

O MITO DE PROMETEU: acordos e desacordos entre Sócrates e ProtágorasGuilherme Pinto Ravazi¹**RESUMO:**

Pretendo no presente artigo, apresentar a discussão do diálogo *Protágoras* de Platão sobre questões políticas envolvendo a democracia e a possibilidade de a virtude ser ensinada. Irei expor os pontos onde o personagem Sócrates concorda com Protágoras e em quais aspectos ele discorda. Ademais, explicitarei conceitos importantes, como 'justiça' e 'pudor' que ocorrem no diálogo, além de mostrar como a versão platônica do mito prometeico contribuiu para a história da filosofia política.

Palavras-Chave: Platão, Democracia, Pudor, Justiça.

ABSTRACT:

I intend in this paper, to introduce the discussion of Plato's Protagoras dialogue about political issues involving democracy and the possibility of virtue to be taught. I will expose the points in which the character Socrates agrees with Protagoras and the aspects that he disagrees. Moreover, I will explain important concepts such as 'justice' and 'shame' that occur in the dialogue, and to show how the Platonic version of the Promethean myth contributed to the history of political philosophy.

Keywords: Plato, Democracy, Shame, Justice.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM

Introdução

O objeto de estudo deste artigo é a crítica de Sócrates no diálogo platônico *Protágoras* contra a democracia, a possibilidade de a virtude ser ensinada e principalmente a resposta a essa crítica dada pelo personagem que nomeia o diálogo sob a forma do “mito de Prometeu”. O artigo está dividido em quatro seções. Na primeira seção, apresento a discussão tal como aparece no diálogo, isto é, o argumento de Sócrates chamado “analogia das profissões” onde o personagem apela à opinião dos atenienses, considerados sábios pelos demais helenos (PLATÃO, *Prot.*319b), para demonstrar que a virtude não pode ser ensinada. Evidencia isto mostrando que a assembleia ateniense não tolerava a opinião de não especialistas sobre questões específicas, mas quando a discussão era sobre assuntos relacionados à virtude política, qualquer um seria livre para tomar a palavra, o que mostra que os atenienses não consideram que a virtude possa ser ensinada. Em seguida, exponho como Protágoras defende a democracia e a possibilidade do ensino da virtude com sua versão do mito prometeico. O mito apresenta as razões pelas quais os atenienses permitem que qualquer cidadão discursse na assembleia, uma vez que os princípios que ordenam a política (pudor e justiça) foram concedidos a todos. Além disso, explica que a virtude pode ser ensinada por meio do aperfeiçoamento desses princípios que, para Protágoras, apesar de serem inatos aos seres humanos, devem ser reforçados. Na segunda seção, interpreto o mito relatado por Protágoras, mostrando que este possui uma teoria da natureza singular do homem. Na terceira seção, analiso um ponto que considero ser acordado entre Protágoras e Sócrates, a saber, que justiça e pudor são fundamentais para a virtude política, procuro também explicitar esses dois conceitos no contexto do diálogo. Por último, na quarta seção, trato da divergência fundamental entre Protágoras e Sócrates no qual, para o primeiro, a virtude é uma questão técnica (*technê*) apenas em um sentido instrumental e que, para o segundo, a técnica é também importante, mas num sentido mais profundo como meio para alcançar a virtude que é o mesmo que conhecimento.

Discussão sobre a possibilidade do ensino da virtude política

No diálogo *Protágoras* (319b – 320c) Platão, como um crítico da democracia, apresenta sua “arma” básica contra ela, conhecida como “a analogia das profissões”. Nesse diálogo, Sócrates discute com o renomado sofista, Protágoras, a possibilidade de a virtude ser ensinada, mais especificamente, a virtude política que o sofista afirmava ser a matéria em que era mestre e capaz de tornar seus alunos melhores, formando assim bons cidadãos. Por meio da “analogia das profissões”, Sócrates ataca a base da democracia ao mesmo tempo em que evidencia a impossibilidade da virtude política ser ensinada. Sócrates inicia seu discurso afirmando que, assim como os demais gregos, considera que os atenienses sejam sábios, do que se conclui que suas opiniões devam ser levadas em consideração em uma discussão. O fundamento de seu argumento é baseado na opinião dos atenienses de que a virtude não pode ser ensinada. Segundo Sócrates, quando a assembleia se reúne para deliberar sobre assuntos específicos como, por exemplo, a construção de um edifício, é consultado um especialista, isto é, o engenheiro; quando se trata da construção de um navio, consultam o carpinteiro náutico e assim é com todas as artes que julgam poder ser ensinadas. Porém sobre estes mesmos assuntos quando alguém, que não seja um perito, manifesta opinião “não somente não lhe dão ouvidos, como riem dele, até que, atemorizado com a assuada, desista de falar” (PLATÃO, *Prot.* 319c). No entanto, quando “a deliberação diz respeito à administração da cidade, qualquer indivíduo pode levantar-se para emitir opinião” (PLATÃO, *Prot.* 319d) independente de sua profissão e sem receber qualquer objeção. Para Sócrates isto prova que os atenienses não consideram que a virtude política possa ser ensinada, pois pretendem

interferir na política apesar de nunca terem estudado a matéria, além de serem incapazes de declarar os professores com quem a tivessem aprendido².

A resposta de Protágoras vem sob a forma de um mito que “pode ser considerado a fábula fundamental da democracia” como ressalta (STONE, 2005, p. 72). Protágoras expõe que quando os deuses criaram os seres mortais, Epimeteu e Prometeu foram incumbidos da tarefa de provê-los das qualidades necessárias à sobrevivência de modo que nenhuma espécie aniquilasse a outra. Epimeteu ficou responsável pela distribuição das qualidades e Prometeu pela revisão final do trabalho. Os dons foram distribuídos conforme o critério de compensação “a alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; a outros deu armas” (PLATÃO, *Prot.* 320e). Providenciou também que as espécies pudessem sobreviver às estações do ano e as intempéries naturais. “Como, porém, Epimeteu carecia de reflexão, despendeu, sem o perceber, todas as qualidades de que dispunha” (PLATÃO, *Prot.* 321c) sem que os humanos fossem beneficiados pelas mesmas, permanecendo nus, sem carapaças protetoras, pelos, nem garras. Quando Prometeu fez a revisão final verificou que todos os animais estavam providos do necessário à sobrevivência exceto o homem. Com o intuito de assegurar a salvação desta espécie, Prometeu recorreu a um ato litigioso. Roubou a sabedoria das artes de Atena e o fogo de Hefestos e os deu aos homens. Desse modo o homem possuía o conhecimento necessário à vida, ou seja, o conhecimento das técnicas de plantio, confecção de roupas, construção, medicina e o fogo essencial para cozimento dos alimentos, para a metalurgia, etc. No entanto, ficaram sem a sabedoria política, pois esta estava sob o poder de Zeus e não seria possível roubá-la, pois “a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole, a morada de Zeus, além de serem por demais terríveis as sentinelas de Zeus” (PLATÃO, *Prot.* 321e). De posse desses dons divinos, isto é, a sabedoria de Atenas e o fogo de Hefestos, os homens começaram a crer na existência dos deuses e a levantar altares em sua homenagem, também foram capazes de articular sons e desenvolver a linguagem, construir casas, vestes, calçados etc. Entretanto, sem possuir a arte política, os homens viviam dispersos e eram ameaçados pelos outros animais que podiam facilmente dizimá-los. Zeus preocupado com o destino da raça humana mandou que seu mensageiro Hermes desse “aos homens pudor (*aidos*) e justiça (*diké*) como princípio

² A segunda parte do argumento em *Protágoras* (320a – b) é uma série de exemplos históricos onde homens virtuosos não foram capazes de deixar ninguém melhor em relação à virtude que possuíam. Não analisarei este argumento neste artigo.

O Mito de Prometeu

ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens” (PLATÃO, *Prot.* 322b). Hermes perguntou se deveria proceder tal como fora com as outras artes, isto é, “um só com o conhecimento da medicina basta para muitos que a ignoram” (PLATÃO, *Prot.* 322c). Zeus respondeu que Hermes deveria distribuir igualmente a todos os homens, “pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes” (PLATÃO, *Prot.* 322d), Zeus ainda instituiu que todo homem que não fosse capaz de pudor e justiça deveria ser morto, por ser considerado um flagelo da sociedade. Por esse motivo, diz Protágoras, “quando se trata de problemas relativos à virtude da arte de construção [...], somente poucos podem participar” (*Idem*), porém, quando se trata de assuntos relacionados à política “é muito natural que admitam todos os cidadãos, por ser de necessidade que todos participem desta virtude, sem a qual nenhuma cidade poderia subsistir”. (PLATÃO, *Prot.* 323a) Assim, o mito de Protágoras sustenta que “é preciso que todos participem dessa virtude” (PLATÃO, *Prot.* 323c), pois de outro modo a *polis* não poderia ser constituída e por consequência os homens seriam extintos. Além disso, fica claro que possuir virtude política não é somente condição suficiente para uma pessoa participar de uma sociedade civil, mas também condição necessária.

O mito de Prometeu

A versão de Protágoras do mito prometeico explica o motivo pelo qual qualquer cidadão pode ser ouvido na assembleia pelo fato de todos os homens possuírem *aidos* e *dikê* como condição necessária e suficiente para a constituição da *polis*. Porém, antes de tratar desse assunto, convém analisar mais atentamente alguns aspectos importantes do mito. O primeiro deles, talvez, seja o desenvolvimento de uma teoria da natureza singular do homem em relação às outras espécies, como sugere Francisco (1989, p. 84). Como o mito de Prometeu possui várias versões, é possível trazer para discussão algumas questões que não estão explícitas na versão platônica, mas que parece pressupor o conhecimento das mesmas. Um exemplo disso é a competição entre Prometeu e Zeus. Durante a guerra entre deuses e titãs, Prometeu mudou de lado porque os titãs não aceitaram o seu método de luta, isto é,

usando estratégia no lugar de violência simplesmente (PINHEIRO, 1999, p. 32). Na tragédia *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, Prometeu explica ao Coro os motivos que o levaram a lutar ao lado de Zeus:

Em vão procurei dar conselhos aos filhos do Céu e da Terra, os Titãs; sua audácia desprezava todo o artifício, toda a habilidade; eles supunham triunfar sem esforço graças a seu próprio poder. Quanto a mim, Têmis, minha mãe, e a própria Terra, adorada sob tantos nomes diversos, me tinham profetizado que, no combate prestes a travar-se, a força e a violência de nada valeriam; o ardil, tão somente, decidiria da vitória. Quando lhes anunciei este oráculo, mal consentiram em ouvir-me! Em tal emergência, pareceu-me prudente, acompanhando minha mãe, adotar o partido de Júpiter [Zeus], que insistia comigo para que o apoiasse. (*Prom. Acor.* vv. 205 – 220).

Como Zeus é também um deus conhecido por sua astúcia, fez questão de receber a ajuda de Prometeu. No entanto, sempre houve uma tensão entre os dois deuses. Prometeu estava, desde o fim da guerra, à espera de uma oportunidade para desafiar Zeus. Por que outro motivo ele recorreria a um ato litigioso para consertar o erro de Epimeteu quando poderia simplesmente ter solicitado ajuda aos outros deuses? Na versão de Ésquilo, a oportunidade para o desafio de Prometeu se apresenta quando Zeus recusa-se a distribuir qualquer dom aos homens, além de planejar o extermínio dessa raça. Em Ésquilo, o motivo da disputa foi Prometeu ter-se apiedado dos mortais, contrariando a vontade de Zeus e colocando-se ao lado dos homens. Diz Prometeu:

Logo que se instalou no trono de seu pai, distribuindo por todos os deuses honras e recompensas, ele tratou de fortificar seu império. Quanto aos mortais, porém, não só lhes recusou qualquer de seus dons, mas pensou em aniquilá-los, criando em seu lugar uma nova raça. Ninguém se opôs a tal projeto, exceto eu. Eu, tão somente, impedi que, destruídos pelo raio, eles fossem povoar o Hades. (*Prom. Acor.* vv. 230-235.)

Na versão Platônica, porém, Zeus não pretende aniquilar os mortais. O que despertou sua ira por Prometeu não foi este ter ajudado os homens, mas sim, ter roubado a morada dos deuses. Com relação à punição que Zeus inflige a Prometeu, Platão apenas menciona que o titã fora castigado pelo roubo omitindo detalhes sobre o castigo. Em Ésquilo, por outro lado, percebemos a crueldade dessa punição – “ficarás sobre esta rocha terrífica, em pé, sem sono e sem repouso; de balde farás ouvir suspiros e clamores dolorosos” (*Prom. Acor.* v. 30). Em

O Mito de Prometeu

Platão a competição se dá apenas em um nível intelectual, Zeus não pune os homens, como em outras versões, mas os ajuda. Em seu relato, Protágoras não oferece nenhuma razão para a benevolência de Zeus ao conceder os meios para sua sobrevivência para os humanos, depois que eles falharam em suas tentativas de formar cidades (LAMPERT, 2010, p. 53). Zeus supera Prometeu ao distribuir a todos os homens algo que os distinguiria absolutamente dos demais animais - a virtude política. Enquanto os outros animais eram dotados de capacidades naturais de defesa, os homens precisavam arquitetar instrumentos para sobreviver. Além disso, o homem se tornou o único animal dotado de *logos*, que só se desenvolveu em virtude do “lote divino” (PLATÃO, *Prot.* 322a) que receberam. Deste modo, o homem se tornou uma criatura que apesar de mortal possui um parentesco com os deuses. Diz então Protágoras:

[...] que o homem em virtude de sua afinidade com os deuses, [foi] o único dentre os animais a crer na existência deles, tendo logo passado a levantar altares e a fabricar imagens dos deuses. Não demorou, e começaram a coordenar os sons e as palavras, a engenhar casas, vestes calçados e leitos, e a procurar na terra os alimentos. (PLATÃO. *Prot.* 322a-b)

Patrick Coby (1987, p. 55) sustenta que em sua versão do mito prometeico, Protágoras sugere que a *technê* é a origem da religião e o que liga os homens aos deuses. A concessão dos dons divinos à humanidade originou um parentesco entre homens e deuses, além de fazer com que as divindades fossem adoradas pelos homens. Portanto, conclui Coby, é desse modo que a *technê* produz a religião.

Outro aspecto essencial do mito é que este é a expressão máxima do espírito democrático³. As qualidades para a sobrevivência dos seres mortais são distribuídas de forma democrática, a solução de Prometeu para o erro de Epimeteu é também uma solução democrática, pois concede aos homens a possibilidade de se igualar às outras espécies em relação ao poder de sobrevivência. Porém, o que se sobressai é a distribuição da virtude política a todos os homens. A participação de todos na administração da cidade torna-se assim

³ Poder-se-ia objetar que, o modo como Epimeteu agiu, distribuindo as qualidades a segundo sua própria opinião e o ato litigioso e enganador de Prometeu para com os outros deuses, são exemplos de que o mito não representa o espírito da democracia plenamente. No entanto, estas questões não influenciam a característica democrática no âmbito humano, pois a capacidade da virtude política está presente em todos os homens, segundo o mito.

um pressuposto divino, isto é, todos são naturalmente capazes de tratar das questões da cidade. De acordo com Luc Brisson (2003, p. 155), o objetivo de Protágoras ao contar esse mito é demonstrar o caráter natural da democracia da Atenas de sua época ao mesmo tempo em que dá legitimidade à sua atividade de sofista. Protágoras sustenta que *aidos* e *dikê* são comuns a todos os cidadãos e que, por esse motivo, estão aptos se envolverem na política. No entanto, como ressalta Brisson (2003, p. 156), Protágoras defende que a política é uma *technê* que precisa ser desenvolvida e é neste sentido que ele apresenta o seu ensinamento.

A *technê* e o *logos* estão intimamente ligados para o sofista. O *logos*, que concedeu aos homens a capacidade de se comunicarem entre si e de disseminar o conhecimento das técnicas úteis à sobrevivência, possibilitou que os homens se aglomerassem em algo semelhante a cidades, no intuito de se defenderem dos outros animais. No entanto, sem possuir a virtude política cometiam injustiça e violência uns contra os outros levando estas “cidades” invariavelmente à ruína (PLATÃO, *Prot.*322b). A partir daí tornou-se necessário o estabelecimento de leis e convenções, de modo que, se torne possível dizer que o legal e o justo são tudo o que está prescrito pela lei⁴. É neste sentido que os princípios base da democracia (*aidos* e *dikê*) se relacionam com o *logos*, isto é, com o discurso político. Pois por meio do discurso são estabelecidas estas leis e convenções que serão justas na medida em que o cidadão que discursa estiver imbuído dos princípios de pudor e justiça.

Ponto de convergência: aidos e dikê

Sócrates concorda com Protágoras sobre a ideia de que os princípios ordenadores da *polis* sejam o pudor (*aidos*) e a justiça (*dikê*), uma vez que ele não refuta esta tese. Neste ponto (PLATÃO, *Prot.*329c) o diálogo toma outro rumo - uma busca pela definição de virtude e, mais uma vez, o debate sobre a possibilidade do ensino da virtude. Portanto, é oportuno analisar este ponto de convergência entre as opiniões de Sócrates e Protágoras.

A palavra “pudor” não é uma má tradução para a palavra grega *aidos*, porém não é capaz de exprimir o sentido completo da palavra grega. *Aidos* significa um sentimento de preocupação com a opinião pública, no sentido do temor de se passar por uma situação

⁴ Esta “fórmula” pode ser considerada como o ancestral do contrato moderno em que os cidadãos abrem mão de uma parcela de sua liberdade concedendo ao Estado o poder de regular a justiça e fornecer segurança aos cidadãos.

constrangedora. “É a vergonha que o soldado sente quando trai seus camaradas no campo de batalha, ou o cidadão quando é apanhado em flagrante fazendo algo desonroso” (STONE, 2005, p. 70). O conceito de *dikê* também não é totalmente expresso por sua tradução corrente - “justiça”. No contexto do *Protágoras*, seu significado seria o respeito por uma norma de conduta relacionada aos direitos dos outros. Este conceito origina um senso de justiça como uma condição necessária para garantir a paz entre os cidadãos que resolveriam suas disputas pessoais por meio de julgamentos ao invés de violência.

Aidos e *dikê* são, tanto para Sócrates quanto para Protágoras, virtudes essenciais para a formação da *polis*, da vida em sociedade e para a sobrevivência humana, pois os homens precisam da política para assegurar sua segurança, já que é dela que provém a arte militar. A paz entre os cidadãos também se dá por meio dessas duas virtudes. Mas aqui surge um problema para a tese de que a virtude pode ser ensinada no próprio cerne do mito relatado por Protágoras, pois parece haver nada a ser ensinado, uma vez que a virtude política é concedida aos homens como um dom divino. No entanto, Protágoras não considera que a virtude política seja um dom simplesmente (PLATÃO, *Prot.* 323c), embora seja preciso que todos, necessariamente, participem dessa virtude. *aidos* e *dikê* são virtudes que estão nos homens como potência que precisam ser trazidas a tona e aperfeiçoadas, tal como um músico que nasce com vocação ou talento para a arte musical, porém que precisa de professores e treino para se tornar um músico excelente. Nesse sentido, irá argumentar Protágoras, que a virtude pode ser ensinada por meio do aperfeiçoamento do discurso que é a forma como a política se desenvolve. E no que diz respeito à *aidos* e *dikê* a punição é a principal maneira de se ensinar a virtude. “Se refletires um pouquinho, Sócrates, na força da expressão ‘Punir os culpados’, chegarás à conclusão de que essa virtude pode ser ensinada” (PLATÃO, *Prot.* 324c). Nesse caso a esfera da justiça (*dikê*) é a punição para uma transgressão de uma norma de conduta, no caso da esfera do pudor (*aidos*) é o efeito que esta punição exerce sobre o transgressor. O aprendizado da virtude é o fato dessa punição evitar que o indivíduo incorra novamente em um crime, ou seja, não se pune o sujeito pelo simples fato deste ter cometido injustiça.

Mas quem se dispõe a punir judiciosamente, não inflige um castigo por causa de uma falta cometida no passado – pois não se poderá evitar que o que foi feito deixe de estar feito – porém com vistas ao futuro, para que nem o culpado volte a delinquir, nem os que assistem ao castigo venham a

cometer falta idêntica. Essa maneira de pensar implica a convicção de que a virtude pode ser ensinada. (PLATÃO, *Prot.* 324b).

Sócrates não discorda que o processo de educação seja deste modo, isto é, por meio da coerção. No entanto, a virtude parece ser algo mais que apenas o seguimento de uma lei estabelecida pela cidade, dado o sentido que a palavra grega para virtude, *aretê*⁵, possui. Mas essa virtude, segundo Sócrates, não pode ser ensinada⁶.

Ponto de divergência: o papel da technê

Para Protágoras *aidos* e *dikê* não constituem uma espécie de obrigação moral, mas estão relacionados ao próprio conceito de *technê*. Da mesma forma que as outras técnicas concedidas aos homens para assegurar sua subsistência, *aidos* e *dikê* são condições necessárias e suficientes para o desenvolvimento da arte política que se dá sobre a forma de um *logos*. O discurso político é, para Protágoras, o objeto de sua técnica, por meio desta é possível formar um cidadão virtuoso. A excelência do discurso é trabalhada a partir das disposições naturais dos homens, ou seja, o pudor e a justiça. Pinheiro (1999, p. 31) afirma que o homem é para Protágoras constituído de uma técnica que se mistura com sua própria natureza. O discurso político trata-se da produção de um efeito originado por uma *technê* de onde se manifesta a virtude política. Em outras palavras, a técnica de produzir discursos capazes de causar um efeito político nos ouvintes é a expressão da virtude política. Logo, sendo a virtude política uma técnica ela pode ser ensinada. É justamente neste ponto que Sócrates discorda de Protágoras.

Para Sócrates a virtude não é de maneira alguma produto exclusivamente de uma técnica (*technê*), mas possui uma relação de identidade com o conhecimento. A discussão que se segue à resposta de Protágoras se torna uma investigação pela natureza da virtude. É corrente nos diálogos platônicos Sócrates discutir sobre a unidade da virtude.

⁵ Sobre o conceito de *aretê* conferir o artigo SPINELLI, 2014, p. 169-181.

⁶ No final do diálogo, a posição de Sócrates de que a virtude não pode ser ensinada é abandonada por ele e adotada por Protágoras (PLATÃO, *Prot.* 361b). Neste artigo, investigo apenas a primeira posição de Sócrates.

Disseste que Zeus enviou aos homens a justiça e o pudor; por outro lado, em muitas passagens de tua exposição fizeste referência à justiça, temperança, à santidade, como se tudo isso, em conjunto, não fosse senão uma única coisa: virtude. (PLATÃO, *Prot.* 329c).

Sócrates demonstra que as virtudes citadas por Protágoras possuem uma relação entre si, como no caso da justiça e santidade em que “a justiça é santa e a santidade justa” (PLATÃO, *Prot.* 331b). As virtudes são semelhantes e todas possuem uma relação de participação com uma virtude que é una, a sabedoria. É importante ressaltar que o *Protágoras* é um diálogo da juventude de Platão, nos diálogos desta fase é apresentado o chamado intelectualismo socrático. De acordo com esta “doutrina”, a felicidade possui como condição necessária e suficiente a posse da virtude, a qual, por sua vez é idêntica ao conhecimento (NEHAMAS, 1999, p. 60). No entanto, há um paradoxo intrínseco nesta concepção de virtude, pois Sócrates defende que a virtude é conhecimento⁷, mas este conhecimento não é passível de ser ensinado. Deste modo, a felicidade do indivíduo é responsabilidade única do próprio indivíduo. No entanto, há um acordo entre Sócrates e Protágoras de que a virtude possui relação com técnica. A diferença é que para Sócrates esta técnica não possui um caráter instrumental no sentido de alcançar certo tipo de benefícios, isto é, riqueza, prestígio, poder etc. como era a concepção de Protágoras. A técnica é para Sócrates um modo de buscar o conhecimento necessário para viver uma vida feliz e virtuosa.

Conclusão

⁷ Sócrates, debatendo sobre a coragem, afirma que os ignorantes não podem ser corajosos, mas que os mais sábios, por causa de sua sabedoria, são os mais corajosos (PLATÃO, *Prot.* 349e – 350c).

O *Protágoras* é um diálogo que possui uma riqueza filosófica admirável. Não seria possível neste artigo fazer um panorama da obra inteira, por esse motivo fiz um recorte no diálogo tratando de uma questão específica, o mito de Prometeu. A versão platônica do mito prometeico nos mostra, de forma muito clara, como o homem ateniense compreendia a democracia. Segundo (STONE, 2005, p. 68) este é o único diálogo em que Platão apresenta uma defesa da democracia, e Sócrates é obrigado a enfrentá-la diretamente somente nesta ocasião.

Tentei mostrar que além de retratar muito bem o “espírito democrático”, o mito nos proporciona uma reflexão sobre a própria natureza do homem como animal político. A necessidade de nos agruparmos submetidos a algo maior para nos protegermos tanto das feras e da natureza quanto de nós mesmos. O relato da gênese humana que se dá, segundo o mito em três estágios, cada um representado por um deus: o estágio de Epimeteu, em que o homem está nu e indefeso; o estágio de Prometeu, no qual o homem possui a sabedoria das técnicas e o fogo sendo possível deste modo a sobrevivência e o estágio de Zeus onde o homem possui as virtudes da justiça e do pudor que constituem a arte política capaz de assegurar sua proteção em relação aos outros animais e a paz entre os homens.

Ressaltei os pontos que considero ser de convergência e divergência entre Protágoras e Sócrates. Sendo o primeiro caso, a concordância de que o pudor e a justiça são fundamentais para a constituição da *polis*, por esse motivo explicitarei o significado de cada conceito no contexto do diálogo, ou seja, que justiça significa a observância de uma norma de conduta em relação aos direitos dos outros e o pudor é o sentimento de vergonha de um indivíduo ao falhar perante a sociedade. No segundo, fiz um paralelo entre as duas concepções de virtude política. Sendo a de Protágoras relacionada a uma técnica (*technê*) de onde advém a virtude que, por ser originada da técnica, pode ser ensinada. E a concepção de Sócrates na qual a virtude política não pode ser ensinada por um mestre, mas desenvolvida pelo próprio sujeito. Neste caso, a técnica é importante apenas porque a virtude é idêntica a um conhecimento que não é passível de ser ensinado, logo cada um seria responsável por seu próprio aprendizado.

*Referências Bibliográficas**Literatura Primária*

ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*. Tradução de J.B. Melo e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *República*. Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Literatura Secundária

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Tradução de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

COBY, Patrick. *Socrates and the Sophistic Enlightenment: A Commentary on Plato's Protagoras*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1987.

FRANCISCO, Maria de Fátima S. "É o homem um animal político? – uma interpretação do mito de Protágoras". *Educ. e Filos*, Uberlândia, 1989. 83 – 90, jul.

LAMPERT, Laurence. *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

NEHAMAS, Alexander. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

PINHEIRO, Paulo. "Identidade política e discurso técnico: o mito de Prometeu entre Protágoras e Platão". *Logos: comunicação & universidade*, vol.6, nº10, Rio de Janeiro, 1999. 29 – 37. 1º Semestre.

SPINELLI, Miguel. "A aretê filosófica de Platão sobreposta à do éthos tradicional da cultura grega". *Archai*, n. 12, 2014. 169 – 181. jan - jun.

STONE, I.F. *O Julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.