

O cênico no *Protágoras**

ROBERTO BOLZANI FILHO

Departamento de Filosofia
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

RESUMO: O artigo pretende examinar função e sentido do aspecto cênico presente em alguns momentos do diálogo *Protágoras* de Platão, para concluir que tal aspecto, formal, colabora no estabelecimento do próprio conteúdo do diálogo.

PALAVRAS-CHAVE: Socratismo; Sofística; diálogo.

É notório que, além de filósofo fundamental, Platão foi escritor excepcional. Seus diálogos exibem, a um tempo, conteúdo filosófico de grande riqueza e momentos de intenso prazer à leitura, sendo mesmo possível passar ao largo de questões de doutrina, para os ler como obras literárias e deleitar-se com a vivacidade das personagens, o fino humor do pastiche de figuras históricas ou a dramaticidade das situações. Esse fato, contudo, não nos deve conduzir a uma perigosa ilação, a de que tais diálogos consistem de “conteúdos” previamente definidos e elaborados *in mentem auctoris* que, só então, recebem sua “forma” dialogada, como um *acréscimo* que se explicaria por uma opção, talvez caprichosa, de seu criador. Vê-los assim, hoje com frequência se reconhece, é, talvez, menos do que compreendê-los pela metade, deixar de compreendê-los por completo. É perder de vista suas intenções e os motivos que os animam. É, também, imaginar como seus destinatários supostos membros de uma “comunidade filosófica” que saberá, munida dos meios adequados, separar deles o que neles há de “filosófico” e o que neles há de “literário”.

Dentre os diálogos de Platão, o *Protágoras*, pela importância dos temas que veicula, por sua força pictórica e elaboração sofisticada, é dos que melhor ilustram essa relação intrínseca entre *o que se quer dizer* e *como se deve dizê-lo*. Considerado frequentemente como diálogo que coroa a fase “socrática” que exercita um certo modo de operar com o *λόγος*, e como momento de passagem para diálogos que haverão de empreender uma rearticulação já genuinamente platônica da herança do socratismo, o *Protágoras* é, certamente, um dos mais belos produtos da escrita de Platão. Este texto gostaria de analisar algumas de suas páginas à luz dessa aliança profunda entre reflexão filosófica e construção literária.

A singularidade desse diálogo, em face dos que provavelmente o antecedem, pode ser bem captada de comentário do professor José Cavalcante de Souza: “todavia, enquanto

nos citados diálogos, excetuando-se o *Hípias Menor*, a discussão parte da pergunta ‘Que é tal virtude?’, e se desenvolve toda em torno das sucessivas respostas apresentadas, no *Protágoras* a questão ‘Que é a virtude?’ só aparece no próprio desfecho do debate (*Prot.* 360e), e pode-se dizer, como uma das suas principais conseqüências, e mesmo como o seu grande resultado positivo, a indicar ironicamente a vitória da argumentação socrática, indagadora da essência, sobre a terrível sabedoria relativista do sofista de Abdera. Essa aparente inferioridade doutrinária do diálogo, que termina onde aqueles outros começam, significa na verdade uma capacidade adulta de remontar além dos dados mais ou menos claros de uma doutrina ou de um pensamento já desabrochados, e de perscrutar a zona obscura dos seus começos. O relato das conversas de Sócrates com os jovens freqüentadores dos ginásios atenienses revela a assimilação inteligente de uma dialética em plena fase de expansão e de amadurecimento, empenhada em orientar espíritos dóceis através das primeiras dificuldades do conhecimento das coisas humanas. Seu confronto com o mais antigo e o mais venerável dos sofistas denota uma visão profunda de duas forças espirituais que se confundiam aos olhos do grande público, e que, entretanto, divergiam radicalmente. Para caracterizá-las devidamente, era preciso um diálogo de proporções mais amplas e de estrutura mais sólida e complexa, onde os temas socráticos pudessem surgir do próprio impacto da presença atuante e das formais pretensões dos sofistas” (Cavalcante de Souza, 1969, p.70-71).

Esta passagem faz várias observações importantes, pois a partir dela o *Protágoras* emerge como momento de confronto entre duas mentalidades – duas “forças espirituais” – que se expressavam de modo semelhante, ou melhor, no mesmo terreno – o discurso – e com vistas aos mesmos fins: propor uma παιδεία, uma forma de educação. Perscrutar a mentalidade sofístico-protagoriana, dela discernindo com exatidão os traços fundamentais que delineiam o ensino socrático, se faz, portanto, imperativo, pois, “aos olhos do grande público”, Sócrates e os sofistas aparecem unidos pela atitude comum do exercício permanente e, talvez, estranho e suspeito, de seus λόγιοι, tornando-se todos, indistintamente, “hábeis no falar”. É para este “grande público”, certamente impressionado pelo brilhante e poderoso efeito cômico-crítico das *Nuvens* de Aristófanes, onde Sócrates, como qualquer sofista, ensina por dinheiro (vs. 95-100) a “tornar forte o argumento fraco”, a “tornar justo o argumento injusto” (vs. 110-115), que Platão escreve o diálogo.

Vão no mesmo sentido as observações de A. Koyré, referindo-se à personagem do jovem Hipócrates, que pede a Sócrates que o ajude a tornar-se aluno de Protágoras, fornecendo, assim, a ocasião para o diálogo: “Hipócrates procura coisas novas sem, no entanto, saber bem o que quer. E é por isso que nos não devemos admirar demasiado de o ver pedir a Sócrates que o recomende aos sofistas (os leitores-ouvintes de Platão sem dúvida que saborearam a ironia da situação). É claro que Hipócrates, como o ateniense médio, em geral, está longe de saber distinguir entre socratismo e sofística. Parecem-lhe muito próximos. Não se opõem ambos à moral tradicional? Não fazem ambos a crítica do senso comum? Não contêm ambos um apelo ao novo? É essa também a razão pela qual Sócrates aceita levá-lo a Protágoras: justamente para lhe oferecer o confronto das duas doutrinas; para lhe permitir escolher. O diálogo teria podido – ou devido – chamar-se: Hipócrates na encruzilhada dos caminhos” (Koyré, 1979, p. 30-31). Eis aí mais uma denominação para o “grande público” a que o diálogo se endereça: o “ateniense médio”, neste caso, o jovem

ateniense abastado e ansioso por adquirir παιδεία, de bom nascimento e, acima de tudo, participe potencial das decisões a respeito do destino da πόλις. Importa destacar ainda outra idéia: o leitor dos diálogos de Platão seria um “leitor ouvinte”, isto é, alguém que sabe vê-los também como obras *dramáticas* que são: “toda a gente reconhece que os diálogos de Platão são composições dramáticas admiráveis onde, diante de nós, as idéias e os homens que as trazem se chocam e confrontam. Toda a gente, ao ler um diálogo de Platão, sente que ele poderia ser dramatizado, levado à cena” (Koyré, 1979, p. 12-13).

Porque procura investigar o que se passaria por detrás do ensino professado pelos sofistas, os valores e intenções que o norteariam, este diálogo – como também o *Górgias* – é, digamos, lógica e filosoficamente prévio àqueles que, como os dois *Hípias*, mostram a interrogação socrática já em ação, criticamente, contra um de seus representantes. Assim, se a pergunta “o que é a virtude” só surge ao final do diálogo, é porque se trata de mostrar ao leitor que os impasses a que levam as tentativas de conversação entre Sócrates e Protágoras são inevitáveis, pois, antes de tudo, teria sido necessário fazer aquela simples mas fundamental pergunta, que a mentalidade sofística, aqui representada paradigmaticamente por Protágoras, não pode ou não quer valorizar. Nesse confronto, expresso em termos doutrinários no tema da relação entre virtude e ciência, encontra-se também outro, fundamental, que o diálogo vai desenvolvendo paralelamente: o do conflito entre duas concepções a respeito da melhor utilização do λόγος, com a preferência socrática pelo discurso breve, de perguntas e respostas, e a insistência protagoriana no discurso contínuo e longo. Ora, este tema, em nada inferior ao anterior em importância e, em verdade, dele inseparável – exprimem ambos duas diferentes facetas de duas diferentes mentalidades –, parece ser explorado por Platão por meio de aspectos visuais presentes na narrativa de Sócrates a um amigo sobre o ocorrido. São esses elementos *cênicos* do diálogo que este texto pretende comentar¹.

A cena é a casa de Cálías, que hospeda Protágoras e, além dele, Hípias e Pródico. Sócrates e Hipócrates acabam de entrar e, da porta, Sócrates descreve o que vêem, qual espectadores num teatro, como sugere sua afirmação após a descrição: “nós então, logo que entramos, depois de conversar um pouco e contemplar essas cenas (ταῦτα διαθεασόμενοι), aproximamo-nos de Protágoras” (316a)². Vejamos os momentos mais importantes: “quando entramos, encontramos Protágoras passeando no pórtico (ἐν τῷ προστάῳ περιπατοῦντα)... Os que estavam atrás destes (οἱ ὀπισθεν) acompanhavam escutando o que se dizia. Via-se que eram estrangeiros, que Protágoras traz de cada uma das cidades por onde passa, encantando-os com sua voz (τῆ φωνῇ) como Orfeu e eles, encantados, acompanhavam sua voz (κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκληγημένοι)... À vista (ιδῶν) desse coro senti o maior prazer (μόλιστα... ἤσθην). Quanta precaução tomavam para que em momento algum ficassem na frente (ἐν τῷ πρόσθεν) de Protágoras e, quando este se voltava com os que o cercavam, os de trás que os ouviam entreabriam suas fileiras e, fazendo um círculo, colocavam-se sempre para trás, uma beleza! (εὖ πως καὶ ἐν κόσμῳ... κόλλιστα). ‘Depois dele, reconheci’, como diz Homero, Hípias de Élide, sentado no pórtico oposto, num trono (καθήμενον ἐν τῷ κατ’ ἄντικρῶ προστάῳ ἐν θρόνῳ). Ao redor dele (περὶ αὐτόν) estavam sentados em bancos (ἐπὶ βῆθρων)... ‘também avistei Tântalo’, pois estava na cidade também Pródico de Céos. Estava em uma peça que antes Hipônico utilizava como despensa (ὡς ταμειῶν), mas que agora, em consequência da multidão de hóspedes, Cálías

também esvaziara e fizera dele um quarto para estrangeiros. Pródico estava ainda deitado (ἔτι κατέκειτο), envolto em umas peles e cobertas, bem numerosas, como se via. Ao lado dele estavam sentados em leitos vizinhos (παρεκώθητο δὲ αὐτῶ ἐπὶ ταῖς πλησίον κλίμακας)... Mas sobre o que falavam (περὶ δὲ ὧν διελέγοντο) não podia saber (μαθεῖν), de fora, embora desejasse vivamente ouvir Pródico, pois me parece um homem superiormente sábio e divino (πάσσοφος...καὶ θεῖος). Em virtude porém de sua voz grave (διὰ τὴν βαρῦτητα τῆς φωνῆς), uma espécie de zumbido que se formava no quarto tornava as palavras indistintas. Mal tínhamos entrado, logo atrás de nós (κατόπιν δὲ ἡμῶν) chegou Alcibiades, o belo, como tu dizes e eu concordo, e Crítias, filho de Calescro” (314e-316a).

A descrição de Sócrates é feita de sorte a ressaltar aspectos visuais e, de modo geral, sensíveis, com tal riqueza de pormenores, que ao leitor se impõe a pergunta a respeito de sua função. Sem dúvida, o cortejo de Protágoras, a posição majestosa de Hípias e o desleixo sem cerimônia de Pródico podem e devem ser interpretados como forma de simbolizar a fama e respeito de que gozam esses sofistas junto à aristocracia ateniense, bem como o privilégio que possuem de aglutinar audiências na condição de mestres superiores. Mas o poder de sugestão dessas imagens vai muito além disso.

Note-se, por exemplo, a relação *espacial* que se estabelece entre os sofistas e seus seguidores. No caso de Protágoras, andando de um lado a outro do aposento com alguns visitantes, seguem-nos simetricamente os discípulos. A preocupação destes em fazer a volta ao grupo, de modo a nunca se pôr *à frente* do sofista, além de cômica, denota quão importante e impressionante é a *forma sensível* do evento, e Sócrates registra o prazer visual que a *ordem* ou *harmonia* (ἐν κόσμῳ) desse cortejo nele produz. Ao mesmo tempo, encarregados de produzir tal efeito cosmético, os discípulos, provavelmente, não tinham muita atenção para prestar ao que se dizia...O que não parece muito grave, pois, em verdade, eram atraídos, diz Sócrates, pela *voz* de Protágoras, pelo *som* que ouvem, como se encantados por Orfeu. E nada se comenta sobre o *conteúdo* da conversa de Protágoras com seus acompanhantes, impondo-se com tanta veemência ao espectador o aspecto visual da situação.

O destaque conferido por Sócrates à beleza e simetria da cena ganha em significado quando nos recordamos do início da *Apologia*: introduzindo sua defesa, Sócrates pede que não seja tido por um “orador” (ρήτωρ) – ao menos, não no mesmo sentido daqueles que elaboram “discursos de belas palavras e bem ornados” (κεκαλλιεπημένους γε λόγους...οὐδὲ κεκοσμημένους) (17b-c). Pode-se, assim, interpretar a cena como emblemática da aliança entre sofística e *retórica* (κόσμος, sabe-se, foi termo caro também a Górgias)³. E o que a passagem da *Apologia* sugere para a interpretação de nosso trecho do *Protágoras* é que, se a ordem e harmonia sensíveis poderiam em princípio parecer *ornamentais*, em nossa cena se destacam, aos olhos de Sócrates, como *fundamentais* – como, por assim dizer, *constitutivas* do “saber” do sofista.

Se Protágoras se mantém sempre à frente de seus seguidores, Hípias está sempre *acima* dos seus, sentado em um trono, como um rei, enquanto os ouvintes acomodam-se em bancos. Do alto de sua prolapada “polimatia”, de seu múltiplo saber, e no centro de um círculo de acólitos, Hípias distribui respostas e exhibe sua superioridade, discorrendo sobre fenômenos celestes. Sócrates pouco se detém em Hípias; é mesmo pouco importante sua participação no diálogo, por isso não haverá motivo e lugar suficientes para a atuação da

personagem ao mesmo tempo arrogante e parva do *Hípias Maior*. Não parece ter grande importância o fato de sabermos de que fala Hípias, e o próprio Protágoras observará com malícia a inutilidade desses assuntos de astronomia (318e). O confronto de Sócrates não é com ele, que nada terá a dizer sobre os temas que realmente importam. No entanto, mais uma vez a posição espacial é sugestiva: localizado no pórtico *oposto* ao de Protágoras, o sofista de Élis comparece para simbolizar a *rivalidade* entre concorrentes que estão em busca de um mesmo “mercado” e que devem, portanto, operar com certa distância. De fato, Protágoras, quando percebe o interesse de Sócrates e Hipócrates, não perde a chance de se exibir a Hípias e Pródico (317b-d); Hípias, por sua vez, procura uma oportunidade para participar do debate, provavelmente cansado do papel de coadjuvante, mas é impedido – em situação, decerto, pouco convencional e, por isso mesmo, sintomática – pelo jovem Alcibiades, tão inoportuna é sua intervenção (347a-b).

O caso de Pródico é diferente. De início, note-se o *segundo plano* de sua posição na cena: instalado numa antiga despensa, é pouco visível a Sócrates e quase inaudível. Seus ouvintes não o olham de baixo, pois estão, como ele, em camas; é ele quem deve olhar para cima, pois está deitado e os discípulos, sentados. Sócrates demonstra grande curiosidade em saber sobre que fala Pródico, que, ao contrário de Protágoras, possui voz pouco atraente, grave, pesada, certamente sem encanto e, talvez, dotada de ἀκοσμία. Mas esta voz inadequada tem, para Sócrates, algo que dizer. É preciso recordar que o mestre de Platão, a julgar pela data dramática do diálogo, é relativamente jovem, se comparado a Protágoras e os outros sofistas (314b). A personagem reflete, de modo verossímil, esse estágio de sua vida intelectual. Suas relações com Pródico são complexas: ainda fascinado pelo exercício de “distinção dos nomes” (διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων) do sofista – algo que, à sua maneira, fará na maturidade –, sabe já discernir quando esse hábito de Pródico ameaça prejudicar o andamento da investigação (cf. 358a)⁴. Mesmo assim, à porta, refere-se a Pródico como sábio, afirmação que o diálogo mostrará não ser gratuita: se as intervenções desse sofista exibem algumas distinções certamente cômicas, em certo momento ele parece, como se verá, acertar em algo profundo. Sua presença na cena, *sensivelmente inferior*, simboliza essa *deferência*.

A posição espacial dos protagonistas será, então, expressiva de certo conteúdo que o diálogo nos quer comunicar, pois essa posição, qualitativamente diferenciada, indica outra distinção, também qualitativa, na relação entre o sofista e seu ouvinte. Noutras palavras, Platão quer nos dizer que o interlocutor de Sócrates, Protágoras, o sofista, concebe a παιδεία como transmissão de um “saber”, que professa com a chancela da δόξα – “todos louvam o homem”, diz Hipócrates a Sócrates (310e) –, a um aluno ou ouvinte que certamente deve acolher o seu λόγος como a um veículo de superioridade incontestada.

A importância do elemento cênico e da posição espacial dos “atores” se faz mais evidente, se observamos o início do texto, quando Hipócrates procura Sócrates e lhe pede que o apresente a Protágoras (310b e segs.). Em sua ansiedade juvenil, Hipócrates chegou ainda de madrugada e, no escuro, diz Sócrates, “apalpando o leito, sentou-se junto a meus pés (ἐκαθέζετο παρὰ τοὺς πόδας μου)” (310c), colocando-se em posição inferior, como um discípulo diante do mestre. Sócrates não tardará em desfazer essa situação: “Não vamos lá agora, meu caro, pois ainda é cedo; mas levantemo-nos (ἐξαναστάμεν) e vamos ao

pátio: lá conversaremos passeando (περιόντες...διατρίψωμεν) até que o dia clareie...” (311a). Segue-se um pequeno diálogo dentro do diálogo, onde encontramos o “método” socrático de perguntas e respostas breves – o contraponto ao “ensino” do sofista. Seu resultado não é a posse de nenhuma verdade, mas sim refrear o cego entusiasmo do jovem, que, incapaz de se justificar – movido que era por ingênua aceitação da δόξα –, agora irá, com Sócrates, “examinar” (σκοπώμεθα, 314b) a natureza do suposto saber de Protágoras. A intenção “desnorteadora” da conversa sugere-se já na caminhada circular (περιόντες) que ambos fazem pelo pátio.

Ora, neste episódio introdutório que antecede o encontro com o sofista, a posição espacial dos interlocutores é de *igualdade*. E, ao que parece, essa será para Sócrates a correta relação que devem sustentar entre si quaisquer interlocutores, participantes de uma troca de λόγος, em busca de παιδεία. Assim, a extensa conversação entre os dois protagonistas se dará num cenário modificado de maneira sintomática: “ ‘Querem então’, acrescentou Cálías, ‘que organizemos uma sessão para que conversem sentados (καθεζόμενοι διαλέγησθε)?’ Decidiram que convinha. E todos nós contentes, na expectativa de ouvir homens sábios, pegamos nós mesmos (αὐτοὶ) os bancos e os leitos e nos arranjávamos ao lado de Hípias (κατεσκευάζομεν παρὰ τῷ Ἰππία), pois ali já estavam os bancos (ἐκεῖ γὰρ προυπήρχε τὰ βόθρα). Nisso chegavam Cálías e Alcibíades, que traziam Pródico e os que estavam com Pródico, que eles tinham tirado do leito (ἄναστήσαντες ἐκ τῆς κλίνης). Quando todos nos sentamos (ἐπεὶ δὲ πάντες συνεκαθεζόμεθα), Protágoras disse...” (317d-e).

Platão nos dá aqui indicações importantes. Todos, os que falam e os que ouvem, estão “sentados juntos” (συνεκαθεζόμεθα), todos em bancos, que eles mesmos pegam. E, se é ao lado de Hípias que se acomodam, é apenas porque os bancos já estavam ali, não por qualquer deferência ao provalado saber do sofista. Não há mais nenhuma distinção qualitativa do espaço ocupado. Teremos, então, o que o texto chama algumas vezes de “reunião”, συνουσία (310a, 335b, 335c, 336e, 337b, 338c, 338e), expressão que goza de importância significativa na concepção socrática de diálogo que irá se desdobrar no decorrer da conversação. Esta se dará, digamos, num *clima de igualdade e reciprocidade* – a começar pela própria configuração sensível do evento.

“Eu então, como se tivesse sido derrubado por um bom pugilista (ὡσπερ εἰ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς)...” (339e) – eis como Sócrates relata seu estado, após uma longa fala de Protágoras. Essa analogia não é gratuita, pois o próprio sofista já deixara claro como vê seus interlocutores: “ ‘ó Sócrates’, disse, ‘já com muitos homens entrei em disputa de argumentos (εἰς ἀγῶνα λόγων) e, se tivesse feito o que pedes, se tivesse discutido como o adversário (ὁ ἀντιλέγων) me mandava discutir (ἐκέλευέν με διαλέγεσθαι), eu não teria aparecido (ἐφαινόμην) superior (βελτίων) a ninguém e o nome (ὄνομα) de Protágoras não se teria feito entre os gregos’ ” (335a). O diálogo como “disputa”, ἀγών, e o interlocutor como “adversário”, ἀντιλέγων; a “superioridade”, a fama, o “nome”, habitantes daquilo que Sócrates chamará mais adiante “força da aparência” (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις), em contraste com uma “arte de medida” (ἡ μετρητικὴ τέχνη) que é ciência (ἐπιστήμη) e que significaria a “salvação da vida” (356d): prenuncia-se aí muito das principais preocupações do platonismo maduro. Mas nosso diálogo pretende simplesmente confrontar essa concepção protagoriana do exercício do λόγος com aquela que Sócrates propõe.

E o que Sócrates propõe não é apenas a primazia do discurso breve (βραχυλογία, 335a-b), em detrimento do discurso longo (μακρολογία, 335b) de Protágoras. Há muito mais em jogo do que a simples forma do dizer: “ ‘Se queres’, disse ele (Protágoras), ‘discute primeiro essa afirmação, a da maioria’. – ‘Ora, para mim (Sócrates) não faz diferença, desde que tu pelo menos respondas, quer assim te pareça quer não (εἴτ’ οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα, εἴτε μή). Pois é sobretudo a afirmação (λόγον) que eu por mim examino (ἐξετάζω), mas sucede talvez que tanto eu que pergunto quanto o que responde (καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον) sejamos também examinados (ἐξετάζεσθαι)”. (333c). Fazer parte do diálogo, para Sócrates, significa expor-se a ser investigado, aceitar essa possibilidade. Não há, a bem dizer, vitória a ser alcançada, refutação de um adversário, mas sim acompanhamento e, quem sabe, submissão às vicissitudes de um λόγος que, por assim dizer, marchará por conta própria. Tanto é, que sequer importa que Protágoras, ao responder, diga o que realmente pensa: basta que responda, e o próximo passo se apresentará. É o que Hipócrates descobre quando conversa com Sócrates, antes de ir à casa de Cálias. Respondendo a Sócrates que o sofista “sabe tornar hábil no falar”, ouve em troca: “ ‘Talvez’, continuei, ‘disséssemos a verdade, mas não todavia o suficiente, pois nossa resposta ainda pede uma pergunta (ἐρωτήσεως γὰρ ἔτι ἡ ἀπόκρισις ἡμῖν δεῖται), sobre o sofista faz alguém hábil no falar” (312d). Note-se que “resposta” (ἀπόκρισις) é *sujeito* da frase, e que a próxima pergunta é pedida – até “exigida” (δεῖται), pode-se dizer – por ela. Não cabe aos interlocutores determinar o destino da conversação, pois há certo conteúdo que se impõe à seqüência e que deve ser privilegiado, como caminho a ser seguido. É o elemento *subjetivo* – a importância de *quem* fala e de seus desejos particulares – que perde aqui espaço, em favor de *o que* se diz, ditado que é pelo próprio λόγος que se desdobra⁵.

Tudo isso está bastante distante do que Protágoras defende, pois o “nome” e a “superioridade” não mais operam, não mais importam. A diferença se expressará em termos mais claros no momento de impasse a que chegará a conversa e que levará Sócrates a anunciar sua saída. Então, respondendo aos apelos dos ouvintes para que fique, Sócrates esclarece: “Se, portanto, desejas ouvir a mim e a Protágoras, pede-lhe que, como antes me respondeu com brevidade (διὰ βραχέων) e às mesmas perguntas, assim também me responda agora; senão, de que maneira haverá diálogo (τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων)? Pois eu por mim pensava que reunir-se para conversar entre si (τὸ συνεῖναί τε ἀλλήλοις διαλεγόμενους) fosse diferente de fazer discurso para o povo (τὸ δημηγορεῖν)” (336a-b). Não há diálogo sem *reciprocidade* (ἀλλήλοις), mas a atitude de Protágoras é a de um orador que, em praça pública, exhibe sua técnica a ouvintes passivos e indistintos.

Ora, tais diferenças têm alcance considerável, e caberá à intervenção de Pródico, na tentativa de reconciliar Sócrates e Protágoras, chamar nossa atenção para isso: “belo me parece o que dizes, Crítias; pois os que assistem a tais debates devem ser ouvintes comuns de ambos os dialogantes (ἀμφοῖν τοῖν διαλεγόμενοι), mas não iguais. É que não é a mesma coisa; pois convém ouvir os dois em comum, mas não atribuir a cada o igual e sim, mais ao mais sábio e menos ao mais ignorante. Eu mesmo também, ó Protágoras e Sócrates, peço-lhes que nos concedam e debatam um com o outro sobre as questões, mas não alterquem (ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μή); pois debatem e com benevolência (ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι’ εὐνοίαν) os amigos com os amigos (οἱ φίλοι τοῖς φίλοις), mas altercam

entre si (ἐρίζουσιν δὲ) os adversários e os inimigos (οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις)” (337a-b). A seguir, Pródico se deixará levar por seu vezo e fará distinções fora de propósito e, ao que tudo indica, inócuas – “aprovação” e “elogio”, “alegria” e “prazer”. Mas, ao fazer diferença entre “debater” e “altercar”, um critério importante se apresenta: a presença ou ausência de φιλία e εὐνοία. Por mais convencional que possa ser a distinção, não devemos ver aí simples verborragia, a não ser que deixemos de lado um aspecto decerto fundamental do socratismo e do platonismo: a dimensão *ética* do exercício do diálogo e do discurso em geral⁶.

Tudo isso tem, a julgar pelo comentário que Sócrates fará mais tarde, relação íntima com a idéia de παιδεία, pois, para tentar retomar a marcha da argumentação, Sócrates evocará a prática dos “belos e bons”, os καλοὶ κἀγαθοί, que são “educados”, πεπαιδευμένοι: “mas a tais reuniões eles dizem adeus e eles mesmos se entretêm por si (αὐτοὶ δ’ ἑαυτοῖς σύνεισιν δι’ ἑαυτῶν), com seus próprios discursos tirando a prova uns dos outros (ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πείραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες). É a estes, parece-me, que eu e tu devemos imitar de preferência e, pondo de lado os poetas, conversar entre nós por nossos próprios meios (δί’ ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι), fazendo a prova da verdade e de nós mesmos (τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας); e se ainda queres interrogar, estou disposto a concordar em responder, mas se prefere, concorda em que ponhamos termo (τέλος) naquilo sobre que deixamos de discorrer durante esse intervalo” (347e-348a). Mais uma vez, como em 336b, encontramos o verbo συνεῖναι, cognato de συνουσία. Temos também pronomes reflexivos e de ênfase (αὐτοί, ἑαυτοῖς, ἑαυτῶν, αὐτῶν), a indicar a autonomia do diálogo e seus participantes em relação a elementos externos, além de pronomes de reciprocidade (ἀλλήλων, ἀλλήλους). E, literalmente, o que se faz é “tomar e dar prova uns dos outros *em* (ἐν) seus próprios discursos”. Nessa passagem, o λόγος não é *instrumento*, é *elemento*, o *lugar* onde se dará a “prova”, o “exame” dos envolvidos.

Trata-se de educação, porque, como diz Sócrates, o tipo de diálogo que defende beneficia o *agir*, o *dizer* e o *pensar*: “Protágoras, não penses que eu discuta (διαλέγεσθαι) contigo com outro propósito senão o de examinar (διασκεψασθαι) questões em que eu mesmo sempre me embaraço (ἄπορῶ). Pois julgo que Homero diz com muita razão: ‘Dois juntos caminhando, um pode antes do outro perceber’. Pois assim mais facilidade (εὐπορώτεροι) todos os homens temos para qualquer ação, discurso ou pensamento (ἔργον καὶ λόγον καὶ διάνοημα); ‘e se alguém pensa sozinho’, imediatamente procura aqui e ali (περιῶν ζητεῖ) a quem exponha seu pensamento, com quem se certifique, até que o encontre. Assim também, por visar a isso, discuto contigo com mais prazer (σοὶ ἡδέως διαλέγομαι μᾶλλον) do que com outro qualquer...” (348c-d). Note-se também que, diferente da cena de Protágoras, “prazer” (ἡδέως), agora, não resulta de *ver*, mas sim de *dialogar*⁷.

A intervenção do anfitrião Cálías também é relevante: “ ‘não te deixaremos ir, ó Sócrates, pois se fores embora não teremos mais diálogos (οἱ διάλογοι) como estes. Peço-te então que fiques conosco; estou certo de que nada eu ouviria com mais prazer do que uma discussão entre ti e Protágoras (σοῦ τε καὶ Πρωταγόρου διαλεγομένων). Vamos, satisfaz a todos nós” (335d). Sócrates e Protágoras dialogando juntos – e conjuntos no particípio plural διαλεγομένων. Com esse pedido, Cálías provoca em Sócrates o emprego de palavra-

chave: “Filho de Hipônico, sempre o teu amor pela ciência (τὴν φιλοσοφίαν) eu admiro...” (*Ibid.*). Não é a única ocorrência do termo no diálogo, mas aqui ele parece ter função primordial: sem expressar conteúdo doutrinal, refere-se ao modo correto, para Sócrates, de exercitar o λόγος, a investigação, o próprio pensar, idéias que remetem, assim, à genuína σοφία. Se pudermos, então, falar de uma concepção socrática de educação, caberá talvez dizer que, retomando aspectos da tradição, Sócrates por assim dizer os preenche, neste diálogo, com a idéia de “sabedoria”, tal como elaborada acima.

O final do diálogo, com Protágoras já irritado, revela em que consiste esse modo de pensar: para saber se a virtude pode ou não ser ensinada, é preciso, antes, saber *o que é a virtude* (360e). Esta questão é anterior “logicamente” – no λόγος, no δῖολογος. Ao fazer este esclarecimento crucial, Sócrates se refere ao juízo equivocado de Protágoras, a quem dá a impressão de “gozar da vitória” (φιλονικεῖν, 360e), mas responde também a um comentário despropositado de Alcibiades, que, quando ocorria o impasse anterior, tentava defendê-lo: “se então Protágoras também admite que é inferior (φαιλότερος) a Sócrates no diálogo (διαλεχθῆναι), é o bastante para Sócrates; mas se ele pretender o contrário, que discuta perguntando e respondendo...(διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος)” (336c). Intervenção que é imediatamente comentada por Crítias: “ó Pródico e Hípias, Cálidas me parece estar muito a favor de Protágoras, e Alcibiades é sempre muito apegado à vitória (φιλόνικος) naquilo a que se lança”. (336d-e). Trata-se de afastar da boa concepção de diálogo essa idéia de “vitória”, abraçada, como vimos, por Protágoras⁸.

Se vitória deve haver, há de ser do λόγος, não dos que o proferem. Eis por que a constatação da inversão de posições entre Sócrates, que defendia de início que a virtude não pode ser ensinada, e Protágoras, que afirmava o contrário, será feita por um λόγος *personificado*: “e me parece que dos nossos discursos o recente desfecho (ἡμῶν ἡ ὄρτι ἔξοδος τῶν λόγων), como se fosse um homem (ὡσπερ ἄνθρωπος), acusa-nos e zomba de nós (κατηγορεῖν τε καὶ καταγελάειν) e, se tivesse voz, diria (εἰ φωνὴν λόβοι, εἰπεῖν)...” (361a). Eis aí um exemplo do “exame” por que passam os próprios interlocutores.

O *Protágoras*, então, pode ser lido como uma *apologia do diálogo socrático*, talvez mais até do que como um seu *exercício*⁹. E, mais uma vez, o aspecto cênico pode ser evocado. O diálogo se inicia imediatamente após a conversa entre Sócrates e Protágoras, quando o primeiro encontra um amigo anônimo. Informado por Sócrates do ocorrido, o amigo pergunta: “por que não nos contar então o encontro (Τί οὖν οὐ διηγήσω ἡμῖν τὴν συνουσίαν) se algo não te impede? Manda que este escravo se levante e senta-te aí (κατιζόμενος ἐνταυθί, ἔξαναστήσας τὸν παῖδα τουτοῦ)” (310a). Trata-se, pois, de uma *narrativa*, διήγησις, não de diálogo. Como Protágoras na cena aqui destacada, Sócrates fala e sua audiência passivamente o acompanha. Mas, ao contrário do sofista, sua posição espacial será inferior: falará como um escravo, provavelmente aos pés de seus ouvintes, como Hipócrates fizera com ele ao procurá-lo. Ocorre que, aqui, o λόγος não é δῖολογος, sendo, portanto, inferior. Sócrates deve posicionar-se de acordo com essa inferioridade¹⁰.

A cena de que partimos, é claro, não precisaria ser como é. Nela, certamente, há muito de pastiche e caricatura, e é isso o que imediatamente se impõe ao leitor, mas não é tudo. O diálogo contém uma mensagem explícita – a defesa do diálogo, à maneira socrática, contra os expedientes retóricos embutidos no procedimento sofístico –, mas apresenta também,

subreptícia e simbolicamente, uma outra mensagem, que diz o mesmo, por meio da exploração do elemento cênico e, portanto, eminentemente sensível. Não há por que evitar o termo: nessa cena, como em outros momentos aqui deixados de lado, o que Platão faz chama-se *ποίησις*. Voltado para o esclarecimento do “ateniense médio”, lança mão dos recursos de seu grande talento¹¹.

Ao mesmo tempo, a exploração da cena visível se dá norteadada pelo que virá a ser a marca registrada do platonismo. Lembremo-nos de que Protágoras e Hípias se destacam aos olhos, enquanto Pródico, simpático a Sócrates, ficava em segundo plano e, por isso, era pouco visível, assim como era pouco audível sua voz. Sócrates, por sua vez, ao apenas narrar o diálogo, coloca-se à vista do leitor em posição sensivelmente inferior. Quanto mais há de *λόγος* e *φιλοσοφία*, menos relevo tem a *αἴσθησις* que os representa: a exploração “poética” do sensível se desenvolve como uma *desvalorização filosófica* desse mesmo sensível. Se o *Fedro* permite pensar a idéia de uma “retórica filosófica”, o *Protágoras*, por seu turno, talvez já houvesse feito algo similar para a *ποίησις*.

Notas

- * Este texto retoma e desenvolve comunicação apresentada na *Semana Platão: Mito e Filosofia*, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, FFLCH – USP, Novembro de 1999.
- 1 - O pequeno livro de Koyré, introdutório, inspirou um belo texto do professor José Américo Motta Pessanha. Aí, entre outras afirmações relevantes, lê-se: “Ora, se levamos a sério o caráter teatral dramático dos diálogos de Platão, nos sentiremos como que desafiados a aproveitá-lo ao máximo, a fazer muito mais do que o próprio Koyré fez em seu ensaio. Seremos obrigados a esquecer, ainda que temporariamente, o Platão lido através dos prosadores da filosofia, o Platão traduzido, criticado e comentado professoralmente por todos os professores de filosofia ao longo dos séculos, desde Aristóteles, para então resgatar do platonismo alguma coisa que não é apenas o aparato da sua manifestação literária, da sua expressão dialógica e dramática, mas que é o ‘o que’ nessa expressão é razão de ser dessa expressão. É possível que, ao resgatarmos o sentido dramático dos diálogos, o significado de filosofar para Platão adquira uma outra dimensão para nós. De fato, uma coisa é o Platão vestido prosaicamente em qualquer versão, a mais genial que seja, de Aristóteles a Nietzsche, a Heidegger ou a Lacan. Outra coisa é o Platão respeitado, não como alguém que pensava genialmente e ao mesmo tempo tinha um grande talento que o tornava capaz de vestir o próprio pensamento dessa forma dramática e dialogada, mas como expressando de fato um conteúdo através dessa forma dramática. Ou seja, se nós começarmos a tentar não desvincular a forma do conteúdo e nos dermos conta de que, na filosofia platônica, a forma tem que ser mantida para que o conteúdo seja apreendido e de que a teatralidade e a dramaticidade são fatores inerentes ao pensar filosófico de Platão, talvez consigamos resgatar do platonismo uma outra forma de ler e entender” (Motta Pessanha, 1997, p.12-13). Este texto pretende, à sua maneira, experimentar o tipo de leitura sugerida por Koyré e Motta Pessanha.
- 2 - Será utilizada a tradução de Eleazar Magalhães Teixeira, EUFC, Fortaleza, 1986.
- 3 - Basta recordar as primeiras linhas do *Elogio de Helena*: “ordem (*κόσμος*) para a cidade é o heroísmo dos homens, para o corpo a beleza, para alma a sabedoria, para o ato a excelência, para o discurso a verdade; o contrário disso é desordem (*ἄκοσμία*)” (DK11; cf. Górgias, 1999, p. 15).

- 4 - E Pródico, por sua vez, parece conhecer as intenções de Sócrates. Ao menos, é o que sugere sua reação a um pedido de Sócrates para que interrompa suas distinções: “De Pródico aqui solicito que ponha de lado sua distinção dos nomes; pois que o chames de agradável, de prazenteiro ou alegre, ou como quer que te apraza denominar tais distinções, ó excelente Pródico, responde-me isso de acordo com minha intenção. – Rindo (γελάσας) então Pródico concordou...” (358a-b). O sorriso de Pródico não indicaria condescendência amistosa a um companheiro de conversas anteriores? Sócrates chega mesmo a dizer-se discípulo de Pródico (341a), embora, certamente, com alguma intenção de provocar Protágoras.
- 5 - Outra passagem interessante se encontra em 314c, quando Sócrates e Hipócrates se dirigem à casa de Cálias: “decidido isso, pusemo-nos a caminho. Quando nos encontramos à porta de entrada, paramos e conversamos sobre um assunto que nos ocorreu ao longo do caminho (ἐπιστάμετες περί τινος λόγου διελεγόμεθα, ὅς ἡμῖν κατὰ τὴν ὁδὸν ἐνέπεσεν). Então, para que não ficasse incompleto (ἄτελής) e só entrássemos quando concluído, paramos diante da porta principal e conversamos até chegar a um acordo (διελεγόμεθα, ἕως συνωμολογήσασμεν ἄλληλοις)”. Note-se, mais uma vez, o sentido *ativo* do termo: literalmente, o texto diz que um λόγος “caiu em nós no caminho”. Sujeito gramatical da frase, o λόγος se impõe e obriga os dois homens a completá-lo, a dar-lhe τέλος. Para isso, é preciso que cheguem a um acordo (literalmente, “até que concordássemos um com o outro”). Não é à toa que o professor Cavalcante, no livro citado, dá a seu capítulo sobre o *Protágoras* o subtítulo: “A objetividade do λόγος”. Vale notar, também, seu comentário, noutro texto, a uma afirmação de Sócrates no *Teeteto* (172b): “‘Mas quanto a nós, Teodoro, argumento sucede a argumento e, saídos de um menor, um maior nos reclama’. A tradução de A. Diès, fluente e elegante, consegue fazer de ‘argumento’ (que traduz ‘lógos’) o sujeito e dos falantes (‘nos’) o objeto direto, mas de um verbo como ‘reclama’, que torna visivelmente metafórica a função subjetiva da ação verbal. Na frase grega o verbo é ‘katalambánei’ (=segura, pega) e é, como na tradução, a última palavra da frase, enquanto a primeira é justamente ‘lógos’, sem artigo e apoiado no conectivo ‘dé’ (‘mas’) que o segue. E assim pictoricamente se impõem o sujeito e sua ação como envolventes. E o que o ‘lógos’ pega, ‘hemâs’ (nos), lhe está mimeticamente amalgamado, ‘lógos dê hemâs’, como a motivar o apelo ‘oh Teodoro’ e, no segundo conjunto, a qualificação do ‘pega’ final: ‘de lógos menor maior pega’. A função predicativa de ‘maior’, aclarada numa ágil inflexão sintática, faz com que a frase grega, sem explicitar um dever implícito, nos fale de um lógos único que, no ato mesmo de nos pegar, de menor se torna maior” (Cavalcante de Souza, 1996, p. 53).
- 6 - Que fique claro que Pródico, aqui, é uma personagem, certamente construída de acordo com as intenções de Platão. Suas distinções podem ter se originado de posição teórica consistente. A respeito de sua possível importância e influência, leia-se o artigo de J. de Romilly (Romilly, 1986). Segundo Romilly, Pródico distinguia as palavras “de maneira empírica e mais ou menos arbitrária”, conforme a ocasião, “sem jamais, ao menos nos diálogos de Platão, ultrapassar a intervenção pontual, nem elevar-se a uma análise sistemática ou à definição do conceito comum”. É o que Sócrates fará, e esse “é de fato o momento em que a palavra dialética, também ela, muda de sentido: deixando de ser uma arte da discussão, torna-se o que permaneceu sendo, a arte da investigação metódica” (p. 17). Mas Romilly mostrará também a influência do sofista na língua de Tucídides e na de Eurípides.
- 7 - Quando descrevia a atitude dos “belos e bons”, Sócrates dizia também que são bem diferentes dos “homens ordinários e vulgares (τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων)”, que, “por falta de educação (ὑπὸ ἀπαιδευσίας)”, recorrem à “voz alheia das flautistas” e aos poetas. Enquanto isso, aqueles “se bastam para entre si conviverem (αὐτοὺς αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι) sem as bobagens e brincadeiras delas, falando e ouvindo na vez de cada um (λέγοντάς τε καὶ ακούοντάς ἐν μέρει ἑαυτῶν), com decoro (κοσμίως), embora muito vinho tenham

tomado” (347c-d). É certo que se pode ver aí apenas a afirmação dos valores aristocratas, em detrimento dos modos rústicos dos frequentadores da praça pública; mas há também a crítica da *poesia* como componente educativo das reuniões cultas: não é possível interrogar os poetas sobre o que dizem, o que produz discordâncias sobre o sentido de seus versos entre os que os comentam, os quais acabam “discutindo (διαλεγόμενοι) sobre assunto que não podem demonstrar” (347e). Também aqui, com este comentário crítico que é sem dúvida tão socrático quanto platônico, está em jogo a função e a própria possibilidade do *diálogo*, que, neste caso, parece fadado ao fracasso, em virtude de seu próprio assunto. Para tal diagnóstico já apontava, na *Apologia*, a observação de Sócrates de que os poetas, como os profetas e os adivinhos, não sabem muito bem do que falam (22c). Note-se também que, além do dialogar como causa de “prazer”, como vimos, mas de um prazer certamente diferente daquele que o sincronismo dos movimentos produz à visão, pode-se perceber uma função para a noção de κόσμος, no sentido, talvez, de ordem e harmonia do próprio dialogar, quando todos falam e ouvem a cada vez. Não seria o *adorno*, mas talvez a *estrutura* mesma do correto dialogar o que permitiria repor a expressão, agora devidamente repensada. O que reforça a idéia de que o Sócrates deste diálogo busca apresentar uma alternativa preferível ao ensino do sofista, e isso nos próprios termos deste.

- 8- Note-se, porém, que Protágoras chega a penetrar nessa maneira socrática de conceber o diálogo, ao menos numa passagem: “ ‘Como tu sempre dizes, Sócrates’, ponderou, ‘examinaremos (σκοπώμεθα) isto mesmo, e se o exame (τὸ σκέμμα) parecer firmado no argumento (πρὸς λόγον...εἶναι) e aparecerem ser o mesmo o agradável e o bom, concordaremos (συγχωρησόμεθα); senão, discutiremos (ἀμφισβητήσομεν) a seguir’. – ‘Preferes então’, disse-lhe, ‘dirigir o exame (ἡγεμονεύειν τῆς σκέψεως), ou dirijo eu?’ – ‘É justo que tu dirijas’, disse, ‘pois tu propões a questão (κατάρχεις τοῦ λόγου)’” (351e).
- 9- Diálogo que o platonismo maduro interiorizará para definir a noção mesma de *pensamento*: o pensar (τὸ διανοεῖσθαι) será “um discurso que a própria alma para si mesma discorre sobre as coisas que examine” (λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ) (*Teeteto*, 189e); e o pensamento (διώοια) será o mesmo que o discurso (λόγος), “exceto que é o diálogo interior da alma consigo mesma que ocorre sem voz” (πλὴν ὃ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος) (*Sofista*, 263e). A esse respeito, comenta M. Dixsaut: “o diálogo proferido é apenas a tradução fonética de um alternância mais originária – entre *se* questionar e *se* responder – que ocorre na alma (pode-se assim compreender por que Platão escreveu diálogos, e que não se trata de uma simples forma retórica, uma maneira de tornar mais dramático e mais agradável o que teria sido pensado de outro modo)” (Dixsaut, 1996, p.4).
- 10- Não se pretende com isso sustentar que a forma narrativa, por definição, não pudesse ter, para Platão, valor e função positivos na elaboração dos diálogos. Vale lembrar de que Sócrates é narrador em outros diálogos – na *República*, para citar apenas o maior dos exemplos Contudo, no *Protágoras*, em virtude de seu motivo condutor – contrapor a prática do dialogar, em sentido socrático, aos procedimentos do sofista –, a narrativa, forma de “discurso longo”, comparece representando a unilateralidade que se constata na relação entre o sofista e seu ouvinte. Como vimos, disse Sócrates em dado momento, citando Homero, que é preciso que os dois “caminhem juntos” (348d), o que somente o diálogo, socraticamente compreendido, poderá obter, ao afastar a emulação, a busca da vitória etc. Assim, a narrativa – por exemplo, a do mito de Prometeu, mas também a extensa argumentação subsequente – se mostra, *nesse diálogo e nesse contexto*, inferior, pois é comparada ao diálogo. Quando Sócrates, no início, se põe a narrar o que sucedeu no encontro com Protágoras, assume um papel numa situação que a seqüência do texto irá caracterizar, já a partir da cena em casa de Cálías, como típica do ensino dos sofistas, situação que poderíamos talvez compreender, em linhas gerais, como de ausência de interlocução, estando já determinado quem detém “saber” e quem dele carece, quem o transmite e quem passivamente

o recebe. Se assim for, a narrativa poderá ser legítimo recurso em certos diálogos, mas avaliada negativamente em outros. Tudo dependeria de sua função *relativa*: no primeiro caso, auxilia na busca da verdade; no segundo, exercita uma condenável “ideologia”.

- 11 - “Ele não sai de dentro da poesia para recusar a poesia, mas falando mal de uma certa poesia faz a mais bela prosa poética que sem dúvida a antigüidade produziu. E dentro dessa prosa poética, com todo o direito que a qualidade e o talento de poeta lhe dão, ele condena as outras formas poéticas, ilusionistas, sofisticadas.” (Motta Pessanha, 1997, p. 20).

Referências bibliográficas

- CAVALCANTE DE SOUZA, J. *Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos de Platão*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, *Boletim* n. 309, 1969.
- _____. Dialogação platônica. *Boletim do CPA*. Campinas, Ano I, n. 2, julho/dezembro 1996, p. 47-60.
- DIXSAUT, M. Qu’ appelle-t-on penser selon Platon?. *Centre d’études sur la pensée antique “kairos kai logos”* (separata). Aix-En Provence: Université de Provence, 1996.
- GÓRGIAS. *Tratado do não-ente; Elogio de Helena*. Trad. Maria Cecília de Miranda N. Coelho. São Paulo: *Cadernos de Tradução*, Depto. de Filosofia – USP, n. 4, 1999.
- KOYRÉ, A. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1979.
- MOTTA PESSANHA, J. A. Platão – O teatro das idéias. *O que nos faz pensar*, Depto. de Filosofia da PUC-RIO, n. 11. Vol. 1, Março de 1997, p. 7-35.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986.
- PLATÃO. *Apologie de Socrate*. Texte établi et traduit par M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- ROMILLY, J. de. Les manies de Prodicos et la rigueur de la langue grecque. *Museum Helveticum*. vol. 43, fasc.1, p. 1-18, 1986.

BOLZANI Filho, R. Scenic in *Protagoras*. *Classica*, São Paulo, 13/14, p. 219-231, 2000/2001.

ABSTRACT: The article intends to examine the function and sense of scenic aspects in some parts of Plato’s *Protagoras*, with the purpose of concluding that such aspects contribute in a decisive way to determining the content of the dialogue.

KEYWORDS: Socratism; Sophistic; dialogue.
