que se oponha, de uma forma ou de outra, aos nossos intentos. Muitas vezes, acontece também tomarmos uma má decisão *por causa* do efeito de perspectiva que referimos. Aquilo a que Sócrates chama μετρητική τέχνη, “saber métrico”, é o saber que, a ser alguma vez alcançado, traria o remédio desse efeito de perspectiva, e que, por isso, “salvaria as nossas vidas”. Vejamos em que sentido.

O perigo de alguém se deixar iludir pela sua própria perspectiva é especialmente claro naquelas situações de “conflito interior” em que alguém se sente pressionado a escolher um de dois caminhos, a tomar uma de duas decisões possíveis, e em que uma delas seria a consumação de um prazer imediato e a outra seria a abdicção dessa consumação por causa da dor, ou dores, que as consequências dessa mesma consumação poderia trazer num futuro mais ou menos remoto. Como nos casos de Medeia e Fedra, pode acontecer que se reflecta sobre tais consequências e se calcule quais possam ser, de tal forma que se passe a ficar dividido entre a atracção exercida pela possibilidade de se obter um dado prazer “agora”, “já a seguir”, e a inquietação gerada pelo cálculo e a computação das consequências da realização dessa possibilidade. Mas, pelo menos segundo a premissa hedonista de que sempre que buscamos o melhor estamos só em busca de prazer e de que sempre que procuramos evitar o pior estamos só a tentar evitar a dor, o que acontece quando fazemos aquelas reflexões e cálculos e computações é que continuamos somente à procura de obter prazer e evitar a dor. Mantendo de pé essa premissa, a diferença só pode ser que, agora, estamos divididos entre a impressão de que o caminho para a obtenção do máximo de prazer e do mínimo de dor é o da consumação imediata do prazer disponível e a reflexão de que o

caminho para a obtenção desse mesmo objectivo é outro, e passa por nos conseguirmos abster de consumir o prazer imediatamente disponível. Consoante o que acabarmos por fazer, poderemos vir a revelar-nos “senhores ou mestres de nós próprios”, i.e. capazes de nos controlarmos a nós mesmos e de agir em conformidade com as nossas reflexões e cálculos racionais, ou “escravos de nós próprios”, “mais fracos que nós próprios”, i.e. incapazes de resistir àquilo a que Sócrates chama “o poder do que aparece” (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις, 356d4).

Segundo “os muitos” (Eurípides incluído), o que acontece quando nos revelamos “mais fracos do que nós próprios” é que somos “vencidos pelo prazer”. Qual é então a razão por que Sócrates rejeita esta tese? *Não* é por não ser capaz de reconhecer o facto, aliás bastante óbvio, de que, por vezes, nos sentimos divididos e de que, por vezes, não conseguimos agir em conformidade com os resultados das nossas reflexões e cálculos racionais. Sócrates nunca nega o facto de que este fenómeno ocorre. O que Sócrates diz é que *este mesmo fenómeno* (cf. πάθος, πάθημα: 352e6, 353a5, 357c7, e τοῦτο: 353c2, 354e6, 357e2) não pode ser interpretado como significando que, quando ele ocorre, somos “vencidos pelo prazer”.

Se se pressupuser a premissa hedonista de que nunca nos preocupa nada que não seja a obtenção do prazer (como Sócrates insiste em fazer, para “examinar a opinião dos muitos”), Sócrates tem toda a razão. Em conformidade com essa premissa, o que acontece quando reflectimos sobre as consequências da consumação imediata de um dado prazer e procuramos calculá-las adequadamente é que continuamos a estar exclusivamente embrenhados na busca do máximo prazer possível e da mínima dor possível—nem mais nem menos do que antes de qualquer reflexão e qualquer cálculo. A única diferença é que, agora, a reflexão e o cálculo de consequências nos dizem que, tudo somado, talvez a maior quantidade de prazer e a menor quantidade de dor possam ser obtidos, não pelo caminho da consumação imediata do prazer disponível, mas sim por um outro caminho alternativo (que tanto pode ser um em que se abdica inteiramente desse prazer, quanto um outro em que meramente se adia, em virtude destas ou daquelas circunstâncias, a consumação desse mesmo prazer). É a própria premissa

hedonista que implica que, quando não conseguimos seguir as recomendações das nossas reflexões e dos nossos cálculos práticos, não somos nem mais nem menos “vencidos pelo prazer” do que quando conseguimos agir em conformidade com essas reflexões e esses cálculos (Cf. todo o passo: 353c-356c).

Até aqui (pelo menos até aqui), Sócrates não negou a possibilidade da *akrasia*. Como já foi dito, *akrasia* significa “falta de poder ou controlo sobre si próprio”, e Sócrates está muito longe de querer negar o facto de que podemos ser vencidos por nós mesmos ou ter falta de controlo sobre nós mesmos. O que Sócrates nega é que seja consequente defender que perder, ou não ter, controlo sobre si próprio é ser “vencido pelo prazer” e, ao mesmo tempo, que se está sempre, não importa por que meios, à procura de obter prazer e evitar a dor.

Como interpretar então o fenómeno da *akrasia*? O que é que nos “vence” quando não conseguimos agir em conformidade com as nossas próprias reflexões e cálculos? A resposta de Sócrates é muito clara: aquilo por que somos “vencidos” não é o prazer nem a dor nem qualquer outra “paixão” relacionada com a nossa procura de prazer e fuga à dor, mas é, simplesmente, a falta de um *saber* no verdadeiro sentido do termo (ἐπιστήμη? ἐνδεία, 357d3-4)¹⁵.

O que acontece nos casos em que a reflexão e o cálculo perdem o conflito interior é que somos enganados pelas aparências e pela perspectiva em que elas ocorrem. Por isso,

¹⁵ Socrates também diz que, nesses casos, somos “vencidos” pela ἀμαθία (cf. 357d, 358c). Veremos o que este termo significa (parece claro que não significa apenas “ignorância”: cf. *Sofista*, 229c; *República*, 444a). Note-se que, na verdade, Sócrates afirma explicitamente a possibilidade da *akrasia*: ser vencido por si próprio ou revelar-se mais fraco do que si próprio, i.e. a *akrasia*, não é outra coisa senão uma forma de *amathia*, de “estultícia”, de “falta de saber” (cf. 358c). Note-se também que, num primeiro momento, Sócrates refere, não apenas o prazer e a dor, mas igualmente o θυμός, o *thymos* como força vital de onde brotam as paixões, φόβος, o medo, e ἔρως, o amor (cf. 352b), ao passo que, depois, fala exclusivamente no prazer e na dor (onde se pressupõe que nunca poderia acontecer que alguém fosse “vencido pela dor”, pois se assume que toda a gente procura sempre evitar a dor). Por que razão Sócrates esquece o *thymos*, o medo e o amor, θυμός, φόβος e ἔρως? O medo pode ser explicado como uma expectativa de dor (cf. *Leis*, 644c-d), o amor, *erōs*, pode ser explicado (e seria explicado por um hedonista) como um mero desejo de prazer, e o *thymos*, sendo a fonte e o lugar das emoções, pode ser explicado (e seria explicado por um hedonista) como sendo apenas a parte de nós em que sentimos o prazer e a dor. Portanto, segunda as premissas de um hedonista, ser vencido pelo *thymos*, pelo medo ou pelo amor não corresponde a mais do que a diversas formas de ser “vencido pelo prazer”.

aquilo por que somos “vencidos” é a falta de uma espécie de remédio que pudesse *corrigir os efeitos de perspectiva* que nos iludem, i.e. anular “o poder do que aparece”. Quando somos enganados pelas aparências e pela nossa própria perspectiva, o que acontece é que cedemos a um “poder” que nos faz “tergiversar” e “mudar de ideias muitas vezes, para cima e para baixo” e “lamentar o que fizemos e escolhemos, em ocasiões importantes e também em ocasiões sem importância”¹⁶.

Segundo a terminologia platônica, isto significa que ceder ao “poder do que aparece” é algo que só acontece enquanto nos encontramos no domínio da *doxa*¹⁷. Ora, como é sabido, aquilo que nos falta quando nos encontramos no domínio da *doxa*, aquilo que seria o único remédio possível contra a *doxa*, não é outra coisa senão a sabedoria ou o saber no sentido mais próprio do termo (*epistēmē, sophia, phronēsis*), i.e., precisamente, o tipo de certeza absoluta e de compreensão adequada, perfeita, que nos permitissem *nunca* sermos enganados pelas aparências e pela nossa própria perspectiva¹⁸.

Contudo, se se pressupõe que passamos todo o tempo da nossa vida meramente à procura de obter a máxima quantidade de prazer possível e a mínima quantidade de dor possível, então o saber de que precisamos para “salvar as nossas vidas” não é *todo* o saber. É apenas um saber-específico, uma *technē*— a tal *technē* “métrica”. Aquilo que nos “vence”

¹⁶ Cf. *Protágoras*, 356d4-7: ...αὐτή [ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις] μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα καὶ ἐποίει ἄνω τε καὶ κάτω πολλάκις μεταλαμβάνειν ταῦτα καὶ μεταμέλειν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ ἐν ταῖς αἰρέσεσιν τῶν μεγάλων τε καὶ μικρῶν.

¹⁷ Cf. *δόξα* em 358c, e compare-se 356d4-7 com *Teeteto*, 194b2-4: περὶ δὲ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθανόμεθα, ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἐλίττεται ἡ δόξα ψευδῆς καὶ ἀληθῆς γιγνομένη, e *Fédon*, 79c2-8: ἡ ψυχὴ, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρήται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὀράν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι’ ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως—τοῦτο γὰρ ἐστὶν τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι’ αἰσθήσεως σκοπεῖν τι— τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ εἰλιγγιᾶ ὥσπερ μεθύουσα, ὅτε τοιούτων ἐφαπτομένη. Veja-se também: *Republica*, 479b-e.

¹⁸ Compare-se 352a-d com 356d-357a. Note-se também como Sócrates, desde o princípio, fala da *epistēmē*, do “saber”, como algo “poderoso”, isto é, como algo suficientemente poderoso para ser capaz de destronar o poder alternativo daquilo que aparece, do domínio da *doxa*.

quando, no termo de um conflito interior, não conseguimos tomar a melhor decisão é, pois, a falta desse tal “saber métrico” a que Sócrates se refere (cf. 356d-e).

Que saber é este? Obviamente, como qualquer *technē* (“saber-específico”, “saber-qualificado”, “saber-de-especialista”), tem de incluir não apenas “certeza”, mas também compreensão adequada¹⁹. O saber “métrico” de que se trata aqui seria um saber que nos habilitasse a medir, i.e. a calcular de forma infalível, as consequências das nossas acções, e a compreender adequadamente a natureza destas acções, de tal forma que, ao tomarmos uma decisão, nunca atribuíssemos mais peso ao momento presente do que ao horizonte não-imediato em que terão lugar as consequências da nossa acção.

Só um saber desta natureza poderia anular o poder do que aparece, i.e. tornar o não-imediato tão conhecido quanto o imediato, e fazer que, na balança das nossas deliberações, o imediato tivesse o mesmo peso que o não-imediato, o próximo o mesmo peso que o remoto.

Note-se que a obtenção de um tal saber não teria nada que ver com uma mera aquisição de informação, nem com a mera aquisição de novas “crenças”. Primeiro, porque a obtenção de um tal saber teria como consequência uma transformação radical da apresentação com que lidamos habitualmente (φάντασμα, φαινόμενον), de tal forma que os efeitos de perspectiva que tendem a fazer que tomemos as piores decisões na nossa (alegada) busca exclusiva do prazer seriam inteiramente corrigidos e anulados.

Depois, porque a obtenção de um tal saber não seria a obtenção de uma mera “crença”. Um tal saber “tornaria claro, manifesto, o que é real” (cf. δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές, 356d8-1): não seria nenhuma “crença”, mas uma pura apresentação da realidade como ela é em si mesma. A realidade ela própria apresentar-se-ia de uma forma radicalmente

¹⁹ Uma “compreensão adequada” não é, por exemplo, a “compreensão comum” da doença e da saúde, mas sim a compreensão perfeita, talvez inatingível, que só um médico, i.e. um especialista, poderia vir a ter da doença e da saúde. Cf., por exemplo, *Górgias*, 500e4-501a4: ἔλεγον δὲ πού ὅτι ἡ μὲν ὀψοποιικὴ οὐ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρία, ἡ δ’ ἰατρικὴ, λέγων ὅτι ἡ μὲν τούτου οὐ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκειται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἐκάστου δοῦναι, ἡ ἰατρικὴ. “Compreensão adequada” é este saber a “natureza” de uma coisa e ser capaz de “dar conta” dela, bem como das razões por que se faz o que se faz quando se lida com aquilo que tem essa natureza (e.g. a doença e a saúde).

nova— de uma forma inteiramente livre de efeitos de ilusão e de perspectiva. Aquilo que tende a fazer-nos errar nas nossas escolhas desapareceria totalmente, e as nossas vidas seriam “salvas”.

Contudo, é óbvio que ninguém possui um tal saber, nem é fácil imaginar sequer de que modo poderia alguém obter tais dons divinos: certeza absoluta a respeito das consequências das suas acções e compreensão adequada, livre de efeitos de perspectiva, a respeito da natureza das acções que podemos levar a cabo. A apresentação da realidade em perspectiva faz parte da nossa “facticidade”, e não há como anulá-la. Porém, esta é precisamente a conclusão que Sócrates quer ver derivada da sua argumentação: mesmo pressupondo que não fazemos mais nada na vida que não seja perseguir o máximo de prazer e tentar evitar a dor, a verdade é que, no fundo da caverna onde nos encontramos de raiz, *não sabemos realmente* o que é melhor e o que é pior, i.e. (de acordo com a premissa hedonista) não sabemos realmente que acção, ou sucessão de acções, conduz, de facto, à obtenção da maior quantidade de prazer e à fuga à maior quantidade de dor possível²⁰.

Assim, a razão por que “é impossível saber o que é melhor e, no entanto, fazer o que se sabe ser pior”, i.e. saber que acção, ou sucessão de acções, conduz à maior quantidade de prazer possível e, no entanto, enveredar por uma acção, ou por uma sucessão de acções, que se sabe ser pior, é que “saber”, neste contexto, significa “possuir a *technē* métrica”, “possuir um verdadeiro saber a respeito da natureza e das consequências das nossas acções”, e possuir um tal saber seria sinónimo de ser realmente capaz de enveredar pelo *único* caminho que temos interesse em encontrar, enveredar pelo único curso de eventos que estamos motivados

²⁰ Cf. *República*, 516c-d: no fundo da caverna, os mais sábios não são verdadeiramente sábios, pois não têm mais do que a *experiência* do que costuma acontecer (isto é, do que costuma passar no fundo da caverna). São capazes de antecipar melhor o futuro e aconselhar melhor a respeito do que fazer, mas não têm, propriamente, um *saber* a respeito do futuro. Cf. *Filebo*, 55e-56a: se desaparecessem as ciências pelas quais se conta, se mede e se pesa (ἀριθμητική, μετρητική, στατική), só restaria a possibilidade de “conjecturar” (εἰκάζειν) e de “exercitar as percepções através da experiência” (τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρίᾳ). No domínio prático, não há sequer esse tipo de ciências, e por isso o melhor de que se pode dispor é já da conjectura e da experiência.

para tentar seguir (novamente, de acordo com a premissa hedonista, o curso de acontecimentos em que obteríamos o máximo de prazer e o mínimo de dor).

Nos casos em que tem lugar um conflito interior, quando nos encontramos divididos entre a atracção por um prazer imediatamente disponível e os resultados da nossa reflexão sobre as suas consequências, acontece por vezes que nos parece que sabemos até demasiado bem quais serão as consequências do prazer imediato por que nos sentimos atraídos. O que Sócrates sugere é que apenas nos *parece* que sabemos quais são essas consequências. Na verdade, falta-nos uma *technē*, por isso um “saber” no verdadeiro sentido do termo. A nossa certeza a respeito dessas consequências não está devidamente fundamentada (na verdade, limitamo-nos a fazer uso de experiências anteriores) e, sobretudo, falta-nos o tipo de compreensão adequada da natureza das nossas acções que nos permitiria atribuir às consequências remotas que, apesar de tudo, conseguimos antecipar o mesmo peso que atribuímos àquilo que se joga no imediato. Podemos usar a razão para calcular tais consequências, mas não de forma infalível, e não sem que continuemos a estar sujeitos ao efeito de perspectiva que nos faz dar mais relevo e importância ao próximo do que ao remoto. Se a nossa razão não consegue desenvolver e obter uma *technē* métrica, então é natural que acabemos por ser “vencidos” pelo poder do que aparece— o que significa que não somos vencidos por outra coisa senão por uma falta de sabedoria (*sophia, phronēsis*), ou por uma falta de saber no verdadeiro sentido do termo (*epistēmē, technē*).

É por isso que Eurípides e outros estão enganados quando falam da *akrasia*, da falta de controlo sobre si próprio, como uma forma de comportamento em que se faz outra coisa que não aquela que se *sabe* ser a melhor. Medeia não sabe realmente o que é melhor para si, porque “saber”, neste contexto, seria “possuir uma *technē* métrica”, e é óbvio que ela não possui tal coisa. O que acontece, quando muito, é que, antes de agir, ela *julga saber* o que é o melhor, e no entanto acaba por fazer outra coisa que não essa que ela própria chegou a julgar saber ser a melhor. Mas julgar saber não é o mesmo que saber de facto— e se é verdade (como sustenta a premissa hedonista) que não há outra motivação na vida humana senão a obtenção do máximo prazer possível, então o que faz que seja possível a *akrasia* é a nossa

falta de um verdadeiro saber a respeito de como obter o máximo prazer e fugir de toda a dor que for possível evitar.

Com isto, é, pois, claro o que significa a tese de Sócrates de que não é possível alguém *saber* o que é melhor e, no entanto, fazer outra coisa que não essa que sabe ser a melhor. Se alguém soubesse *realmente* o que é melhor e o que é pior (segundo a premissa hedonista, o que conduz, respectivamente, à maior e à menor quantidade de prazer), então possuiria a *technē* métrica, e neste caso nunca haveria a possibilidade de tomar uma decisão errada e ser “vencido por si próprio”. Tal pessoa poderia perseguir o melhor (=o que traz mais prazer e menos dor) e fugir do pior (=o que traz menos prazer e mais dor) sem nunca ser enganada pelas aparências ou pela sua própria perspectiva. Pressupondo que a sua única motivação fosse a obtenção do máximo prazer e a fuga à dor, e pressupondo também que “melhor” significa sempre “mais dotado de prazer”, seria impossível que essa pessoa *soubesse* de uma acção melhor do que aquela que acabaria por fazer. Para essa pessoa, seria absolutamente claro onde e como obter os maiores bens (=maiores prazeres) e evitar os maiores males (=maiores dores), e dado que ela não teria outra motivação na vida senão a de obter os maiores prazeres e evitar as maiores dores— dado que não se sentiria nunca atraída por outra coisa senão os maiores prazeres, e que nunca desejaria fugir a outra coisa senão às maiores dores—, essa pessoa acabaria sempre por enveredar pelo caminho que a levaria, de facto, a obter os maiores prazeres e fugir das maiores dores.

Mas, pressupondo que esta interpretação é correcta, o que significa, então, a afirmação adicional de que também não é possível *pensar* que há algo melhor do que aquilo que se vai fazer de facto— salvo, é claro, quando algum factor externo impede que se faça aquilo que se *pensa* ser o melhor em vez daquilo que, por um lado, se *pensa* ser pior, por outro se acaba mesmo por fazer?

Para se esclarecer esta afirmação, é preciso considerar primeiro duas noções que são centrais neste passo: a noção de *desejo* (ἐπιθυμία) e a noção de *estultícia* (ἀμαθία).

Sócrates não emprega o termo “desejo” uma única vez em todo este passo (usa os termos θυμός, ἡδονή, λύπη, φόβος e ἔρωσ, mas nunca o termo ἐπιθυμία). Este facto parece dar força à tese de que Sócrates tenta apresentar uma explicação “intelectualista” do comportamento humano. No entanto, é óbvio que a ausência do termo “desejo” não significa que, em todo este passo, não esteja em causa aquilo que esse termo designa. O que é a “busca do prazer” senão precisamente o desejo? Para Platão, o desejo, a *epithymia*, não é nada mais do que uma pulsão ou impulso visando a obtenção de prazer²¹. Por isso, a premissa hedonista de que não há outra motivação na vida humana que não seja a busca do prazer corresponde, na verdade, à tese de que o único impulso que nos leva a agir é o desejo, a *epithymia*. Segundo a mesma premissa, a razão é apenas a faculdade por meio da qual se reflecte e se calculam os meios para a obtenção do prazer. Pode haver *actividade* racional na vida humana, mas não há *motivação* racional, dado que, na vida humana, toda a motivação é desejo ou busca do prazer (o que, é claro, implica, ao mesmo tempo, que a única aversão é a aversão pela dor, a única coisa de que se “foge” é da dor).

Este aspecto é bastante importante. Mas mais importante ainda é o facto de que aquilo a que Platão costuma chamar “pensar” (οἴεσθαι, δοξάζειν) não é necessariamente uma actividade racional, que fosse o oposto do desejo²². Uma *doxa*, uma perspectiva ou opinião ou crença ou modo de pensar, pode ser alcançado por meio de um esforço racional, i.e. por meio da procura ou busca de uma verdade teórica ou prática— uma procura ou busca na qual se faz uso de uma, ou mais do que uma, actividade racional ao nosso dispor (reflexão, computação, questionamento, argumentação, etc.). Se, no termo da procura, não se tiver alcançado um verdadeiro saber, uma *epistēmē*, ter-se-á alcançado, pelo menos, uma *doxa*²³. Mas uma *doxa* também pode sedimentar-se e ser, por assim dizer, “formulada” sem que,

²¹ Cf. *Cármides*, 167e; *Filebo*, 34e e sgs.; *República*, 436a-b, 439e, 558d, etc.: cf., abaixo, §15.

²² Cf. Penner, T., “Thought and desire in Plato”, in Vlastos, G., *Plato, A collection of critical essays II*, págs. 96-117.

²³ É claro que a procura pode terminar apenas em “perplexidade” (ἀπορία). Por outro lado, não há vida humana que não seja governada por *doxai* ou perspectivas, e muitas delas são, por vezes, os sedimentos *quasi*-involuntários de buscas racionais que terminaram em perplexidade.

previamente, tenha tido lugar qualquer procura ou reflexão ou computação ou cálculo ou interrogação ou qualquer outra actividade racional. Uma *doxa* pode constituir-se por meio de uma espécie de geração espontânea. Pode mesmo acontecer que nem dêmos pelo facto de se ter constituído em nós esta ou aquela *doxa*, pois a maior parte das nossas *doxai* (nomeadamente as que se vão formando no próprio curso da percepção) não são mais do que a *concepção imediata* que fazemos daquilo que nos aparece, ou (o que é o mesmo) não é mais do que “aquilo que nos aparece e que nos parece ser verdade”²⁴.

A formação espontânea, não-reflectida, da nossa *perspectiva* é o mesmo que a formação espontânea, não-reflectida, de certas *doxai* a respeito da realidade—, portanto, já envolve um “pensar” (ὄρεσθαι, δοξάζειν).

Isto resulta muito claro, por exemplo, de um bem conhecido passo da *República*, 602c e sgs. Sócrates diz aqui que a razão, medindo e numerando e pesando, tenta corrigir múltiplos efeitos de perspectiva que se constituem na percepção e que tendem a iludir-nos— mas, acrescenta, ao fazer isso, a razão não consegue fazer que as coisas passem a *aparecer* realmente de um modo diferente. Por isso, quando fazemos medições e tentamos descobrir a verdade tentando corrigir todos os efeitos de perspectiva que podem afectar-nos, a nossa *psychē* divide-se: uma parte dela *pensa* ou *acredita* (δοξάζει) o contrário do que pensa ou acredita outra parte dela. Isto é: ela passa a ter uma *doxa* que lhe diz que as coisas são tal como continuam a aparecer-lhe e, ao mesmo tempo, outra *doxa* que lhe diz que as coisas são tal como foram medidas e numeradas e pesadas com a ajuda da razão (cf. 602c-603a)²⁵. A primeira é uma *doxa* imediata, não-reflectida, a segunda é uma *doxa* racional, resultante de uma procura da verdade²⁶.

²⁴ Cf. *Teeteto*, 170a: τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ.

²⁵ Cf. Penner, T., “Thought and desire in Plato”, in Vlastos, G., *Plato, A collection of critical essays II*, págs. 100-103.

²⁶ Note-se que Sócrates não diz que as nossas medições, tal como de facto ocorrem, sejam suficientes para que obtenhamos uma *technē*, i.e. também elas não produzem mais do que uma *doxa*. O que acontece depois de uma tal medição é que podemos guiar-nos por uma ou por outra *doxa*.

Ora, Platão fala constantemente do *desejo* como algo que inclui em si tais *doxai* imediatas, não-reflectidas. O *Filebo* é um dos diálogos em que este aspecto é talvez mais claro (cf. 34c-40a). Aqui, sustenta-se que não há desejo se não houver na *psychē* uma dada expectativa (ἐλπίζ), nomeadamente a expectativa de que um vazio ou uma falta que sentimos em nós seja preenchida (cf. 36a-b, 39e-40a). O prazer é o preenchimento (πλήρωσις) desta vazio ou falta (cf. 34c-36c)²⁷. Ora, as expectativas que constituem os nossos desejos são formadas a partir da percepção e da memória (cf. 35a-c), e o que é formado a partir da percepção e da memória é sempre uma *doxa*, verdadeira ou falsa (cf. 37e, 38b-e)²⁸. Uma *doxa* é, antes de mais, a expressão do que é captado pela percepção e pela memória— a concepção imediata que disso fazemos. Neste passo do *Filebo*, Platão di-lo muito claramente: a *psychē* é como um livro, e as percepções e as retenções escrevem nela determinadas teses ou concepções, i.e. uma *doxa* (cf. 39a)²⁹. Esta *doxa*, “escrita” pelas próprias percepções e memórias, é, enquanto tal, “silenciosa”— só depois de se constituir é que pode vir a ser

²⁷ Cf. também: *República*, 561b, 585a-b; *Górgias*, 491e-496e; *Lisis*, 215e. Note-se que, como Sócrates deixa claro (cf. *Filebo*, 35b-d, 39d), esta noção de desejo e de prazer implica que nenhum desejo e nenhum prazer seja meramente relativo ao corpo. Mesmo que um desejo (como, por exemplo, a sede) tenha origem no corpo, só é percebido como desejo e só existe propriamente como algo a que chamamos “desejo” quando passa a ser uma expectativa na *psychē*; mesmo que um prazer seja sentido no corpo, ele só é realmente um prazer se a *psychē* se aperceber dele, i.e. se o sentir como preenchimento de uma falta anterior (cf. 33c-34a, onde se diz que nada é realmente *percebido* se a *psychē* não sobrevier ao que é dado no corpo ou apresentado através dos órgãos sensoriais: 33c-34a).

²⁸ Cf. também: *Fédon*, 96b; *Teeteto*, 191d-195a.

²⁹ Esta imagem diz, no fundo, o mesmo que a imagem da cera no *Teeteto*: 191d-195a.

verbalmente formulada numa proposição (λόγος), mas pode nunca chegar a sê-lo (cf. 38e, 39a)³⁰.

Em todo o caso, há também algo em nós que “pinta” imagens dessas tais *doxai* imediatas, por vezes também das proposições que as exprimem (cf. 39b-40a). As expectativas de que a *psychē* está sempre cheia (cf. 39e, 40a) são imagens projectadas no futuro, quer dizer, as expectativas são *doxai*, são perspectivas, a respeito do futuro (cf. 39c-40a). Logo, os desejos, sendo expectativas, são perspectivas imediatas, não adquiridas por reflexão ou cálculo— são *doxai* “escritas” directamente pelas nossas percepções e memórias, umas vezes verbalmente expressas, outras não³¹.

Tendo todos estes aspectos em mente, considere-se agora a noção de ἀμαθία (*amathia*), que muitas vezes se traduz por “ignorância”, mas que talvez não seja possível traduzir melhor do que pelo termo “estultícia”.

Sócrates afirma que, nos casos de conflito interior, quando, no final, não conseguimos agir de acordo com as nossas próprias reflexões e computações, o que acontece (como já vimos) não é que sejamos vencidos pelo prazer (pois, mantendo-se de pé a premissa hedonista, somos “vencidos pelo prazer” tanto nesses casos quanto em quaisquer outros), mas sim que somos vencidos pela falta de um verdadeiro saber— ou, o que é o mesmo, somos

³⁰ Note-se que Platão uso o termo λόγος duas vezes neste passo (cf. 39a3, 39a5)— mas com sentidos diferentes. O primeiro é apenas metafórico. Os λόγοι em causa são apenas aquilo que as percepções e as retenções “escrevem” na *psychē*, i.e. as concepções *imediatas* e *pré-proposicionais* que ela faz daquilo que percebe e retém. Os λόγοι no sentido próprio do termo são algo que *sobrevém* às nossas concepções imediatas sobre aquilo que aparece. Primeiro tem lugar um πάθημα, depois uma δόξα, depois um λόγος, mas pode ter lugar um πάθημα sem que tenha lugar uma δόξα (cf. 33d-e), e pode ter lugar uma δόξα sem que tenha lugar um λόγος (cf. 38e, 39a). Sobre esta noção de λόγος como expressão verbal de uma δόξα, cf. também *Teeteto*, 206d: através do fluxo da boca, o λόγος faz uma réplica da δόξα, como se num espelho ou na água.

³¹ Cf. também: *Leis*, 644c, onde se diz que as expectativas são “perspectivas a respeito do futuro” (δόξαι μελλόντων). A relação entre δόξα e ἐλπὶς é tradicional, cf.: Schadewaldt, W., *Die frühgriechische Lyrik*, pág.129: na Lírica, o termo tem sempre uma carga negativa, pois uma “expectativa” é sempre percebida como algo que inclui um elemento de “ilusão”, de forma que ἐλπὶς pode mesmo significar, pura e simplesmente, “ilusão”, tal como δόξα.

vencidos pela nossa própria *amathia* ou “estultícia” (cf. 357d-e), de forma que “ser vencido por si próprio” ou “perder o controlo sobre si próprio”, i.e. a *akrasia*, não é outra coisa senão ser vencido pela *amathia*, ou “estultícia” (358c)³².

Pomos “estultícia” entre parênteses porque, por enquanto, não é claro o que se tem em mente com esta tradução, nem é claro por que motivo não se pode usar, em vez do termo “estultícia”, o termo “ignorância”. Porém, talvez não seja difícil mostrar que, de facto, não é de mera “ignorância” que se trata aqui. Quem é afectado por “ignorância” (ἄγνοια) está, por via disso, como que relacionado com “o que não é” (τὸ μὴ ὄν), i.e. a sua *psychē* falha em absoluto estabelecer uma relação com “algo”, com um “ente” (Cf. *Republica*, 477a e sgs.). Na ignorância, há algo que é um *nihil ad me*— um nada para mim. Ora, nos casos de conflito interior, quando nos sentimos atraídos por um prazer imediato, mas tememos as consequências que a nossa razão consegue, apesar de tudo, calcular e prever, pode haver muitas dessas consequências que ela não consiga calcular e prever, mas há pelo menos algumas que ela consegue de facto calcular e até prever de forma certa. Por isso, as consequências da acção em causa não são um absoluto μὴ ὄν, um mero nada para nós. Não as ignoramos, pelo menos no sentido em que não as ignoramos *absolutamente*. Pelo contrário: temos já uma dada relação com elas, a nossa *psychē* já se encontra de algum modo voltada para elas— por muito obscura que possa ser a imagem que delas fazemos. Mesmo que não consigamos atribuir ao horizonte temporal não-imediato ou remoto o mesmo peso que, intuitivamente, atribuímos ao horizonte temporal imediato ou próximo, vivemos, apesar disso, com uma noção do remoto, estamos já como que remetidos para ele, temos já uma dada antecipação, mesmo que confusa, do todo da nossa vida, e conseguimos calcular, por vezes até prever, alguns dos acontecimentos remotos que podem vir a ser consequência das

³² Cf. também: *República*, 444a-b; *Leis*, 734b.

nossas acções. Portanto, não é a pura “ignorância” que, afectando-nos, faz que, muitas vezes, não consigamos agir em conformidade com as nossas reflexões e cálculos³³.

O que significa então a *amathia*, a “estultícia”, como coisa diferente da pura ignorância? No *Sofista*, o termo é definido como sinónimo de “não sabendo algo, julgar saber”, ou “não compreendendo realmente algo, viver a ilusão de que se compreende” (τὸ μὴ καθειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι, *Sofista*, 229c). Antes de mais, aquilo a que Sócrates chama aqui *amathia*, e que traduzimos por “estultícia”, é o que nos acontece quando, para sermos fiéis à situação em que realmente nos encontramos, deveríamos simplesmente reconhecer que não possuímos qualquer certeza a respeito de *x*, ou que não compreendemos realmente o que é *x*, e, contudo, pensamos, vivemos e agimos como se possuíssemos tal certeza ou compreensão. Aquilo de que se trata aqui não é, pois, da pura “ignorância”, mas sim da nossa “estultícia natural”, i.e. daquilo a que Platão chama o “julgar saber”— um “julgar saber” imediato, atemático, que, segundo a esmagadora maioria, talvez segundo a totalidade dos diálogos platónicos, caracteriza a nossa perspectiva quotidiana³⁴.

Mas de que modo somos nós afectados por tal estultícia quando passamos por um conflito interior? Aparentemente, não somos afectados por tal coisa. Tudo parece, aliás, apontar na direcção contrária, pois o que nos acontece não é que “julguemos saber”: é antes que duvidamos, e a nossa *psychē* “fala consigo própria” e “faz perguntas e tenta responder-lhes”, umas vezes dizendo “sim”, outras dizendo “não”, ainda em dúvida (cf. *Teeteto*, 189e-190a).

Contudo, chega sempre um momento em que o conflito, de uma forma ou de outra, acaba por se resolver. A *psychē*, mais cedo ou mais tarde, acaba por tomar uma decisão, às vezes apenas por sentir que não tem tempo para continuar a duvidar, e precipita-se para uma

³³ Podíamos ser uns entes completamente desprovidos de uma noção do futuro, e nesse caso, sim, os nossos erros seriam explicados pela “ignorância”. No entanto, é claro que não é isto que se passa connosco. Cf. *Leis*, 863c: a mera “ignorância” (ἄγνοια) causa apenas prejuízos menores, a “dupla ignorância”, a “estultícia” (ἀμαθία), i.e. a “aparência de saber” (δόξα σοφίας) é que a causa da verdadeira injustiça.

³⁴ Cf. *Apologia de Sócrates*, 29b, onde Sócrates caracteriza o “julgar saber” como “a mais vergonhosa *amathia*”.

determinada acção, que é conforme com a *doxa* em que acabou por assentar (cf. *Teeteto*, 190a).

Se o conflito tivesse terminado na aquisição de um saber métrico, a *psychē* não teria assentado em nenhuma *doxa*, mas sim num saber no verdadeiro sentido termo (*epistēmē*). Isso significaria que a *psychē* saberia realmente como perseguir o prazer e fugir da dor com total sucesso, e não tendo outra motivação senão a de obter a máxima quantidade de prazer e fugir de toda a dor possível, ela tomaria, necessariamente, a decisão recomendada por aquele saber métrico. Se, antes de agir nesta ocasião particular, ela já possuísse esse saber, então o conflito nunca teria surgido. Seríamos “mestres de nós mesmos”, agindo sempre em conformidade com a nossa sabedoria (σοφία, cf. *Protágoras*, 358c3).

Por outro lado, o que acontece quando ocorre o fenómeno a que se dá o nome de *akrasia*, a falta de controlo sobre si próprio, é que a *psychē* assenta *na mesma doxa* que ela se sentia tentada a seguir no princípio do conflito, e é por isso que a dúvida cessa, ainda que seja apenas por um instante. Apesar de todos os cálculos e reflexões, apesar das dúvidas que nos apoquentaram durante o conflito interior por que passámos, a *doxa* inicial, que é idêntica à nossa perspectiva mais imediata (sc. que é apenas a expressão dela), acaba por prevalecer, e nós agimos em conformidade com a decisão que, desde o início, a nossa perspectiva mais imediata nos fazia sentir que era a melhor.

Sócrates diz claramente que a estultícia que nos vence é uma *doxa*, na verdade uma *doxa* “falsa”, “enganadora” (ψευδῆς δόξα, 358c4), e a razão por que diz isto é que a *doxa* que acaba por determinar a nossa acção é uma *doxa* em que a realidade aparece *deformada*, *deturpada* pelo efeito de perspectiva que faz atribuir maior relevo e importância ao horizonte temporal imediato do que ao horizonte temporal não-imediato. A realidade não aparece de todo como ela é, quer dizer: representamos tanto a acção que praticamos quanto as suas consequências de um modo que contradiz a natureza dessa acção, bem como a natureza que essas consequências irão ter quando ocorrerem de facto (i.e. que contradiz o sentido de que aquela acção se irá revestir depois de as suas consequências ocorrerem realmente). Quando a *psychē* assenta numa *doxa* baseada na perspectiva imediata, ou que apenas exprime e traduz essa perspectiva (e, neste sentido, é idêntica a ela), não reconhecemos “as coisas como são”:

embarcamos numa visão deturpada do que elas são, e carecemos absolutamente de uma apresentação que desse a realidade tal como ela é em si mesma.

Se, no próprio momento em que vamos agir, dizemos para nós mesmos que *sabemos* perfeitamente que o melhor para nós não é isso que vamos fazer, estamos na verdade a mentir a nós mesmos. As nossas reflexões e cálculos não produziram um “saber” no verdadeiro sentido do termo. Ao agirmos, agimos na falta de uma *epistēmē*, e isto significa que, quando muito, chegámos a *julgar* saber que o melhor para nós era uma acção diferente daquela que vamos acabar por praticar de facto.

O que acaba por acontecer realmente é que cedemos ao “poder do que aparece”, i.e., faltando-nos um saber no verdadeiro sentido do termo, não conseguimos evitar fazer fé na nossa perspectiva mais imediata, e precipitamo-nos para uma acção, na verdade para toda uma série de acontecimentos, que a nossa perspectiva nos faz pensar e acreditar que é a melhor.

Podemos agora perceber em que sentido somos “vencidos pela estultícia”. Antes de agirmos, estamos divididos entre uma *doxa* imediata e uma *doxa* produzida pela reflexão. Temos duas inclinações diferentes— sentimo-nos levados a acreditar em duas perspectivas opostas. Mas nenhuma delas é um saber no verdadeiro sentido do termo, por isso ninguém poderá dizer que, se agirmos de uma forma contrária às nossas reflexões e cálculos, teremos agido contra o que realmente *sabíamos* ser o melhor. Quando acabamos por agir de uma forma contrária às nossas reflexões e cálculos, o que acontece é apenas que, das duas *doxai* que poderíamos ter seguido, seguimos a mais imediata. Mesmo que seja só durante o instante em que agimos de facto, fazemos fé nessa *doxa* e, por isso, agimos *como se soubéssemos o que não sabemos de facto* (de novo, segundo a premissa hedonista, como se soubéssemos, sem saber de facto, qual a acção, ou a série de acções, que conduz realmente à máxima quantidade de prazer e à mínima quantidade de dor). Na verdade, estamos completamente desviados do que seria um ponto-de-vista em que a realidade se manifestasse como é em si mesma e em que, por isso, tivéssemos de facto uma apresentação do melhor curso a seguir— portanto o que determina a nossa acção não é um “saber”—, mas, apesar disso, agimos como se soubéssemos, tomando uma mera *doxa* por um verdadeiro saber. Somos vencidos pela

amathia, pela nossa própria estultícia, quer dizer: primeiro, pela nossa incapacidade em obter um verdadeiro saber a respeito do que fazer, depois por confiarmos numa *doxa* que, sendo a mais imediata, deturpa inteiramente a realidade ela mesma e passa completamente ao lado dela.

De acordo com o que vimos acima, tudo isto significa também que, nestes casos em que dizemos ter “perdido o controlo sobre nós mesmos”, o que aconteceu foi que cedemos ao nosso *desejo* mais imediato. Segundo a premissa hedonista, não há outra motivação senão o desejo. Todo o *erōs* (ἔρως), todo o impulso capaz de nos levar a fazer uma escolha e a agir em conformidade com ela, é desejo— é um impulso para obter prazer e fugir da dor. Em conformidade com este modo de ver a vida humana, a única razão por que, por vezes, somos arrastados para uma conflito interior é que o nosso impulso profundo e inconsciente para a obtenção de prazer, por um lado, toma a forma de um desejo particular, por outro incita a razão a reflectir sobre as consequências desse desejo e a determinar se é, de facto, por via dele que podemos obter o máximo de prazer e o mínimo de dor, ou se é melhor procurar o prazer noutra direcção. Se a razão fosse alguma vez capaz de desenvolver uma *technē* métrica, nunca teríamos qualquer dificuldade em evitar sermos enganados por quaisquer efeitos de perspectiva— o que quer dizer que conseguiríamos sempre evitar ser enganados por um desejo particular, formado com base na nossa perspectiva mais imediata. Quando, por outro lado, um destes desejos nos faz agir contra as reflexões e as computações da nossa razão, o que acontece é precisamente que nos deixámos vencer pela nossa estultícia: tendo falhado na obtenção de um saber, acabamos por confiar numa perspectiva que deforma a realidade, e somos enganados, não acertamos no alvo que havíamos visado.

O passo decisivo que citámos acima torna-se agora claro. Podemos citá-lo outra vez:

“(...) ninguém, *sabendo* que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer, ou *pensando* que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer— e sendo possível

fazer essas coisas melhores— acaba por fazer outras piores, quando era possível que fizesse as melhores”³⁵.

Sócrates esboçou duas formas alternativas, opostas, de resolver um conflito interior. Ou fazemos o que *sabemos* ser o melhor, ou fazemos o que *pensamos* ser o melhor. A primeira alternativa *seria* fazermos o que fosse recomendado por um “saber métrico”— que, na verdade, não possuímos. A segunda é aquela em que somos vencidos pela nossa estultícia— aquela em que agimos em conformidade com um desejo que inclui em si uma perspectiva enganadora, na qual a realidade é apresentada de um modo deformado. No primeiro caso, agiríamos em conformidade com um verdadeiro saber (*epistēmē*); no segundo, agimos em conformidade com uma *doxa* que é apenas a expressão da nossa perspectiva mais imediata.

Neste segundo caso, fazemos sempre aquilo que pensamos ou julgamos ser melhor porque “a natureza humana não nos permite fazer o que pensamos ser pior” (cf. 358-d). Se não se sabe o que é o melhor, faz-se sempre o que se pensa ser melhor— o que também significa que, muitas vezes, se faz o que é pior, embora pensando que se está a fazer o melhor³⁶. Dada a premissa hedonista, isto quer dizer que, se não se sabe qual é o caminho que conduz à maior quantidade de prazer e à menor quantidade de dor, faz-se sempre aquilo que se pensa ou julga levar a esse caminho— o que também significa que, muitas vezes, se faz o que não leva a esse caminho, embora se pense ou julgue que leva. Aquilo que se faz é aquilo que se *acredita* realmente ser o melhor ou o conducente à maior quantidade de prazer e à menor quantidade de dor, *mesmo que, muitas vezes, só se acredite nisso no próprio instante em que se age, contra as deliberações racionais levadas a cabo antes de se agir*.

Uma “ação errada” ou “em falso” é sempre praticada “sem um saber (*epistēmē*)”, e não é mais do que um caso de estultícia ou *amathia* (cf. ἡ δὲ ἑξαμαρτομένη πρᾶξις ἃ

³⁵ *Protágoras*, 358b-c: οὐδεις οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ τὰῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω.

³⁶ Cf. *Górgias*, 468b; *Republica*, 505e; *Banquete*, 204e-205a, 206a; *Ménon*, 77b-78b.

νευ ἐπιστήμης ἴστε που καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθία πράττεται, 357d7-e1).

Durante o conflito mental *pensámos* em diferentes acções possíveis, e por não termos um verdadeiro saber e por termos permanecido sempre no domínio da *doxa*, mudámos muitas vezes de opinião, e o que nos pareceu ser o melhor modificou-se inúmeras vezes (cf. 356d). Contudo, no final, prevaleceu uma dada *doxa*. Esta *doxa* é sinónimo daquilo que acabou por nos parecer *realmente* o melhor— é a inclinação que acabou por prevalecer e por se tornar a nossa verdadeira inclinação. É por isso que não se pode dizer que alguém possa “*pensar* que há outras coisas melhores do que aquelas que vai fazer”. Aquilo que se vai fazer, ou que se acaba por fazer, é já aquilo que se acabou por pensar ser *realmente* o melhor. As deliberações racionais que foram levadas a cabo não produziram um verdadeiro saber e não corrigiram quaisquer efeitos de perspectiva. Acabaram por permanecer *insuladas* da nossa verdadeira perspectiva, incapazes de valer realmente nela. A acção praticada foi simplesmente aquela que foi determinada pela *doxa* que acabou por prevalecer, i.e. aquela que nos pareceu *realmente* ser a melhor.

Se a nossa escolha não foi, de facto, a melhor, i.e. se não conseguimos escolher praticar a acção que conduziria realmente à maior quantidade de prazer e à menor quantidade de dor, o que aconteceu foi apenas que cometemos um *erro*. Se escolhemos o pior em vez do melhor, foi apenas porque tomámos o pior pelo melhor, confundimos o pior com o melhor. Ora, é claro que este erro não foi voluntário, pois que nós perseguíamos o melhor, não o pior. Logo, “todo o mal é involuntário”, pelo menos no sentido em que, se não temos outra motivação na vida que não seja perseguir o prazer, nunca acontece que escolhemos o que é mau, i.e. mais doloroso, em vez do que é bom, i.e. mais dotado de prazer (cf. 358c-d).

Note-se que, pelo menos no *Protágoras*, este paradoxo de que “todo o mal é involuntário” não tem um sentido moral ou ético. Com o objectivo de analisar a opinião dos muitos, pressupõe-se que “bom” significa sempre “agradável”, “dotado de prazer”, e que “mau” significa sempre “doloroso”. Por isso, “todo o mal é involuntário” significa apenas: “toda a dor é involuntária”— uma tese que está longe de ser extraordinariamente paradoxal.

No curso de toda esta argumentação, há um ponto em que Sócrates não se detém. Muitas vezes, as nossas reflexões e cálculos e deliberações ganham o conflito interior *mesmo sem que tenham produzido um saber métrico*, i.e. mesmo sem que tenham sido capazes de anular o efeito de perspectiva em virtude do qual atribuímos mais peso ao horizonte temporal imediato do que ao horizonte temporal não-imediato. Não é realmente necessário que possuamos um saber no verdadeiro sentido do termo para que sejamos capazes de nos dominar e de evitar seguir o nosso desejo mais imediato.

Assim, no passo da *República* que citámos acima (602d-603a), Sócrates diz que a mera actividade de medir e numerar e pesar não é suficiente para anular realmente os efeitos de perspectiva que tendem a confundir-nos, mas, pelo menos, há uma parte de nós que é capaz de *acreditar* nas nossas medições, ou seja, estas medições, apesar de tudo, são suficientes para que se gere em nós uma inclinação diferente da que é gerada por aqueles efeitos de perspectiva. Como dissemos anteriormente, o que acontece é que passamos a ter duas *doxai*, e isto significa que passamos a ter duas inclinações diferentes: uma “irracional”, no sentido em que é imediata, outra “racional”, no sentido em que vem da reflexão, portanto daquilo a que costumamos chamar a razão. Tendo duas inclinações, podemos seguir uma *ou* a outra— e aquela que acabarmos por seguir será aquela em que nós realmente acreditamos (mesmo que, depois de agirmos, uma “parte” de nós continue a acreditar na outra). Mesmo sem um saber no verdadeiro sentido do termo, ainda podemos agir racionalmente, e não acontece sempre que sigamos a crença implicada na nossa *doxa* mais imediata³⁷.

Do mesmo modo, se nos encontramos apenas a tentar obter o máximo de prazer e o mínimo de dor, e mesmo que, ao fazê-lo, não disponhamos de um verdadeiro saber métrico, ainda assim é inegável que, muitas vezes, conseguimos resistir ao nosso desejo mais imediato (i.e. à forma concreta e particular que o nosso desejo de prazer assume) e fazer aquilo que nos

³⁷ Note-se de novo que Sócrates não diz que a parte de nós que acredita nas nossas medidas e cálculos *saiba* realmente como as coisas são. A essa parte, Sócrates chama τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεῖον, “aquilo [aquela “parte”] que *acredita* na medida e na computação” (603a). Esta parte de nós desenvolve apenas uma *crença* (*doxa*, *pistis*) racional, não, estritamente falando, uma *epistēmē*. Cf. também: 604c e sgs., onde Sócrates aplica isto à “deliberação”, i.e. às nossas reflexões e cálculos e “medições” a respeito do que fazer.

é recomendado pelas nossas deliberações racionais. É aliás a isto que geralmente se chama “prudência”.

A argumentação de Sócrates no *Protágoras*, por outro lado, só descreve realmente duas alternativas: ou seguimos o nosso desejo mais imediato, fundado na nossa perspectiva mais imediata, ou agimos em conformidade com um verdadeiro saber métrico. Ser “vencido por si próprio” é o mesmo que estultícia, e ser “mestre de si próprio” é o mesmo que sabedoria (cf. 358c). Dado que ninguém possui a sabedoria de que se trata aqui (i.e. o tal saber métrico), pareceria que toda a gente segue sempre o seu desejo mais imediato— o que, obviamente, é falso.

Por um lado, a possibilidade intermédia está claramente sugerida. Quando Sócrates procura mostrar que as pessoas que se diz terem agido contra aquilo que sabiam ser o melhor não têm, na verdade, qualquer saber no sentido próprio do termo, está ao mesmo tempo a dizer que, se elas tivessem seguido as suas reflexões e cálculos em vez do seu desejo mais imediato, nem por isso teriam agido em conformidade com um saber. Só poderiam ter agido em conformidade com um verdadeiro saber se possuíssem a tal *technē* métrica— coisa que, obviamente, não possuem. Quando Sócrates descreve o carácter plástico, volúvel do poder do que aparece, quando diz que, num conflito interior como o de Medeia ou de Fedra, se tende a tergiversar e a mudar várias vezes de perspectiva (cf. 356d), está a dizer, como vimos, que, nesse tipo de conflito, nunca se sai do domínio da *doxa*, e que, portanto, quer se acabe por seguir o desejo mais imediato, quer se acaba por seguir um deliberação superveniente, nunca se deixa, em todo o caso, de fazer apenas aquilo que se *pensa* ser o melhor, não aquilo que se *sabe* ser o melhor. Também este tipo de deliberação, de reflexão e cálculo, forma apenas uma *doxa*, e se acaba por triunfar é porque o resultado dessa deliberação acaba por *parecer* o melhor— porque ele passa a ser a perspectiva dominante.

Esta perspectiva é diferente da perspectiva mais imediata porque não é vítima da tendência para não se atender ao horizonte temporal remoto, mas não deixa por isso de ser uma mera perspectiva. Também no seu quadro vigora a distinção entre um horizonte temporal imediato e um horizonte temporal não-imediato, e também no seu quadro é, na realidade, incógnito (ou apenas objecto de um cálculo conjectural) aquilo que terá de facto lugar no

horizonte temporal não-imediato. Por isso, também quando se age em conformidade com esta *doxa* se está apenas a fazer o que se *pensa* ou *julga saber* que é o melhor, não se sabendo de facto o que é o melhor.

Por outro lado, não deixa de ser verdade que Sócrates não tem a preocupação de descrever adequadamente esta possibilidade intermédia. O que se quer dizer com isto é que parece claro que não se pode dizer que esta possibilidade seja simplesmente “estultícia”— pelo menos, no mesmo sentido em que se fala de estultícia para descrever o que acontece quando se acaba por seguir o desejo mais imediato em detrimento dos resultados da reflexão e do cálculo de consequências. É que, como vimos, a estultícia que Sócrates considera não consiste apenas num “julgar saber”— consiste também num fazer-se tábua rasa da reflexão e do cálculo e seguir uma *doxa* que, sendo a mais imediata e sendo conforme com o efeito de perspectiva que descrevemos, é claramente “falsa” (cf. 358c). Mesmo que a reflexão e o cálculo não produzam um verdadeiro saber, podem, ao menos, produzir uma *doxa* verdadeira, i.e. uma *doxa* que, mesmo sem real certeza e compreensão, *acerte* no alvo, aponte, de facto, o caminho para a obtenção do máximo prazer e da mínima dor possíveis³⁸. Embora também neste caso se acabe por agir em conformidade com um mero “julgar saber”, não se é “vencido pela estultícia” no mesmo sentido em que isso acontece quando se acaba por seguir o desejo e a perspectiva mais imediatos. E é esta possibilidade de se agir em conformidade com uma *doxa* verdadeira produzida pela reflexão e pelo cálculo que Sócrates não tem a preocupação de descrever.

No entanto, nada indica que esta lacuna nas descrições de Sócrates não seja intencional. O esboço de alternativas extremas e oposições radicais costuma fazer parte da ironia do Sócrates platónico. Todos os outros textos de Platão que versam o tema deste passo do *Protágoras* revelam uma aguda consciência de que aquilo a que chamamos “razão” pode, sem dúvida, determinar esta ou aquela das nossas acções, mesmo quando não se possui um saber no verdadeiro sentido do termo. Isto é particularmente assim na *República*³⁹. Portanto,

³⁸ Sobre esta noção de “*doxa* verdadeira”, cf. *Ménon*, 96d-98a; *Teeteto*, 194d.

³⁹ Um claro exemplo da perseguição racional e calculada do prazer é também o discurso de Lísias no *Fedro*: cf. 230e-234c.

o problema que se levanta é o de tentar encontrar um motivo para que Platão tenha deixado aquela lacuna nas descrições de Sócrates.

O principal motivo, parece-me, é que a premissa hedonista é incompatível com a noção de razão que Platão procura expor na *República* e em outros textos. Note-se que aquilo que é incompatível com as análises da *República* não é o próprio *Protágoras*, mas apenas aquela premissa que, como vimos, Sócrates apenas admite provisoriamente, para examinar a opinião dos muitos. Aquilo a que, na *República*, Platão chama τὸ λογιστικόν, a “razão”, é uma parte da *psychē* que tem uma *motivação* própria, diferente do desejo— diferente daquela que a premissa hedonista supõe ser a única motivação humana. Esta noção de “razão”, que implica a rejeição da premissa hedonista de que a obtenção do prazer e a fuga à dor seriam a única motivação humana, é um dos aspectos mais importantes da famosa tese da “tripartição da alma” na *República*⁴⁰.

Ora, dado que toda a argumentação de Sócrates no *Protágoras* pressupõe a premissa hedonista, o conceito de razão não é analisado, e Sócrates contenta-se em tentar mostrar que, se alguém adoptar um ponto-de-vista hedonista, terá de se haver com o facto de não possuir uma *technē* métrica— um verdadeiro saber que lhe permita perseguir o prazer e fugir da dor com sucesso.

Se alguém se sente seguro de que a referida premissa hedonista é verdadeira, então é natural que se sinta ainda mais inclinado do que de outra forma a não fazer nada na vida que não seja perseguir o prazer e fugir da dor. Segundo Sócrates sugere, os “muitos” já têm esta inclinação— quando pensam naquilo que está em causa na vida humana, tendem já a supor que não é outra coisa senão obter o máximo prazer e evitar toda a dor. Na verdade, a razão por que tantas pessoas revelam interesse em ter contacto com Protágoras e os outros sofistas é que supõem que podem aprender com eles a discursar com astúcia e habilidade, e que, com

⁴⁰ Cf. Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, págs. 133-137, 141; Cooper, J. M., “Plato's Theory of Human Motivation” (1984), págs. 121-126. Tanto Annas quanto Cooper procuram demonstrar que Platão não entende a razão como uma faculdade que se limite a coordenar desejos que lhe são alheios e a calcular as consequências da satisfação desses desejos, mas como uma faculdade que tem aspirações próprias e que é ela própria capaz de motivar acções. Cooper faz remontar o conceito de razão como mera “coordenadora dos desejos” a Hobbes, e Annas a Hume.

isso, serão capazes de ter mais sucesso na vida, portanto capazes de obter mais prazer e menos dor no futuro (cf. *Protágoras*, 312d, e *Górgias*, *passim*).

É este, em particular, o caso de Hipócrates no princípio do diálogo (cf. *Protágoras*, 309a e sgs.), e naturalmente o caso de muitos dos potenciais leitores de Platão (mesmo, *mutatis mutandis*, os leitores de hoje). Aquilo que Sócrates procura mostrar a Hipócrates e aos potenciais leitores do diálogo é que ninguém tem os meios adequados para ter sucesso na mera busca do prazer. A vida de alguém que se limite a perseguir o prazer e a evitar a dor seria, muito possivelmente, *trágica*. Incapaz de desenvolver um saber métrico que lhe salvasse a vida, tal pessoa seria, como Medeia e Fedra, uma vítima constante da sua própria estultícia, ou seja, tenderia a ser, se não sempre, pelo menos muitas vezes, enganada pela sua perspectiva, e a falhar constantemente o alvo que procuraria atingir: a maior quantidade de prazer e a menor quantidade de dor.

Além disso, atingir esse alvo é algo que depende em grande medida do *acaso*, da *fortuna*, da *sorte* (τύχη), pois, por não termos um verdadeiro saber métrico, não sabemos realmente as consequências e natureza das nossas acções, e o que será de nós depende muito do curso incontrolável e sempre surpreendente que as coisas tomarão. Portanto, se alguém se dedicasse inteiramente a perseguir o prazer e a fugir da dor, estaria de tal modo dependente

do incontrolável e do surpreendente (i.e. precisamente do acaso) que correria constantemente o risco de falhar o seu alvo⁴¹.

Se Hipócrates e os leitores de Platão se aperceberem deste facto, talvez percam uma parte da sua fé na pura perseguição do prazer— o que abre espaço para que se questione a premissa hedonista que toda a argumentação de Sócrates pressupõe.

Para terminar, façamos um resumo das principais diferenças entre a nossa interpretação e as outras interpretações que referimos no início.

Consideremos, em primeiro lugar, a suposta incompatibilidade entre as teses do *Protágoras* e as teses da *República* e outros diálogos “da maturidade”. O que resulta da interpretação que procurámos apresentar é que esta incompatibilidade tem origem no facto de toda a argumentação do *Protágoras* assentar numa premissa hedonista que, muito claramente, Sócrates não toma por verdadeira. A incompatibilidade é, pois, intencional. Para além disso, ela é apenas parcial. Cifra-se meramente no facto de o argumento do *Protágoras* implicar que toda a motivação humana se resume à perseguição do prazer e à fuga à dor, enquanto na

⁴¹ Resulta óbvio de tudo isto que dificilmente poderíamos estar mais longe de concordar com as teses de Martha Nussbaum sobre Platão e, em particular, sobre o *Protágoras*: cf. Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek tragedy and philosophy*, 1986. Este livro tem o mérito de chamar a atenção para muitas conexões temáticas entre a tragédia e a filosofia gregas, tem contribuído e continuará certamente a contribuir para um enorme enriquecimento do estudo do legado grego, mas parece-nos falhar claramente na interpretação de Platão, em grande medida por não atender à complexidade da *ironia platónica*. Cf. a crítica certa de Roochnik, D. L., “The Tragic Philosopher: A Critique of Martha Nussbaum”, *Ancient Philosophy* 8 (1988), págs. 285-295. Mesmo em relação ao *Protágoras*, este pequeno artigo põe o dedo na ferida: “(...) Nussbaum believes that ἡ μετρητικὴ τέχνη (‘the art of measurement’), presented by Socrates at 356d ff., is a sincere and serious theoretical proposal. Coupled with this claim is her suggestion that the hedonism presented at 351c ff., where Socrates identifies the good and the pleasant, is equally sincere”. De facto, só estes dois erros (que nos parecem crassos) podem levar à afirmação de que o *Protágoras* mostra que Platão pode ser descrito como um “inimigo” do espírito trágico que tivesse perdido a noção do poder do acaso ou do destino ou do facto de a acção humana não poder ser controlada pelo saber. Segundo a nossa interpretação, o que encontramos no *Protágoras* é precisamente a exposição do facto de estarmos à mercê da nossa própria “estultícia” e de não termos como calcular adequadamente as consequências das nossas acções— portanto, do facto de nos encontrarmos, pelo menos numa larga medida, à mercê do acaso e do destino.

República e em outros diálogos se procura mostrar que a motivação humana não é simples e não se resume ao desejo como mera procura de prazer e fuga à dor. A razão por que, no *Protágoras*, não se distinguem diferentes “partes” da *psychē* é apenas que a premissa hedonista implica o carácter não-complexo da *psychē*, no sentido em que implica que ela é movida exclusivamente por um tipo de motivação. Na *República*, a tese de que a *psychē* tem diferentes partes não tem que ver apenas com o facto de ela ser capaz de diferentes *actividades* (desejo, raciocínio, etc.)— mas, acima de tudo, tem que ver com o facto de ela ser movida por diferentes *motivações*.

Acresce a isto que também está longe de ser verdade que, no *Protágoras*, Platão negue que a razão possa ser vencida pelo desejo irracional e que só na *República* afirme que isso é, de facto, possível. O que se diz no *Protágoras* é apenas que, no caso de toda a motivação humana ser hedonista, e no caso de a actividade racional conseguir desenvolver um verdadeiro “saber métrico”, seria impossível que alguma vez se fizessem outras escolhas que não aquelas que fossem endossadas por aquele saber. Não se nega, de todo, que, *no caso de a actividade racional não conduzir a um verdadeiro saber*, seja possível que sigamos um desejo imediato, não reflectido, em vez de as nossas deliberações racionais. É, aliás, a isto que Sócrates chama “estultícia”.

Note-se também que Sócrates não usa nenhum termo que possa ser traduzido por “razão”. A única oposição explicitamente feita é entre uma verdadeira *technē* e uma “*doxa* falsa”, ou entre um verdadeiro saber e a estultícia. No quadro da premissa hedonista, a “razão” não pode ser mais do que a faculdade que nos permite deliberar, i.e. exercer a actividade de reflectir e calcular as consequências das nossas acções. Se ela conseguisse conduzir a um verdadeiro saber, perseguiríamos sempre o prazer em conformidade com esse saber, mas, no caso de ela não conseguir conduzir a tal, é natural que, muitas vezes, ajamos em conformidade com o nosso desejo mais imediato. Está longe de ser verdade que seja apenas na *República* que Platão abre esta possibilidade.

Por tudo isto, é também falso que o *Protágoras* exprima uma visão “intelectualista” do comportamento humano. Esta tese é, aliás, absurda, pois a argumentação de Sócrates no *Protágoras* implica que todo o comportamento humano é determinado pelo *desejo* como

busca do prazer e fuga à dor. É isto que nos move, não a razão. Mesmo quando agimos em conformidade com as nossas deliberações, estamos ainda a perseguir o prazer, ou o que acontece é apenas que acaba por nos parecer que a melhor maneira de obtermos a maior quantidade de prazer e a menor quantidade de dor é não ceder ao prazer imediato por que nos sentimos atraídos num dado momento. Como vimos, o motivo por que não se pode dizer que sejamos alguma vez “vencidos pelo prazer” é apenas que, segundo a premissa hedonista, estamos *sempre* a ser “vencidos pelo prazer”— embora não necessariamente pelo prazer mais imediato.

Se há algum tipo de “intelectualismo” no *Protágoras*, ele resume-se ao facto de os desejos, mesmo os mais imediatos, serem descritos como algo que envolve um “pensar” e, portanto, uma *doxa*. Os nossos desejos não têm, por assim dizer, um carácter “bruto”, não são completamente destituídos de “discursividade” (i.e. de algum tipo de *logos*, de um *rationale*). Mas isto não significa que todos os nossos desejos resultem de uma verdadeira *reflexão*, de um *uso activo da razão*, de uma *deliberação racional*— muito menos ainda de um uso da razão que fosse meramente abstracto, *desinteressado*, i.e. que não fosse emocional e que não estivesse envolvido na perseguição do prazer e na fuga à dor. Se definimos o “racional” como aquilo que resulta de uma reflexão consciente, de um “cálculo” ou de uma “deliberação” produzida pelo uso activo e consciente da razão, então temos de concluir que, quando agimos “por estultícia”, o “pensar” que está incluído no desejo que nos move é um pensar “irracional”— pois tem um carácter inteiramente imediato, não-calculado, não-premeditado, não-deliberado. Se o “intelectualismo” significa que todo o comportamento humano é motivado pelo resultado de uma deliberação racional, activa e conscientemente levada a cabo pela *psychē*, então o *Protágoras* está muito longe de defender uma tese “intelectualista” sobre o comportamento e a motivação humanas. Na verdade, o que se diz no *Protágoras* é tão pouco “intelectualista” que implica mesmo a tese de que a razão é um mero juguete nas mãos do desejo de prazer: ela não tem qualquer motivação própria, e não chega nunca a constituir um verdadeiro “saber” que pudesse “salvar-nos”.

É também falso que, no *Protágoras*, Sócrates negue o fenómeno da *akrasia*. A alegada controvérsia com Eurípides não tem a natureza que geralmente se lhe atribui. O que

Sócrates nega é que Medeia e Fedra tenham um saber no verdadeiro sentido do termo, pois não possuem, como ninguém possui, um verdadeiro “saber métrico”. Para além disso, nega apenas que se possa afirmar que toda a motivação do comportamento humano é hedonista e, ao mesmo tempo, que umas vezes se é “vencido pelo prazer”, outras vezes não.

Por fim, o *Protágoras* não oferece qualquer tipo de indicação interna de que pretenda ser apenas um retrato do Sócrates histórico. Não há qualquer motivo para se supor que o Sócrates do *Protágoras* não seja uma mera personagem do diálogo. Como sempre, o que ele faz é apenas levantar toda uma série de problemas, apresentá-los de uma dada perspectiva, e deixar ao leitor a tarefa de tentar resolvê-los por si próprio. Esses mesmos problemas são retomados, de perspectivas diferentes, em outros diálogos.

