

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DANILO PEREIRA DOS SANTOS

**OBSERVAÇÕES SOBRE A DOUTRINA DO HOMEM-MEDIDA:
UMA TENTATIVA DE RECONSTITUIÇÃO DO PENSAMENTO DE
PROTÁGORAS**

MARINGÁ-PR

2017

DANILO PEREIRA DOS SANTOS

**OBSERVAÇÕES SOBRE A DOCTRINA DO HOMEM-MEDIDA: UMA
TENTATIVA DE RECONSTITUIÇÃO DO PENSAMENTO DE
PROTÁGORAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos.

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser aprovada perante Banca Examinadora.

MARINGÁ-PR

2017

DANILO PEREIRA DOS SANTOS

**OBSERVAÇÕES SOBRE A DOUTRINA DO HOMEM-MEDIDA: UMA TENTATIVA
DE RECONSTITUIÇÃO DO PENSAMENTO DE PROTÁGORAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos.

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser aprovada perante Banca Examinadora.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Vladimir Chaves dos Santos

Universidade Estadual de Maringá

Prof. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira

Universidade Estadual de Maringá

Prof. José Lourenço Pereira da Silva

Universidade Federal de Santa Maria

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu pai, Jose Pereira dos Santos Filho, por ter me motivado nos estudos;

Agradeço ao meu professor e orientador, Vladimir Chaves dos Santos, por ter me orientado nesta pesquisa, pela sua paciência e sinceridade, contribuição e dedicação durante o processo de desenvolvimento da dissertação;

Agradeço ao financiamento da CAPES; ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEM por todo apoio e auxílio; à secretária, Rosangela Scoaris, pelo seu trabalho e zelo; ao corpo docente pela contribuição com as disciplinas ministradas; aos colegas de turma pela amizade e por participarem juntos comigo dessa nova fase acadêmica;

Agradeço aos meus professores e colegas, Mateus Ricardo Fernandes Ferreira e Evandro Luís Gomes, pelas conversas, dicas, conselhos, orientações, motivação e amizade;

Agradeço ao prof. José Lourenço pela simpatia, por ser uma pessoa acessível, pelos conselhos e sugestões;

Agradeço ao meu amigo, Fábio Viana Ribeiro, por todas as conversas que tivemos sobre minha vida acadêmica, os estudos e, principalmente, minha pesquisa.

Agradeço ao meu amigo, Alan Matos, pelas conversas que tivemos sobre algo em comum: a filosofia de Platão.

Agradeço à minha esposa, Andrea Regina Previati, por estar comigo desde o começo motivando, acreditando em mim, esforçando-se para levantar meu astral e, acima de tudo, pelo seu amor.

Dedico esta pesquisa ao amigo historiador, Bruno Vicentin Puton. Um grande amigo que permanecerá vivo nas minhas lembranças.

Resumo

O objetivo desta pesquisa é analisar o sentido filosófico da sentença do sofista do século V a.C. Protágoras de Abdera: "O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são". Essa formulação foi criticada pelos filósofos da época, principalmente por Platão. Servindo-me de fontes diversas, pretendo reconstituir o pensamento de Protágoras e sua força filosófica. Pretendo averiguar como, de certa forma, Protágoras contribui para a reflexão filosófica de Platão e investigar, por outro lado, se há argumentos relevantes para mostrar que a interpretação da sentença de Protágoras é diferente daquela feita por Platão.

Palavras chave: Protágoras; homem-medida; percepção; fluxismo; relativismo.

Abstract

The goal of this research was to analyze the philosophical meaning of the sentence of the fifth century sophist a.C. Protagoras de Abdera: “Man is the measure of all things: of the things that are, that they are, of the things that are not, that they are not”. That phrasing wording was criticized by philosophers of the time, especially Plato. Drawing from various sources, I intend to retrace Protagoras' ideas and its philosophical force. I intend to investigate how, in a way, Protagoras contributes to Plato's philosophical reflection and to investigate, on the other hand, whether there are relevant arguments to show that the interpretation of Protagoras's sentence is different from that of Plato.

Key words: Protagoras; man-measure; perception; fluxismo; relativism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1-5
------------------	-----

CAPÍTULO 1

Contexto histórico da Sofística	6-09
1.1. Possíveis causas do surgimento do movimento sofístico	10-13
1.2. Os Sofistas	13-19

CAPÍTULO 2

Em busca de uma reconstituição do pensamento de Protágoras	20-22
2.1. Nascimento	22-23
2.2. Origem	23
2.3. Filiação e Educação	24-30
2.4. Discipulado	30-33
2.5. O ensino remunerado de Protágoras e a sua ligação com Péricles.....	33-36
2.6. Obras	36-39
2.7. Linguagem e Retórica	39-49
2.8. Πολιτική τέχνη e o ensino da ἀρετή.....	50-57
2.9. Matemática.....	57-58
2.10. Protágoras, um fisiólogo?	58-59
2.11. A posição de Protágoras sobre os deuses.....	59-63
2.12. Testemunhos sobre o <i>homem-medida</i>	64-71

CAPÍTULO 3

Protágoras, o homem, as coisas e sua medida	71-73
3.1. A interpretação de Platão sobre o <i>homem-medida</i>	73-77
3.2. Análise conceitual do <i>homem-medida</i>	77-88
3.3. Considerações finais.....	89-92
Referências bibliográficas	93-100

INTRODUÇÃO

Na presente pesquisa, em primeiro lugar, procuro reconstituir o pensamento de Protágoras (490-415 a.C.), um eminente sofista, natural de Abdera, cidade localizada no remoto nordeste da Grécia. Em seguida, pretendo confrontar uma interpretação baseada nessa reconstrução com a interpretação de Platão sobre a sentença de Protágoras. Desse modo, iniciarei abordando o contexto histórico no qual o sofista esteve inserido para, seguidamente, apresentar o que as fontes dizem sobre ele. É importante salientar que nenhuma obra escrita por Protágoras nos chegou em sua integridade e delas restaram apenas fragmentos preservados por doxógrafos, filósofos e historiadores que nos mostram sínteses do pensamento do sofista, testemunhos, relatos e supostas citações literais de suas obras.

Várias são as fontes que atribuem a Protágoras reputação de ser um dos mais famosos e mais antigos sofistas, destacando, na maior parte das vezes, a sua notável sentença: “*o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são*”¹. Essa sentença foi e é ainda muito discutida. Platão e Aristóteles, por exemplo, procuram refutá-la em suas obras. Cumpre analisar e compreender o que Protágoras queria dizer com ela e que implicações essa afirmação teve no contexto filosófico da época. Entretanto, é preciso estar atento às distorções produzidas pelos interpretes de Protágoras, que na maior parte das vezes, o criticam. A obra de Platão “[...] é uma ficção histórica escrita 50 anos ou mais depois de Protágoras produzir ondas de choque em Atenas. O objetivo de Platão é antes filosófico que histórico, e devemos tomar cuidado para não nos deixarmos seduzir por escrita vigorosa e tomá-la como um testemunho fiel da época”². Kerferd adverte-nos:

Não restaram escritos de nenhum dos sofistas e temos de depender de fragmentos insignificantes e de sumários muitas vezes obscuros, ou discutíveis, de suas doutrinas. Pior ainda, dependemos, para grande parte de nossa informação, de Platão, que os tratou de maneira profundamente hostil, com todo o seu poder de gênio literário, acertando-os em cheio com um impacto filosófico quase arrasador. O efeito acumulado

¹ DIES, H., KRANZ, W. *I presocratici: Testo greco a fronte*. Trad. Giovanni Reale, Diego Fasaro, Maurizio Migliori, Salvatore Obinu, Ilaria Ramelli, Maria Timpanaro Cardino, Angelo Tonelli. Milano: Bompiani: Il Pensiero Occidentale, 2015, 80B1. Essa obra doravante será referida pela abreviação “D.K”. E as traduções do italiano serão feitas por nós.

² LONG, A.A. (org). *Primórdios da Filosofia Grega*. São Paulo: Idéias & Letras, 2008. – (Coleção Companions & Companions), p. 366.

tem sido bastante desastroso. Levou a um tipo de opinião pronta segundo a qual é de duvidar se os sofistas, como um todo, tenham contribuído com algo de importante para a história do pensamento. Seu maior valor, diz-se frequentemente, foi simplesmente o de terem provocado sua própria condenação, primeiro por Sócrates e depois por Platão. (KERFERD, 2003, p. 9)

Platão pode, sem sombra de dúvida, ser considerado a fonte mais rica de informações e, muito provavelmente, ser considerado a fonte primordial de boa parte do que se sabe sobre Protágoras. Seus diálogos estão repletos de críticas aos argumentos sofísticos e boa parte fazem alusões aos sofistas, destacando suas perspectivas, táticas retóricas, interesses educacionais, etc. Platão, além de citar Protágoras em alguns diálogos, como *Crátilo*, *Eutidemo*, *Fedro*, dentre outros, dedica-lhe um diálogo inteiro, intitulado com o nome do sofista, e trata em dois terços de seu *Teeteto* da sentença protagórica. O que Protágoras queria dizer com ela? O que ela significou para filósofos, como para Platão, por exemplo? Qual noção de conhecimento pode-se extrair dela? E a moralidade, estaria submetida a um relativismo absoluto? A questão ética é tematizada sobretudo no diálogo *Protágoras* de Platão, enquanto a questão epistemológica é o cerne do seu diálogo *Teeteto*.

Optei por abordar principalmente a questão epistemológica e, conseqüentemente o diálogo *Teeteto*, que é eminentemente epistemológico, no qual se encontra o exame da sentença de Protágoras, embora dela se possa discutir também suas profundas consequências éticas. Tal diálogo trata, entre outras coisas, dos problemas epistemológicos que surgem da tese segundo a qual o conhecimento é percepção, de modo que cada percepção é verdadeira. Aos olhos de Platão, a sentença implica que cada um é senhor de sua própria verdade, de maneira que o fundamento da verdade seria encontrado no modo como cada um percebe a realidade. Assim, segundo Platão, a tese de Protágoras implica que o conhecimento da verdade deve ser buscado na percepção de cada um. Diante disso, procuro identificar o sentido, significado, alcance e limites da sentença protagórica.

O *Teeteto* começa com a questão “o que é o conhecimento (ἐπιστήμη)?”. Essa questão será abordada exaustivamente até o final do diálogo sem uma conclusão definitiva, tratando-se, desse modo, de um diálogo aporético. Teeteto – um jovem versado em matemática e discípulo de Teodoro, que também participa do diálogo – responde diante dessa questão a Sócrates que conhecimento é percepção (αἴσθησις) (151e). A partir deste ponto, Sócrates vincula essa noção à tese de Protágoras de que o homem é a medida de

todas as coisas. Essa tese é exemplificada nos seguintes termos: o vento “[...] é frio para quem o sente frio, e não é frio, para quem não o sente frio” (152b); assim, o que cada um sente, ou melhor, a relação sujeito-objeto dá-se, segundo essa ideia, a partir dos sentidos e o que cada qual apreende dessas sensações é subjetivo e peculiar a quem percebe. Dessa forma, a sentença de Protágoras é tomada como uma concepção empirista. A medida, à qual Protágoras se refere, seriam as percepções humanas, derivadas dos sentidos. Ademais, cada percepção seria única e irreduzível, o que leva a uma concepção relativista da verdade. Entretanto, pode-se duvidar de que Protágoras de Abdera, um sofista cuja atividade estava centrada no ensino da retórica e da política, tivesse grandes preocupações epistemológicas; preocupações estas, aliás, que estavam muito mais latentes em Platão e sua Academia do que nos sofistas. O Protágoras do diálogo homônimo, por exemplo, é caracterizado por Platão como uma figura cujo ensino consistia na “boa gestão dos assuntos particulares” e “dos assuntos da cidade” (318e-319a). Sendo assim, por que Platão assimila a percepção com a sentença do *homem-medida*³?

Outro ponto, que torna mais problemática a questão, é a vinculação ao fluxismo de Heráclito. Após Sócrates, com o consentimento de Teeteto, afirmar que a “percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo saber” (152c) Sócrates diz que Protágoras ensinava aos seus discípulos a teoria de que tudo flui (πάντα ῥεῖ). Essa concepção heraclítica afirma que todas as coisas estão num constante devir, isto é, sujeitas à mudança. O vento, por exemplo, não é em si mesmo definitivamente quente ou frio, mas é ora frio, ora quente. E nada pode ser denominado com precisão, pois logo deixa de ser o que era; e no rol de coisas que estão sujeitas à mudança também inclui o próprio homem, como aquele que percebe essas coisas. A tese inicial, portanto, seria: o conhecimento é percepção, e a percepção de cada um é subjetiva e singular; com a tese do fluxo, as coisas, aquilo que o sujeito percebe e apreende, assim como o próprio percipiente, não podem ser admitidos como “sendo algo definitivamente”, pois estão sujeitos à mudança. A questão que colocamos neste ponto não foge muito da primeira. Por que essa relação? Platão estaria associando a sentença de Protágoras com base em outras perspectivas e problemáticas alheias às preocupações de Protágoras? É, pelo menos, razoável interpretar a sentença de Protágoras à maneira de Platão? A interpretação de Platão revela, de fato, o pensamento de Protágoras?

³ Doravante nos referiremos à sentença de Protágoras com a fórmula sintética “homem-medida”.

Esses problemas são alvos de variadas interpretações⁴. Recorro às leituras que tentaram resolver essa problemática acerca das interpretações da sentença de Protágoras.

Outro ponto pertinente que não pode deixar de ser considerado é se Platão estaria de algum modo assumindo, no que diz respeito à verdade, aquela perspectiva, (que podemos observar nos diálogos médios, como *Fédon* (77b-80b) e *República*), das formas (εἶδη) (484a-541b), do conhecimento absolutamente verdadeiro do Ser? A concepção de verdade dessas obras, a meu ver, choca-se diretamente com a concepção de verdade de Protágoras. Essa disputa serviria como fio condutor para compreendermos os ataques de Platão ao relativismo protagórico e ao seu utilitarismo, mas, se Platão está assumindo, mesmo que implicitamente, essa Teoria das Formas, isso é muito controverso; o que leva a analisar também a posição platônica, além de identificar e reconstituir o pensamento de Protágoras. Assim, coloco a seguinte pergunta: quem foi Protágoras e quais eram suas perspectivas, por assim dizer, filosóficas, se é que as tinha?

Há em quase todo o *corpus platonicum* uma crítica dirigida aos sofistas. Platão pinta-os com cores impregnadas de desconfiança, mostrando suas falácias, manipulação de discursos e argumentos absurdos. Observamos isso na discussão erística entre Dionisodoro, Eutidemo e Sócrates no diálogo *Eutidemo* (272d-304b); na discussão acirrada entre Trasímaco e Sócrates na *República* (338c-354c), quando o primeiro tenta defender que a justiça é a conveniência do mais forte; na crítica à retórica no *Fedro* (259e-279b) e no *Górgias* (448a-461a); no *Hípias Maior* acerca da definição de belo (287c-304e); e na *Apologia de Sócrates* (19e-20a), quando Sócrates comenta ironicamente que os sofistas convencem os jovens a pagarem pelas suas aulas. Platão é um dos responsáveis pelo que sabemos sobre os sofistas, como o de serem meros intelectuais rasos, preocupados apenas em ganhar na argumentação por meio de truques e armadilhas, que deixavam de lado especulações filosóficas e demonstravam total desinteresse e descomprometimento com a verdade. De qualquer forma, contudo, eles suscitaram discussões importantes e, pelo que podemos notar nos diálogos, trouxeram um desafio para o campo filosófico. Suas perspectivas relativistas e utilitaristas, por exemplo, desafiaram os valores ancestrais e a

⁴ Cf. LEE, M-K. *Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. CHAPPELL, T. Philosophical Books Vol. 51 No. 2 April 2010 pp. 117–125; ZILIOLI, U. *Protagoras and the Challenge of Relativism (Plato's Subtlest Enemy)*. London: Ashgate Publishing Limited, 2007; CORNFORD, M.F. *Plato's theory of knowledge*. 6ª Ed. London: Routledge/Kegan Paul, 1973; BURNYEAT, M. F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990; SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: University Press, 2002.

tradição religiosa. A linguagem deixou de ser um simples meio de comunicação e passou a ganhar mais força e sofisticação. Isso tudo provocou ataques e reações por parte de alguns intelectuais, como Platão. Esse costumeiro debate que ele nos apresenta em boa parte dos seus diálogos são provas cabais de que, de certa forma, eles foram importantes. Problemas levantados e questões suscitadas pelos sofistas provocaram debates que repercutiram em soluções filosóficas das mais relevantes. O fato dos sofistas colocarem em xeque a tradição, introduzir novas perspectivas e tentar estabelecer novos ideais levaram filósofos, como Platão, a trabalhar arduamente para enfrentá-los filosoficamente.

No primeiro capítulo, apresento uma tentativa de reconstrução da origem da sofística, destacando as principais causas de seu surgimento com o intuito de mostrar o contexto no qual Protágoras esteve inserido. No segundo, tento fazer uma reconstituição de Protágoras, abrangendo tanto sua figura histórica, quanto suas principais perspectivas. O objetivo é buscar indícios de seu pensamento e de suas principais perspectivas em fontes variadas, confrontando testemunhos e interpretações. Busca-se um Protágoras histórico. O terceiro e último capítulo, abrange exclusivamente a interpretação platônica de Protágoras no *Teeteto*. Nele, além de interpretar o que Platão nos apresenta sobre Protágoras, faço uma análise conceitual da sentença *homem-medida*. O objetivo é compreender Protágoras dentro da filosofia platônica, destacando o quanto a tradição filosófica e dogmática contemporânea se influenciaram pela interpretação de Protágoras por Platão. Por fim, tento mostrar que há indícios sugestivos de que a doutrina de Protágoras pode não ter sido exatamente como Platão interpretou.

Capítulo 1

CONTEXTO HISTÓRICO DA SOFÍSTICA

Na Grécia do século V a.C. ocorreram, em muitos aspectos da sociedade, mudanças e transformações importantes. Do ponto de vista econômico, os gregos vivenciaram uma rica produção sem precedentes da agricultura, da indústria e do comércio⁵; iniciaram um programa de restauração dos templos e dos prédios, antes destruídos pela grande guerra entre gregos e persas, as *Guerras Médicas*; já por meados do séc. V. a.C. um estado de polarização entre atenienses e espartanos recrudescia em meio à guerra, momento histórico que ficou marcado como a *Guerra do Peloponeso*. Heródoto e Tucídides não só narraram esse contexto bélico, como também, e isso se deve mais ao primeiro, mostraram as diferenças e particularidades de culturas e povos que circundavam o território grego, os assim chamados bárbaros (*Βάρβαροι*), referência aos persas, medos, egípcios, babilônios, etc. No cenário político, o governo de Péricles (MOSSÈ, 1997, p. 37) consolida a constituição democrática, da qual falarei adiante. Na medicina, Hipócrates enfatiza a importância do diagnóstico relativizado, mostrando que cada indivíduo deve ser sujeito a um tratamento exclusivo de acordo com sua dieta e hábitos (CASERTANO, 2011, p. 141-50). Já no teatro, Ésquilo encena a dor da derrota bárbara em *Os Persas*, Sófocles apresenta sua famosa tragédia *Édipo Rei* e Eurípides impressiona com sua *Medeia*, enquanto muitos riem das sátiras aristofanescas aos sofistas em *As Nuvens*. Ideias de pensadores como Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Demócrito, são discutidas nos círculos intelectuais da polis; Sócrates surge como um estereótipo de um novo tipo de intelectual, preocupado com a vida ética e política; a escrita passa por uma transição do estilo poético para o proseado, como é possível notar, por exemplo, em Heródoto, Xenofonte e nos diálogos de Platão. Cada um desses fatores históricos – e esses são apenas alguns deles – contribuiu de algum modo para o surgimento dos sofistas. A Grécia, principalmente no seu grande centro comercial e político, Atenas, transforma-se em centro comercial e cultural.

⁵ Sobre mudanças sociais e econômicas na Grécia do século V a.C. cf. KERFERD, G.B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. 31-44; CASERTANO, G. *Sofista*. São Paulo: Paulus, 2010. 15-27.

Dentre essas transformações, riqueza e democracia foram, basicamente, os dois fatores determinantes que atraíram muitos estrangeiros às terras de Atenas. Não só quem buscava conseguir algum lucro, mas também quem queria conhecer novidades técnicas e artísticas. Para entender os sofistas, ou ainda, quem foram eles e o que representaram, é importante compreender a ligação entre esses dois fatores.

A maioria das fontes antigas atestam que os sofistas foram professores que cobravam por seus ensinamentos. Segundo Xenofonte (*Memoráveis*, I, 6, 13), aqueles que vendem sua sabedoria por dinheiro “chamam-lhes sofistas” e chega a qualificá-los, por venderem sabedoria (σοφία), de prostitutas (πόρνος). Já Aristófanes, referindo-se a eles numa passagem de sua comédia *As Nuvens* (v.95), diz que, pagando dinheiro aos sofistas, eles ensinavam a vencer com discursos nas causas justas e injustas⁶. Platão⁷, por sua vez, aponta que um certo Cálias, filho de Hipônimo, foi um dos homens que mais gastou dinheiro com os sofistas⁸. Protágoras, no diálogo homônimo, professa que o estudante interessado em suas lições poderia pagar a quantia que desejasse, caso ficasse satisfeito com elas (328c)⁹; no *Teeteto* é afirmado enfaticamente que “[...] o sofista, capaz de instruir os que são ensinados por ele, é sábio e merece muito dinheiro da parte de quem os educa” (167, c-d); no *Sofista*, Platão ataca-os da forma mais ácida e irônica, definindo-os como “caçadores interesseiros de jovens ricos” (223b), “comerciantes de ciência e virtude” (224 c-d), “pequenos comerciantes de primeira e segunda mão” (224 d-e), “erísticos mercenários” (226a) e “refutadores” (231b)¹⁰. Aristóteles, endossando a mesma depreciação, comenta que a “[...] arte sofística é o simulacro da sabedoria sem a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas irreal” (*Dos Argumentos Sofísticos*, 165a21).

⁶ “ψυχῶν σοφῶν τοῦτ’ ἐστὶ φροντιστήριον. ἐνταῦθ’ ἐνοικοῦσ’ ἄνδρες, οἱ τὸν οὐρανὸν λέγοντες ἀναπέιθουσιν ὡς ἔστιν πνιγεύς, κἄστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ’ ἄνθρακες. οὗτοι διδάσκουσ’, ἀργύριον ἦν τις διδῶ, λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κἄδικα.”. “[...] De almas sábias é aquilo um "pensatório". . . Lá moram homens que, quando falamos do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós. . . somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas”. Trad. Libero Rangel de Andrade, Ed. Os Pensadores (1987).

⁷ Sem dúvida Platão é um dos principais responsáveis pelo sentido pejorativo que o termo σοφιστής sofreu. Casertano (2010, p. 43) alega que se pode “[...] dizer que toda a obra platônica é uma contínua polêmica contra os sofistas...”.

⁸ *Crátilo*, 391b-c; *Apologia de Sócrates*, 20a.

⁹ Na narrativa do *Protágoras*, Cálias é descrito como anfitrião de vários sofistas. Plutarco (*Vidas Paralelas*, 2006, I, 25) o descreve como o “mais rico dos atenienses” e comenta que ele participou da Batalha de Maratona (aprox.490 a.C.), na qual trajava vestes pomposas (IBIDEM, I, 5).

¹⁰ Essas traduções são de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Ed. Os Pensadores (1991). Elas são recapituladas em 231d-233a.

Com base nessas fontes, podemos observar que havia uma reação negativa contra os sofistas, principalmente por cobrarem pelo ensino. O fato é que eles viviam disso e dependiam do ensino para sobreviver. Era uma profissão cuja origem estava intimamente ligada a um contexto específico, pelo que, observando mais de perto e tentando entender a causa dessas reações, somos levados ao outro fator: a democracia.

A democracia, cujo modelo é a de Atenas, abriu espaço para todos os cidadãos¹¹ participarem da assembleia e no tribunal¹², não apenas para quem detinha algum poder e estava bem posicionado na sociedade, mas até para quem fosse menos favorecido ou pobre e quisesse alcançar algum benefício ou um importante cargo político. Assim, famílias ricas da *polis*¹³ passaram a competir com as famílias mais pobres e rebaixadas pelo censo¹⁴. Na democracia grega antiga, havia um constante conflito entre as grandes famílias proprietárias e as que tinham pouco ou nada. Os sofistas surgem a propósito de satisfazer um novo requisito importante para qualquer cidadão com objetivos políticos: basicamente, a obtenção do conhecimento prático da política e da arte retórica¹⁵. Ensinavam a argumentar com propriedade sobre qualquer assunto; daí a necessidade de um conhecimento enciclopédico, pois quem conhecesse bem variados assuntos teria certa propriedade para falar sobre qualquer tema em questão. Propunham também ensinar a virtude (*ἀρετή*), ou melhor, a ser virtuoso, conceito este que corresponde ao ideal aristocrático, que é a *καλοκαγαθία*¹⁶, isto é, ser nobre, belo e bom. Saber defender os próprios interes-

¹¹ Πολιτικός (cidadão), no contexto grego antigo, era aquele que, em primeiro lugar, era nascido na polis, filho de pais cidadãos, ou, pelo menos, de pai cidadão; em segundo lugar, participava do culto religioso da cidade, e, a partir disso, ele adquiria a condição de participante das atividades políticas. Desse modo, todo trabalho braçal ficava a cargo dos escravos, não-cidadãos. Os estrangeiros também não eram considerados cidadãos. Cf. BRUGNERA, N.L. *A Escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: Ed. Grifos, 1998, p.24-27.

¹² Na Grécia antiga havia duas instituições onde ocorria a atividade política: a assembleia, “lugar ao qual todos os cidadãos ocorrem para determinar as normas da conveniência, e o tribunal, o lugar aonde todos os cidadãos, por turnos, ocorrem para aplicar e fazer respeitar aquelas normas codificadas”. CASERTANO, op. cit., p. 16.

¹³ Πόλις (cidade-estado) era o modelo das antigas cidades gregas. Tratava-se de uma organização sociopolítica pela qual cada cidade possuía certa independência e autonomia política.

¹⁴ No caso de Atenas, o censo de Sólon estabelece quatro classes conforme sua riqueza: os pentacosiomédimnoi (Πεντακοσιομέδιμνοι), os mais ricos, que compunham o quadro dos arcontes; os hippeis (*ἵππεῖς*), os cavaleiros; os zeugitai (*zeugítai*), os camponeses, pequenos proprietários; e os thêtes (*θῆτες*), assalariados não proprietários. Cf. Mossè, C. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 14-16.

¹⁵ No diálogo Protágoras, (312d) quando Sócrates pergunta a Hipócrates o que ele achava ser o sofista, responde “Mestre na arte de fazer oradores hábeis”.

¹⁶ Jaeger enfatiza que a *paideia* (educação) no seu sentido estrito passa a se ampliar cada vez mais com o surgimento dos sofistas. Educação essa que se referia a mais alta aretê humana, satisfazendo “todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia*, no sentido de uma formação espiritual e consciente”. Esse conceito é relativo à formação de caráter e conduta, um ideal de formação que seria

ses, saber discursar de modo eloquente e ser persuasivo, quando necessário, eram ferramentas fundamentais que os sofistas conheciam e dominavam bem o suficiente para ensiná-las em troca de dinheiro. Havia essa demanda proporcionada pela democracia: especializar-se na arte retórica e no conhecimento de caráter moral e cívico era preciso para participar ativamente do regime democrático.

Os sofistas colocaram à disposição dos demais cidadãos o aprendizado de técnicas discursivas e cobraram por isso; aprendizado este que ajudaria a alcançar cargos políticos. Foram acusados de superficialidade, descompromisso com a busca pelo conhecimento e a verdade, e de mau uso da linguagem, valendo-se dela para enganar e defender causas injustas com argumentos fraudulentos. Para Platão, tudo isso serviu para confirmar a sua imoralidade, cujo maior sintoma se deveu, ao que parece, ao fato da virtude ser por eles vendida como mercadoria.

Alguns sofistas, como Protágoras, ensinavam como administrar a vida particular e a bem proceder nos assuntos políticos, a ser uma pessoa virtuosa e bem-intencionada, a bem argumentar e saber expor sua posição perante à assembleia e se defender num tribunal, sobretudo, sem incitar o uso do discurso para enganar ou trapacear. Alguma de suas discussões, perspectivas e posições repercutiram no cenário filosófico da época, que, aos olhos atuais, revelam-se como filosoficamente relevantes. Complementar a esse ponto de vista são as palavras do orador e retórico grego Isócrates (436-338 a.C.): “melhor e maior recompensa de um sofista [...] é ver alguns de seus alunos se tornarem cidadãos sábios e respeitados. Reconhecidamente, há alguns maus sofistas, mas os que fazem uso adequado da filosofia não devem ser culpados pelos poucos carneiros pretos”¹⁷.

Cabe agora tratar cada um desses pontos de modo mais específico, para, dessa forma, ter-se uma visão clara do que estava acontecendo no séc. V a.C. e do que contribuiu para o surgimento dos sofistas.

capaz “de satisfazer as ideias do homem da polis.”; cf: JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Trad. de Artur M. Parreira. – 6ª Ed. São Paulo: Editora: Martins Fontes, 2013, p. 335-336.

¹⁷ ISÓCRATES. *Antidotes*, 155s, In: GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. São Paulo: Ed.Paulus, 1995. p. 39.

1.1. Possíveis causas do surgimento do movimento sofístico

O que muitos estudiosos estão em pleno acordo é que o movimento sofístico surgiu devido, sobretudo, aos avanços socioeconômicos, que ultrapassaram todos os períodos precedentes, (KERFERD, 2003, p. 32) na produção da agricultura, no desenvolvimento comercial (CASERTANO, 2010, p. 15), com a expansão demográfica e do comércio. Nesse contexto, passaram a se destacar:

[...] cidadãos, como comerciantes, empreendedores, verdadeiros e próprios “industriais” (proprietários de minas, de canteiros de obras e assim por diante). A cidade se tornava, pois, o coração de uma nova vida econômica que, embora não suplantado totalmente o campo, lhe redimensionava a importância.

Mas, para chegar até esse ponto, a Grécia passou por constantes conflitos e guerras. Na primeira metade do séc. V a.C., gregos se aliam para enfrentar num combate decisivo os persas, que, após subjugar parte da jônia, transpor o mar Egeu, fechando num cerco metade do continente, incendiar e saquear Atenas e destruir boa parte de seu território, foram derrotados num confronto marítimo em Salamina (480 a.C.), com os gregos pondo fim à invasão na batalha de Platéia (479 a.C.). Nos anos seguintes, as cidades-estados, lideradas pela *Liga de Delos*¹⁸, continuaram combatendo e enfrentando os persas até o fim da sua hostilidade por volta de 449 a.C. Por essa vitória, os gregos, mais precisamente, os atenienses, vangloriaram-se do poderio bélico e passaram a tomar uma nova postura perante seus aliados.

[...] a consciência de sua força tornou-se urgência de dominar o resto e converter seus antigos aliados em súditos. Se se lhes perguntar por que direito o fizeram, responderiam como Tucídides os mostra respondendo no Diálogo Meliano que é a “lei da natureza” que o mais forte

¹⁸ A *Liga de Delos* foi uma união militar entre as cidades-estados, proposta por Atenas, que exercia o papel de defesa das cidades gregas de um eventual ataque persa. Desse modo, “tratava-se de uma aliança militar que congregava as cidades jônicas em torno do santuário de Delos, onde seria depositado o tesouro federal. O erário destinava-se a cobrir as necessidades da liga e seria alimentado por um tributo pago pelos aliados, que não pudessem ou não quisessem ter participação direta na defesa comum.” (Sobre o contexto histórico da guerra, ver: MOSSÈ, C. *Atenas: a história de uma democracia*. – 3º - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997)

faça o que está em seu poder e o mais fraco ceda (GUTHRIE, 2007, p. 22).

Mais tarde essa consciência favoreceu revoltas determinantes, que desencadearam mais uma fase turbulenta entre os gregos. A guerra entre atenienses e peloponésios será reflexo desse momento histórico.

Com o fim das Guerras Médicas e a aparente calmaria, os gregos, que então passavam a se ver como uma nação, começaram a se reerguer. E, com o passar dos anos, Atenas tornou-se o principal centro cultural e econômico de todo continente. Alguns conflitos intestinos ocorreram, mas ela continuou com avanços significativos, alguns dos quais já davam mostras de sua riqueza, cultura e, principalmente, de seu modelo de organização política democrática¹⁹. Isso ocorreu, sobretudo, por conta de mudanças sociais, políticas e econômicas que já viam ocorrendo desde o séc. VI a.C., com as reformas solonianas²⁰ e clistenianas²¹, diminuindo, pouco a pouco, a soberania das famílias de estirpe

¹⁹ Casertano chama atenção para esse “modelo de democracia” que, observado com mais atenção, revela certa contradição. A democracia, comenta, “dizia respeito apenas a uma fachada do círculo de pessoas, aquelas que desfrutavam da plena cidadania, e elas constituíam exígua minoria. Calcula-se que, no tempo de seu máximo florescimento, a livre cidadania ateniense (incluía mulheres e crianças, mas que não participam da vida política) se compusesse de mais ou menos 90.000 pessoas, ao lado das quais havia cerca de 365.000 escravos de ambos os sexos e 45.000 “protegidos”, isto é, estrangeiros e escravos libertos. Portanto, a democracia ateniense apoiava-se sobre a escravidão e sobre a sujeição da grande maioria dos homens que habitavam a cidade: assim, não era pura democracia igualitária, nem um regime comandado pela vontade das massas, também porque os mecanismos do poder não haviam “feito justiça a todo grupo de poder, partes ou clãs que fossem, no jogo dos quais as grandes famílias recobravam aquela influência que as reformas clitênicas lhes haviam negado.” CASERTANO, op. cit., 2010, p. 35-36. De todo modo, essa pequena parcela de cidadãos livres passou a ter direito de participar da assembleia do povo (Εκκλησία), reivindicando, propondo, protestando, etc.

²⁰ Sólon (638-558 a.C.), ao ser eleito arconte em 594, toma algumas providências para enfrentar uma crise na sociedade ateniense. Crise essa que provocou um desequilíbrio social. A classe camponesa era obrigada a pagar um sexto de sua produção, e isso gerava endividamento, de modo que, os camponeses eram ameaçados, ou eram reduzidos à escravidão, ou expulsos do território, perdendo, assim, todos os seus bens. Mossè (1997, p. 14) comenta que Sólon, consciente “da ameaça representada por uma agitação camponesa, que poderia desembocar na tirania, e recusando tornar-se tirano, proclama a *seisachteia*, ou seja, a suspensão dos encargos, arrancando dos campos os marcos que tornavam concreto o estado de dependência de seus proprietários, ao mesmo tempo em que anula as dívidas e revoga o direito do credor de mandar prender o devedor, fazendo retornar à Ática todos aqueles que, como escravos, haviam sido vendidos no exterior.” Suas obras não se limitaram a isso, comenta Mossè (IBIDEM), “mas ela foi completada por outras medidas jurídicas, políticas e econômicas”.

²¹ Clístenes (565-492 a.C.) continuou os projetos de Sólon realizando reformas políticas que proporcionaram aos cidadãos, tanto pobres como ricos, o direito de voto e ocupação de diversos cargos. Com ele todos aqueles que fossem cidadãos, exceto mulheres, estrangeiros e escravos, passaram a ter direito de participar da assembleia e conseguir conquistar cargos por meio de eleições e sorteios. Essas reformas, pelo que muitos historiadores sugerem, “foi totalmente baseada na criação de unidades territoriais e populares, os *demoi*, e no agrupamento dos *demoi* três a três, um no litoral, um na cidade, um nos campos do interior, as *trítias*, por conseguinte, podiam impedir os agrupamentos políticos baseados em interesses de grupos territoriais”; cf. LEVI, M.A. *Péricles: um homem, um regime, uma cultura*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.45-47.

nobre (γέννη)²² dos grandes chefes (βασιλεῖς) que há muito tempo mantinham o poder, dando mais espaço e prerrogativas aos camponeses e pequenos proprietários; além disso, a atividade comercial, exportação e importação, garantiu mais riquezas e as portas abertas para os estrangeiros (μέτοικος) – exceto em Esparta, à época refratária a isso. Atenas enriqueceu não apenas economicamente, mas também culturalmente. Mas foi com as reformas de Péricles e Efiltes, em aprox. 458 a.C., que o cenário começou a tomar uma nova forma. Eles abriram às classes mais baixas o arcontado e introduziram o pagamento para os arcontes, a boulé e a corte do povo, tornando, assim, não apenas legal, mas tornando possível aos cidadãos mais pobres dedicarem-se aos negócios públicos. Também introduziram os sorteios como meio para nomeação de cargos, isto é, sem eleição preliminar de candidatos. Desse modo, “qualquer cidadão poderia falar e votar na Assembleia, que passava leis, declarava guerra e concluía tratados” (IBIDEM, p. 23). Com isso, duas palavras passavam a indicar muito bem a consolidação de uma ideologia democrática: ἰσηγορία e παρρησία. Termos exaltados na Atenas democrática e que a distingue de cidades de regime aristocrático e oligárquico. A ἰσηγορία indica a igualdade no direito da palavra, ou seja, todo cidadão tinha direito de intervir, qualquer que fosse o “peso” dessa intervenção, na Assembleia. E a παρρησία indica a “possibilidade concreta de dizer livremente aquilo que se quer, e é o termo que mais propriamente caracteriza a ordem constitucional democrática em Atenas” (CASERTANO, 2010, p. 16).

Péricles (495/492 - 429 a.C.) é o político mais importante nesse contexto e o principal agente que ajudou Atenas a alcançar o status que teve na antiguidade por muito tempo. Isso é notável nos elogios de Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso*:

A razão do prestígio de Péricles era o fato de sua autoridade resultar da consideração de que gozava e de suas qualidades de espírito, além de uma admirável integridade moral; ele podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com o intuito de obter a força por meios menos dignos; ao contrário, baseado no poder que lhe dava a sua alta reputação, era capaz de enfrentar até a cólera popular. Assim, quando via a multidão injustificadamente confiante e arrogante, suas palavras a tornavam temerosa, e quando ela lhe parecia irracionalmente amedrontada, conseguia restaurar-lhe a confiança. Dessa forma

²² Γέννη “são uniões de descendentes da mesma estirpe, de proprietários de patrimônio indivisos ou divisos, mas são igualmente corporações ou confrarias religiosas, de idade e patrimônio bastante variáveis, às vezes constituindo entidades políticas [...] agindo e lutando de modo soberano, tratando de igual para igual cidades ou ligas. [...] Esses gene movimentam-se na vida pública de todo o mundo helênico como uma potência soberana”. Sobre os *gene*, cf. LEVI, op. cit. 1991. p.26-30.

Atenas, embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos. (TÚCIDIDES, 2001, II, 66)

Sua postura política e sua visão à frente de seu tempo contribuiu para Atenas se tornar o centro intelectual e artístico grego. Seus feitos vão desde o embelezamento de Atenas, com a construção do Parternon²³, os investimentos nos teatros, as reformas do Pireu para a frota naval, a criação do *misthos ecclesiastikós* e do *misthos heliastikos* (bonificações pela participação na assembleia e no tribunal), que deram concretamente a possibilidade de os pobres deixarem seus ofícios para participar da assembleia e do tribunal popular (MOSSÈ, 1997, 35-42). No círculo de Péricles encontravam-se muitos intelectuais e artistas: filósofos como Anaxágoras, Protágoras e Zenão, discípulo de Parmênides; os arquitetos que projetaram o Páternon, Ictino e Calícrates; escultores que trabalharam nas esculturas do templo, como Fídias; o músico amigo de Sócrates, Damonos; Lamponos, perito em mântica; o médico Hiponos; o arquiteto Hipodamos de Mileto, que ampliou o Pireu, tornando-o um grande porto comercial e praticamente unindo-o à Atenas com as Longas Muralhas; a ele Péricles confiou a maquete do complexo urbanístico de Thurii (444/443), que era a colônia “pan-helênica” que Péricles desejou na Magna Grécia, cujos nomoi, ou seja, a constituição, foi elaborada, a seu pedido, por Protágoras²⁴.

E assim, na segunda metade do séc. V a.C., afloraram no território ateniense e nas demais democracias gregas os sofistas.

1.2 Os Sofistas

O termo *sofista* (σοφιστής)²⁵, a princípio, referia-se a certa qualidade intelectual, à prudência ou até à alguma habilidade manual (KERFERD, 2003, p.45). Poetas, músicos,

²³ Conta-se que Péricles extraiu dos tributos dos aliados e da dízima da deusa (Atenas) para financiar trabalhos – começados em 450 a.C. – para reerguer e embelezar Atenas. Mossè (1997, p. 44) comenta que ele “apelou a seu amigo Fídias, o qual reuniu uma equipe de colaboradores, entre os quais, estavam os arquitetos Calícrates, Ictino, Mnésicles e Coroibo; os escultores Paiono, Alcâmenes, Agorácrato, Cresilas; e os pintores Polignoto e Cololes”. Desses trabalhos surgiram o *Paternon*, templo de Atenas, deusa e protetora da cidade, que configurava como um dos monumentos da *Acrópole*.

²⁴ CASERTANO, G. *Sofista*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 18.

²⁵ Com a influência de Platão esse termo passou a ser associado à retórica. Segundo Woodruff (2008, p. 366), restringir os sofistas apenas a retóricos é enganador. Pois “[...] entre os assuntos ensinados pelos

rapsodos, adivinhos, videntes, personagens míticos como Prometeu, os pré-socráticos, os Sete Sábios, enfim, todos eles eram referidos como *sofistas*. Até certo tempo, entre os gregos, ser considerado *sofista* não era um insulto, mas um elogio.

Se lembrarmos a vocação educacional dos poetas gregos, poderemos dizer que a palavra que se lhe aproxima mais em português seria mestre ou professor. Desde o começo do séc. V, podia-se pronunciar com uma inflexão depreciativa, como podem as palavras cobra e intelectual hoje. Nas mãos do conservador Aristófanes tornou-se definitivamente termo de insulto implicando charlatanismo e velhacaria, embora de nenhuma maneira restrita à classe de sofistas profissionais (GUTHRIE, op. cit. 2007, p. 37).

Como assinala Guthrie, os poetas foram por muito tempo os educadores da civilização grega, seus primeiros sofistas, como Homero e Hesíodo, dois nomes de referência do contexto arcaico e que, ainda por volta do séc. V a.C., estavam presentes nas práticas educacionais dos gregos, nas quais os jovens aprendiam com seus antepassados a ter bravura e lições de vida. Foram eles que deram origem as primeiras epopeias e teogonias, que representaram “a raiz de toda a formação superior na Grécia” (JAEGER, 2013, p. 70)²⁶. A educação destinada aos adolescentes da aristocracia era heroica e consistia em treinamentos severos em combates, competições e jogos de disco, arco, carro, tudo isso para favorecer exercícios para força, astúcia e inteligência em combate. Além desse espírito de luta ser critério educativo fundamental, exercícios com a lira, dança e canto remetiam o jovem a práticas religiosas, como o culto dos deuses e heróis.

Estamos diante de “uma pedagogia do exemplo”, da qual Aquiles encarna a areté (o modelo ideal mais completo de formação) ligada à excelência e ao valor. Não só: já a partir da Ilíada “a música e a ginástica pertencem ao programa educativo” dos gregos e são indicadas como modelos e programa às jovens gerações justamente pela leitura educativa do poema homérico, que será texto de formação – por séculos – das classes dominantes (CAMBI, 1999, p. 77).

sofistas estavam a oratória, a ética, a teoria política, o direito, a história, a mnemônica, a literatura, a matemática e a astronomia”.

²⁶ Como diz Romeyer-Dherbey (1999, p. 10): “Antes dos Sofistas, os educadores da Grécia eram os poetas. Só no momento em que a recitação de Homero já não constituiu o único alimento cultural dos Gregos é que a sofística poderá nascer; este momento coincidirá, como demonstrou Untersteiner, com a crise da civilização aristocrática. Mas são as instituições democráticas que permitirão o progresso da sofística, tornando-a de alguma maneira indispensável: a conquista do poder exige, de agora em diante, o perfeito domínio da linguagem e da argumentação: não se trata de ordenar, há também que persuadir e explicar. É por isso que os Sofistas, como nota Jaeger, que <<saíam todos da classe média>>, foram aristocratas, mas foi porque a democracia escolheu, frequentemente, os seus chefes entre os aristocratas, e os jovens nobres que frequentavam os Sofistas eram os que aceitaram submeter-se às regras das instituições democráticas; os outros desinteressavam-se da vida política. ”

No entanto, as mudanças socioeconômicas e políticas, com o advento da democracia, tornaram mister uma educação que proporcionasse uma formação que capacitasse o cidadão a participar das atividades políticas na *polis*. Já não era mais apenas essa educação heroica, ou o exercício da ginástica e da poesia, que garantiriam algum destaque frente aos magistrados e ao povo. Era preciso uma educação (que passou a ser de certo modo “complementar” à tradicional) que capacitasse o cidadão a dominar muitos assuntos e a discursar bem. O requisito da educação (*paidéia*) desse período era o conhecimento capaz de preparar o cidadão para participar na vida política.

E assim, oriundos de outras regiões, os sofistas começaram a aparecer em Atenas, chamando a atenção do povo com suas exposições públicas (*ἐπιδείξεις*). Platão afirma que eles passavam de cidade em cidade, para comercializar seus ensinamentos (*Apologia de Sócrates*, 19e)²⁷; ainda diz que esse ofício de sofista era muito arriscado, pois um sofista precisava viajar para grandes cidades, que, muitas vezes, lhes eram hostis (*Protágoras*, 316c)²⁸; o que acabava resultando na expulsão deles (*Menon*, 91c). Apesar disso, nem todos eram estrangeiros, pois alguns eram cidadãos (92b)²⁹.

Kerferd comenta que:

*Conhecemos os nomes de mais de vinte e seis sofistas do período entre mais ou menos 460 a 389 a.C., quando sua importância e sua atividade estavam no auge. No século IV eles foram efetivamente substituídos por escolas mais organizadas, mais sistemáticas, frequentemente com prédios próprios mais ou menos permanentes, como no caso da Academia de Platão, do Liceu de Aristóteles e de um bom número de outras. Dos sofistas cujos nomes conhecemos, talvez oito ou nove eram muito famosos, e a esses deveríamos acrescentar os autores de duas obras anônimas, a *Dissoi Logoi* e o chamado *Anônimo Jâmblico*. (KERFERD, 2003, p. 75).*

²⁷ Xenofonte (*Memoráveis*, 1.6.13): “E com a sabedoria passa-se o mesmo: àqueles que a vendem por dinheiro chamam-lhes sofistas”.

²⁸ Sabe-se que Esparta não era muito aberta a estrangeiros.

²⁹ Isso pode nos levar a presumir que, em alguns casos, os sofistas acabavam conseguindo conquistar direitos, exceto o direito à cidadania, como o de poderem residirem em Atenas, tornando-se, assim, metecos. Por outro lado, os sofistas, e são muitas as fontes que afirmam isso, como no *Protágoras* de Platão, não só ensinavam, como também preparavam pessoas predispostas a se tornarem futuros sofistas. Isso significa que alguns atenienses, muito provavelmente, acabaram por exercer o papel de sofista. Antífon, o Sofista, (480-411 a.C.), por exemplo, parece ter sido ateniense. E Crítias (460-403 a.C.), tio de Platão, esteve muito ligado aos sofistas. E é provável que tenha atuado como um.

Por meio dos diálogos de Platão, ouvimos falar de alguns desses sofistas: Protágoras (490-421 a.C.) era de Abdera (na costa da Trácia), Górgias (485-375 a.C.) de Leontinos (na Sicília), Pródico (465-390 a.C.) de Céos (ilha de Quios, nas Cíclades), Hípias (465-390 a.C.) de Élis (nordeste do Peloponeso), Antífon (480-411 a.C.) de Atenas e Trasímaco (459-400 a.C.) da Calcedônia (na atual Turquia). Segundo Kerferd (2003 p. 91-93), Trasímaco, Cálicles, Crítias, Eutidemo e Dionisodoro, todos retratados por Platão em seus diálogos, foram figuras históricas. Untersteiner (2012, p. 441-453), por sua vez, inclui, diferente de Kerferd, apenas Trasímaco e Crítias. Guthrie (2007, p. 272-289) inclui, além desses dois, Antístenes, Alcidas de Eléia e Licófron, excluindo Cálicles, Eutidemo e Dionisodoro. A divergência quanto à exclusão ou inclusão desses e outros se deve pela pouquíssima informação que temos sobre eles; o que levou alguns estudiosos a questionarem se são, de fato, personalidades históricas ou personagens fictícios dos diálogos de Platão. De qualquer forma, os, por assim dizer, clássicos ou mais famosos sofistas foram os cinco primeiros supracitados³⁰. Há ainda, como Kerferd apontou acima, dois fragmentos importantes, cuja autoria não foi ainda definida. São eles, *Dissoi Logoi* (ou *Duplos Argumentos*), encontrado entre os fragmentos do neopirrônico Sexto Empírico, e o *Anonymus Iamblichi* (Anônimo Jâmblico), que é um *Protrepticus* de meados do séc. III d.C., no qual se encontram muitas citações literais de autores mais antigos, como de sofistas.

³⁰ Na lista de sofistas de Diels-Kranz, da obra *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de 1922, em 74A5-10, há, além dos principais sofistas – lista esta que corresponde à lista de Untersteiner – um pequeno fragmento extraído de Sexto Empírico que fala brevemente sobre um tal de Xeníades, que parece ser de Corinto e viveu no tempo de Demócrito. Flávio Filóstratos (170-249 d.C.), no seu trabalho doxográfico *Vida dos Sofistas*, considera Górgias de Leontinos como o iniciador da mais antiga sofística e, como um dos principais representantes do que ficou conhecido como *Segunda Sofística*, Ésquines de Atrometo. Essa *Segunda Sofística* aflorou-se no período helenístico, período esse que compreende desde a morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C., até 146 a.C.; Filóstratos fala sobre muitos sofistas desse segundo movimento, no qual ele está incluso. Na obra há uma vasta lista de sofistas. Entre os antigos, ele destaca por volta de 26 sofistas; e entre esses, os mais conhecidos, que correspondem às fontes mais antigas, são: Górgias, Protágoras, Hípias, Pródico, Trasímaco, Antífone, Crítias e Isócrates. Em *The Sophists: An Introduction*, editado e organizado por Patricia O’Grady, há um minucioso trabalho feito por diversos estudiosos, que analisam alguns sofistas em particular. Os sofistas tratados (ver em: 2008, p. 30-138) correspondem com a lista de Kerferd. Bonazzi (2013, p. 153-165) segue a mesma linha, com a diferença de tratar de Alcidas de Eléia, um sofista que foi supostamente aluno de Górgias. Já em *The Great Sophists in Periclean Athens*, Romilly limitou-se a tratar apenas dos maiores deles (the greatest) – Protágoras, Górgias, Pródico, Hípias e Trasímaco. Quanto aos outros, comenta que eles (IBID. p. 02) “were not as eminent as the first group of masters given above: they were less innovative, less philosophical, less well known, and we know very little of them as individuals. The only Sophists we really know anything about are the ones in that first group, whose teaching and writing, quite apart from their performance as professionals, made them figure-heads.”; cf. ROMILLY, J. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Clarendon Press · Oxford: Nova York, 2002. p. 02.

Tratar da especificidade de cada sofista desviaria de nosso foco, pois faremos isso particularmente com Protágoras no próximo capítulo. Todavia, parece relevante comentar brevemente sobre o que ensinavam e sobre os elementos comuns desse ensino.

Em primeiro lugar, não se pode falar deles como uma escola, entretanto, também não podemos negar que eles tinham algo em comum. Os sofistas eram educadores itinerantes que viajavam de região em região cobrando honorários pelo seu ensino. E a retórica, isto é, a arte do *logos*, era o elemento comum e o que dava certa unidade ao movimento. Todos eles ficaram conhecidos por ensiná-la. Mas isso não fazia da sofística uma escola organizada. Além do ensino da arte de discursar, cada sofista tinha sua especialidade em algum campo. Protágoras, no diálogo homônimo de Platão, diz que seu ensino “destina-se à boa gestão dos assuntos particulares – de modo a administrar com competência a própria casa – e dos assuntos da cidade – de modo a fazê-lo o melhor possível quer por ações quer por palavras” (318e-319a). Já em *Hípias Menor*, Platão sugere que Hípias possuía um saber vasto e variado, como a habilidade de confeccionar as próprias vestes³¹, de produzir “epopéias, tragédias e ditirambos, além de composições em prosa da mais variada espécie”; com respeito à ciência, dizia ele que era “superior a quem quer que fosse, bem como em ritmo, em harmonia e na arte de bem escrever, e em muitos outros gêneros”, e, sobretudo, que possuía uma *mnemotécnica*, isto é, sua própria técnica da memória (368d-e); em *Hípias Maior* também ficamos sabendo de sua perícia em assuntos de ciência natural e astronomia (285b). Pródico parece ter se interessado por fisiologia e Antífon, segundo alguns fragmentos, parecia nutrir interesse por cosmologia, astronomia, pela terra e pelo mar (GUTHRIE, 2007, p. 48). Podemos dizer, de modo geral, que no interior do campo de investigação dos sofistas eram abordadas inúmeras temáticas (KERFERD, 2003, p. 10-11), por exemplo: os problemas filosóficos acerca do conhecimento e da percepção, aos quais está ligada a questão da verdade, a relação entre o que parece ser e o que é; as relações entre linguagem, pensamento e realidade; a natureza e a função social do saber e da educação; os condicionamentos da sociedade, o problema do castigo; o debate em torno da concepção de justiça e seus limites; a reflexão sobre as formas de governo, especialmente sobre a democracia; a crítica à religião tradicional; a

³¹ Podemos supor que Hípias era um sofista polímata e com certa versatilidade, não nos deixando levar pelos exageros das ironias de Platão. A forma como ele descreve o saber de Hípias chega a ser cômica, deixando-nos com certa dúvida se de fato Hípias possuía a habilidade de fazer o cinto da túnica que vestia: “Porém o que mais deixou todos estupefatos, como demonstração de tua extraordinária capacidade, foi dizeres que o cinto da túnica que tinhas no corpo, também feito por ti, era igual aos da mais fina fabricação persiana (*Hípias Menor*, 368c) ”.

abordagem histórica da cultura e a concepção de progresso, etc. Guthrie sustenta que todos os sofistas:

[...] igualmente acreditavam na antítese entre natureza e convenção. Podem diferir em sua avaliação do valor relativo de cada uma, mas nenhum deles sustentaria que leis, costumes e crenças religiosos humanos eram inabaláveis porque enraizados numa ordem natural imutável. Estas crenças – ou falta de crenças – eram partilhadas por outros que não eram sofistas profissionais, mas caíram sob sua influência: Tucídides, o historiador; Eurípides, o poeta trágico; Crítias, o aristocrático, que também escreveu dramas, mas foi um dos mais violentos dos Trinta Tiranos de 404 a.C. Nesta aplicação mais ampla, é perfeitamente justificável falar de mentalidade sofista ou de movimento sofista no pensamento. (GUTHRIE, 2007, p. 49).

Em resumo, seguindo as minuciosas análises de Kerferd (2003, p. 52-53), quando um jovem procurava um sofista³², pagando os honorários, ele passava então a ter lições que o capacitariam a dominar alguns assuntos, sobretudo, a bem argumentar com o auxílio da retórica. Antes de tudo, os sofistas encaminhavam-se à cidade e faziam propagandas ou exposições, algumas vezes públicas, outras particulares, discorrendo sobre o assunto pertinente ao seu ensino, isto é, ao que esse ensino visava instruir. Alguns prometiam responder qualquer pergunta, submetendo-se a uma espécie de avaliação, colocando à prova suas habilidades retóricas e seu conhecimento, alguns até vangloriavam-se de serem polímatas. Essas exposições consistiam em preleções sobre um determinado tema, a partir dos quais se faziam debates. Quando alguém passava a frequentar suas aulas, deveria seguir – e isso variava de sofista para sofista – um método de ensino. Por exemplo, Górgias costumava fazer uso de exercícios retóricos sobre um tópico mítico, alguma questão dentro dos cantos homéricos, como é o caso do *Elogio de Helena* (D.K., 82B11), no qual se discute se Helena foi ou não culpada da guerra de Tróia, com argumentos *pro* e *contra*, de elogio ou de vitupério. Nas *Tetralogias* de Antifon, encontram-se, por exemplo, o discurso do acusador, a resposta do defensor, que eram “modelos esquemáticos”, que os estudantes aprendiam, memorizando-os e imitando-os, para utilizarem nos debates em tribunais e assembleias. Há ainda mais métodos, como a *antitética*, demonstração de

³² Um requisito fundamental, antes de tudo, era o jovem ter passado pelo, por assim dizer, “estudo básico”. Assim, na escola (KERFERD, 2003, p. 67) “o sistema normal de educação consistia em três partes, cada uma com o seu próprio professor especialista. O *paidotribes* era responsável pela educação física e pelas atividades esportivas; o *citharistes* pela música. Em terceiro lugar, o *grammatistes* ensinava leitura, escrita e gramática e seus alunos tinha de ler e memorizar escritos dos grandes poetas, Homero, Hesíodo e outros, escolhidos por causa da sabedoria moral que continham.

ambiguidades e contradição nos argumentos; o uso de perguntas e respostas, um procedimento que podemos observar na maioria dos diálogos de Platão, com Sócrates colocando questões aos seus interlocutores e buscando uma resposta consistente. Isso, pelo que tudo indica, também estava presente nos ensinamentos dos sofistas, como em Protágoras. O método de falar de forma breve, sem prolixidade; a estratégia de manipular o discurso, falando sobre uma determinada coisa de muitos modos distintos, confere à linguagem o poder máximo em detrimento do fenômeno, aparência ou objeto; transformar argumentos mais fracos em argumentos mais fortes é algo notável nos testemunhos sobre Protágoras.

Considerar a retórica como ideal educacional, assim como propor a oposição entre natureza e convenção, que leva a uma crítica da religião, eram temas comuns dos sofistas, mas isso não esgota a questão – o que nos leva a concordar com Kerferd (2003, p. 63-64). Abrindo mão de recorrer às suas demonstrações, é comumente aceito que não há tantas informações cujas fontes primárias sejam os próprios sofistas. Deles, restaram apenas testemunhos, citações e fragmentos. Haverá sempre espaço para dúvida e disputa sobre o que os sofistas disseram e como seus ensinamentos foram interpretados. Podemos admitir que os sofistas ensinavam a retórica? Podemos admitir que eles rejeitavam a religião, instruíam futuros políticos e oradores, não se preocupavam com assuntos relativos à natureza, (como os pré-socráticos se preocupavam), mostrando-se preocupados mais com assuntos morais e particularmente humanos? Em alguns casos sim, noutros não. Em primeiro lugar, não podemos generalizar, e, em segundo lugar, proponho na questão outro trabalho, que exigiria uma pesquisa mais minuciosa e mais focada nos sofistas enquanto fenômeno histórico. Há muito ainda a ser explorado na sofística. Por isso, proponho investigar os fragmentos e testemunhos de um sofista em particular, um dos mais documentados, o sofista Protágoras de Abdera.

Primeiro, procuro fazer uma reconstituição de seu pensamento para, em seguida, examinar sua tese principal e mais debatida, aquele do *homem-medida*, analisando suas interpretações antigas e contemporâneas.

Capítulo 2

EM BUSCA DE UMA RECONSTITUIÇÃO DO PENSAMENTO DE PROTÁGORAS

De Protágoras, o que conseguimos encontrar são apenas fragmentos e testemunhos, supostamente retirados de obras que se perderam ou de máximas que eram proferidas por ele em suas exposições públicas e também em suas aulas. Para identificarmos sua história e pensamento, contamos com o que filósofos e historiadores relataram. Trata-se de um problema pelo fato dessas principais fontes criticarem, como é o caso de Platão, num debate acirrado, cada um dos sofistas. Protágoras, por exemplo, foi alvo de duras críticas de Platão. E Aristóteles, mais tarde, mantém a postura de Platão, munido do mesmo desejo de combater os argumentos do sofista. Como confiar em fontes que criticaram uma linha de pensamento que não possui obras sobreviventes?

Haja vista o acesso ao pensamento de Protágoras ser intermediado por testemunhos de terceiros, as possibilidades que temos leva a um dilema de historiador: ou aceitar os testemunhos como fidedignos ou negá-los, atribuindo tudo a inventividade da mente de quem relatou. Porém, ainda temos um meio termo, que não deixa de nos dividir novamente: ou aceitar que os testemunhos são fidedignos, mas o tratamento é equivocado, que seria um caso de extrapolação de ideias; ou aceitar que os testemunhos são uma configuração de teorias, todas com certa ligação, mas não podendo admiti-las como genuínas ou pertencentes a um único sofista em questão, como é o caso do Protágoras no diálogo *Teeteto*, quando sua sentença, a do “homem-medida”, é associada à tese de que conhecimento é “percepção” e com à tese de que todas as coisas estão sujeitas ao “fluxo”.

Porém, antes de assumirmos qualquer posição, faz-se necessário examinar os fragmentos das obras de Protágoras. Temos um atalho para investigar esses fragmentos: a obra de filólogos. E para compreendê-las, voltemos um pouco no passado e procuremos entender o princípio de contribuições desse tipo.

Na antiguidade grega, por volta de séc. VI a.C. até o começo do séc. IV a.C., no cenário filosófico, muitos pensadores se destacaram e ficaram conhecidos pelos seus feitos e ditos. Não possuímos suas obras, muito provavelmente, se existiram, perderam-se. É o caso dos pré-socráticos, como Tales de Mileto, Heráclito de Éfeso, Pitágoras de Samos etc. ou, também, dos sofistas, como Pródico de Ceos, Górgias de Leontinos e, no nosso caso, Protágoras de Abdera. Platão, filósofo que escreveu uma série de diálogos, assim como Aristóteles, em boa parte de suas obras, falam sobre eles, em alguns casos refutando suas teses, em outros, destacando o que diziam, pensavam e faziam. Esses relatos, síntese de pensamentos e até supostas citações literais ficaram conhecidas como “fragmentos”. O helenista e filólogo Hermann Alexander Diels (1848-1922) cunhou o termo *doxografia*³³, referindo-se a esses escritores que transmitiam testemunhos sobre os antigos. Platão e Aristóteles podem ser classificados como doxógrafos dos pré-socráticos e dos sofistas. Há também os casos de Teofrasto (372–287 a.C.) com as *Opiniões dos Físicos*, Diógenes Laércio (200–250 d.C.) com o clássico *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Flávio Filóstrato com sua *Vida dos Sofistas*, dentre outros. Essa doxografia não se encontra apenas no contexto grego antigo. Por volta da antiguidade tardia (cerca de 300–476 d.C.), e até alguns séculos depois, trabalhos como esse ainda eram realizados. Eusébio de Cesareia (263–339 d.C.), além de ser considerado o primeiro a possuir relatos sobre o cristianismo primitivo, também deixou registros sobre pensadores gregos.

Com Diels e Walther Kranz (1884–1960) começa o primeiro projeto de reconstituição de todos esses fragmentos e organização em uma só obra, o que deu origem ao *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Nessa obra todos os fragmentos foram inseridos e organizados por capítulos numerados, seguidos por uma letra (A, B ou C) do qual cada um corresponde a um pré-socrático em particular ou a um sofista. Por exemplo, os fragmentos de Protágoras estão em 80. **A** indica que são testemunhos referentes a vida e obra, síntese de suas doutrinas etc., **B** são considerados *verbatim* ou citações literais e **C** quando se trata de falsificação ou suspeito. Na mesma época o filólogo e historiador Mario Untersteiner (1899–1981) realizou um trabalho semelhante, com sua obra *I sofisti*, onde procura, além de citar os fragmentos, dar uma interpretação a eles. Nesse caso, ocupa-se apenas

³³ “Doxógrafo” e “doxografia” são palavras que não existem no vocabulário grego antigo, “antes são neologismos cunhados pelo próprio Diels, presumivelmente para contrastar fundamentalmente com “biográfico” e “biografia”, um gênero em que ele julgava, em princípio, não se poder confiar” (LONG, A.A. (org). *Primórdios da Filosofia Grega*. São Paulo: Idéias & Letras, 2008. – (Coleção Companions & Companions). Ela se ocupa dos δόξα, “opiniões” ou “pareceres”.

dos sofistas, como o título já explicita. Antonio Capizzi (1926–2003), filósofo e historiador italiano, publica *Protagora: Le testimonianze e i frammenti* (1955), que conta com mais fragmentos sobre o sofista, alguns não considerados por Diels-Kranz, e uma detalhada análise e interpretação. Já no século XXI, Jean-François Pradeau, Mauro Bonazzi e outros colaboradores publicam *Les Sophistes* (2009), uma obra com fragmentos completa sobre os sofistas.

Essas obras dão-nos um mapa detalhado das fontes antigas sobre Protágoras. A partir delas buscamos a localização de cada informação pertinente à investigação sobre o sofista. Quanto à ordem dos fragmentos, ocuparemos primeiramente daqueles referentes à vida e obra para reconstituir a historicidade de Protágoras. Em seguida, veremos suas doutrinas centrais, analisando uma a uma. Para o terceiro capítulo, uma verificação mais detalhada na fonte que consideramos principal: Platão.

2.1 Nascimento

Protágoras viveu no séc. V a.C. A data do nascimento não é segura. E muitos o colocam por volta de 490 a.C.³⁴ Platão, numa passagem do *Mênon* (91d-e), comenta que “[...] a toda a Grécia escapou que Protágoras, pelo visto, corrompeu os que o frequentavam, e que os devolveu em estado pior do que os havia recebido, durante mais de quarenta anos. Com efeito, creio eu que ele morreu quando tinha por volta de setenta anos, ficando quarenta anos no exercício de sua arte.”. Laércio, utilizando Apolodoro como fonte, provavelmente se refere a essa passagem, quando diz que o sofista (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 56) viveu setenta anos, sendo quarenta dedicado ao ofício de sofista, situando seu apogeu na 84ª Olimpíada (444 a.C.). Em *Hípias Maior* (282e), diz-se que Protágoras, quando se encontrava na Sicília, estava no “auge de sua fama e já bastante idoso”. O que é notável em Platão, no contexto dramático de seus diálogos, é que ele sempre é lembrado como um sofista do passado, mais antigo. O que nos leva a crer que, à época em que Platão escreveu os diálogos, ele já estava morto. Como é o caso do *Teeteto* (171d),

³⁴ KERFERD (2003, p. 76.), BONAZZI (2013, p. 153), O’GRADY (2008, p. 35), UNTERSTEINER (2012, p. 25), GUTHRIE (2007, p. 244) dentre outros. Para mais discussões sobre a data de nascimento cf. UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Editora Paulus, 2012. p. 25-26.

quando Sócrates comenta “[...] e se, de repente [Protágoras], emergisse do chão ao pescoço, muito me acusaria por dizer parvoíces...”.

2.2. Origem

No prólogo do diálogo intitulado *Protágoras*, Sócrates diz ter encontrado um estrangeiro muito sábio, vindo de Abdera (309c)³⁵. Tratava-se de Protágoras. Abdera, localizada na costa da Trácia, remoto nordeste da Grécia, é conhecida como a pátria do sofista. Isso é afirmado não apenas por Platão, mas por Sexto Empírico (D.K, 8012), Filóstratos (*Vite dei sofisti*, I, 10, 1), Aulo Gélio (CAPIZZI, 1955, *Noites Áticas*, 5, 3), entre outros. Diógenes Laércio (IX, 8, 50) afirma o mesmo, porém, cita um trecho de uma comédia de Êupolis³⁶, *Os Aduladores*, em que um personagem diz “aqui dentro está Protágoras de Téos”. O que levanta curiosidade nessa passagem é o fato de Téos ser localizada ao norte de Éfeso, cidade de Heráclito, um dos pré-socráticos que supostamente, se aceitarmos o testemunho platônico, influenciou Protágoras com sua teoria do fluxo³⁷. Pode-se conjecturar que Protágoras tenha nascido em Téos e depois passou a viver em Abdera. Porém, não temos fontes suficientes para provar isso. Guthrie (2007, p. 244), em nota, comenta que Abdera foi colonizada por Téos, e o poeta cômico, ao escrever, optou por escrever Teós, em vez de *Abderites*, por conta das sílabas longas contínuas, que ficaria difícil de acomodar ao metro. Abdera também foi o berço de outras figuras importantes³⁸, como, por exemplo, o historiador Hecateu e os filósofos atomistas Leucipo e Demócrito.

³⁵ O nome de Protágoras, seguido de sua pátria, Abdera, também aparece na *República* 600c, “[...] ao passo que Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos...”. Numa passagem do *Eutidemo* (283e), Ctesipo, referindo-se à Protágoras, diz “[...] O estrangeiro de Túrio, se não fosse demasiado rude dizer, eu diria: "que caía sobre tua cabeça”.

³⁶ Êupolis foi um comediógrafo grego do séc. V a.C., de estilo muito similar ao de Aristófanes. Da obra *Os Aduladores* sobraram apenas pequenos trechos citados pela doxografia antiga.

³⁷ Para a relação de Protágoras com Heráclito, assim como a relação com as três teses em *Teeteto* 151c-152e, cf. BURNYEAT, M. F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990; CHAPPEL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004; TSCHEMPLIK, A. *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*. Lanham: Lexington books; SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: University Press, 2002; ZILIOLI, U. *Protágoras and the Challenge of Relativism (Plato's Subtlest Enemy)*. London: Ashgate Publishing Limited, 2007.

³⁸ Houcarde (2009, p.27) comenta que Diógenes Laércio agrupou os abderianos no livro IX em *Vida*: “[...] Ainsi evoque-t-il successivement Leucippe “d'Elée, mais selon certains d'Abdère”, Démocrite d'Abdère (IX 34-49), Protágoras d'Abdère (IX 50-55), Métrodore de Chios, “disciple de Nessas de Chios, mais à ce que d'autres disent, celui de Démotrite” et maître de Diògene de Smyrne (IX 58), Anaxarque d'Abdère, disciple de Diògene de Smyrne (IX 58-60) et qui fut maître de Pyrrhon d'Élis (IX 61), Nausuphane de Téos, disciple

2.3. Filiação e Educação

Diógenes Laércio, também, é um dos poucos a falar sobre a filiação de Protágoras. Segundo ele, o sofista era filho ou de Artêmon ou – e aqui ele cita Apolodoro e Dínon como fonte – Maiândros (IX, 8, 50). Untersteiner (2012, p.25) alega duas razões para aceitar Maiândros como o pai de Protágoras: a primeira, porque esse nome é citado por Apolodoro, baseado no testemunho confiável de Heráclides do Ponto, um filósofo e astrônomo grego do séc. IV a.C. que parece ter se tratado de um discípulo de Platão. A segunda, porque o nome parece ser característico do povo jônico. Maiândros também é reconhecido como pai de Protágoras por Filóstrato (*Vite dei sofisti*, I, 10, 4). O mesmo comenta que o pai de Protágoras foi um homem muito rico e que ele, à época em que o exército persa passava por Abdera (aprox.480 a.C.), sob o comando do Grande Rei, Xerxes, que se dirigia contra à Hélade, hospedou-o em sua casa; e por meio de regalos e presentes, convenceu-o a permitir que seu filho fosse educado pelos magos persas³⁹. Comenta ele que:

[...] Na verdade, os magos persas não ensinavam quem não era persa sem a permissão do rei. [...] De fato, os magos invocavam a divindade nos ritos que praticavam secretamente, enquanto abolem a crença pública no divino, porque não querem que se considere que obtêm seu poder desta fonte (VITE DEI SOFISTI, I, 10, 4).

Com relação à passagem de Xerxes por Abdera, temos Heródoto (1920, VII, CIX), que comenta que “Depois de atravessar o leito seco do Lisso, Xerxes passou próximo a Maronéia, Dicéia e Abdera, cidades gregas...”. Numa outra passagem, diz também que:

Sabendo da aproximação das tropas persas, Megácreon, de Abdera, aconselhou aos Abdérios a reunirem-se todos em seus templos, homens e mulheres, para suplicarem aos deuses que conjurassem a metade dos males prestes a cair sobre eles, pois em vista do que já tinham sofrido, deviam dar graças aos deuses por Xerxes não ter o hábito de fazer duas refeições por dia. Se os de Abdera recebessem ordens de preparar um jantar semelhante à ceia, seriam obrigados a fugir ante a

de Pirrhone et “dont certains disent qu'Épicure a été son disciple” (IX 64; 69), enfin, Hécátée d'Abdère, mentionné en sa qualité de disciple de Pyrrhone (IX 69). Lorsque Diògene fait figurer ces auteurs au Livre X, c'est en général pour rendre compte de leurs rapports avec Épicure. ”

³⁹ FILÓSTRATOS, 1999. I, 10, 1-2. Cf. D.K 80a2.

aproximação do soberano, se não quisessem ver-se inteiramente arruinados (HERÓDOTO, VII, CXX).

Untersteiner (2012, p.27) comenta, partindo do testemunho de Filóstrato, que esse relato é considerado “[...] lenda por razões cronológicas, a menos que não se aceite a hipótese de que Protágoras nasceu por volta de 492-491.”⁴⁰. Para alguns, essa história pode ter sido inventada “[...] para justificar a condenação dos deuses antropomórficos por parte de Protágoras como decorrente das ideias religiosas persas, contrapostas às das helenos, para os quais o ateísmo não era facilmente compreensível.”⁴¹. De todo modo, se aceitarmos a hipótese de que Protágoras nasceu em 490, à época da expedição persa, ele teria dez anos de idade. Isso não parece entrar em conflito com a hipótese de que ele nasceu nessa data. O pai de Protágoras, conjectura Untersteiner mais adiante, “[...] naquela ocasião, pode muito bem ter se preocupado em providenciar, com largueza de visão, o ensino do filho. (IBIDEM, P.27)”. E, como apoio a essa opinião, cita uma observação de Kurt von Fritz:

*[...] “não é totalmente impossível que a diversidade da religião e dos costumes persas tenham impressionado o jovem Protágoras e tenham contribuído para seu relativismo posterior, especialmente porque, apesar do livro de Heródoto sobre os egípcios, os persas estão sempre presentes na discussão filosófica sobre a relatividade dos costumes. Nesse sentido, até mesmo a observação de Filóstrato, que liga a dúvida de Protágoras a respeito da existência dos deuses ao ensinamento recebido pelos magos, pode conter um grão de verdade.”*⁴²

Por outro lado, com relação à educação dos magos persas, a questão que colocamos é a de entender que espécie de educação teria sido transmitida por eles a Protágoras.

⁴⁰ Capizzi (1955, p. 224-225) chama a atenção para o caso da educação persa, alegando que ela, segundo alguns estudiosos, é considerada uma lenda, proveniente de uma confusão com Demócrito, que foi efetivamente rico e iniciado na ciência dos magos persas.

⁴¹ UNTERSTEINER, op. cit. p.27. O autor está se referindo a suposta afirmação agnóstica de Protágoras "quanto aos deuses não tenho meios para saber se eles existem ou não; são muitos os obstáculos impeditivos do conhecimento, como a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana" (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 51). Em Filóstrato aparece uma referência a esse testemunho, quando diz "A afirmação que concerne à aporia sobre a existência ou não dos deuses, creio que Protágoras a extraiu, em grande parte, de sua educação persa." (FILÓSTRATO. I, 10, 1-2)

⁴² FRITZ, K. v. *Protagoras*. RE, XXIII, 1, 908-921, p. 911 in UNTERSTEINER, 2012, p. 28.

Platão, no *Primeiro Alcibíades* (cuja autenticidade é disputada), fornece alguns dados sobre essa educação persa que era pautada no Zoroastrismo⁴³:

Ao atingir catorze anos, o menino é confiado a pessoas denominadas tutores reais. São quatro homens selecionados como merecedores da mais alta estima entre os persas de idade madura, especificamente o mais sábio, o mais justo, o mais autocontrolado e o mais corajoso. O primeiro desses mestres instrui o adolescente sobre o saber mágico de Zoroastro, filho de Horoamazes, inclusive a veneração de seus deuses, e o saber que cabe a um rei; o mais justo o ensina a ser autêntico por toda sua vida; o mais autocontrolado a não ser dominado sequer por um só prazer, para que ele possa se acostumar a ser um homem livre e um genuíno rei, cuja primeira obrigação é ser senhor e não escravo de si mesmo; o mais corajoso o prepara para ser destemido e intrépido, ensinando-lhe que o medo é uma forma de escravidão (121e-122a).

Nota-se algo mais próximo das perspectivas do próprio Platão⁴⁴. A semelhança com os princípios educacionais de Platão torna problemática a veracidade dessa exposição da educação persa. Porém, pelo menos isso nos dá um indicativo de que, à época, o zoroastrismo estava ligado ao plano educacional e religioso dos persas. Heródoto, embora não cite em momento algum o zoroastrismo, fala sobre os costumes, hábitos e a religiosidade dos persas. Num trecho em particular ele comenta que:

Entre os usos e tradições observados pelos Persas, vale ressaltar os seguintes: não costumavam erguer estátuas, nem templos, nem altares; tratavam, ao contrário, de insensatos os que assim procediam; e isso, na minha opinião, porque não acreditam terem os deuses forma humana (HISTÓRIA, I, CXXXI).

Podemos observar, seguindo a descrição de Heródoto, uma cultura oposta à grega, pois esta erguia estátuas aos deuses, construía templos e altares onde abrigavam essas estátuas que representavam os deuses em forma humana. Dhalla (2003, p. 106) comenta que “Heródoto nos diz que os Persas não construía imagens para os deuses. No período

⁴³ O zoroastrismo foi uma religião muito antiga, tendo como fundador Zoroastro, como explica Boyce (2001, p. 2) “Zoroastrianism has been so named in the West because its prophet, Zarathushtra, was known to the ancient Greeks as Zoroaster. He was an Iranian, and lived in what for his people were prehistoric times. It is impossible, therefore, to establish fixed dates for his life ; but there is evidence to suggest that he flourished when the Stone Age was giving way for the Iranians to the Bronze Age, possibly, that is, between about 1 700 and 1 500 B.C.” O zoroastrismo tem seus princípios fundamentados no Avesta, livro sagrado no qual estão contidos todos ensinamentos e ritos; admittiam a existência de duas divindades (*dualismo*), uma que representava o Bem (*Ahura-Mazda*) e outra o Mal (*Arimã*), de cuja luta venceria o Bem.

⁴⁴ Em Platão, costuma-se destacar a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. São as quatro virtudes cardeais. Porém, se há um assunto delicado e labiríntico na antiguidade, é se houve influência dos povos, como a cultura persa sobre ocidente ou o contrário. O arcabouço conceitual de Platão parece ser devido a muitas perspectivas e ideias correntes da época, em alguns casos, supostamente oriundas de outras regiões.

posterior, contudo, Artaxerxes Mnemon foi o primeiro a introduzir imagens dos deuses. Ele construiu a estátua de Anahita na Babilônia, Susa, Ecbatana, Damascus, e Sardis.”⁴⁵.

Mais tarde, Diógenes Laércio (I, 1, 1) confirma Zoroastro como introdutor desse magismo:

Quanto aos Magos, sua atividade teve início com Zoroastro, o Persa, 5.000 anos antes da queda de Tróia [...] Xantos calcula o decurso de 6.000 anos entre a época de Zoroastro e a expedição de Xerxes, e após Zoroastro ele enumera uma longa sucessão de Magos, cujos nomes seriam Ostanas, Astrâmpicos, Gobrias e Pasatas, até a conquista da Persa por Alexandre, o Grande. [...] a tradução literal de Zoroastro é “adorador dos astros”.

Aqui temos informações relevantes que destacam que, à época de Xerxes, essa tradição de magos e do zoroastrismo já vinha sendo difundida. Em outra passagem, ele destaca brevemente um dos princípios que fundamentam essa religião:

*[...] os Magos são mais antigos que os egípcios [...] acreditam em dois princípios, o espírito bom e o espírito mau, um chamado Zeus ou Oromades e o outro Hades ou Arimânios [...] de acordo com os Magos, os homens viverão uma existência futura e serão imortais, e que o mundo continua a existir graças às suas preces [...] e que os deuses haviam sido gerados (IBIDEM, I, 8)*⁴⁶.

Segundo Soares (2011, p. 130-132), a ideia fundamental do Zoroastrismo era de que, no princípio, havia apenas um deus, *Ahura Mazda* – denominado por Diógenes Laércio ‘Oromades’ – o qual criou a si mesmo e tudo que existe de bom no mundo, incluindo os *Ameshas Spentas* (Imortais Beneficentes), seres que ajudam *Ahura Mazda* a manter a boa ordem de sua criação. E sendo o princípio imutável e que tudo faz existir o *asha* (o

⁴⁵ “Herodotus tells us that the Persians did not set up images to gods. During the later period, however, Artaxerxes Mnemon first introduced images of gods. He set up the statue of Anahita in Babylon, Susa, Ecbatana, Damascus, and Sardis”.

⁴⁶ Algo muito comum entre os gregos é a associação de concepções ou, nesse caso, divindades estrangeiras, com as de sua cultura, como uma relação de atributos. Isso é possível ser observado, por exemplo, em Heródoto (1920, I, CXXXI), “[...] os Assírios dão a Afrodite o nome de Milita”, deusas essas que representam o amor e a beleza. E outra passagem, ele nota que alguns povos veneravam deuses muito parecidos com os deuses gregos e conta, por exemplo, que encontrou no Egito uma história sobre Hércules: “O Hércules a que me refiro é, ao que me informaram, um dos doze deuses dos Egípcios; do outro Hércules, tão conhecido dos Gregos, nada pude saber a respeito em lugar algum do Egito. Entre outras provas que poderei apresentar de que não foram os Egípcios que tiraram dos Gregos o nome Hércules, mas sim estes daqueles”. Isso suscita a mesma dúvida já mencionada, sobre a difusão das culturas e as possíveis influências entre elas.

bem) e seu opositor *druj* (o mal), juntamente com o espírito da destruição *Angra Mainyu* – denominado ‘Arimânios’.

No zoroastrismo, o princípio imutável que a tudo faz existir, responsável pelo cosmo e necessário à ordem cósmica, é denominado asha (equivalente ao rita védico, à ma'at egípcia e ao lógos grego). Mas os antigos iranianos reconheciam também o princípio que negava asha: o druj (“mentira, “falsidade”). [...] Essa concepção dualista influenciou toda a ética e os fundamentos dos ensinamentos de Zoroastro. A princípio, esse dualismo se dava no interior do próprio ser humano, em sua mente e coração; posteriormente, esse dualismo foi também atribuído ao universo material. Este era considerado um campo de batalha entre os dois princípios primordiais, batalha em curso, mas que teria um final. O próprio tempo é dividido entre o tempo limitado e o ilimitado, ou o tempo material e o da eternidade⁴⁷.

Assim, poder-se-ia conjecturar uma influência em Protágoras do zoroastrismo e da suposta educação dos magos persas. Foi, talvez, a partir dela que surgiu a ideia dos argumentos duplos (Δισσοὶ λόγοι). Segundo Diógenes Laércio (2008, IX, 8, 51), Protágoras “[...] foi o primeiro a dizer que em relação a qualquer assunto há duas afirmações contraditórias...”. Untersteiner (2012, p. 50), atribui essa fórmula aos gregos: “[...] Protágoras deve ter partido da experiência dos dois lógoi que se encontrava na espiritualidade helênica, para construir o aprofundamento capaz de superar a estaticidade paralisante dessa experiência”. Diante disso, não podemos afirmar que a dualidade zoroástrica poderia ter influenciado Protágoras na sua visão do discurso duplo, como duas entidades que se contrapõe e tentam se afirmar, pois, em primeiro lugar, essas evidências não são suficientes, em segundo, porque a doutrina dos dois princípios originários opostos – quente e frio, seco e húmido, etc. – estava presente na cultura grega antiga que tem em Anaximandro o primeiro registro filosófico, pois nele “[...] claramente se encontra, pela primeira vez, o conceito de substâncias naturais contrárias”, influenciada “[...] pela observação das principais mudanças das estações, nas quais o calor e a seca do Verão parecem ter como adversários o frio e a chuva do Inverno”⁴⁸. Igualmente o pitagorismo concebe pares opostos para classificar e explicar o mundo. Aristóteles (*Metafísica*, 986a22), após resumo da filosofia pitagórica, apresenta uma tabela dos dez opostos, como limite e ilimitado, par e

⁴⁷ SOARES, D.O. *A apocalíptica no Zoroastrismo, Judaísmo e Cristianismo: uma análise das relações entre o Avesta, Dn 12,1-3 e Mt 27,51b-53 quanto à ideia da ressurreição*. 2011.360 f. Dissertação (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Teologia Bíblica da PUC-Rio, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p. 132.

⁴⁸ KIRK, G.S., RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. [Trad. C.A. Louro Fonseca] Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994, p. 119.

ímpar, um e pluralidade, direito e esquerdo, macho e fêmea, etc. como proveniente da doutrina pitagórica. Heráclito, além de falar sobre essa oposição presente na natureza, também fala sobre a unidade dos opostos: “as coisas tomadas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas”⁴⁹.

Quando se trata exatamente sobre a educação recebida por Protágoras pelos magos persas, a maioria dos doxógrafos e estudiosos veem uma relação com a afirmação do sofista de que não é possível saber da existência ou aparência dos deuses, de modo que a educação recebida seria responsável por essa visão, encarada como agnóstica. Isso não parece fazer muito sentido, levando-se em conta que havia de fato uma religiosidade e crença em divindades entre os persas. O agnosticismo de Protágoras, mas também a relação com os persas, poderia estar por trás da sua suposta condenação pelos atenienses. Entretanto, considerando a informação passada por Heródoto de que os persas não erguiam altares e nem representavam seus deuses em formas humanas, sendo algo peculiarmente grego, podemos observar que a afirmação de Protágoras não evidenciava um ateísmo, mas um *agnosticismo* que, contrapondo-se à crença grega nos deuses antropomórficos, apenas afirmava não ser possível ao ser humano saber sobre o divino – e isso não significa uma negação da existência do divino – por conta da obscuridade do assunto e da vida ser muito breve para investigar sobre os deuses⁵⁰. Aqui também é possível notar outro tema que aparece nos testemunhos de Protágoras: que o conhecimento está restrito aos sentidos, isto é, apenas as experiências sensíveis podem nos garantir algum conhecimento⁵¹. Essa concepção leva-nos a compreender que a afirmação sobre os deuses pode ter sido reflexo de um certo tipo de sensismo. (Mais adiante voltarei a esse ponto).

De todo modo, a dúvida ainda paira diante dessas informações, pois, como já frisamos, contamos com poucas informações e com fontes que mais levantam suspeitas do que esclarecem. Boa parte dessas fontes, e isso deve ser levado em conta, possuem um caráter lendário e anedótico. Isso não exclui, todavia, a devida importância deles para a

⁴⁹ Fr. 67, Hipólito Ref. IX, 10, 8 in op. cit. 1994, p. 197.

⁵⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 51; Sexto Empírico (D.K, 80A12); Hesíquio de Alexandria (D.K, 80A4); Teófilo de Antioquia (CAPIZZI, 1955, p. 99); Cícero (IBIDEM, p. 198); Teodoreto de Cirro (IBIDEM, p. 2000); Epifânio de Salamina (IBIDEM, 2000); Eusébio de Cesareia (IBIDEM, p. 206).

⁵¹ D.K, 70B2. “Segue-se que devemos acreditar de modo completo nas sensações corpóreas, como Metrodoro de Quíos e Protágoras de Abdera”. Nesse fragmento atribuído à Aristócles de Messene, encontrado entre os escritos de Eusébio de Cesareia, por si só sintetiza toda tradição platônica e aristotélica das perspectivas de Protágoras.

história da filosofia. Mas, lidar com tais testemunhos requer cautela em aceitá-los como historicamente acurados.

2.4. Discipulado

Boa parte dos fragmentos apontam que Protágoras foi discípulo de Demócrito⁵². Platão não alega isso, muito menos Aristóteles. Um fato curioso é o fragmento atribuído ao jurista e gramático latino Aulo Gélio (aprox. 130-180 d.C). Nele há um relato de como foi o encontro entre Protágoras e Demócrito:

Dizem que Protágoras, um homem de suma cultura, tanto que Platão intitulou com seu nome aquele famoso livro, quando jovem transportava cargas nos ombros em troca de pagamento para conseguir o que comer: ele conseguia carregar da zona rural até à cidade de Abdera, da qual era cidadão, várias cargas de lenha por vez ligando-as por uma curta cordinha. Um dia ocorreu que Demócrito, seu concidadão e um homem ilustre como nenhum outro pela sua figura moral e pelo seu pensamento filosófico, durante uma de suas passagens fora da cidade, vê que ele (Protágoras) carregava aquele tanto de peso, tão difícil de controlar e de sustentar, caminhando com facilidade e rapidez: então se aproximou e observou com quanta maestria e perícia a lenha tinha sido ligada e disposta, e pediu-lhe para parar por um momento. Protágoras fez como ele tinha pedido e de novo Demócrito observou como aquele amontoado, isto é, aquele bolo de lenha presa permanecia compacto e em equilíbrio com precisão quase matemática. Ele perguntou então quem tinha amarrado a lenha daquele modo. E ouvindo que era ele quem tinha amarrado a lenha daquele modo, e ouvindo que era ele que tinha amarrado a lenha sozinho, expressou o desejo de que soltasse e a recolocasse de novo: mas quando ele a soltou e recolocou do mesmo modo, Demócrito foi tomado de admiração pelo engenho e habilidade do homem inculto e logo o levou embora e o manteve consigo, sustentando-o, ensinou-lhe a filosofia e o fez tornar-se grande como foi em seguida. (AULO GÉLIO. Noites Áticas, 5,3, in CAPIZZI, 1955. p. 162-164)⁵³.

Diógenes Laércio, por sua vez, dá-nos indicação da procedência desse relato:

⁵² Cláudio Galeno (CAPIZZI, 1955, p. 162); Aulo Gélio (IBIDEM, p. 162-163); Clemente de Alexandria (D.K, 70A1); Ateneu de Naucratis (D.K, 68A9); FILÓSTRATOS, 1999, I, 10, 1-2; DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, IX, 8, 50; Eusébio de Cesareia (D.K, 80B4); Hesíquio de Alexandria (D.K, 80A3).

⁵³ Essa mesma informação consta de um fragmento de Ateneu de Naucratis: cf. D.K, 68A9.

[...]Protágoras foi o primeiro a inventar a chamada rodilha usada pelos carregadores para levarem suas cargas na cabeça, como diz Aristóteles no seu tratado *Da Educação*, porque ele mesmo foi um carregador de feixes de lenha, de acordo com Epicuro em uma de suas obras. Foi assim que ele conquistou a admiração de Demócrito, que o tinha visto amarrando os feixes de lenha com muita habilidade. (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 53).

Essa passagem chama a atenção pelo fato de supostamente proceder de Aristóteles, uma fonte mais próxima de Protágoras em comparação com a tradição doxográfica dos primeiros séculos d.C., assim como Epicuro. Porém, infelizmente essa obra – *Da Educação* – atribuída ao estagirita, encontra-se entre os seus escritos (esotéricos) que não chegaram até nós⁵⁴. Quanto a Epicuro, Diógenes parece estar se referindo ao testemunho do escritor grego Ateneo de Naucratis (150-249 d.C.):

*Naquelas cartas Epicuro disse que também o sofista Protágoras, de carregador de bagagens e de lenha que era, tornou-se primeiramente escrivão de Demócrito: este ficou muito impressionado com sua maneira particular de amarrar a lenha, e depois do primeiro encontro o teria adotado; depois de ensiná-lo a escrever no vilarejo, ele começou a profissão de sofista. (D.K, 68A9).*⁵⁵

Contudo, há razões para rejeitar a hipótese de que Demócrito foi mestre de Protágoras. Untersteiner, seguindo Alfieri (1953), Schmid (1876-1886), Fritz (1942) e Davison (1953), aponta que os relatos que alegam que ambos possuem uma relação mestre-discípulo é desprovido de valor cronológico⁵⁶. Como Notomi (2013, p.20) elucida: “A relação mestre-discípulo entre Demócrito e Protágoras é, contudo, rejeitada pelos estudiosos modernos como cronologicamente improvável: Protágoras (490-415/411 a.C.) é datado uma geração antes de Demócrito (465/460-375 a.C.)”⁵⁷. Isso significa duas coisas. Pri-

⁵⁴ Alfieri demonstra que *Da Educação*, por algum tempo considerada apócrifa, foi uma obra esotérica de Aristóteles. Cf. ALFIERI, V.E. *Atomos-Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Firenze, Felice Le Monnier, 1953. p. 23-24.

⁵⁵ Nestle teria observado que esse relato pode ter sido derivado de um exemplo de algum escrito de Protágoras, “de uma τέχνη ou de uma linguagem figurada”; cf. NESTLE, W. *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart, 1940, p. 264, n. 1, in UNTESTEINER, 2012, p. 29, n. 20.

⁵⁶ ALFIERI, V.E. *Atomos Idea. Uorigine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Florença, 1953; SCHIMIDT, I.H.H. *Synonymik der griechischen Literatur*. 1ª parte., 15 vols. Leipzig, 1876-1886; FRITZ, K. v. *Protagoras*. RE, XXIII, 1, 908-921; DAVISON, J.A. *Protagoras, Tiemoeritus, and Anaxogoras*, “The Classical Quarterly”, 47, 1953, p. 33-45 in UNTERSTEINER, 2012, p. 29, n. 20.

⁵⁷ “The master-pupil relationship between Democritus and Protagoras is, however, rejected by modern scholars as chronologically improbable: Protagoras (ca. 490–415/411) is dated one generation earlier than Democritus (ca. 465/460–375)”. O divisor de opiniões sobre a relação mestre-discípulo entre Protágoras e

meira, que Protágoras era mais velho que Demócrito; e, segundo, que, em vez de Protágoras responder a Demócrito, Demócrito foi quem respondeu a Protágoras. Como um fragmento de Plutarco bem o mostra: “que cada um dos fatos não é de um modo e nem de outro, é o que Demócrito achava longe de se pensar e combatia o sofista Protágoras por ele afirmar isso, e preparou contra ele numerosos escritos persuasivos (D.K, 68B156)”. Sexto Empírico também comenta um fato semelhante: “não se deve dizer que toda aparência é verdadeira, por conta da autorrefutação, como Demócrito e Platão nos ensinaram nos argumentos contra Protágoras (D.K, 80A68)”.

Um esclarecimento importante nos é dado por Kirk, Raven e Schofield (2010, p. 425-428). Em primeiro lugar, comentam que, ao contrário de Leucipo, Demócrito foi alvo de inúmeras anedotas, sendo um pré-socrático ainda muito obscuro, levando em conta que boa parte das informações ao seu respeito são meras ficções (IBIDEM, p. 427). Em segundo lugar, faz-se mister apresentar na íntegra a explicação deles relativa às datas:

Demócrito fornece-nos, evidentemente, um indício da sua própria idade na obra que escreveu sobre O Pequeno Sistema do Mundo: era cerca de quarenta anos mais novo que Anaxágoras. Essa afirmação condiz melhor com a data proposta por Apolodoro [...] (de que ele nasceu entre 460-457 a.C.) do que com a de Trasilo, que a situa uns dez anos antes. Seja como for, se Demócrito aceitou a data de 1184 a.C. como sendo o ano da tomada de Tróia [...], então a composição de O Pequeno Sistema de Mundo [...] situar-se-ia demasiado cedo, em 454. O que é provável é que tivesse sido redigida posteriormente a 430. Provavelmente Leucipo era um tanto mais velho, e o seu floruit podia ser datado de cerca de 440-435. Um possível terminus ante quem é fornecido pela afirmação de Teofrasto [...], de que Diógenes de Apolonia derivou alguma de suas ideias de Leucipo, já que Diógenes havia já sido parodiado nas Nuvens, datadas de 423 a.C. (IBIDEM, p. 428)

Demócrito está centrado em pelo menos três historiadores. Apolodoro de Atenas (aprox. 180-120 a.C.), que seguindo o modelo de “cronologias” do bibliotecário Eratóstenes de Cirene (aprox. 275-195 a. C.), sistematizou a vida dos filósofos em nascimento, florescimento (acme) e morte, coloca o nascimento de Protágoras em 490 e Demócrito em 460, na 80ª Olimpíada. Trasilos de Mendes (por volta de I a.C.) o coloca na 77ª Olimpíada, em 470-469. Já Diodoro da Sicília (aprox. 90-30 a.C.), por sua vez, data o nascimento de Demócrito em 494 a.C (mas há um detalhe a ser esclarecido aqui). Esses dados foram todos extraídos, exceto a datação de Diodoro, em Diógenes Laércio (2008, IX, 7, 41). No caso de Diodoro, há um fragmento que diz “Por volta do mesmo período morreu Demócrito, aos noventa anos” (D.K.68A5). Que foi extraído de sua obra Biblioteca Histórica (XI, 5); o “mesmo período” refere-se à narração da morte de Alcibíades (404 a.C.), que ele narra nas linhas precedentes. Com base nessa data, alguns estudiosos, como no caso particular de Stella (1942), observam que, se Demócrito morre em 404, seu nascimento deve ter sido por volta de 494. Contudo, boa parte dos estudiosos rejeitam essa hipótese, ficando com aquela de Apolodoro, por ser mais condizente com outros fatos históricos.

Portanto, nos parece mais verossímil que Protágoras e Demócrito tiveram algum contato (e talvez alguma influência mútua), pois, embora haja uma confusão com relação às datas, o fato que não escapa é que ambos foram concidadãos de Abdera. Contudo, estamos longe de admitir com segurança que ambos tiveram uma relação de mestre-discípulo.

2.5. O ensino remunerado de Protágoras e a sua ligação com Péricles

Protágoras ficou conhecido pelo seu ensino enquanto sofista. Os respectivos pontos de interesse do sofista vão desde à retórica, gramática e poesia, perpassando pelo campo filosófico, dando-nos mostra de certa apreciação por assuntos relativos à moral, política, história, matemática, física e metafísica.

Para divulgar seus ensinamentos, os sofistas em geral faziam exposições públicas com objetivo de propagandear-las. A *exposição* (*ἐπίδειξις*) tratava-se de uma conferência ou exibição pública na qual o sofista demonstrava os conhecimentos em que era versado e as áreas de conhecimento que objetivava ensinar, conquistando a atenção do público e motivando-os a se inscreverem nas aulas mediante pagamento de honorários. Em *Protágoras* (315a-315b), Platão apresenta-nos um bom exemplo de como funcionava as preleções dos sofistas. Nesse diálogo, Protágoras, acompanhado de Pródico e Hípias, todos hospedados na casa de Cálias, são-nos apresentados realizando a *exposição*, diante de muitos outros que se encontravam lá, atenienses e estrangeiros. Protágoras é descrito como quem encanta sua plateia como se fosse Orfeu, dominando-os como se estivessem hipnotizados (315b). Diógenes Laércio parece basear-se nessa passagem, quando diz que “Protágoras e Pródicos de Céos ganhavam a vida fazendo leituras públicas [...]” (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 50). Essas leituras públicas, algo muito comum à época, levavam ao grande público, ou até mesmo em reuniões mais restritas, a ciência e os métodos que os sofistas tinham a oferecer para uma posterior aquisição de algum tipo conhecimento determinado. E como já foi explicado, isso tinha um preço. Assim, esse tipo de iniciativa, cobrar pelos ensinamentos, tornou polêmica a atividades dos sofistas.

A denúncia feita por Platão a respeito da educação remunerada⁵⁸ dos sofistas aparece em diversos diálogos. E Protágoras, em particular, é-nos apresentado no *Menon* (91d) como o sofista por excelência que cobrava altas quantias por suas aulas⁵⁹. No *Hípias Maior* (282d), o sofista de Abdera é, em comparação com Górgias e Pródico, o sofista que já ganhava a vida com suas lições antes deles⁶⁰. No *Protágoras* (349a), Platão comenta que ele foi “[...] o primeiro a ter reclamado um salário por essa tarefa”. Numa passagem do *Teeteto* (167c-d), na simulação da defesa de Protágoras, é dito que “o sofista, assim, capaz de instruir os que são ensinados por ele, é sábio e merece muito dinheiro da parte dos que educa. ”. Novamente no *Protágoras* (382b), o sofista de Abdera explica como funcionava o procedimento de suas aulas remuneradas: “estabeleci o salário das minhas lições da seguinte maneira: sempre que alguém aprender comigo, se quiser, paga-me a quantia que eu estipulei; se não, depois de ter ido a um templo e ter ponderado qual diz ser o valor dos meus ensinamentos, entrega-me essa mesma quantia ”.

Como já procuramos mostrar anteriormente, a arte sofisticada, ou melhor, o ofício de um sofista, foi, como qualquer outra profissão, um meio de subsistência.

Estamos acostumados a pensar o ensino como um modo mais respeitável de ganhar a vida, não havia na Grécia nenhum preconceito contra ganhar a vida como tal. Sócrates era filho de cortador de pedras e provavelmente seguiu o mesmo negócio [...] Poetas tinham sido pagos por seu trabalho, de artistas e doutores se esperava que fossem pagos por sua atividade e por ensiná-las a outros. (GUTHRIE, 2007, p. 41)

Protágoras, para ministrar essas aulas, deixou sua terra natal, Abdera, e passou a viajar para outras regiões⁶¹, como foi o caso de seu aparecimento em Atenas⁶². E há relatos de sua ligação com Péricles no tempo em que esteve lá. Isso nos é informado por

⁵⁸ “Protágoras foi o primeiro a exigir cem minas a título de honorários, [...]” in DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 52.

⁵⁹ “Pois sei de um único homem, Protágoras, que adquiriu mais dinheiro com sua sabedoria do que Fídias, que tão brilhantemente produziu obras-primas, e mais outros dez escultores ”.

⁶⁰ “Aqueles dois, no entanto, isoladamente, ganharam mais com sua sabedoria do que qualquer artífice em sua profissão, o mesmo acontecendo antes deles com Protágoras ”.

⁶¹ No *Hípias Maior* (282d-e), somos informados que Protágoras também esteve na Sicília. “Das viagens que ele fez, como sofista, coberto de honras e procurado, conhecemos aquela à Sicília, onde se encontrou com o jovem Hípias, justamente nos últimos anos de sua vida, se Hípias, como se supõe, nasceu em 443. E, dada a minha cronologia de Hípias, creio ser provável que a permanência de Protágoras na Sicília tenha sido depois da terceira estadia em Atenas, em 421, e anterior à expedição dos atenienses contra a ilha”. (UNTERSTEINER, 2012, p. 33)

⁶² No *Protágoras* (310e), o personagem Hipócrates comenta que o sofista já esteve em Atenas quando ele ainda era jovem. Num fragmento de Ateneu (D.K., 80A11), ele comenta que “no diálogo que encontramos em Protágoras, que ocorreu após a morte de Ipônico, quando Cálias tinha recebido a herança, recorda-se

Plutarco: “Quando um atleta de pentatlo, involuntariamente, acertou com um dardo Epitimo de Farsalo e o matou, Péricles passou uma tarde toda discutindo com Protágoras, segundo raciocínio mais correto, quem deveria ser culpado, aquele que arremessou o dardo ou quem cuidava da segurança”⁶³. O mesmo preserva um fragmento que destaca o discurso fúnebre de Protágoras a Péricles e a seus filhos que haviam morrido devido à peste que dizimou muitos gregos em 430 a.C.

Seus filhos eram jovens e bonitos e, embora tenham morrido num espaço de oito dias, suportaram sem chorar, pois, continuaram conservando a serenidade, através da qual sua reputação dia após dia de ser um homem favorecido pela fortuna e inacessível a dor aumentada, assim como sua fama entre o povo. Com efeito, todo mundo que viu com que ânimo suportava suas dores pensava que era um homem magnânimo e valoroso que superava a si mesmo, pois conheciam muito bem sua debilidade em tais circunstâncias. (D.K, 80B9)

Dessa aproximação, Péricles, afirmam alguns estudiosos⁶⁴, passou ao sofista o encargo de elaborar a constituição de Thurii (444/443)⁶⁵. “Thurri era a colônia ‘pan-helênica’ que Péricles desejou na Magna Grécia, cujos nomoi, ou seja, a constituição, foram elaborados justamente por Protágoras (CASERTANO, 2010, p. 18)”. Untersteiner (2012, p. 30-32), analisando esse fato, após mostrar as tentativas de alguns estudiosos para compreender de que caráter fora essa constituição – ao que alguns atribuíam ser democrática – afirma que, seguindo Gomperz (1912), não se pode fazer deduções sobre as ideias políticas do sofista. Como dispomos de poucas informações, algumas, aliás, confusas sobre esse caso, não há muitas evidências que nos ajudaria de modo satisfatório. A afirmação

que Protágoras veio pela segunda vez não muito antes da primeira. ”. Kerferd (2003, p. 76) comenta que “[...] seria muito difícil crer que Protágoras tivesse realmente estado em Atenas somente uma vez antes de sua conhecida visita, por volta dos anos trinta [...] Na verdade, não há razão nenhuma para crer que ele só estivesse estado uma vez, antes, em Atenas, visto que o que a passagem no *Protágoras* diz é quando ele visitou Atenas previamente, isto é, ‘antes’, e não ‘quando ele visitou Atenas pela primeira vez’.”

⁶³ D.K, 80A10.

⁶⁴ GUTHRIE, op. cit. 2007, p. 246; UNTERSTEINER, op. cit. 2013, p. 30; KERFERD, op. cit. 2003, p. 76; BONAZZI, op. cit. 2013, p. 154.

⁶⁵ “Assim diz Heracleides do Ponto em sua obra *Das Leis*, acrescentando que Protágoras elaborou as leis para Thurii” (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 50). Há controvérsias a respeito dessa notícia, como Capizzi (1955, p.230) aponta “Questa notizia, riportata da Eraclide Pontico, non venne accettata dal Geel, che vi ravissò una confusione com Pitagora, né dallo Schoemann, che considero le pretese <<leggi di Protagora>> come un lavoro letterario símile alle Leggi di Platone”. Para mais detalhes ver CAPIZZI, op. cit. 1955. p. 229-232. Há também uma discussão sobre isso em: ZILIOLI, U. *Protagoras and the Challenge of Relativism* (Plato’s Subtlest Enemy). London: ASHGATE, 2007. p. 20-21; e em AZOULAY, V. *Pericles of Athens*. EUA: Princeton University Press, 2014. p. 119-121. GUTHRIE (2007, p. 42-43) comenta que alguns sofistas iam ao estrangeiro em missões oficiais, como é o caso de Górgias, na sua viagem à Atenas para defender a causa de Leontini contra Siracusa (427); e Hípias, que se orgulhava de suas missões diplomáticas. Cf. *Hípias Maior*, 282b-c.

de Gomperz parece ser proveniente disso. Porém, a elaboração dessa constituição é assumida como verídica por boa parte dos estudiosos.

Temos notícia de que Protágoras não tomou contato apenas com Péricles, mas também com tragediógrafo Eurípides (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 53) e com Cálías (*Protágoras*, 311a, 314d-e), chefe de uma rica família ateniense.

Protágoras enquanto sofista, ou ainda, enquanto pensador, em suas aulas remuneradas, não apenas exerceu um ofício, como também repercutiu ideias e doutrinas. E aqui começa o que mais nos interessa: o pensamento de Protágoras. Procurou-se, no caminho percorrido, apresentar uma biografia do sofista. O contexto histórico e os dados que reconstroem suas atividades, embora não sejam tão seguros, ajudaram-nos a ter uma ideia de quem foi Protágoras e como ficou reconhecido. Os dados, como enfatizamos várias vezes, não são tão seguros; sendo as informações esparsas, é difícil firmar-se em certezas. Agora procuraremos pontuar cada elemento de seu ensino e de suas principais ideias.

2.6.Obras

Diógenes Laércio⁶⁶, curiosamente, registra em *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres* listas, se não de todas, ao menos de algumas das bibliografias de filósofos e sofistas. Não parece muito claro a procedência desses títulos. Porém, na maior parte dos casos, os títulos são correspondentes à obra do filósofo em questão. No caso de Protágoras, ele nos dá a seguinte lista: *Técnica Eristica* (Τέχνη ἐριστικῶν), *Da luta* (Περὶ πάλης), *Das Ciências* (Περὶ τῶν μαθημάτων); *Da República* (Περὶ πολιτείας); *Da Ambição* (Περὶ φιλοτιμίας); *Das Virtudes* (Περὶ ἀρετῶν); *Sobre a condição originária* (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως); *Dos que Estão no Hades* (Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου); *Sobre as Más Ações dos Homens* (Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων); *Preceitos* (Προστακτικός); *Dos Discursos Forenses Mediante Honorários* (Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ).;

⁶⁶ “No que diz respeito a Protágoras, possuímos um elenco “mutilado e não totalmente confiável”, conservado por Diógenes Laércio [...], e os títulos das obras não incluídas nele, eu nos foram transmitidas por outras fontes (UNTERSTEINER, 2012, p. 36) ”.

Antilogias (Ἀντιλογίες) (em dois livros) (IX, 8, 55)⁶⁷. O suposto livro *Da Luta* (περί πάλης) é referido numa passagem do *Sofista* (232d-e) como se pudesse ser chamado de *Arte da Contradição* (ἀντιλογικῆς τέχνης). Isso parece ser condizente com o catálogo de Diógenes Laércio e abre a possibilidade entender que as *Antilogias* (Ἀντιλογίες) e a *Técnica Erística* (Τέχνη ἐριστικῶν) poderiam fazer parte do escrito *Da luta* (περί πάλης).

Já no *Fedro* (267d), Platão menciona que Protágoras “[...] compôs um livro sobre a *correção da linguagem* (ὀρθοεπειά) e uma quantidade enorme de outras belas coisas”. Dessa passagem podemos inferir que o sofista, além de possuir particular interesse pela gramática e pela linguagem, também escreveu muitas coisas relativas ao assunto.

Em Platão também aparece mais de uma vez referência à obra, talvez a mais famosa de Protágoras, na qual se encontra aquela sentença que estamos investigando, a saber, que *a medida de todas as coisas é o homem; das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são*. No *Crátilo* (391c) e no *Teeteto* (161c,162a,171c) Platão se refere a obra com o título de *A Verdade* (Ἀληθείας)⁶⁸. Sexto Empírico traz uma notícia diferente: “[...] começando pelos *Discursos Demolidores* (Καταβάλλοντες), ele proclama: o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são” (D.K, 80B1). Segundo Untersteiner (2012, p. 46), *A Verdade* (Ἀληθείας) seria um título atribuído a obras de muitos pensadores, devido a sua importância no cenário filosófico e “[...] dado o interesse que esse tema suscitava dos eleatas aos cétricos”. Já os *Discursos Demolidores* (Καταβάλλοντες) poderia tratar-se de um termo tardio, que se adapta ao espírito da obra. Esse escrito, comenta Untersteiner (2012, p. 47), “não queria se referir ao fato de que Protágoras em sua obra confundia, mediante paradoxos, mas à irrefutabilidade da demonstração de uma opinião oposta”; ou seja, não se trataria de uma coleção de meros paradoxos, possivelmente redutíveis a uma solução,

⁶⁷ Se Platão disse que Protágoras ensina a ser virtuosos (ou a ter excelência moral), Diógenes pode muito bem ter deduzido que o sofista escreveu alguma obra intitulada *Das Virtudes*. É claro que ele não fez isso em todos os casos, mas a hipótese é de que ele fez isso em alguns. UNTERSTEINER (2012, p. 36) comenta que “[...] os títulos de livros, de fato, eram pouco importantes para os antigos”. Pode ser que atribuir títulos aos escritos dos antigos seja uma tradição posterior. Untersteiner defende que o catálogo de Diógenes consiste em subtítulos das *Antilogias*, no qual abordava quatro problemas fundamentais: os deuses, o ser, as artes, as leis e todos os problemas que concernem ao mundo da *polis*.

⁶⁸ “[...] pois não disse, no começo de *A Verdade* [...]” (ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας); cf. *Teeteto*, 171c.

mas se trataria de contradições incontornáveis compostas por teses contraditórias igualmente consistentes. Num fragmento de Porfírio, ele apresenta um testemunho único, no qual cita uma obra intitulada *Sobre o Ser*:

Os livros de escritores que viveram antes de Platão são muito escassos, se não fossem, você poderia possivelmente descobrir muitos plágios do filósofo. Eu, portanto, encontrei por acaso a leitura da obra de Protágoras Sobre o Ser, contra aqueles que introduziram a unicidade do Ser, e acho que ele havia feito refutações similares. Por isso, tenho me esforçado para memorizar as palavras que ele disse (D.K, 80B2).

É bem possível que essa suposta obra tenha alguma relação com a discussão do Teeteto sobre o conhecimento e as posições atribuídas à Protágoras sobre a mobilidade do Ser, em contraposição à unicidade do Ser eleático, e, talvez, seja uma referência à Verdade que Platão refere. Untersteiner (2012, p. 38) comenta que “é inexata a hipótese, sugerida várias vezes, segundo a qual esse escrito de Protágoras seria um capítulo da obra fundamental *A Verdade*, ou a paráfrase dela. Era, em todo caso, uma refutação do ser eleata e, provavelmente, de outras doutrinas dos filósofos pré-sofísticos”.

Em outro fragmento a obra *A Verdade* parece ter sido intitulada também como o *Grande Tratado* (Μέγας λόγος), segundo Untersteiner (2012, p. 45)⁶⁹.

Já o *Sobre os deuses* (περὶ θεῶν), título suposto pelos críticos posteriores, está relacionado à frase na qual Protágoras dizia que sobre os deuses não é possível saber a respeito. Platão, num trecho de *Teeteto* (162 d-e), faz menção a esse fato: “A isto responderia Protágoras, ou qualquer outro, em vez dele: ‘Os nobres jovens e velhos, que estais aí sentados e fazeis discursos populares, levando para o meio da conversa os deuses, sobre os quais eu me recuso a dizer ou escrever se existem ou não’ ”. Uma outra alusão aparece em *Crátilo* (400d), quando Sócrates diz: “Por Zeus, Hermógenes; se tivéssemos discernimento, adotaríamos como orientação uma excelente regra, a saber, que nada sabemos acerca dos deuses, nem com relação a eles próprios, nem com os nomes que eles mesmos aplicam entre si ”. Há um fragmento de Cícero no qual ele diz que: “Protágoras de Abdera, um grande sofista daquele tempo, disse no início de seu livro esta frase: quanto aos deuses, não posso dizer nem que são e nem que não são; isso fez com que os atenienses

⁶⁹ “Acredito que o *Grande Tratado* só pode ser uma denominação dada por outro ao escrito *Verdade de Protágoras*”. O conteúdo desse *Grande Tratado* incluiria, entre outras coisas, a questão da complementaridade entre natureza e exercício e sobre se devemos começar os estudos desde jovem ou se isso não importa. Cf. D.K, 80B3.

o banissem da cidade e do território circundante e queimassem seus livros em praça pública (D.K, 80A23)”. E Diógenes Laércio (2008, IX, 8, 51) afirma que “no início de outra obra sua ele diz o seguinte: ‘Quanto aos deuses, não tenho meios para saber se eles existem ou não existem; são muitos os obstáculos impeditivos do conhecimento, como a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana’ ”.⁷⁰

Essas são algumas das supostas obras de Protágoras de que temos notícia. Há ainda mais informações, tardias e um tanto quanto obscuras, que apontaremos conforme for necessário. Cabe agora aprofundarmos o conteúdo dessas obras, destacando as linhas de interesse do pensamento do abderita.

2.7. Linguagem e Retórica

Podemos começar pela retórica (ῥητορικὴ). Pois ela, sem dúvida, é o denominador comum de toda sofística. É o elemento chave para entender a relação entre os sofistas e as críticas de seus argumentos. Platão, como boa parte da tradição filosófica de seu tempo, apresenta-nos o sofista como um mestre da argumentação, sobretudo, da argumentação erística⁷¹, isto é, mestre em fazer raciocínios ardilosos. Mas, deixando a crítica platônico de lado, vejamos a retórica em Protágoras.

Antes dela, temos seu alicerce: a linguagem. É provável que o interesse de Protágoras pela gramática estava relacionado a sua preocupação com a argumentação. Para argumentar bem é preciso conhecer muito bem as palavras. Como vimos anteriormente, Protágoras escreveu um livro sobre *ὀρθοέπειά*, ‘correção da linguagem’ ou ‘dicção correta’, como Kerferd (2003, p. 119) sugere. Aristóteles (*Retórica*, 1407b6) possui um breve comentário que nos dá ideia do que tratava essa obra: “O quarto aspecto reside em distin-

⁷⁰ Para outras fontes cf. Eusébio de Cesareia, (D.K, 80B4); Sexto Empírico, (D.K, 80A12); Filodemo de Gádara, (D.K, 80A23); Filóstrato, (D.K, 80A2); Hesíquio de Alexandria (D.K, 80A3); Teófilo de Antioquia (CAPIZZI, 1955, p. 1999)

⁷¹ Segundo Maier (1943, p. 207-208 apud UNTERSTEINER, 2012, P. 39) o termo “εριστικός”, que pode ser compreendido como disputa, foi um apelido “[...] inventado por Platão. Deve-se acrescentar, e isso é decisivo, que, quando Aristóteles fala de trabalhos preparatórios para teoria da dialética e da erística por ele elaborada, não só não sabe nada da técnica erística de Protágoras, mas ainda declara expressamente que nunca existiu algo semelhante (*Dos Argumentos Sofísticos*, 34, 183b 34-36)”.

guir o gênero das palavras, tal como Protágoras: masculino, feminino e neutro”. Diógenes Laércio (IX, 8, 52) também apresenta informações similares, diz que Protágoras foi o “primeiro a distinguir os tempos dos verbos”, também diz que, segundo alguns, ele foi o “primeiro a distinguir quatro tipos de discursos: súplica, pergunta, resposta e comando” (IX, 8, 53); e que, segundo outros, ele, na verdade, distinguiu sete: “narração, pergunta e resposta, comando, enumeração, súplica e invocação, que chamou as bases fundamentais do discurso” (IBIDEM). Uma evidência de que Protágoras tinha um especial interesse pela gramática é dada por Aristóteles na *Poética* (2013,1456b): “Pois, quem poderia crer que Homero haja incorrido na falta que lhe atribui Protágoras, como se, dizendo ‘canta, ó deusa, a ira. . .’, houvesse pronunciado uma ordem, querendo ele exprimir uma súplica? Com efeito, segundo Protágoras, o dizer que se faça ou se não faça uma coisa é uma ordem. ”. É dito que Protágoras teria corrigido uma expressão linguística em Homero. Isso está em acordo com o testemunho de Diógenes Laércio (2008, IX, 8, 53) sobre a *distinção de discursos* (súplica, pergunta, resposta e comando). “Ao esboçar essas distinções” comenta Kerferd (2003, p. 120) “Protágoras não estava meramente tentando analisar e descrever o uso corrente do grego; seu objetivo era corrigir esse uso e, para isso, ele estava pronto a recomendar medidas drásticas”.

Um exemplo do que seriam essas *medidas drásticas* podemos encontrar em as *Nuvens* de Aristófanes (v. 658-90). Na comédia, o personagem Sócrates pergunta para Estrepsíades quais são os quadrúpedes machos, ao que ele responde carneiro (κρίος), bode (τράγος), touro (ταῦρος), cachorro (κύων) e passarinho (ἀλεκτρούων)⁷². Então Sócrates chama a sua atenção, dizendo que ele chama passarinho tanto para designar a fêmea quanto o macho, e o corrige, dizendo que o correto é chamar o macho de passarinho (ἀλέκτωρ) e fêmea de passarinha (ἀλεκτρούαινα)⁷³. Segue-se daí uma ridicularização da problematização e do rigor relativo ao gênero das palavras, que deveria corresponder ao

⁷² Ao prestar mais atenção nas palavras do que na própria afirmação de seu interlocutor, Sócrates nota que um animal bípede, como o pássaro, é citado como um animal quadrúpede. Isso parece indicar que Aristófanes considerava os sofistas desatentos, ou melhor, que eles, na preocupação com sutilezas gramaticais, esqueciam-se de prestar atenção na própria argumentação.

⁷³ A tradução correta de ἀλεκτρούων é ‘galo’. Mas para nossa língua não faria o mesmo sentido (cômico) que no grego, pois na nossa língua temos ‘galinha’ como feminino de galo, por isso preferimos adotar a tradução de Mário da Gama Kury (2000) “passarinho”. Na tradução inglesa, por exemplo, Peter Meineck (2000) optou por ‘Chicken’ e ‘Chickeness’ (com o sufixo ‘ess’ indicativo de feminino). Para reforçar, seria o mesmo caso, por exemplo, se para concordar com o gênero sexual, chamássemos ‘criança’ as meninas e ‘crianço’ os meninos. Isso é o que acontece na comédia.

gênero da coisa, muito embora haja diversas palavras masculinas de coisas femininas e vice-versa.

Com base nessa troça ao sofista, podemos identificar duas coisas. Primeiro, que Protágoras, numa busca pelo correto uso da linguagem, procurou corresponder o gênero sexual com o gênero gramatical; a palavra deve corresponder ao que ela designa; palavras, com desinências indicativas de masculino, deveriam corresponder ao gênero sexual masculino⁷⁴. Segundo, que esse tipo de correção da gramática grega causou o estranhamento e soou como algo absurdo aos gregos. A comédia aristofanesca faz piada dessa atitude. Para Guthrie (2007, p.205), o objetivo dessa preocupação com a gramática “[...] não era de fato científico, distinguir e codificar o uso existente, mas prático, reformar a linguagem e aumentar sua eficácia por correspondência mais estreita com a realidade”. Platão, numa obra que trata especificamente da linguagem, no *Crátilo*, levanta a questão: os nomes das coisas são frutos de uma adequação inerente, ou natural, ou eram meros sinais convencionais? Platão atribui aos sofistas essa instrução da correção dos nomes⁷⁵. Diante da correta adequação dos nomes aos objetos que designam, Platão defrontou-se com duas vias: por um lado, a tese de Crátilo diz que o nome tem origem natural e é inerente ao próprio objeto; e esse nome teria sido dado por algum sábio legislador que possuiria um conhecimento sobre a natureza mesma da coisa. Por exemplo, ‘A’ designa X. Aquele que possuiria um saber mais elevado, capaz de compreender a natureza mesma das coisas, seria capaz de exprimir as propriedades essenciais de X pela expressão ‘A’ (*Crátilo*, 389d-390a). Por outro lado, a tese de Hermógenes – e aqui encontramos similaridade com o *homem-medida* de Protágoras, citado logo no começo do diálogo (385e) – defende que o nome tem origem arbitrária, dado por convenção. Se ‘A’ designa X, é porque a maioria das pessoas escolheram designá-lo assim, sem necessariamente conhecerem as propriedades essenciais de X e a relação necessária entre ‘A’ e X. Esse modo de ver a correção da linguagem (ὀρθοέπειά) mostra uma característica típica de Platão: trazer para o campo filosófico uma questão prática. O que preocupava Protágoras era uma correta adequação da linguagem ao objeto, na qual se exige mais precisão da linguagem.

⁷⁴ Essa crítica da linguagem aparece em Aristóteles em *Das Refutações Sofísticas*, (ARISTOTLE, 1955,173b17). Como Guthrie (2007, p. 207) comenta: “Esta crítica da linguagem comum que a corrige como ilógica e imprecisa aparece de novo na afirmação de Protágoras de que as palavras gregas “fúria” e “capacete”, que são femininas, deviam ser masculinas.”.

⁷⁵ Cf. PLATO, op. cit. *Crátilo*, 391c, 384b, 391b; *Eutidemo*, 277e; *Fedro*, 267d.

Protágoras também é reconhecido por ser – na compreensão moderna – um crítico literário. No diálogo *Protágoras* de Platão o sofista declara que, para um homem a parte mais importante da educação é ser perito na poesia. E isso consiste em saber identificar o que está feito de modo correto e o que não está (338e-339a). No diálogo, ele procura mostrar que o poeta Simônides se contradiz por afirmar uma tese e a sua antítese sem se aperceber disso. No primeiro caso, afirma a Escopas que é difícil tornar-se um homem de bem (339b); no segundo caso, ele reprova Pítaco por afirmar que é difícil ser nobre (339d). Isso prova que o poeta está censurando a si próprio⁷⁶.

No *Protágoras*, como veremos mais adiante, o sofista também explica a origem da justiça entre os homens através do mito (320d-328d). Isso poderia atestar seu interesse pela poesia homérica⁷⁷. Interesse esse relacionado à sua crítica literária e à apreciação dos poetas.

Quanto à retórica⁷⁸, há dois aspectos que revelam em Protágoras características bem específicas com relação a ela. O primeiro, no diálogo *Sofista* (232e), é a menção à *Arte da Contradição* ou *Antilógica* (ἀντιλογικῆς τέχνης)⁷⁹ como um dos assuntos ensinados por Protágoras em seus livros. O segundo aparece na *Retórica* de Aristóteles (1402a23), que consistiria em *tornar mais forte o argumento mais fraco*, e seria condenável “[...] a declaração de Protágoras” diz o estagirita, “pois é um logro e uma probabilidade não verdadeira, mas aparente, e não existe em nenhuma outra arte, a não ser na retórica e na erística”. “Os gregos sustentavam a tese, primeiramente formulada por Protágoras, que cada discurso se contrapõe a outro (oposto). – Protágoras afirmava que se

⁷⁶ Primeiramente ele diz: “Ora, é difícil tornar-se, de verdade, um homem de bem, perfeito de mão e pés e espírito, obra lapidada sem falha” (339b). Em seguida, contradiz-se ao dizer: “Não julgo razoável a máxima de Pítaco, embora tenha sido um homem sábio a proferi-la: diz que é difícil ser nobre” (339c).

⁷⁷ Acerca da poesia homérica, um trecho extraído de um fragmento de Eusébio de Cesareia diz: “Protágoras afirma, se referindo ao desenvolvimento da batalha, que o episódio sucessivo da batalha entre Xanto e os mortais, como introdução à passagem da batalha entre os deuses e, possivelmente, exaltando Aquiles... não pulou no rio, mas na planície” (D.K., 80A30).

⁷⁸ Não há dúvida de que a retórica trouxe à filosofia um desafio. De um lado, artifícios e técnicas para bem argumentar, elementos que transformaram a linguagem na arma mais poderosa; de outro, a busca por desmascarar e desmontar argumentos capciosos e rasteiros. Essa é a imagem da luta entre filósofos e sofistas, partindo, principalmente, do que os próprios filósofos disseram. Mas conhecemos apenas um lado, ou melhor, uma versão do que foi tudo isso. Diante dos testemunhos, observamos apenas os filósofos protagonistas, que rejeitam explicitamente os sofistas.

pode falar em sentido oposto, e com igual valor, sobre cada questão e este mesmo princípio, a saber, que cada questão pode ser tratada de um sentido e do seu contrário”. D.K. 80A20. Essa informação, de origem tardia, nos é relatada por Clemente de Alexandria. De certa maneira, mostra que alguns séculos mais tarde Protágoras era reconhecido como precursor da ἀντιλογικῆς τέχνη. Diógenes Laércio (2008, IX, 8, 51) comenta que Protágoras foi o “[...] o primeiro a dizer que em relação a qualquer assunto há duas afirmações contraditórias e argumentava dessa maneira, tendo sido o primeiro a fazê-lo” e o “[...] primeiro a introduzir o método de discussão chamado socrático, e nas suas argumentações dialéticas aplicou pela primeira vez a demonstração de Antistenes, segundo o qual a contradição não é possível, como diz Platão no Eutidemo. E de acordo com a afirmação do dialético Artemídeos em sua obra Contra Crísipo, Protágoras foi o primeiro a descobrir o método de aprovar e refutar um mesmo tema proposto.” (IBIDEM, IX,8, 53). Em Clemente de Alexandria encontramos informação semelhante: “Protágoras afirmava que se pode falar em sentidos opostos, e com igual valor, de cada questão e deste mesmo princípio, que cada questão pode ser tratada em um sentido e no seu contrário (D.K, 80A20) ”.

A *Antilógica* era ensinada por Protágoras com o propósito de formar bons disputadores. Em suma, consistia em fazer que a mesma coisa seja vista por dois pontos de vista contrários. Protágoras, muito provavelmente, orientava seus discípulos a praticarem o discurso uns com os outros, propondo debates em que um afirmava um determinado ponto de vista sobre algo, enquanto o outro, frente à proposição proferida pelo seu interlocutor, contestava com uma proposição contrária; a finalidade era exercitar a argumentação pelo confronto de tese e antítese. É bem possível que havia regras ou métodos, porém, não temos registros disso⁸⁰. Kerferd explica que a *Antilógica*:

[...] consiste em opor um logos a outro logos, ou em descobrir ou chamar atenção para a presença de uma oposição em um argumento, ou em uma coisa ou situação. A característica essencial é a oposição de um logos a outro, por contrariedade ou por contradição. Segue-se daí

⁸⁰ Há uma obra, escrita no dialeto dórico, encontrada no fim dos manuscritos de Sexto Empírico (KERFERD, 2012, p.94), que ficou conhecida como *Discursos Duplos* (Δισσοὶ λόγοι). Não há indicação de que ela tenha qualquer relação direta com Protágoras. O que alguns sugerem é ela ser uma imitação do método protagórico da *Antilógica*. Houve até quem atribuisse seu conteúdo como parte das *Antilogias* de Protágoras. Kerferd (IBIDEM p. 95) acha essa hipótese inválida, considerando-a como reflexo do movimento sofista como um todo. Untersteiner (2012, p. 429), antes dele, considera os *Discursos Duplos* um escrito pitagórico-sofístico, “[...] expressão de uma polêmica antigorgiana, ou, ao menos, seu eco”. No seu conteúdo, segue-se uma estrutura argumentativa que visa colocar lado a lado argumentos opostos sobre temas morais e filosóficos, como belo-feio, bom-mau, justiça-injustiça, etc.

que, ao contrário da erística, a palavra, quando usada numa argumentação, constitui uma técnica específica e bem definida, a saber, a de partir de um dado logos, digamos, a posição adotada por um oponente, e passar a estabelecer um logos contrário, ou contraditório, de maneira tal que o oponente terá de aceitar ambos os logos, ou pelo menos abandonar sua primeira posição. (KERFERD, 2003, p. 110).

Há outro conceito que aparece com frequência em Platão e deve ser distinguido da *Antilógica*, a saber, a erística (εριστική)⁸¹. Platão não os trata da mesma maneira (KERFERD, 2003, p. 103-117). A *Antilógica* pode ser vista como uma ‘técnica’, não do tipo apropriado, que seria, neste caso, a dialética (IBIDEM, p. 110-111)⁸². Na República, a dialética permite caminhar em direção ao ser com a verdade prescindindo dos sentidos (537d) e definir racionalmente uma ideia, separando-a de todas as outras coisas, através de todas as objeções e refutando, não segundo a opinião, mas segundo a essência (534a). É arte pela qual se é capaz de perguntar e responder da maneira mais científica possível (534d). Mas não se deve usá-la como brinquedo para refutar; do contrário, corre-se o risco de se acabar não acreditando em nada (539c). A dialética proporciona uma visão de conjunto (537c). No Fedro, faz-se o exame de dois discursos contrários sobre o amor, um que é um vitupério e outro um elogio. Para passar de um a outro, é preciso proceder por sínteses e divisões. Primeiro, reduzir a uma ideia única, que se possa abarcar de um relance, as várias realidades dispersas, para que, pela definição de cada unidade, se possa esclarecer o assunto (265d). Depois, tomando os dois discursos como membros duplos e opostos

⁸¹ No *Eutidemo*, diálogo em que Platão aparece no seu tom mais cômico e satírico, dois personagens, Eutidemo e Dionisodoro, realizam uma performance do que seria a erística no seu sentido mais disparatado (228e): “Dize-me pois: tens um cão? - E um bem mau, disse Ctesipo. De qualquer forma, ele tem cachorrinhos? - Sim, disse ele, e outros tais como ele, e muito. - Então o pai deles é esse cão, não é? - Em verdade, eu, em pessoa, vi-o cobrindo a cadela. - E então? O cão não é teu? - Perfeitamente, disse ele. - Então, não é?, sendo pai, é teu, de modo que vem a ser teu pai, o cão, e tu, irmão dos cãesinhos”.

⁸² Na *República*, a dialética permite caminhar em direção ao ser com a verdade prescindindo dos sentidos (537d) e definir racionalmente uma ideia, separando-a de todas as outras coisas, através de todas as objeções e refutando, não segundo a opinião, mas segundo a essência (534a). É arte pela qual se é capaz de perguntar e responder da maneira mais científica possível (534d). Mas não se deve usá-la como brinquedo para refutar; do contrário, corre-se o risco de se acabar não acreditando em nada (539c). A dialética proporciona uma visão de conjunto (537c). No *Fedro*, faz-se o exame de dois discursos contrários sobre o amor, um que é um vitupério e outro um elogio. Para passar de um a outro, é preciso proceder por sínteses e divisões. Primeiro, reduzir a uma ideia única, que se possa abarcar de um relance, as várias realidades dispersas, para que, pela definição de cada unidade, se possa esclarecer o assunto (265d). Depois, tomando os dois discursos como membros duplos e opostos do mesmo corpo, recorta-se um dos lados sem cessar de dividi-lo, enquanto não se encontrar uma razão de vitupério; dividindo igualmente o outro lado deve-se encontrar uma razão de louvor (266a). Dialético é aquele que é capaz de observar a unidade e pluralidade (266c). A dialética deveria ser o fundamento da retórica e da arte das palavras, pois é o meio de se chegar à verdade, que deve ser o fundamento de toda persuasão (259e;261a).

do mesmo corpo, recorta-se um dos lados sem cessar de dividi-lo, enquanto não se encontrar uma razão de vitupério; dividindo igualmente o outro lado deve-se encontrar uma razão de louvor (266a). Dialético é aquele que é capaz de observar a unidade e pluralidade (266c). A dialética deveria ser o fundamento da retórica e da arte das palavras, pois é o meio de se chegar à verdade, que deve ser o fundamento de toda persuasão (259e;261a). Já a erística seria a mera busca de vitória na argumentação. “Falácias de qualquer tipo, ambiguidades verbais, monólogos longos e irrelevantes podem, todos, ocasionalmente, conseguir reduzir ao silêncio o oponente, constituindo, assim, instrumentos próprios da erística (KERFERD, 2003, p. 109)”. De qualquer forma, a Protágoras é atribuído ambos os sentidos. É tratado como um sofista mestre tanto da *Antilógica*, quanto da *erística*. De um lado temos o que Protágoras ensinava e do outro temos as consequências desse ensino, que acabou sendo pejorativamente apelidado de erística⁸³. Ela seria apenas uma consequência dos ensinamentos de Protágoras em alguns casos. Parece mais claro que Protágoras ensinava a arte de bem argumentar e debater. Ora, do mesmo modo que uma faca é feita exclusivamente para cortar alimentos, também pode ser utilizada para matar; a *Antilógica* de Protágoras teve finalidades específicas, como instruir acerca de como discursar e defender ideias, mas, também, foi utilizada para manipular o discurso e ludibriar o interlocutor, fazendo dele um oponente a ser derrotado. A observação de Kerferd é bem esclarecedora a esse respeito:

Platão se opõe totalmente à erística e está completamente empenhado na dialética. A antilógica, para ele, fica entre a erística e a dialética. Pode ser usada simplesmente para finalidades erísticas. Por outro lado, se for reivindicada como um caminho suficiente para a verdade, também sofre a condenação de Platão. Mas, em si mesma, ela é, para Platão, simplesmente uma técnica, nem boa nem má. (IBIDEM, p. 113).

Uma ‘técnica’ é o termo mais adequado para se referir à *Antilógica*. Ela é algo presente não apenas em Protágoras, mas uma forte expressão de todo o movimento sofístico. Técnicas argumentativas eram muitos comuns entre os sofistas. Até mesmo o método socrático de refutação poderia ser visto assim⁸⁴.

⁸³ O termo vem Eris (Ἔρις), a deusa da discórdia, filha da Noite, responsável pela controvérsia entre os deuses, que levou à guerra de Tróia.

⁸⁴ O processo da refutação pretende mostrar por argumentos que uma dada afirmação leva a uma contradição. Sócrates, em alguns casos, realiza-a começando com a fórmula “o que é x?” e, partindo da definição do seu interlocutor, demonstra, utilizando as principais premissas assumidas, que há uma contradição. Platão lembra – *República* 537e-539b – que, quando mal utilizado, principalmente por jovens recém iniciados

Já o testemunho de Aristóteles é complementar ao de Platão, pois a ideia de ‘tornar mais forte o argumento mais fraco’ seria como parte suplementar da ideia de argumentos contrários. Considerando dois argumentos opostos, um sendo mais fraco, com a instrução adequada, o discípulo de Protágoras seria capaz de torná-lo mais forte. Nas *Nuvens*, Aristófanes satiriza também a técnica retórica de ‘tornar mais forte o argumento mais fraco’, num contexto em que é apresentada uma caricatura do método de instrução sofístico, orientado única e exclusivamente por uma finalidade prática moralmente condenável, isto é, ensinar a falar bem para vencer os processos judiciais injustamente. Um pai endividado quer que seu filho aprenda essa arte, quase mágica para ele, a fim de que converta seu argumento injusto, que é o fraco, em um argumento forte:

– *Ensine-o. É um rapaz esperto por natureza. Desde criancinha, quando era deste tamanho, modelava casas, esculpia navios, fabricava carrinhos de tiras de couro e fazia sapos de miolo de pão. Que lhe parece? Contanto que ele aprenda aqueles dois raciocínios, o forte, seja ele qual for, e o fraco, aquele que com palavras faz virar o que é injusto no mais forte. E se não, pelo menos que aprenda o raciocínio injusto, a todo custo.* (ARISTÓFANES, v. 875-885).⁸⁵

A intenção na comédia é mostrar que o sofista ensinava técnicas discursivas para defender a injustiça, discursos que pretendiam sobressair-se, ou melhor, tornar mais forte o argumento injusto em detrimento do justo. Contudo, o ponto não era exatamente esse. Na verdade, o método protagórico visava instruir o discípulo a dominar a argumentação, defender-se com argumentos persuasivos, e isso sem levar em conta seu conteúdo.

Há ainda, num determinado momento da comédia (IBIDEM, v. 889-1100), o embate entre dois discursos, que surgem como personagens na comédia, ambas personificações, de um lado, o *Discurso Justo* (Δίκαιος Λόγος), do outro, o *Discurso Injusto* (Ἄδικος Λόγος)⁸⁶. Dois *logos* que se enfrentam para conquistar o favor do filho que deveria salvar o pai das dívidas através da arte do discurso.

nesses assuntos, “[...] abusam dele como num jogo, usando-os em todos os casos, a fim de estabelecer uma antilogia”. No entanto, para ele, o *elenchos* é normalmente necessário para o processo de dialética. Cf. *Fédon*, 85c-d; *República* 534b-c.

⁸⁵ Podemos considerar que essa técnica retórica de ‘tornar mais forte o argumento mais fraco’ é algo peculiarmente sofístico. Mas, partindo do testemunho de Aristóteles (1926, 1402a 23), podemos afirmar que a sátira de Aristófanes dirigida à essa espécie de manipulação dos argumentos, muito provavelmente, é uma referência à Protágoras. Como vimos, a *correção da linguagem* (ὀρθοέπειά) também é satirizada em *As Nuvens*.

⁸⁶ Segundo UNTERSTEINER (2012, p. 125), “Aristófanes, para realizar sua sátira, parte de um aspecto objetivo, mas depois atribui aos dois discursos, e especialmente àquele ἄδικος, temas que Protágoras não

[...] O discurso melhor, reivindicando o valor da educação do passado, quando estavam em voga justiça e temperança, oferece um quadro dessa educação, fundada sobre a música e ginástica, sobre o respeito pelos anciões, sobre a morigeração, sobre a honestidade. Pelo contrário, o discurso pior reivindica “ter sido o primeiro em absoluto a ter a ideia de contradizer as leis e a justiça”. Porque “escolher a causa perdedora, e vencer da mesma forma, é uma coisa que vale muito mais que qualquer tesouro”: o discurso pior oferece assim o quadro de uma vida voltada às diversões, aos abusos, às fraquezas, concluindo que justamente com esse tipo de educação o rapaz se tornará um “sofista perfeito”. (CA-SERTANO, 2010, p. 27)

Aulo Gélío comenta a anedota segunda a qual Protágoras estabeleceu um acordo com um de seus discípulos, Evalto. Nela, notaremos, um embate entre técnicas persuasivas e suas consequências. Segue o relato:

Entre os erros lógicos, aquele que Gregos chamam de ἀντιστροφοντα é sem dúvida o maior: é famoso aquele de que se serviu Protágoras, o mais sutil dos sofistas, contra seu discípulo Evalto. Surgiu entre eles uma disputa, e a controvérsia versava sobre o pagamento de uma compensação precedentemente acordada. Evalto, jovem rico, foi tomado pelo desejo de exercitar-se na eloquência e de pôr-se a defender as causas, e se entregou à instrução de Protágoras, prometendo dar-lhe como pagamento a grande soma de dinheiro pedido por Protágoras mesmo: a metade lhe entregou imediatamente, antes de iniciar o curso, e foi estabelecido que a outra metade seria entregue tão logo tivesse defendido e vencido uma causa judiciária. Tornou-se depois assíduo discípulo e seguidor de Protágoras, e no estudo da eloquência fez passos de gigante: mas causas não enfrentava nunca, e deixou passar tanto tempo que já era evidente que o fazia para evitar de pagar o resto. Protágoras então tomou uma decisão que lhe parecia astuta: insistiu em pedir o pagamento acordado, entrou com uma causa contra Evalto. Reunidos no tribunal para instruir e discutir a causa, Protágoras começou a falar desse modo: ‘saiba, rapaz tolo, que o que peço deverias dar-me num e noutro caso, seja quando a sentença te seja contrária, seja quando te seja favorável. Se a sentença te for contrária, o pagamento me será devido com base na sentença, porque eu a teria vencido; se, ao contrário, te for favorável, o pagamento me será devido com base no nosso contrato, porque tu a terias vencido’. Evalto respondeu: ‘poderia escapar desse teu duplo ardil servindo-me de um outro como advogado e evitando assim de falar eu mesmo: mas a minha satisfação em vencer-te é tanto maior quanto te venço não só na causa, mas também no argumento. Saiba então também tu, mestre sapientíssimo, que aquilo que pedes não te darei nem num caso nem num outro, seja quando a sentença te for contrária, seja quando te for favorável. Se a sentença me for favorável, não te será devido nada com base na sentença porque eu a teria vencido; se, ao contrário, lhe for contrária, não te será devido nada com

tinha reconhecido como próprios. [...] A arte de falar bem [...] não era, portanto, para Protágoras, um fim, mas um meio que poderia levar tanto a vencer um embate judiciário ou político, como fazer prevalecer a σοφία e a ἀρετή”.

base no nosso contrato, porque não a terei vencido'. Nesse ponto, os juízes declararam inexplicável e cheio de dúvidas isso que se dizia de uma e de outra parte, tanto que quiseram que nenhuma das duas partes obtivessem a sentença favorável, mas que cada uma a cancelasse; e deixando não julgada a controvérsia, postergaram a causa ao infinito. Assim foi que um dos maiores mestres da eloquência foi refutado com o seu próprio argumento por um jovem discípulo, e um sofisma astuto e sutil acabou em uma bolha de sabão. (CAPIZZI, 1955, p. 166-168, tradução nossa).

Aqui observamos que, no final da discussão, o resultado da disputa entre os argumentos de Protágoras e Evalto levou a um impasse, no qual nem mesmo os jurados sabiam como resolver. Esse trecho soa como uma representação de Protágoras como um sofista morto em campo de batalha pelas suas próprias armas, ou seja, a 'erística' seria uma faca de dois gumes. Desse modo, o tom do relato parece sutilmente carregado da mesma depreciação platônica que vemos na passagem do *Teeteto* (170d-171d) em que a tese de Protágoras se volta contra ele mesmo, o que Sexto Empírico chamou de περιτροπή⁸⁷, e que parece ter o mesmo sentido que a αντιστρεφοντα acima mencionada. Levando em conta que Aulo Gélcio foi um jurista romano, versado em gramática e retórica, provavelmente, com esse relato, queria mostrar o poder da retórica, com essa espécie de apologia a seus efeitos persuasivos.

No que ainda concerne à retórica, no *Protágoras* (334e) Platão comenta o método de Protágoras para discursar de modo longo e breve:

[...] ouvi dizer que és capaz, tu próprio ou outro dos que tenha ensinado, de falar demoradamente, se quiseres, de modo que, assim, o discurso não termine, mas também com brevidade, de forma que, assim,

⁸⁷ Essa palavra tem sua origem no verbo τρέπειν, girar, voltar, virar ao redor ou sobre, e significa ao pé da letra “girar em torno” de ou sobre algo, pode-se também traduzir como “viragem”. Sexto batiza esse tipo de crítica como περιτροπή, que Cornford (1935, p. 79, n. 1) traduz como virada de mesa (turning tables), enquanto Burnyeat (1976, p. 47), seguido de Chappell (2006, p. 1), preferiu traduzi-lo por autorrefutação (self-refutation) ou reversão (reversal). “Virada de mesa” pode ter significados diferentes, como o de alterar regras do jogo para obter vantagem, ou no caso de ocorrer uma reviravolta durante uma jogada, onde quem está perdendo acaba ganhando, ou, como no xadrez, quando alguém aceita a derrota e inclina seu próprio rei no tabuleiro. Por isso o acho ambíguo e também difícil de utilizar. Além disso, foge um pouco do sentido etimológico. A *autorrefutação* aliada ao contexto dá todo o sentido a ele, como se Protágoras lançasse argumentos que se voltassem contra ele, como um efeito bumerangue, como argumentos que giram ao seu redor e os deixa num empasse; enquanto *reversão* também parece bem apropriado. Esse argumento aparece também antes de Sexto em Aristóteles (1008a28-30), na sua defesa do princípio de não contradição, pois, segundo ele, se todos dirão a verdade e a falsidade, logo até quem afirma isso estará sujeito a dizer falsidades.

nenhum outro seja mais breve a falar do que tu. Pois, se estás interessado em dialogar comigo, serve-te, por favor, deste segundo método – o da brevidade.

Isso pode ser encarado como mais uma das instruções de Protágoras. Durante o diálogo notamos o sofista fazendo longos discursos, abordando, tanto do ponto de vista do *mito* quanto do *logos* (320c), a possibilidade de a virtude ser ensinada. Protágoras, então, faz um longo discurso para demonstrar isso. Os dois tipos de discurso, o longo e o breve, podem ser usados como armas da persuasão. Em boa parte dos diálogos de Platão, notamos Sócrates e outros realizando esse tipo de procedimento⁸⁸. O que podemos considerar, dessa passagem, é o que ela explicitamente sugere: que o sofista sabia muito bem manejar o discurso, conseguindo discursar de modo longo e breve com igual eficácia para demonstrar uma mesma tese.

Podemos concluir quanto à retórica com algumas considerações importantes: primeiro, com base nas evidências legadas por Platão parece correto dizer que Protágoras ensinava a retórica por meio do método das antilogias. Segundo alguns críticos, como Guthrie (2007, p. 168), “[...] a meta de Platão era tirá-la das mãos de persuasores superficiais e argumentadores especializados, mostrando que, aplicada propriamente e baseada no conhecimento da verdade, era coextensiva com a filosofia”. No entanto, a meu ver, isso não desmerecesse a devida importância que os sofistas, como Protágoras, tiveram para o desenvolvimento da retórica. Kerferd comenta que a retórica não é uma descoberta dos sofistas, mas foi explorada melhor por eles.

O poder da retórica não foi, é claro, uma descoberta da geração dos sofistas. Sua importância era já conhecida de Homero e provavelmente nenhum dos primeiros poetas subestimava a importância de sua própria atividade no uso das palavras. Mas a teoria da literatura e a arte da retórica foram, em grande parte, criação do período sofista. (KERFERD, 2003, p. 139).

Todavia, além de retórico, o pensamento de Protágoras representa elementos filosóficos importantes. E isso é o que nos leva a crer que confundir o sofista, considerando-o como um mero orador de rua, seria inapropriado. Há razões para crer que além da retórica, outras concepções de Protágoras, como a do *homem-medida* ou a dos *logos duplos*,

⁸⁸ Cf. *República*, 338c-354c; *Eutidemo*, 272d-304b.

evidencia um Protágoras filosófico. Há também um fenômeno social em jogo, a democracia. Assim, no âmbito filosófico e político, podemos encontrar a origem das principais teses dos sofistas. Os sofistas, como Protágoras, de modo peculiar, destacaram-se na retórica e as ensinaram, mas isso não faz deles apenas retóricos, pois ela estava presente, à época, em todo os lugares, nos tribunais e assembleias.

2.8. Πολιτική τέχνη e o ensino da ἀρετή

Dentre as fontes para conhecer as concepções de Protágoras sobre a política e a virtude, sem dúvida o diálogo platônico *Protágoras* é a obra essencial, seguida pelo *Teteto*. O *Protágoras*, logo de início, faz o que muitos diálogos de Platão se propõem a fazer: identificar os sofistas. Sobre o ensinamento dos sofistas, a ideia geral corrente era a de que, ao ser instruído por eles, qualquer um aprenderia a falar bem; o jovem Hipócrates representa tal crença; ele, sem saber ao certo o que aprenderia, queria se fazer aluno de Protágoras⁸⁹. Quando Protágoras é questionado sobre o que suas aulas se destinavam a ensinar, responde: “O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares – de modo a administrar com competência a própria casa – e dos assuntos da cidade – de modo a fazê-lo o melhor possível quer por ações quer por palavras (318e-319a)”, isto é, seu ensino se destinava a ensinar a arte política (πολιτικής τέχνη), e esse ensino visava formar bons cidadãos (ἀγαθοὶ πολῖται). Eis a utilidade prática de suas instruções: formar pessoas capacitadas a, por exemplo, expor suas opiniões e fazer valer suas propostas nas assembleias e defender causas nos tribunais. Estamos diante de uma afirmação que atesta, explicitamente, um dos focos principais das aulas de Protágoras. Nesse trecho, notamos que um termo se apresenta como fundamental: a εὐβουλία. Além de “boa gestão”, pode ser traduzida também por *bom conselho*, *solidez de julgamento*, *prudência*, ou ainda, *boa deliberação*. A εὐβουλία, neste contexto, designa uma habilidade capaz de tornar uma pessoa prudente em atos (πράττειν) e palavras (λέγειν), tanto na vida privada quanto na vida pública. Ter uma boa deliberação em assuntos relativos à esfera política significa

⁸⁹ “O que diremos, Sócrates, se não que é mestre em habilitar os outros a falar?” (*Protágoras*,312d).

saber a *πολιτική τέχνη*, que, como vimos, é uma arte que, segundo o sofista, pretende formar bons cidadãos. No entanto, ser um *αγαθός πολίτης*, aos olhos de Sócrates, significa ser uma pessoa virtuosa (319d-e), que possui *ἀρετή* (virtude), excelência moral, como, por exemplo, a coragem, a justiça, a piedade, a prudência e a sabedoria. Aqui há duas coisas que devemos separar para compreendermos o propósito do ensino de Protágoras: com relação aos interesses públicos, significa ensinar a pessoa a saber participar da vida política, das decisões relativas à *polis*; com relação aos interesses particulares, significa tornar alguém ‘bom’ (*ἀγαθός*) e ‘melhor’ (*βελτίων*). Em discussão na assembleia, quando o assunto tratado for mais específico e técnico, como a construção naval, aqueles que deverão pronunciar alguma opinião serão pessoas versadas nessa arte; caso contrário, se alguém que não domina o assunto pronunciasse sua opinião, levaria o público ao riso (319b-c). Por outro lado, quando o assunto é relativo à cidade, à administração dessa, qualquer um tem pleno direito de se pronunciar, independente se é artesão, pobre ou rico, nobre ou plebeu, etc. (319d). A política, para Platão, deveria ser objeto de discussão técnica; ao contrário, para os democratas como Protágoras, qualquer um que tivesse sido formado nos costumes e nas leis da cidade teria condições de dizer o que é melhor para a polis. Entretanto, políticos dignos como Péricles, embora tenham sido pessoas “virtuosas”, não conseguiram transmitir isso aos outros, como o caso dos seus próprios filhos. Assim, o problema alvo do diálogo é o ensino da virtude política, condição para a participação nos negócios públicos (319e-c). E assim o diálogo se desdobra, com Sócrates problematizando se a virtude pode ser ensinada e Protágoras respondendo às questões, expondo sua concepção sobre educação, política e virtude.

Platão põe na boca de Protágoras a resposta ao desafio de Sócrates sob a forma de um *mito* seguido de um *argumento* segundo o qual cada um tem sua habilidade própria conforme a sua natureza, de modo que o saber técnico está ligado a uma espécie de habilidade natural (*δύναμις*)⁹⁰; além disso, ao longo do tempo todos adquiriam a *πολιτική τέχνη*, como fruto da educação. Neste mito – 320d-324c – Protágoras conta que, após a

⁹⁰ “Poder” seria uma tradução mais literal de *δύναμις*, mas soaria estranha se a utilizássemos. Pinheiro optou por “capacidade”. Porém, usaremos eventualmente “habilidade” e “faculdade”. Uma coisa é a pessoa ser capaz de tocar violão, outra é ela ter habilidade em tocar. Alguns podem ser capazes de fazer algo, já ser hábil é saber o que está fazendo, ou melhor, executar bem. A habilidade do agricultor, sapateiro, artesão, citarista etc. Sobre construções navais, quem tem habilidade ou saber técnico, sabe o que dizer, tem propriedade para falar sobre (saber especializado ou profissional); já com relação à justiça, (como veremos mais à frente) já que todos possuem a habilidade da *πολιτική τέχνη* todos possuem propriedade para falar sobre.

criação dos mortais, os deuses enviaram Prometeu e Epimeteu para distribuírem habilidades (δύναμις) às criaturas. Epimeteu, por falta de atenção, acabou se esquecendo de distribuir à raça dos homens as habilidades necessárias para sobrevivência e subsistência. Prometeu então, rouba da morada de Hefesto e Atenas a sabedoria do fogo (σοφία σὺν πυρί). Por ser de caráter divino, os humanos foram as únicas criaturas a acreditar nos deuses. Além disso, a sabedoria do fogo, sabedoria técnica, tornou os seres humanos capazes de criarem moradia, vestuário, a cultivarem alimentos da terra (agricultura), etc. Porém, mesmo providos das habilidades necessárias para satisfazer as necessidades de subsistência, os humanos viviam dispersos, sem constituir cidades, pois não se entendiam uns com os outros, entrando em conflitos entre si e, ainda por isso, tornaram-se presas fáceis de feras mais fortes. Então, Zeus, diante da ousadia e imprudência de Prometeu, apiedou-se dos humanos e, a seu comando, Hermes é enviado até eles para distribuir, de igual modo, o respeito (αἰδώς) e a justiça (δίκη), ambas condições para a arte política (πολιτική τέχνη). Para o sofista, originalmente, na condição primitiva dos seres humanos, eles, gradualmente, passaram a dominar a natureza, dispondo-se dos recursos naturais, cultivando a terra, fundindo o ferro e trabalhando com os metais, aprendendo a cozinhar alimentos, a construir moradias etc. Nesse ínterim, ainda em grupos muito menores, passaram a sofrer com a ameaça de predadores mais fortes e ferozes; além do mais, as outras espécies não representavam a única ameaça, pois o encontro com outros grupos de humanos provocaram conflitos e guerras, resultando em mortes em escala maior. Com o passar do tempo, e com base na experiência, eles desenvolveram o senso de justiça e respeito, passando, desse modo, a estabelecer uma moral que os mantinha unidos. Dessa união, passaram a constituir grupos maiores e, logo, cidades, onde, juntos, poderiam defender o grupo de possíveis ameaças. Assim, para manter e preservar essa moralidade, a educação passou a fazer parte do dia-a-dia na rotina desses primeiros humanos. Passada de geração para geração, garantiu que todos compartilhassem os valores do bem e do mal. Mesmo assim, não deixou de ocorrer casos de pessoas que transgrediam as regras ou leis estabelecidas.

Censura e punição só não são apropriadas na ausência destas qualidades que se podem adquirir por “esmero, prática e ensino”: não são empregadas contra a deficiência naturais que um homem não pode fazer nada para mudar. Tudo que o sofista pode pretender é levar o ensino um pouco mais adiante e fazê-lo um pouco melhor, de forma que seus alunos sejam um tanto superiores aos seus cidadãos. Não quer dizer com certeza que todos tenham talento igual para aprender virtude política, não mais que para aprender matemática ou tocar piano. É fato

óbvio que nem todos os homens são igualmente dotados pela natureza, e isto não é nem mais nem menos verdade da virtude que qualquer outra realização (GUTHRIE, 2007, p. 238).

Para o sofista, saber técnico é algo que algumas pessoas dominam, outras pouco e outras não; “[...] um médico é suficiente para muitos leigos e o mesmo acontece com os outros especialistas” (322c). Por outro lado, da virtude política a maioria possui seu conhecimento em grau suficiente, outras pouco e, em alguns casos, como o da loucura, não. O sofista, enquanto educador, por ser especialista na *πολιτική τέχνη* ou possuir o saber técnico nessa área, a virtude política, é hábil em ensinar aqueles que a possuem pouco, tornando-os melhores nesse quesito.

Quando Protágoras começa a dar suas provas por *argumentos* de que a virtude pode ser ensinada, inicialmente ele já declara que essa qualidade se constitui de justiça, sensatez e piedade, e a chama de virtude humana⁹¹ (*ἀνδρὸς ἀρετήν*). Seu discurso apresenta todo o percurso de aprendizagem necessária para a formação das primeiras letras, que compreende, também, tanto o exercício do corpo como o exercício da alma, com a instrução moral ou cívica. Protágoras pondera cada um desses ensinamentos na vida da pessoa, da tenra idade até a vida adulta, para provar não apenas que a virtude pode ser ensinada, mas que ela não é uma exclusividade apenas da sofística, ou seja, sua. Quando a criança, comenta ele (325d), começa a compreender o que os pais, amas e pedagogos⁹² dizem, isto é, quando aprendia a linguagem, ensinavam-lhes “o que é justo e o que é injusto, o que é bom e o que é censurável, o que é pio e o que é ímpio, ‘faz isto’, ‘não faça isso’ (325d)”. Recorriam, além dos ensinamentos, a ameaças e pancadas, como meio de coerção, “como se fosse um pau torto e recurvo” necessitando endireitar-se. Já na escola, os mestres eram encarregados de prosseguir com a educação, ensinando-as a terem bom comportamento, a conhecerem as letras e a tocar a cítara. Com a iniciação nas letras, levam-nas em seguida a tomar conhecimento dos poetas, para, a partir das histórias dos heróis, espelharem-se neles quanto à boa conduta; com a iniciação na cítara, pela melodia, ritmo e as poesias líricas, ensinavam-nas a serem moderadas: “[...] tudo na vida do homem precisa de ritmo e harmonia” (326b). Depois, são enviados ao pedótriba, instrutor de ginástica, para cuidarem dos corpos, para não se absterem “[...] nem nas guerras

⁹¹ Do original, “virtude do homem”.

⁹²Os *παιδαγωγοί* (pedagogos) eram escravos encarregados de acompanhar as crianças à escola. Esse ofício implicava o acompanhamento e reforço das instruções aprendidas na escola.

nem em outras atividades”. Em seguida, já na juventude, para aprenderem a conviver em sociedade é a vez “[...] de a cidade os obrigar a aprender as leis e a viver de acordo com elas e com os seus paradigmas, para não agirem apenas como bem lhes parecer” (326d). Desse modo, ao se inserirem na vida pública, os jovens passam a estar sujeitos a leis que os obrigam a seguir certas regras e, caso cometam alguma transgressão, sejam punidos, pois, como explica Protágoras, “[...] o nome para essa punição, tanto aqui entre nós como em muitos outros lugares, é corrigir, uma vez que a justiça corrige (εὐθύναι)” (326d-e). Assim, para Protágoras uma cidade só existe por conta da ἀνδρὸς ἀρετή e da πολιτικὴ τέχνη. Essa virtude política que garante conviver num mesmo espaço, constituir uma cidade, por conta de um laço que une a comunidade, laço este proveniente do senso moral que é passado, ou compartilhado, entre os membros de uma mesma sociedade. Portanto, para o sofista, a virtude política é ensinada, primeiro pela família e pela comunidade, depois aperfeiçoada pelos mestres. Quanto à objeção de que filhos de pais virtuosos, mesmo sendo educados por esses, não se tornam tal qual eles em matéria de pessoa nobre e virtuosa, responde Protágoras que, se comparado a um leigo, destacam-se muito mais do que esse. E o mesmo caso acontece com um homem injusto que, instruído dentro de uma comunidade que foi educada segundo às leis, se comparado a homens que não têm “[...] nem educação, nem tribunais, nem leis, nem qualquer tipo de restrição que obrigue qualquer um a tomar cuidado em relação à virtude (327c-d)”, destaca-se como um “[...] justo e especialista nessa matéria”⁹³. Em geral, o ponto é que algumas pessoas são melhores do que outras em alguma coisa. Pessoas são diferentes e distinguem-se naquilo em que possuem habilidade. Há pessoas que são melhores flautistas, como há pessoas que são melhores em matéria de virtude. Um pai pode ser nobre e bom. Isso não implica, necessariamente, que seu filho também seja tanto quanto o pai. Aquele que é hábil numa determinada matéria, ou melhor, aquele que possui a técnica (τέχνη), seja ela do que for, é a pessoa indicada para conduzir o aprendiz ou o ignorante “[...] ainda que um pouco, na direção da virtude (328b)”. Péricles, por exemplo, enquanto estrategista e na condição de alguém virtuoso, poderia possuir essas qualidades, mas não possuía o necessário – a

⁹³ Daqui podemos adiantar o que veremos mais adiante: a visão relativista de Protágoras. Esse mesmo método de “comparação” aparece em *Teeteto* 154c-d, só que nesse caso com relação à matemática. Essa comparação de Protágoras parece ser posta de modo sutil por Platão, coerente com a ideia do *homem-medida*: o parâmetro que uma comunidade selvagem tem é diferente do parâmetro que uma comunidade civilizada com tribunais e leis têm. Se comparadas, uma com a outra, os valores mudam. Um homem injusto pode parecer justo, se comparado a um homem de uma comunidade desprovida de leis.

τέχνη – para transmiti-las. Se seu filho se desviou da boa conduta, responderia Protágoras, não foi porque a virtude não pode ser ensinada, mas porque Péricles não sabia como conduzi-lo na direção da virtude (328a-b)⁹⁴. As pessoas não estão condenadas a serem o que são, mas podem se tornar melhor e se aperfeiçoar.

Finalmente, a diferença, na virtude, entre pais e filhos se explica como devida a variação da aptidão natural das pessoas em questão. Isso há de se verificar sempre que todas as pessoas tiverem praticamente o mesmo ensino e as mesmas oportunidades de aprender. Além disso, algumas pessoas adquirem mais instruções do que outras [...] e uns professores são melhores do que outros. É um destes professores que Protágoras julga ser [...] (KERFERD, 2003, p. 229).

À título de comparação, num trecho do *Teeteto*, Protágoras se iguala a um médico, com a diferença de que, enquanto o médico prescreve medicamentos para o corpo, sendo autoridade e hábil em identificar o que é nocivo e salutar para o corpo, o sofista, por sua vez, “faz serem e parecerem benéficas cada uma das coisas que para os outros são defeituosas (167c)”. Alguns são melhores do que outros, portanto, os melhores sabem o que é bom e o que ruim, o que é certo e o que é errado, o que é saudável e o que é nocivo, o que é justo e o que é injusto, etc. No discurso do *Teeteto* (167b-c), Protágoras retoma essa questão, apontando que alguns são especialistas e outros são ignorantes ou leigos. Assim, defendendo a sua causa sofística, a virtude poderia ser ensinada.

Penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado da alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras; eu chamo a umas melhores do que as outras. [...] E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas. Pois aquilo que a cada cidade parece justo e belo é isso para ela, enquanto assim o determinar. Mas o sábio é aquele que faz serem e parecerem benéficas⁹⁵ cada uma das coisas que para os outros são defeituosas.

⁹⁴ “Mas se houver alguém que nos conduza, ainda que um pouco, na direção da virtude, já é bom. Quanto a mim, acho que sou um desses que excede os outros na possibilidade de tornar perfeito qualquer homem.”

⁹⁵ Em algumas traduções o termo “χρηστὰ” é traduzido por “útil”, “useful”. Santos, na edição portuguesa, optou por “benéfico”, isso, parece-nos, para ser coerente com a analogia do sofista com o médico: no uso de ‘benéfico’ contraposto a ‘nocivo’ ou ‘defeituoso’. Seguiremos referindo-se à χρηστὰ como ‘útil’ por ser mais próximo da acepção usual do termo.

Sem entrar no conteúdo epistemológico da discussão, vemos aqui que o papel do sofista é apresentado como o de fazer com que as pessoas com opiniões piores, mediante ensino, modificam-nas para melhor: “[...] na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz com remédios e o sofista com discursos” (167a). Se alguém tem opiniões ruins, o sofista o conduz a ter opiniões melhores, se alguém tem opiniões injustas, o sofista o conduz a ter opiniões mais justas. Dentro de uma cidade, enquanto uma regra ou lei é aplicada e determinada como certa, e enquanto assim o for, o sofista instruirá o seu aluno a segui-las. Note-se que, na visão do abderiano, leis estão sujeitas às mudanças, pois é a comunidade quem determina os valores a serem estabelecidos. Inegavelmente, isso condiz com a democracia e o relativismo, ambos latentes no pensamento de Protágoras. Não há leis absolutas, mas leis que, enquanto parecerem justas e belas, vale dizer, úteis para cidade, assim o será. Mesmo sendo, aos olhos dos críticos, especialista em “tornar”, entre outras coisas, forte um argumento injusto, o sofista, para obter o efeito persuasivo deve adequar sua instrução às leis em voga. Assim, para isso, há um parâmetro: o que é útil (χρηστὰ). Isso é o que importa. E isso é relativo.

[...] bem e útil são conceitos certamente relativos, porque não existe o bem e nem o útil, mas aquilo que pode ser bem para alguns pode também ser mal para outros: assim os discursos que os homens fazem, contrapostos uns com os outros, são também eles relativos, porque não existe um discurso mais verdadeiro que o outro. Mas um discurso mais útil, sim: se cada indivíduo, ou cada grupo de indivíduos, tem a sua verdade, nem todas as verdades são, porém, úteis do mesmo modo à vida associada. O “discurso melhor”, pois, não é o discurso lógico, mas o político, que se demonstra mais idôneo a um entendimento, a um pacto de aceitação por parte da coletividade, porque melhor que os outros consegue considerar – embora provisoriamente, ou seja, até que não apareça e se afirme um outro discurso ainda melhor – uma pluralidade de aspectos úteis à cidade: o discurso melhor é o nomos, a lei, a realização dinâmica de um consenso humano procurado e imposto com a persuasão à cidade pelo sábio, pelo sofista, que é como o médico da sociedade (CASERTANO, 2010, p. 79-80).

Como vimos, os dois diálogos possuem uma ligação estreita que mantêm coerente a posição de Protágoras quanto à sua visão da educação sofística. Há, de fato, presente em seu pensamento a ideia de um relativismo dos valores. Há também a presença marcante de seu ideal de educação, no qual destaca o especialista em detrimento do leigo ou ignorante. O sofista representa aquele que possui a arte política (πολιτική τέχνη), habilitado a ensiná-la, sendo assim, apto para tornar seus aprendizes virtuosos, por saber o que

é útil para suas almas. Embora todos possuam noção da política, Protágoras, diferente da maioria, é profissional e especialista no assunto. O intuito de seus ensinamentos é de “[...] aperfeiçoá-la e de fazer progredir os outros homens no conhecimento e no exercício dela. (IBIDEM, p. 85)”.

Há alguns fragmentos (suspeitos) que apontam a importância que Protágoras dava à educação. Em especial, cito este:

Protágoras disse: fadiga, trabalho, formação, educação e sapiência constituem a coroa da glória, que é trançada com flores de uma língua fecunda que é colocado sobre a cabeça daqueles humanos. Realmente difícil é a língua, mas as suas flores são sempre abundantes e sempre novas, e o público, os espectadores e o mestres regozijam-se, ao verem os alunos fazerem progresso e os tolos ficarem com raiva – ou talvez não ficam com raiva, por não serem tão perspicazes. (D.K, 80C12).⁹⁶

2.9. Matemática⁹⁷

Há alguns indícios, pouquíssimos, de que Protágoras se interessava ou debateu sobre questões matemáticas. Aristóteles na *Metafísica* (998a1-4) chama a atenção para isso:

Mas, por outro lado, a Astronomia não pode versar sobre grandezas perceptíveis, nem sobre este céu que vemos acima de nossas cabeças. Pois nem as linhas sensíveis são tais quais as linhas de que fala o geometra (nenhuma coisa sensível é reta ou redonda do modo por que ele descreve o “reto” e o “redondo”, pois um arco toca uma aresta plana

⁹⁶ Plutarco comenta que Protágoras dizia: “a cultura na alma não brota, se não se aprofundar muito (D.K, 80C11)”. E João Estobeu (séc.V d.C), compilador de uma valiosa série de fragmentos dos autores gregos, comenta que o sofista disse que “não há arte sem exercício e nem exercício sem arte (D.K, 80C10)”. Já em outro fragmento aparece o seguinte comentário: “No escrito intitulado *Grande Tratado*: “Protágoras disse: estudar requer natureza e exercício” e que “devemos aprender desde jovem”. Você não diria isso, se ele estivesse estudando na idade madura, como pensava e dizia Epicuro sobre Protágoras (D.K, 80B3) ”.

⁹⁷ Vale aqui a observação de Kerferd (2003, p. 69) sobre a matemática: “Que havia discussões geométricas nos círculos sofistas está bem atestado pela observação casual de Sócrates, naquele diálogo (Menon, 85b4), dizendo que a linha desenhada de canto a canto através de um oblongo é chamada de diagonal pelos sofistas. Como esta é apenas a segunda vez que a palavra diâmetros, em lugar de “diagonal”, é encontrada em grego (a primeira vez é em Aristófanes, *As Rãs*, v. 801), é provável que a palavra fosse um termo técnico relativamente novo e pouco familiar – na verdade, não é impossível que a palavra tivesse, realmente, sido inventada por um dos sofistas. ”. Há também notícia da tentativa de Hípias de resolver o problema da quadratura do círculo (*quadratrix*). Cf. UNTERSTEINER, op. cit. 2012, p. 398-400.

não num só ponto, mas da maneira que dizia Protágoras em sua refutação dos geômetras), nem os movimentos e as órbitas espirais no céu se assemelham aos de que trata a Astronomia, nem tampouco os pontos geométricos são da mesma natureza que as estrelas reais.

O que chama a atenção nessa passagem é Aristóteles mencionar Protágoras “em sua refutação dos geômetras”⁹⁸. Aristóteles diferencia a ciência que trata de coisas sensíveis e outra que trata de coisas não-sensíveis. A astronomia não versa sobre grandezas perceptíveis, mas imperceptíveis. Por exemplo, o astrônomo traça, com base nas observações das estrelas, linhas e pontos imaginários (abstratos/não-sensíveis). Assim, o modo, segundo Protágoras, que um geômetra descreve uma coisa sendo “redonda” ou “reta” seria diferente do que é empiricamente observável. Isso poderia indicar que, para o sofista, a linguagem da geometria não era correspondente aos objetos sensíveis, levando-nos a crer que ele teria censurado essa ciência; ele participaria de uma polêmica contra a matemática racional⁹⁹. Como um fragmento do filósofo e poeta epicurista, Filodemo de Gádara (110-40 a.C.), sugere: “os objetos tratados são incompreensíveis, e a expressão linguística não são agradáveis: isto é o que disse Protágoras sobre a matemática (D.K. 80B7a) ”.

2.10. Protágoras, um fisiólogo?

Pensou-se por muito tempo que os sofistas representavam o humanismo grego, como um estágio posterior às investigações físicas. Atualmente, porém, se tem questionado a exatidão do entendimento da história da filosofia antiga com essa divisão por estágios, pois matemática, física, medicina, moral e poesia estavam presentes na maioria das discussões filosóficas, não apenas nos seus primórdios, mas no decorrer de sua história. Aristófanes apresenta os sofistas como se fossem preocupados com questões físicas.

⁹⁸ Não temos muita informação de que espécie de refutação se tratava. Antes de qualquer consideração, há uma informação relevante, que pode abrir a possibilidade do Protágoras referido por Aristóteles se tratar de outro. Diógenes Laércio, no final de seu capítulo sobre Protágoras, comenta que existiu outro Protágoras, um astrônomo. Além desse, também um filósofo estóico. Ora, Aristóteles cita Protágoras de Abdera em vários momentos. Isso não seria indicativo suficiente de que o refutador da geometria seja o mesmo Protágoras que estamos tratando? Cf. DIÓGENES, op. cit. IX, 8, 56; ARISTÓTELES, Met. 1053a35-36; 1047a 4-7; 1007b 18-23; 1009a 6-13; 1009a 6-13; 1062b 12-30.

⁹⁹ É provável que Protágoras ensinasse cálculo, geometria e música, pois em *Protágoras* ele afirma ensiná-las (318d-e). Mas não temos informação alguma de como seriam essas aulas.

Tanto que num dado momento de sua comédia, *As Nuvens* (v. 133-700.), ridiculariza as pesquisas meteorológicas. É o mesmo caso de Êupolis, também poeta cômico, que satiriza Protágoras em sua comédia *Os Aduladores* (D.K. 80A11)¹⁰⁰, representando-o na comédia como um filósofo da natureza: “O que devo dizer de Pródico de Ceos, Trasímaco de Calcedonia e Protágoras de Abdera? Cada um deles disseram e escreveram muitas coisas por aquele tempo, também sobre a natureza ” (comenta Cícero em *Da Oratória*, D.K. 83B3). No *Protágoras*, Platão apresenta o sofista afirmando que quem se interessar pelo seu ensino aprenderá as matérias que pretender, entre elas incluía: cálculo, astronomia, geometria, música e boa gestão dos assuntos particulares e da cidade¹⁰¹. Isso é um indicativo de que o conteúdo de seus ensinamentos e suas áreas de interesse eram amplas. Há ainda um testemunho de Porfírio que reforça a possibilidade de Protágoras ter tido preocupações relativas à natureza: “As pessoas não poderiam aceitar a filosofia naturalista, hoje denominada “locutores celestes”: foi por isso que Protágoras foi perseguido em Atenas e Anaxágoras foi colocado na prisão e tirado à força por Péricles (D.K. 59A18) ”. Veremos, no próximo capítulo, a posição na qual Platão coloca Protágoras no *Teeteto*, que nos levaria a ver o sofista como um tipo de empirista. Se isso corresponder aos fatos, demonstraria uma ligação estreita do sofista com questões relativas à natureza e à física.

2.11. A posição de Protágoras sobre os deuses

Entre os testemunhos mais conhecidos de Protágoras, encontra-se a afirmação de que não é possível saber se os deuses existem ou não. Como Guthrie destaca (2007, p. 211-218), os filósofos pré-socráticos já discutiam conceitos relativos ao divino que se afastavam do tradicional. Xenófanes atacou a tradição dos deuses antropomórficos, assumindo um monoteísmo; Anaxágoras, por sua vez, acreditava numa força que governava

¹⁰⁰ Nesse mesmo fragmento destaca-se um verso no qual Eupolis diz referindo-se a Protágoras: “que maldito que fala mentiras sobre fenômenos celestes, e, no entanto, come o que vem da terra! ”.

¹⁰¹ “Na verdade, ao procurar-me, Hipócrates não experimentará os problemas que o perturbariam frequentando a companhia de outro sofista. Com efeito, os outros assoberbam os jovens. Quando vêem fugir às especializações, empurram-nos novamente para elas, contra vontade, e ensinam-lhes cálculo, astronomia, geometria e música – e, ao mesmo tempo, lançou um olhar a Hípias...” (318d-e). Essa passagem pode sugerir que Protágoras está se referindo ao ensino exclusivo de Hípias. De fato, está. Mas quando diz: “Ao contrário, quem vem ter comigo não aprende senão as matérias que pretender”. Para nós parece muito claro que ele ensina o mesmo que Hípias. A diferença é que ele não obriga ninguém a estudá-las, ficando a cargo dos interessados a opção de estudá-las ou não.

todo o universo, inteligência (νοῦς) causa da ordem racional manifesta no cosmos. Heráclito condenava o culto fálico e outros por suas inconveniências; Demócrito já partia da ideia de que os fenômenos da natureza levaram os seres humanos a imaginarem que eram obra de deuses. Isso mostra que já havia uma reação contra a tradição religiosa entre os gregos. Análoga forma de ceticismo é mencionada por Platão (*Crátilo*, 400d) “Por Zeus, Hermógenes; se tivéssemos discernimento, adoraríamos como orientação uma excelente regra, a saber, que nada sabemos acerca dos deuses, nem com relação a eles próprios, nem com os nomes que eles mesmos aplicam entre si”. A alegação de *saber nada acerca dos deuses* simbolizava descrença, ou impiedade, o que caracterizou Protágoras como agnóstico e, também, em casos mais extremos, ateu. No *Teeteto* (162d-e), isso também ocorre: “Ó nobres jovens e velhos que estais aí sentados e fazeis discursos populares, levando para o meio da conversa os deuses, sobres os quais eu me recuso a dizer ou escrever se existem ou não”. Platão destaca essa ideia em tom irônico. Aristófanes, com seus cáusticos ataques aos sofistas, atribui-lhes o desprezo em relação aos deuses cívicos, em tom de zombaria e descrença:

ESTREPSÍADES – (Assustado.) Epa! E Zeus, em nome da Terra! Para vocês o Olímpio não é um deus?

SÓCRATES – Que Zeus? Não diga tolices! Nem sequer existe um Zeus!

ESTREPSÍADES – Que diz? Mas quem é que chove? Explique-me isto antes de mais nada. (AS NUVENS, v. 365).

Ora, sabemos que Sócrates foi condenado à morte por não reconhecer os deuses da polis. Ou seja, desconfiar e levantar dúvida sobre os componentes da religiosidade, entre os gregos, não era algo sempre sem consequência. A divindade e os deuses eram tomados com muita seriedade e concebidos como presentes no dia a dia:

Entre o religioso e o social, o doméstico e o cívico, portanto, não há oposição nem corte nítido, assim como entre sobrenatural e natural, divino e mundano. A religião grega não constitui um setor à parte, fechado em seus limites e superpondo-se à vida familiar, profissional, política ou de lazer, sem confundir-se com ela. Se é cabível falar, quanto à Grécia arcaica e clássica, de “religião cívica”, é porque ali o religioso está incluído no social e, reciprocamente, o social, em todos os seus níveis e na diversidade dos seus aspectos, é penetrado de ponta a ponta pelo religioso (VERNANT, 2006, p.7-8).

Isso significa duas coisas: que, ser cidadão, magistrado, membro de uma tribo ou de um demo, pai de família, matrona, jovem implicava ser religioso. A religião e a sociedade possuíam intrínseca relação. Desrespeitar esse elo seria uma injúria à própria comunidade.

Depois de Platão, temos Cícero, que comenta: “Protágoras de Abdera, um grande sofista daquele tempo, disse no início de seu livro esta frase: quanto aos deuses, não posso dizer nem que são e nem que não são; isso fez com que os atenienses o banissem da cidade e do território circundante e queimaram seus livros em praça pública. ” (CÍCERO, *Da Oratória*, I, 24, 63 apud. CAPIZZI, 1955, p. 198.). A mesma informação encontramos em Filóstrato (1999,) com a diferença que ele acrescenta mais alguns detalhes:

O pai de Protágoras era um grande possuidor de riquezas em comparação a muitos trácios, assim, quando ele hospedou o Grande Rei, Xerxes, em sua casa, obteve para seu filho, com por meio de regalos, a educação dos magos persas, por ordem do Rei. A afirmação sobre os deuses provém dessa educação, pois os persas, em suas cerimônias ocultas, evocavam os deuses, mas em público tratavam de destruir essa crença, pois não queriam que seu poder parecesse proceder deles. Por conta dessas ideias foi expulso de todo domínio ateniense, segundo alguns, depois de ser julgado, segundo outros, depois de uma votação; viajando de um lugar a outro, morreu numa embarcação de pequeno porte num naufrágio. (VITA DEI SOFISTI, I, 10,4, trad. nossa).

Diógenes Laércio compreende da seguinte forma: “quanto aos deuses não tenho meios para saber se eles existem ou não; são muitos os obstáculos impeditivos do conhecimento, como a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 51)”. E ainda acrescenta “Por causa dessa introdução, Protágoras foi banido pelos atenienses e seus livros foram queimados na praça do mercado, depois de mandarem confiscar por um arauto todos os exemplares de cada um de seus possuidores (IBIDEM, 52)”. Ainda comenta que essa afirmação estava no próêmio de uma obra intitulada “*Dos Deuses*”, que foi uma de suas primeiras obras a ser lida em Atenas (IBIDEM, 53).

Diante desses testemunhos¹⁰², podemos ter como certo que é um ensinamento atribuído a Protágoras bem atestado. Cabe, então, decifrá-la. O fundamento de sua afirmação,

¹⁰² Há mais testemunhos sobre essa afirmação. Todas dizem o mesmo, ou como aparece em Diógenes Laércio, ou de modo muito semelhante Cf. CAPIZZI, op. cit. 1955, p. 159-160 (Hesiquio de Alexandria), p. 199 (Máximo de Tiro, Epifânio de Salamina), p. 200 (Teodoreto de Cirro, Teófilo de Antioquia), p. 201 (*Gnomologium Vaticanum*: coleção bizantina de provérbios e anedotas dos antigos) p. 204 (Porfírio), p. 206 (Eusébio de Cesareia); D.K. 80A12 (Sexto Empírico), D.K. 80A23 (Diágoras de Melo).

como de sua condenação à morte, é a impossibilidade de saber sobre os deuses. Poderíamos, primeiramente, como ponto de partida dessa afirmação, remontar à ideia dos *Discursos Duplos*, pelas quais “em relação a qualquer assunto há duas afirmações contraditórias”¹⁰³ e que “com igual valor, de cada questão e deste mesmo princípio, cada questão pode ser tratada em um sentido e no seu contrário (D.K, 80A20)”. Se Protágoras recorresse ao princípio dos *Discursos Duplos*, o pensamento sobre os deuses se expressa desse modo: quanto aos deuses, há argumentos que afirmam que eles existem e que afirmam que não existem, sendo, ambos, suscetíveis de serem provados com igual valor. Protágoras, diferente disso, não parte desse pressuposto. O que está em jogo aqui é outra coisa: a impossibilidade de se provar empiricamente a existência dos deuses. Isso justifica o assunto ser obscuro, e também se justifica pela vida ser breve. Como saber da existência ou forma de algo, se não é possível prová-lo empiricamente? O fato de a vida ser breve só enfatiza a “mortalidade”, ou melhor, enfatiza a condição humana na visão do sofista: para conhecer algo, dependemos dos sentidos corpóreos, isto é, da breve e fugaz experiência humana.

Guthrie (2007, p. 218) comenta que o modo da afirmação expressa uma opinião pessoal, que contrasta com a opinião de Xenófanes, de que nenhum homem saberá a verdade sobre os deuses, levando em conta que nenhum homem viu algum até então. Protágoras poderia afirmar que alguns acreditavam nos deuses e outros não, de acordo com o princípio do *homem-medida*, porém, “para o próprio Protágoras a suspensão de juízo era a única maneira possível” e isso, para Guthrie, significava abrir mão do princípio *homem-medida*. Kerferd discorda desse ponto, pois para ele Protágoras não está se desfazendo do princípio, mas apenas afirmando que não pode chegar a alguma verdade nesse caso particular.

Gomperz está provavelmente certo em supor que seu raciocínio poderia ter sido: “Até aqui, ninguém viu os deuses; a vida humana é curta demais, e o nosso campo de observação restrito demais para afirmar ou negar com certeza os traços de sua atividade no mundo da natureza e do homem. Por conseguinte, ele retém o seu veredicto”. (KERFERD, 2003, p. 282).

¹⁰³ IBID. 51.

Ora, se Protágoras suspende seu juízo ou retém o seu veredicto, de qualquer modo, há algo que o força a não afirmar a existência dos deuses. E isso está ligado a uma impossibilidade:

[...] ligada a uma ausência de experiência. Acerca dos deuses não se pode falar porque o seu eventual ser não se transforma num objeto da experiência direta e, portanto, qualquer discurso sobre eles não seria de fato “claro” (délon), porque lhe faltaria justamente o ponto de partida, o conhecimento sensível, que é o pressuposto necessário para o conhecimento racional, e ao qual se liga o campo do nosso saber certo (CASERTANO, 2010, p. 73).

Diante disso, vê-se que Protágoras não negava a existência dos deuses, assim como também não afirmava. E esse juízo em suspensão está ligado à carência de dados sensíveis que serviriam como meios para chegar em algum veredicto. Desse modo, obstáculos impeditivos para conhecer algo sobre o divino está inerente à própria condição mortal do ser humano, daí o assunto ser obscuro e difícil, e o fato da *vida ser muito breve* só reforça isso. É possível notar que Protágoras abria mão de lidar com questões teológicas para centrar-se em questões peculiarmente humanas. E isso representa uma característica comum entre os sofistas, incluindo Sócrates: o estudo do ser humano e tudo a ele relativo.

Diante dos dados explicitados, questões ainda ficam, pois as tentativas de respondê-las depararam-se com dados revoltos em névoas: Protágoras foi banido de Atenas? Suas obras foram queimadas em praça pública? Ele morreu num naufrágio? “[...] *Durante uma viagem à Sicília sua nau afundou (DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 55)*”? A polêmica que segue a sua condenação por impiedade assume ares dramáticos: seria uma ironia forjada pelo doxógrafo ou pelo destino?

Apesar das informações esparsas e duvidosas, essa reconstrução do pensamento de Protágoras nos proporciona, então, todas as condições para um exame mais acurado da sentença de Protágoras e seu significado.

2.12. Testemunhos do homem-medida

Um dos principais debates que Platão trava com Protágoras aparece no *Teeteto*, ocupando dois terços do diálogo. Não há outro diálogo no qual podemos encontrar maior aprofundamento no *homem-medida* do que esse. No entanto, não é a única vez que Platão se refere a ele. No *Crátilo* (384c-e), por exemplo, há o embate entre duas teses: a de que os nomes das coisas são inerentes a elas, ou seja, é dado por natureza; e a de que o nome das coisas é convencionalmente instituído. A segunda tese é associada a Protágoras (385e-386a), pois dela se segue que os nomes são assim determinados porque o “homem é medida de todas as coisas”, de modo que, o que as coisas parecem para uma pessoa, é para ela conforme lhe parece, e o que parece para outra pessoa, é para ela conforme lhe parece. Essa tese é refutada no *Teeteto* (170a-171a), pelo menos nos seus primeiros momentos, quando é admitido que para o senso comum há sabedoria e ignorância (170b). No *Crátilo*, Platão lança mão do seguinte argumento: se há pessoas judiciosas, e por isso boas, e insensatas, e por isso más, assim como a verdade e a falsidade, não é possível ser verdade o que parece para um ignorante, pois, se a verdade fosse o que parece para cada um, “[...] ninguém poderia ser mais judicioso do que outro” (386a-d). Platão reafirma os argumentos utilizados no *Teeteto* para refutar o sofista. Já à parte de algumas das consequências do *homem-medida*, como a impossibilidade da contradição e da falsidade, tal como podemos observar no *Eutidemo* (285e-286d) e no *Sofista* (236d-239d), nas *Leis* Platão afirma que “[...] deus é a medida de todas as coisas, não o homem, como se diz comumente, seja este quem for” (716c), omitindo o nome de Protágoras. Por ser diálogo da velhice o filósofo da Academia já deveria considerar o abderiano como derrotado.

Já Aristóteles, na *Metafísica* (1062b12-30), ao tratar do princípio de não-contradição, apresentando teses que entram em conflito com seu princípio, declara que a doutrina de Protágoras afirma que:

[...] o homem é a medida de todas as coisas, querendo dizer com isso o seguinte: o que parece a alguém existe seguramente. Mas se é assim, segue-se que a mesma coisa é e não é, que é bom e má, e que é também todos os outros contrários: e isso porque muito amiúde a mesma coisa para alguns parece bela, enquanto para outros parece exatamente o contrário, e a medida das coisas é aquilo que parece a cada um.

Ao definir a ciência do filósofo (1003a20-35) como a que estuda o ser enquanto ser, investiga as causas primeiras e os princípios supremos e que difere das outras por não se concentrar na investigação de uma parte do ser, mas no ser universalmente, Aristóteles destaca como primeiro princípio e mais seguro de todos o axioma de “não-contradição”, pois dele se segue que “[...] é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a mesma coisa, segundo o mesmo aspecto” (1005b18). Após as demonstrações do princípio, é apresentada uma série de refutações, a começar pelos filósofos naturalistas, como Heráclito, destacando os principais pontos pelos quais suas teorias ferem o princípio.

Provém da mesma opinião também o argumento de Protágoras, e é necessário que ambos sejam semelhantemente verdadeiros ou não verdadeiros. Com efeito, se tudo aquilo que se reputa e aparece ser o caso é verdadeiro, é necessário que tudo seja ao mesmo tempo verdadeiro e falso. (IBID., 1009a 6-13).

Aristóteles interpreta a doutrina do sofista partindo dos pressupostos dos primeiros fisiólogos, como Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito e também do heraclítico Crátilo. Alude à noção de que os contrários e os contraditórios subsistem na mesma coisa; que a verdade é o que cada um considera subjetivamente; que o mesmo indivíduo pode ter percepções contrárias sobre a mesma coisa, mas “[...] umas não são mais verdadeiras do que outras, mas ambas são equivalentes”; e que tudo que aparece para as percepções é necessariamente verdadeiro¹⁰⁴. Sem se aprofundar em suas investigações e refutações, o que resulta de seu testemunho é que Protágoras se enquadrava nessa perspectiva naturalista, o que aproxima sobremaneira sua interpretação da platônica.

Quando Aristóteles discute sobre ato e potência e demonstra argumentos que refutam os megáricos, sendo estes adeptos da doutrina de que as coisas só existem enquanto perceptíveis, afirma que eles sustentavam o mesmo que Protágoras¹⁰⁵. Isso é o mesmo que observamos no *Teeteto* (160a-c) após Platão introduzir a doutrina secreta de teor heraclítico (156a). Embora Platão não afirme que essa doutrina seja protagoriana, evoca-a justamente por possuir ligação estreita com o *homem-medida*. Tanto que, mais adiante (a partir de 158a), ele continuará tratando, em conformidade com a doutrina secreta, da linha

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1009a23-24;1009b3-5;1009b7-9; 1009b13-14.

¹⁰⁵ IBID. 1047a4-7.

de raciocínio que sustenta que o que aparece para cada um “é”, ou mais precisamente “está sendo”.

Aristóteles também analisa os múltiplos significados de “uno”. Dentre seus significados, há o de uno ser “medida”, isto é, “mediante o qual se conhece a quantidade”¹⁰⁶, como pelo comprimento, ou pela largura, ou pela profundidade, ou pelo peso ou pela velocidade. Além disso, a medida perfeita é indivisível e una, ou seja, quando não há o que acrescentar e nem retirar, sendo sempre a mesma. Assim, o uno é medida de todas as coisas, “[...] porque conhecemos os constitutivos de uma coisa quando a dividimos ou segundo a quantidade ou segundo a forma”¹⁰⁷, isto é, sua qualidade. O que o filósofo está explicando é que as coisas que conhecemos já possuem “medidas” determinadas. E segundo a mesma ideia, conhece-se tanto as quantidades como as qualidades, pois ambas são medidas¹⁰⁸. As percepções e o conhecimento, do mesmo modo, poderiam ser considerados como medidas das coisas, mas não é o que parece, diz Aristóteles, pois, em vez disso, eles estão sujeitos à medida e não são o que determina a medida.

Por isso mesmo, também que o conhecimento e a sensação são medida das coisas: porque reconhecemos algo por meio deles, embora eles mais sejam mensurados do que meçam. No entanto, sucede-nos como se reconhecêssemos de que tamanho somos porque um outro nos mede – porque o côvado se nos aplica num certo tanto. Protágoras disse que o ser humano é a medida de tudo, como se dissesse que o é aquele eu que conhece ou aquele que percebe, e estes, porque possuem a sensação, ou o conhecimento, que dizemos ser medida do que lhe está subjacente. Com efeito, sem estar afirmando nada de mais, aparecem como se dissessem algo singular. (IBID. 1053a31)

Aristóteles, a meu ver, sustenta que o sentido da doutrina de Protágoras é equivocado por considerar as percepções e o conhecimento, ao modo das medidas matemáticas, como o comprimento e largura, o que determina a natureza das coisas. No entanto, “longe de nosso conhecimento e nossas sensações serem a medida da realidade”, comenta Guthrie (2007, p.174), “é a realidade que deve medir a soma e o valor de nosso conhecimento. O conhecimento não pode determinar a natureza das coisas; sua tarefa é se adaptar à natureza delas como já determinada, para atingir a verdade”. Dito isto, a doutrina de Protágoras, segundo Aristóteles (1009a 6-13), sugere que todas as percepções e opiniões

¹⁰⁶ IBID. 1052b20.

¹⁰⁷ IBID. 1053a19.

¹⁰⁸IBID. 1053b3-5.

são verdadeiras e, portanto, igualmente verdadeiras e falsas. Como muitas pessoas possuem opiniões que se contradizem com outras, pois cada qual considera a sua opinião como verdadeira e falsa a opinião daquele que não pensa como ele, logo a mesma coisa é e não é simultaneamente. Disso é concluído que todas as opiniões são verdadeiras. Até aqui, observa-se o quanto que a interpretação de Aristóteles não difere muito da platônica, embora seu modo de criticá-la seja distinto.

Já Sexto Empírico, no início do século III d.C., explica nas suas *Hipotiposes Pirrônicas*¹⁰⁹ o *homem-medida* como critério (κριτήριον), ou seja, que o homem é o critério de todas as coisas, compreendendo isso como *padrão de julgamento*. Entende ele que, para Protágoras, a matéria está em fluxo e que a razão dos fenômenos só existe nela, isto é, as coisas são apenas o que é possível identificar na matéria e é por essa via que os fenômenos podem ser percebidos; a matéria também é suscetível de ser o que aparece para cada sujeito; e as percepções se modificam de acordo com a condição física: numa condição natural, recebe-se impressões conforme essa condição: numa condição contrária – não natural – dão-se impressões relativas a essa condição¹¹⁰. E o mesmo se aplica à idade, ao sono, à vigília e afins. O homem só pode ter percepções das coisas que lhe aparecem, assim, as coisas que não aparecem a ele não são. De tudo isso, conclui que o critério da existência é o homem e que Protágoras foi o primeiro a introduzir o conceito de “relatividade” (πρός τι). Como Platão¹¹¹, Sexto Empírico compreende que a “medida” é o critério do conhecimento, desse modo, “[...] toda representação (φαντασία) e opinião (δόξα) são verdadeiras, e que a verdade é própria das coisas relativas (πρός τι), pois tudo que é representado ou opinado por alguém é resultado de existir em relação a ele”¹¹².

Há outros testemunhos que, a meu ver, apenas repetem o que já vimos até aqui, muitos deles se tratando de pequenos fragmentos que ou citam a sentença de Protágoras ou a explicam dentro do mesmo campo de compreensão que descende de Platão. Cícero¹¹³ diz que, para Protágoras, o que parece para alguém é verdade; o filósofo peripatético

¹⁰⁹ D.K. 80A14; ver também: SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. Trans. R. G. BURY. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1933, p. 88-89, I, 216-219ff. Cabe ressaltar que diferente de Platão, que coloca o *homem-medida* na obra *Verdade* (Teeteto, 161c), Sexto Empírico diz que está nos *Escritos Demolidores* (D.K80A1). Kerferd (2003, p. 147) acredita ser apenas outro nome para mesma obra.

¹¹⁰ D.K. 80A14.

¹¹¹ *Teeteto*, 178b, “pois tendo em si mesmo o critério das coisas, pensando que são tal como as experimenta, pensa que para si elas são a verdade e reais”.

¹¹² D.K. 80B1.

¹¹³ CAPIZZI, A. Protagora, le testimonianze e i frammenti. Edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna. Sansoni: Florence, 1955, p 186.

Aristócles de Messene¹¹⁴ comenta que para o sofista se deve acreditar por completo nas percepções e que tudo que aparece é; Diógenes Laércio¹¹⁵, além de mencionar a sentença do *homem-medida*, diz que a alma é “nada além dos sentidos” e que tudo é verdadeiro; já Alexandre de Afrodísia¹¹⁶ diz que nada é em si mesmo doce ou amargo, segundo o sofista, pois tudo é tal qual o juízo das percepções e o que aparece para cada um é verdadeiro; Dídimo, o Cego¹¹⁷, por sua vez, comenta que, segundo a doutrina de Protágoras, toda a aparência é verdadeira e que o “ser” consiste num “aparecer”; enquanto alguém percebe a lua que aparece, ela existe, explica ele, mas considerar que a lua não existe pelo simples fato de alguém não a estar percebendo ao mesmo tempo que outro a percebe considera obscuro; o filósofo neoplatônico João Filopono¹¹⁸ explica que para o abderiano verdade e aparência era a mesma coisa e que nada é por natureza bem definido e que não há falsidade, pois a verdade é o que parece para cada um; o matemático siciliano Simplício¹¹⁹ comenta que “Protágoras dizia que tudo que aparece a qualquer um é verdade enquanto aparece”, e ainda, o que aparece para cada um através das percepções é verdadeiro; já o apologista cristão, Hermíias¹²⁰, comenta que para o sofista “o homem é o limite e o juiz das coisas; e as coisas que caem sob as percepções são, e aquelas que não caem sob ela não são as formas de ser”. Todos esses testemunhos reforçam a interpretação platônica sobre o sofista. Mas isso seria suficiente para afirmar que Platão está sendo fidedigno com a doutrina de Protágoras?

Ao rastrear o pensamento de Protágoras, Platão mostra-se como uma via necessária e, mesmo nos desviando de seus testemunhos, procurando em outras fontes algo de novo e diferente, acabamos voltando ao próprio Platão. Isso porque ele também serviu de fonte para seus contemporâneos, pelos menos no que diz respeito às suas principais perspectivas. Meu ponto de partida foi uma reconstrução do pensamento de Protágoras que, na maior parte das vezes, levou-me a crer que essa reconstrução dependeria essencialmente do filósofo da Academia.

Investigar testemunhos antigos sobre uma personalidade história destituída de material genuíno é quase como procurar agulha num palheiro. Pois os obstáculos são tão

¹¹⁴ CAPIZZI, op. cit. 1955, p. 181,186.

¹¹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 8, 51.

¹¹⁶ CAPIZZI, op. cit., p. 186.

¹¹⁷ PRADEAU, J.F. *Les Sophistes*. Paris: GF Flammarion, 2009, p. 62, frag. 14.

¹¹⁸ D.K. 68A113.

¹¹⁹ CAPIZZI, op. cit., p. 186.

¹²⁰ D.K. 80A16.

grandes e os dados tão ambíguos, que o simples fato de ser outro quem diz algo sobre alguém já nos faz assumir certa desconfiança. Mas, quando a solução que resta é tentar apreender o que se tem e juntar algumas peças, independente de provas mais fortes, o mais prudente a se fazer é, no mínimo, tomar um pouco de cuidado ao juntar essas peças. Platão, a meu ver, não é o tipo de filósofo que trata seus adversários de modo descuidado, mas também não me parece o tipo de filósofo que escreve com o intuito de ser fiel. É assim que vejo o *Teeteto*, ou o *Protágoras*. Ambos os diálogos se comportam como tantos outros que, em certa medida, dá tanta vivacidade aos seus personagens a ponto de estontearem o leitor e fazê-lo crer que o Sócrates que perambulava por Atenas era exatamente o Sócrates que perambulava em seus diálogos, como aquele que fazia perguntas em busca de definições consistentes. Porém, como Platão mesmo diria: as *Formas* são mais perfeitas do que suas respectivas cópias. Isso é o que podemos esperar do Protágoras em Platão. Há talvez no *Teeteto* algo de Protágoras. E, com certeza, há muito de Platão.

Levantei uma dúvida no princípio dessa dissertação se a posição de Teeteto no diálogo homônimo não seria uma composição de ideias distintas: conhecimento é a percepção relativa diante de um mundo em constante fluxo. Por que Platão afirma que a tese de Teeteto (conhecimento é percepção) é o equivalente ao que Protágoras dizia quando afirmava que o “homem é a medida de todas as coisas” e, ainda, por que a teoria do fluxo heraclítico seria um dos fundamentos dessa tese? O primeiro passo foi identificar, numa tentativa de reconstituição da doxografia sobre Protágoras, se haveria algo de relevante que ajudaria a responder essa questão. De fato, Protágoras, se consideramos o diálogo *Teeteto*, eventualmente poderia ter respondido que o conhecimento é percepção e cada percepção é individual e, portanto, verdadeira. Assim como eventualmente poderia ter respondido que isso se deve ao fluxo ao qual todas as coisas estão sujeitas, o que tornaria difícil precisar uma coisa com segurança, levando em conta que nada é, pois sempre muda. Porém, mesmo se não tivesse respondido isso, Platão pode muito bem ter notado as similaridades que, inegavelmente, essas teses tinham entre si. Watson (1907, p. 477), além de considerar evidente que não há nenhuma obra do sofista sobre a teoria do fluxo, sugere que ela pode ter sido utilizada pelos discípulos de Protágoras para defender sua teoria sensista, mas acrescenta que, se Platão relaciona percepção, homem-medida e fluxismo, faz isso por notar uma estreita conexão interna, formando com esses elementos

uma única teoria compreensível¹²¹. Quer seja uma composição feita por Platão ou uma tese genuína de Protágoras, o que importa agora é compreender sua aplicação prática, epistemológica e ontológica. Por um lado, a tese e sua aplicação prática nos termos de Protágoras, por outro lado, a tese e suas implicações filosóficas nos termos platônicos. Digo isso por uma razão: Platão e Protágoras possuem uma diferença quando falam em “verdade”. Eles não tratam da “verdade” da mesma maneira. Isto é, enquanto o primeiro fala de uma verdade objetiva, una e inteligível¹²², o segundo refere-se a uma verdade relativa e sugere que, se ela for útil, prevalece, se não o for, continua a ser verdade, só que nociva e/ou ruim. E nesse detalhe encontramos o que há, talvez, de mais platônico nesse diálogo: um filósofo submetendo à crítica a tese de outrem e apresentando suas consequências. Quero dizer com isso que Protágoras passa a ser confrontado com questões que colocam sua tese num plano teórico que, de certa forma, balança suas estruturas.

¹²¹ “[...] while Plato makes it quite clear that the three theses were not brought into relation with one another by Protagoras himself, he also maintains that there is a close inner connection between them; so close, indeed, that they may be regarded as integral elements in a single comprehensive theory”. WATSON, J. *Plato and Protagoras*. Durham: The Philosophical Review, Vol. 16, No. 5 (Sep., 1907), pp. 469-487, p. 477.

¹²² O divisor de águas no sistema teórico platônico é a hipótese das *Formas*. O esforço para apreender essas *formas* seria o esforço para compreender a realidade, compreender que para além da multiplicidade presente nos dados sensíveis há paradigmas que as representam e as unificam. Os diálogos *Eutífron* (5c-e), *Laques* (190d-191e), *Cármides* (159a, 160e), entre outros diálogos socráticos, apresentam a *definição* como identificação do que algo *É*. Eles podem ser considerados como o germe da *Teoria das Formas*. A noção de “*em si*” no *Banquete* (211c), do conhecimento dos *seres em si* por meio do pensamento no *Fédon* (65c-d) e *Fedro* (250c) e a doutrina da *reminiscência* no *Ménon* (86e-87b), destacam-se como os primeiros alicerces dessa teoria que, finalmente na *República*, é estruturada. Seus resultados começam no Livro V (477a-479e), onde é posta de um lado a *opinião*, que é uma cognição do que *é-e-não é*, ou seja, que tem como objeto o domínio das aparências e da mudança, e do outro o *conhecimento*, que é uma intelecção que tem por objeto o *Ser-que-é* ou o *Ser eterno*, em outras palavras, as *Formas* (εἶδη). Já no final do livro VI (509e-511e), Platão separa de um lado a *Opinião* (δόξα) e do outro *Conhecimento* (ἐπιστήμη); enquanto na primeira há o papel da *imaginação* (εἰκασία) e da *crença* (πίστις), do outro há o do *raciocínio* (διάνοια) e da *inteligência* ou *intuição intelectual* (νόησις). A *opinião* parte dos dados adquiridos pela via da percepção, e deles tira conclusões relativas apenas aos dados sensíveis; por outro lado, pela via do *conhecimento*, o pensamento se ocupa apenas dos conceitos – figuras, números e cálculos, que são puros objetos abstratos do raciocínio – e parte de hipóteses para chegar a princípios absolutos (*formas*) (511c). Diante disso, o papel do filósofo dialético apresentado na *República* é daquele que procede por meio da superação das hipóteses a caminho do supremo princípio (533c), isto é, das *Formas*. Isso representa a solução da dicotomia entre *ser* parmenídico e heraclítico, colocando de um lado a unicidade do Ser, como fundamento de toda realidade, e a multiplicidade dos seres como ‘cópias’ ou ‘simulacros’ imperfeitos das *Formas*, que para Platão significava propriamente a *Verdade* no seu sentido estrito ou ontológico. Essa verdade deve possuir o atributo de ser una, incorruptível, inteligível e universal. Cf. SOARES, Marcio. *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. 2010. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010, p. 76-102; TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 112-115.

Proponho agora, primeiramente, a interpretação platônica de Protágoras e, em seguida, uma análise conceitual do *homem-medida* com base em algumas interpretações a seu respeito.

Capítulo 3

PROTÁGORAS, O HOMEM, AS COISAS E SUA MEDIDA

O *Teeteto*, como outros diálogos da juventude, em que Platão apresenta Sócrates dirigindo perguntas aos seus interlocutores, perguntas essas formuladas seguindo o critério de definição ou identidade¹²³, é tido como diálogo da velhice. No entanto, isso é controverso. No desenvolvimento do diálogo, destaca-se quatro definições de conhecimento, sendo a primeira delas considerada como não correspondente ao critério¹²⁴. A primeira definição consiste numa enumeração de conhecimentos, como a geometria e as artes do sapateiro e dos artesões em geral (146c-d). Porém, Sócrates argumenta que a imprecisão

¹²³ Esse critério ou princípio, que descende de Parmênides, tratado por Aristóteles e analisado nos estudos da lógica clássica, pareceu-me pertinente destacá-lo como um critério utilizado por Platão em seus diálogos, pois é segundo esse critério, a meu ver, que ele faz suas especulações filosóficas. É possível notar em quase todo *corpus platonium* certa preocupação do autor com a definição das coisas, sobretudo, no seu sentido ontológico, isto é, procurar responder o que determinado ente é em si mesmo. Esse princípio pode ser expresso nos seguintes termos: $A=A$ ou $A \rightarrow A$. . (Cf. MORTARI, C. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Editora UNESP, 2017). Platão nos diálogos expôs questões que exigiam uma resposta categórica. No *Eutífron* (5c-e) ele apresenta Sócrates pedindo ao seu interlocutor que responda o que é a piedade e a impiedade. Ademais, uma piedade e uma impiedade que sejam em si e por si, ou seja, um paradigma mediante a qual todos os atos pios, sejam pios, e ímpios, sejam ímpios. O mesmo ocorre, por exemplo, no *Laques* (190d-191e) com relação à coragem e no *Cármides* (159a, 160e) com relação à temperança. Em diálogos como esses, em vez do interlocutor dar uma resposta categórica, no mais das vezes, limita-se a dar uma resposta ampla, genérica, que acaba por não seguir o critério de identidade. Critério esse que exige que o conceito em questão seja definido de modo preciso, ou melhor, que diga o que algo é. A princípio, nos diálogos tidos como da juventude ou classificados como socráticos, há o papel de Sócrates como aquele que procura a definição de um determinado conceito, na maior parte deles pressupondo um critério para essa definição. Primeiro há a questão “o que é x?”, depois há a resposta “x é a, b, c”, em seguida é esclarecido que não se pergunta casos em que ocorre x, mas o que x é. Quando a resposta é categórica, dá-se sequência às refutações. Seria esse o esquema que ocorre em boa parte dos diálogos.

¹²⁴ A primeira definição consiste numa enumeração de conhecimentos, como a geometria e as artes do sapateiro e dos artesões em geral (146c-d). Porém, Sócrates argumenta que a imprecisão da resposta não define conhecimento, mas apenas exemplifica alguns casos de sua aquisição, como acontece em geral com os interlocutores dos diálogos socráticos. Levado a compreender o caráter da pergunta, que reivindica saber o que é conhecimento e não *quais são* eles, a questão é recolocada a *Teeteto* e a sua resposta é fundamentada e refutada. A primeira definição propriamente dita é que *conhecimento é percepção* (151e), a segunda é que *conhecimento é opinião verdadeira* (187a) e a terceira é *opinião verdadeira acompanhada de logos* (explicação) (201d).

da resposta não define conhecimento, mas apenas exemplifica alguns casos de sua aquisição, como acontece em geral com os interlocutores dos diálogos socráticos. Levado a compreender o caráter da pergunta, que reivindica saber o que é conhecimento e não quais são eles, a questão é recolocada a Teeteto e a sua resposta é fundamentada e refutada. A primeira definição propriamente dita é que conhecimento é percepção (151e), a segunda é que conhecimento é opinião verdadeira (187a) e a terceira é opinião verdadeira acompanhada de logos (explicação) (201d). Após a definição de conhecimento como “percepção”, Platão apresenta-nos uma associação de perspectivas na qual Protágoras e Heráclito são compreendidos em estreita relação. A definição de conhecimento a eles atribuída é refutada.

Em busca da tese de Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas”, com o intuito de compreendê-la no seu sentido próprio, encontramos-la exposta num cenário dramático e filosófico, que torna difícil assimilá-la sem deixar de notar os fundamentos que Platão, a meu ver, parece submetê-la. Até aqui, com a reconstituição de traços do pensamento de Protágoras, pudemos observar perspectivas atribuídas ao sofista que afirmam sua preocupação com a linguagem, como é o caso de sua arte da correção da linguagem; com a retórica, como é o caso de tornar o argumento mais forte o argumento mais fraco; com a virtude, ensinamento esse que visava instruir a pessoa a bem administrar negócios públicos e privados; há também sua posição quanto à matemática, que, enquanto teoria, lidava com puras abstrações e sua linguagem não correspondia à aplicação prática; há indícios de sua preocupação com assuntos relativos à natureza, embora não haja muitas informações; também há sua posição com relação aos deuses, que o enquadra como um agnóstico, ou, ainda, como um cético, pois afirma não ser possível saber sobre a natureza dos deuses, levando em conta a obscuridade do assunto e a brevidade da vida. Quanto ao *homem-medida*, fórmula sempre acompanhada do nome do sofista, consiste em uma tese protagoriana. O problema é: deveria esta ser interpretada tal qual Platão o faz? Mas, antes de tratar de qualquer problema, faz-se mister compreendê-la como é apresentada.

Dentre todos os diálogos que chegaram até nós, é no *Teeteto* que Platão mais esmiúça a tese protagoriana. Há, porém, esparsas referências em outros diálogos e, quando não há, sua aparição ocorre de modo implícito, sempre carregada de teor relativista. Além disso, Aristóteles e Sexto Empírico destacam-se como dois filósofos que também discorrem sobre essa tese com o objetivo de explicá-la e refutá-la. Procuro, em primeira instância, apresentar o *Teeteto*, com o intuito de deixar claro os pontos capitais nos quais o

sofista entra em jogo, destacando, além disso, as principais fases de todo desenvolvimento do diálogo. Em seguida, mostro o que a tradição contemporânea testemunha sobre o abderiano. Isso será necessário para justificar a ideia de que as interpretações posteriores derivam da platônica.

3.1 A interpretação de Platão sobre o homem-medida

O diálogo *Teeteto* inicia-se com uma narrativa que procura apresentar dentro de um cenário dramático os personagens principais e tocar num tema específico que servirá de norte para toda discussão (142a-144e). Teeteto, um jovem matemático, é o interlocutor de Sócrates. O tema da discussão é o que torna alguém sábio, isto é, qual a natureza do conhecimento, dado que alguém se torna sábio com relação ao que conhece (145e-146a). Platão introduz a técnica socrática conhecida por maiêutica (149a-151e), método este caracterizado por uma estratégia de condução das investigações, pela qual Sócrates orienta mediante questões seu interlocutor a analisar uma dada definição. A primeira definição formulada por Teeteto, para a questão “o que é conhecimento? ”, é: conhecimento é percepção (αἴσθησις) (151e-187a). Diante dessa tese, Platão evoca Protágoras e sua famosa sentença: “o modo é algo diferente, mas diz a mesma coisa, pois afirma que ‘a medida de todas as coisas’ é o homem, ‘das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são’” (151e-152a). A primeira interpretação dada por Platão dessa sentença é a de que as coisas são para cada pessoa como lhe parecem, como no caso de um mesmo vento que, ao afetar duas pessoas, um o sente frio e outro o sente quente (152a-b).

A percepção é associada à aparência, mas, ao mesmo tempo é compreendida como percepção “sempre daquilo que é, não podendo ser falsa, sendo conhecimento” (152c). Em seguida, a teoria do fluxo é introduzida como uma doutrina transmitida por Protágoras apenas aos seus discípulos, a qual consiste em admitir que nada é por si e em si e tudo está sujeito à mudança, o que impede nomear ou afirmar qualquer coisa com precisão, pois as mesmas coisas tornam-se sempre outras (152c-e). Não só Protágoras, como Heráclito, Empédocles, Epicarmo e Homero – com exceção de Parmênides, opositor de renome – são considerados adeptos dessa doutrina (152e). Segue-se daí exemplos “físicos”

que sustentam que o movimento, sobretudo do calor e do fogo, é causa da existência e o repouso da destruição. Diante disso, três objeções são levantadas contra a tese do fluxo: que nada se torna maior ou menor enquanto for igual a si mesmo; que algo a que nada se acrescenta e nem se retira, não aumenta ou diminuí, é sempre igual; e que aquilo que primeiro não era, mas depois é, não poderá ser sem ter sido e vindo a ser (155a-b). Entretanto, segundo a doutrina fluxista, nada existe por si mesmo; ao nomear algo ou admitir que algo é, fazemo-lo por hábito e ignorância, pois o que se pode falar sobre as coisas é que elas se tornam e/ou que são agregados, não que elas são em si mesmas, dado que isso é impossível. Cada percepção é única, cada agente e paciente possuem sua relação peculiar e irrepetível, pois a percepção de outrora não é a mesma no estado presente (159e-160a); dela também se segue que não há agente sem paciente e vice-versa, ambos possuem uma relação de “necessidade”, nada sendo em si mesmos, tornando-se sempre algo na relação mútua estabelecida (160a-c); por isso, a percepção é privada e verdadeira (160c), tanto a da vigília, quanto a do sonho, da doença e da loucura. Se, contudo, não é possível falar do que é além do fluxo, e, se todas as percepções são verdadeiras, o próprio ofício de Protágoras como sofista é colocado em xeque. Se ele ensina que cada qual diz a verdade com base na percepção e que ninguém pode ser refutado por conta disso, pois cada um é sua própria medida, logo, de que vale o ensino do sofista, que se julga um mestre, sábio e ainda cobra salário pelas suas instruções? Não só isso, também arruína-se a arte maiêutica e dialética, ou qualquer outra tentativa de investigação, desde que cada um é a sua própria medida e as opiniões são todas verdadeiras.

Outra objeção é a da memória da percepção, que, não sendo atual, não tem o mesmo valor da percepção atual. Após essas objeções, Platão imagina uma espécie de Apologia de Protágoras (166a-c), em que o sofista afirmaria que cada um é a medida do que é e do que não é; o que parece a um é e aparece de um modo distinto do que é e aparece a outro (166d); o sábio, diante disso, afigura-se como aquele que sabe a diferença entre a percepção boa e a percepção ruim; sendo assim, é capaz de mudar o estado ruim no qual alguém se encontra para um melhor e mais útil, por exemplo: o médico sabe que o estado do doente é pior e prescreve um diagnóstico para trazer-lhe saúde, assim como o sofista, que, diante de alguém que se encontra munido de uma opinião ruim, o instrui por meio de discursos a ter uma opinião melhor; daqui, segue-se a merecida recompensa de Protágoras, que justifica a utilidade de sua profissão. Tanto o doente quanto aquele que possui opinião ruim têm opiniões verdadeiras; no entanto, elas não são úteis (166d-

167c). Esse raciocínio também é estendido ao coletivo: o que é justo e belo será assim enquanto a cidade o determinar, ou seja, enquanto for útil para todos (167c, 168b). Todas opiniões são verdadeiras, mas umas são melhores do que as outras; isso implica que não há opinião falsa, sendo impossível alguém opinar o que não é (167a, d).

Apesar do relativismo epistemológico em torno da noção de verdade, o que importa é o saber pragmático, conhecer não a verdade, mas o que é útil para o indivíduo e para cidade. A maioria das pessoas leva em consideração algumas opiniões em detrimento de outras. Desse modo, tendem a reconhecer a sabedoria e quem está apto para comandar, ou seja, reconhecem quem tem opinião melhor e quem não tem. Existem tanto aqueles que se consideram sábios quanto aqueles que consideram outros como sábios. Disso segue-se que para o senso comum existe a sabedoria e a ignorância. A primeira é chamada de pensamento verdadeiro, e a segunda, de pensamento falso. Entretanto, Platão chama a atenção para a περιτροπή¹²⁵, para o fato da sentença de Protágoras voltar-se contra si mesma. Se sua doutrina afirma que todas as opiniões são verdadeiras, ninguém está sujeito à falsidade, de modo que a tese em si deve necessariamente concordar com sua contrária. Assim, a “verdade” de Protágoras não será verdade para ninguém ou pelos menos para maioria: “então, dado que a contestação é de todos, ‘A Verdade’ de Protágoras não será verdade para ninguém, nem para nenhum dos outros, nem para ele próprio (171c)”.

Platão ainda troça, dizendo que, se Protágoras emergisse a cabeça do chão, o acusaria por dizer asneiras sobre sua tese. De qualquer forma, a tese é mantida dentro de certos limites: todas as coisas são o que parece para cada um, nisso nenhum é mais sábio do que outro, mas quanto à determinação do que é bom e do que não é, nisso há distinção. Para indivíduos diferentes, a percepção é distinta, assim como para cidades diferentes, o que é belo ou feio, justo ou injusto, assim o é tal qual aparece para cada uma; por outro lado, no que diz respeito à saúde do indivíduo ou ao que convém à cidade, alguns são mais sábios do que outros, no caso, o médico em vista da saúde e os oradores (ρήτορες) em vista da cidade. Sendo assim: “[...] nenhuma destas coisas é por natureza possuidora de uma realidade própria (172d) ”.

Após essa conclusão o argumento de Protágoras é interrompido por uma digressão de sabor tipicamente platônico (172c-177c), na qual a atividade dos filósofos é comparada

¹²⁵ Cf. nota 88, p. 49.

à dos oradores forenses. Enquanto aqueles possuem tempo livre para discorrerem sobre assuntos que lhes interessam, estes estão constantemente pressionados pelo tempo e obrigados a respeitar a lei; esses são escravos dos discursos, enquanto os filósofos fazem dos discursos seus escravos. Os filósofos, diante das assembleias e tribunais, mostram-se desconhecedores das normas, levando o público ao riso ao tentar discorrer sobre esses assuntos, assim como Tales pareceu aos olhos da escrava trácia, ao analisar as coisas do céu e cair num buraco; o mesmo ocorre com os profissionais do foro, que diante do debate sobre o justo e o injusto ou sobre a felicidade se contradizem e tornam-se ridículos. Sendo assim, há dois paradigmas, o divino e o não divino, e o homem livre deve sempre tentar ao máximo aproximar-se do primeiro e assemelhar-se a ele, seguindo a virtude e buscando a sabedoria. Assim, aqueles que não se preocupam em rivalizar na discussão e são íntegros e pios chegarão ao lugar que se acha reservado aos puros. É como se o relativismo e o pragmatismo da doutrina de Protágoras estivesse, para Platão, a serviço da retórica forense que é condicionada pelo senso comum, enquanto a defesa da verdade e do *em si* seriam associados à filosofia e à liberdade de pensamento.

Platão, enfim, retoma a conjunta noção do fluxismo e do relativismo, reavaliando suas consequências morais (177c). Em primeiro lugar, o bem é descartado como algo instituído pela lei, pois, como a experiência mostra, as leis sempre estão sujeitas a alterações que provam o quanto que se enganam ao serem instituídas em vista da vantagem (177d-e). Ou seja, o bem não pode ser confundido com a utilidade. Isso se torna mais claro quando Platão apresenta o argumento do futuro (178a-179a). Aquele que sabe como algo será no futuro será sábio e autoridade na previsão daquilo que lhe compete, por exemplo: aquele que prevê que uma febre se desencadeará num doente e sabe como tratá-lo é o médico, aquele que sabe que determinado vinho terá doçura ou acidez é o agricultor, aquele que sabe se um som sairá harmonioso ou não é o citarista, etc. Mas, se as leis são constituídas pela cidade, isto é, pela maioria, visando o que é e será útil, é evidente que suas constantes reformulações e mudanças ocorrem porque não são sábios aqueles que as formulam, mas ignorantes. Logo, segundo o argumento do futuro, a legislação não se sustenta como critério para determinar o que é justo, de modo que é refutada a infalibilidade da opinião – isto é, a ideia de que todas as opiniões são verdadeiras –, assim como é rejeitada a opinião da maioria como critério de verdade coletiva ou convencional. Quem é medida é o sábio, e não qualquer um (179b).

Depois de algumas considerações introdutórias (179c-181b) sobre o fluxismo e uma breve menção aos antagonistas do fluxo, como Melisso e Parmênides, que sustentam que “imóvel é o nome que se dá ao todo”, Sócrates volta sua atenção novamente para a base teórica que sustenta a definição de Teeteto, ou seja, a doutrina do fluxo (181c). O intuito é, por assim dizer, cortar o mal pela raiz. Admitidos dois tipos de movimento – de um lado, “deslocamento” e “alteração”, e, de outro, a relação entre agente e paciente, que gera percepções que não são apanhadas pela permanência, pois estão constantemente sujeitas a mudar (181c-182b) –, segue-se que não é possível afirmar o que se percebe ou qualquer outra coisa (182e), o que impede, desse modo, até mesmo a linguagem (183a-b). Assim, para não ser apanhado pelo argumento do fluxo, restaria apenas dizer que as coisas “se tornam”, ainda que sob o risco de estar se afirmando “algo” sobre as coisas. Protágoras aparentemente é tido como derrotado (183b-c), então abalado os alicerces de sua tese.

O diálogo desenvolve-se até a reformulação da tese de Teeteto em dois estágios: o primeiro (187a-201c), com a definição de conhecimento como *opinião verdadeira*; o segundo (201d-210b), com a definição de conhecimento como *opinião verdadeira acompanhada de logos*. Contudo, o resultado é insatisfatório; nas refutações seguem-se consequências que provam a inconsistência da tese de Teeteto. Perante as três respostas o diálogo termina sem nenhuma definição de conhecimento. Ironicamente nenhuma das opiniões sobre o conhecimento enunciadas por Teeteto é verdadeira, no sentido de resistir ao exame e à contradição.

3.3. Análise conceitual do homem-medida

A expressão que aparece no *Teeteto* referente à sentença de Protágoras é: ‘πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.’ “medida de todas as coisas” é o homem, “das que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são”. Nos primeiros passos da análise da sentença de Protágoras,

Platão deixa claro que a experiência particular de cada indivíduo é conhecimento¹²⁶: o que aparece para alguém é percebido como tal, o que aparece para outro é percebido como tal. O *homem* particularmente conhece a realidade mediante suas percepções e, portanto, considera ser isso verdadeiro. Essa primeira noção poderíamos chamar de *subjetivismo empírico*. Pois, diante dos exemplos¹²⁷ apresentados no diálogo e de acordo com a definição “conhecimento é percepção”¹²⁸, a relação entre sujeito e objeto é estabelecida mediante as percepções individuais, e esses indivíduos têm sempre impressões que são asseguradas pela sua subjetividade. O mesmo vento que sopra na face de Sócrates e de Teeteto parece para um quente e para o outro frio: “[...] percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo conhecimento”¹²⁹, afirma Platão, e ambos estão corretos em dizer que a sua percepção particular é verdadeira. Portanto, não há falsidade, pois, as experiências sobre uma mesma coisa são distintas. Aqui também há o que podemos denominar de *relativismo*.

Um outro ponto é o que aparece na *Defesa de Protágoras*: “[...] aquilo que à cidade parece justo e belo é assim para ela, enquanto assim o determinar”¹³⁰ e “[...] o que parece a cada um assim é, tanto ao indivíduo como à cidade”¹³¹. Aqui há uma verdade coletiva que extrapola as individualidades e se apresenta como consenso geral. Não é apenas o homem que tem a sua verdade, mas a cidade também considera verdadeiro o que parece para coletividade. Nesse sentido, aparece a ideia de convenção social e de *convencionalismo*.

As noções de *homem individual* e de *homem universal* foram muito debatidas entre os críticos, sendo um tema muito controverso. Por um lado, parece que Protágoras estava se referindo ao homem no sentido individual – *o que aparece para cada um é* – Platão, Aristóteles e Sexto Empírico deixam claro esse ponto quando dão sua interpretação. Por outro lado, há quem afirme que Protágoras se referia ao *homem* no sentido universal. Acredito que a tendência de considerar que Protágoras estava falando de *homem* no sentido universal deriva da passagem da *Defesa de Protágoras* (167c). Além dessa

¹²⁶ 151e-152b.

¹²⁷ IBID. 152b, 153d-e, 156a-157c, 163b-c. Em vários trechos, Platão utiliza exemplos relativos aos sentidos e suas impressões das coisas para explicar a definição de Teeteto.

¹²⁸ IBID. 152e

¹²⁹ IBID. 152c.

¹³⁰ IBID. 167c.

¹³¹ IBID. 168b.

segunda possibilidade, há também aquela de assumir que o sofista ignorava qualquer distinção, ou ainda que ele assumia as duas.

Para Kerferd o *homem*, que é a medida, é “[...] cada homem individualmente, como você e eu, e certamente não a raça humana, ou a humanidade tomada como uma entidade em si”¹³². Guthrie, além de pensar o mesmo, destaca que, se *homem* se estende à “[...] opinião corporativa de um Estado enquanto incorporada em suas leis”¹³³, Platão estaria indo além do sofista. Por outro lado, temos Gomperz, que sustenta que “[...] o homem que é contraposto à totalidade das coisas não pode, de maneira razoável, ser o indivíduo, mas apenas o homem em geral”¹³⁴. Untersteiner entende que Protágoras identificou *homem* em dois sentidos, individual e universal, como “[...] dois momentos de um processo dialético”¹³⁵; o primeiro parte das experiências individuais, do processo pelo qual o “homem conquista para si individualmente a cognoscibilidade do real e o fenômeno existente que lhe aparece”¹³⁶, e o segundo, consiste na superação dos *lógoi em confronto*¹³⁷, isto é, supera a esfera das experiências individuais. Esse segundo momento é quando cada cognoscibilidade é posta lado a lado e julgada segundo seu valor¹³⁸. E quem é caracterizado como aquele que “julga” essa validade é o sábio, pois ele tem “condição de aperfeiçoar a cognoscibilidade das experiências no interesse do indivíduo humano”¹³⁹, desse modo, o ensino deve “visar a esse imprescindível objetivo de sobrepor ao conhecimento imediato e individual das experiências, que irrompem da *phýsis*, um conhecimento mais universal”¹⁴⁰. Gillespie (1910, p. 474-479), que enxerga o homem-medida como um princípio epistemológico de validade universal, comenta que “o indivíduo não é a medida do certo e do errado: a comunidade é”. Assim, a lei é uma medida necessária para o bem

¹³² KERFERD, G.B. *O Movimento Sofista*. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 147-148.

¹³³ GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p.173.

¹³⁴ GOMPERZ, T. *Pensatori Greci: Storia Della Filosofia Antica. Vol. II – L’ Illuminismo, Socrate e i Socratici*. Firenze: La Nuova Italia, 1964, p. 269. “<<I’ uomo che viene>> contraposto ala totalità delle cose non può ragionevolmente essere I’ individuo, ma soltanto può essere I’ uomo in generale”.

¹³⁵ UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Editora Paulus, 2012, p 79.

¹³⁶ IBID., 2012, p. 92.

¹³⁷ Souza (2010, p. 133) comenta que a “multiplicidade de opiniões, assim como a multiplicidade de percepções, não conduz à irracionalidade. O logos, portanto, permite organizar toda a multiplicidade possível em dois pólos opostos. Destes dois pólos, dois *lógoi* em oposição, um será fraco e outro será forte; um será pior e outro melhor. A adesão ao melhor estabelece a delimitação do campo veritativo”.

¹³⁸ IBID., 2012, p. 94-95.

¹³⁹ IBID., 2012, p. 98.

¹⁴⁰ IBID., 2012, p. 115.

de todos e a comunidade é a autoridade. Diante de sua análise, nota-se que *homem* não se restringe ao mero subjetivismo, pois se realiza em comunidade e é reflexo dela.

Segundo o *Teeteto*, *homem* (ἄνθρωπος) pode ser compreendido no seu sentido individual. Porém, parece-me razoável que *homem* possa ser compreendido também em sentido geral, não apenas pelo argumento da *Defesa* (167c), mas por uma questão de coerência que é possível notar com outros diálogos. No *Crátilo*¹⁴¹ temos a associação entre a tese de que *o nome das coisas é dado por convenção* com a tese do *homem-medida* – o nome das coisas é dado de acordo com o consenso geral de uma determinada comunidade – e no *Protágoras* há o papel da educação como fundamento para estabelecer a ordem na cidade, pois “[...] se se quiser que haja uma cidade, é necessário que ninguém ignore [...] a virtude”¹⁴². Parece-me razoável que *homem* possa ser entendido das duas maneiras, pois não se trata apenas da percepção e da opinião particular: em algum momento será preciso que as pessoas concordem umas com as outras para estabelecer alguma ordem e consenso. No *Teeteto*, na refutação lógica de Protágoras (171a-c), nota-se que é possível refutá-lo se “todos” concordarem que é verdadeiro o contrário da tese “todas as opiniões são verdadeiras”. Platão demonstra, de alguma maneira, que o alcance da tese do sofista extrapola o âmbito individual. De modo geral, *homem* é aquele que percebe e opina subjetivamente, ao passo que a cidade ou comunidade é a expressão das opiniões dos homens que, embora se distingam em algum sentido, familiarizam-se e se afirmam nos acordos, legislações, convenções, dogmas etc. Disso decorre também dois conceitos que caracterizam o *homem* protagórico além do de subjetivismo e do relativismo: o de pragmático, que consiste em ser um homem de ação, que sabe administrar o assuntos domésticos e relativos à cidade¹⁴³, e o de utilitário, aquele que reconhece que, a partir do valor de cada experiência e opinião, quando úteis, é possível instituir leis e valores que, embora sejam concordantes com a maioria, são suscetíveis de revisão e modificação sempre de acordo com a vantagem e a conveniência.

Quanto à *medida* (μέτρον), Guthrie (2007, p.173) alega que não há razão para duvidar de Platão e Sexto, que entendia medida como *critério* (κριτήριον), referindo-se com isso a um padrão de julgamento ou instrumento de conhecimento. Seguindo sua interpretação, *medida* teria o sentido de critério para o conhecimento, como as percepções

¹⁴¹ 385e-386a.

¹⁴² *Protágoras*, 327a.

¹⁴³ *IBID.*, 318e.

no *Teeteto* são meios pelos quais o homem adquire conhecimentos. Untersteiner considera que a interpretação de μέτρον por *critério* “[...] certamente teve origem na intenção polêmica de Platão, que queria dissolver em seu mobilismo heraclitiano a doutrina de Protágoras, e foi retomado por Sexto Empírico, a quem interessava fazer ligações, para seu ceticismo, com filósofos precedentes”¹⁴⁴. Untersteiner afirma que Aristóteles entreviu que a interpretação de Platão não leva em conta que, tanto a percepção, quanto o conhecimento, dependem de uma medida anterior, de modo que eles “são mais medidos do que medem”¹⁴⁵. A interpretação de Untersteiner é bem peculiar e derivada de sua análise etimológica da literatura grega arcaica, como, por exemplo, o caso do emprego de μέτρον nas poesias¹⁴⁶; ele traduz μέτρον como *domínio*, “o homem é o dominador de todas as experiências...”¹⁴⁷, querendo dizer com isso que, para o sofista, dominar as experiências era um modo de superar as contradições, os *lógoi* em confronto, para ter um conhecimento seguro, isto é, além de ter opinião, construir ciência.

O que μέτρον expressa no *Teeteto* é a autoridade individual diante das experiências, isto é, cada um é autoridade para julgar o que aparece às percepções. Diante disso, entender μέτρον como critério me parece mais verossímil. Se sujeito epistêmico e objeto fenomênico estão à mercê do fluxo, se nada permanece o mesmo, pois as disposições se alteram, como a condição de um enfermo e de um saudável, assim como os fenômenos (φαινόμενον) se alteram, em qualidade, tamanho, comprimento, etc., cada homem, como critério, percebe os fenômenos de acordo com o que lhe aparece e lhe parece. Porém, critério não é existencial, no sentido de que as coisas se alteram de acordo com a perspectiva de cada um, mas é predicativo, pois o que é medido “[...] das coisas não é a sua existência e não-existência”, como diz Kerferd (2003, p. 148) “mas o modo como são e o modo como não são, ou, em termos mais modernos, quais são os sujeitos em sentenças sujeito-predicado”. Para cada homem, de imediato, algo aparece de um determinado modo e o que se percebe e se opina sobre isso é segundo o *modo* que aparece, não segundo o que cada homem determina, como se o critério extrapolasse a experiência e fosse capaz de alterar os fenômenos segundo à perspectiva de quem percebe. Enquanto “critério”, cada homem percebe e julga segundo o que lhe parece, ou melhor, segundo seu próprio

¹⁴⁴ UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Editora Paulus, 2012, p. 131.

¹⁴⁵ Untersteiner está se referindo a passagem 1053a31 da *Metáfisica* de Aristóteles.

¹⁴⁶ Para uma análise de μέτρον cf. UNTERSTEINER, op. cit., 2012, p. 131-139.

¹⁴⁷ UNTERSTEINER, op. cit. p. 78.

padrão de julgamento, por exemplo, do *fenômeno x* digo que é *a*, por ele me aparecer assim, julgo-o ser assim, enquanto que para outro, o *fenômeno x* é *b*, e isso, do mesmo modo, por lhe aparecer assim, julga ser assim. Por outro lado, “medida”, termo mais usual e utilizado para referir-se às medidas matemáticas, tanto que me parece fazer todo o sentido Platão ter escolhido ironicamente um matemático (Teeteto) para sustentar a tese do sofista, foi utilizado por Protágoras como uma metáfora. Assim como no uso da matemática, quando dizemos que uma determinada quantidade possui certo peso e uma pessoa possui determinada altura, analogicamente o homem, como uma ‘balança’ ou ‘régua’, recebe os dados fenomênicos pelas percepções e os “mede\julga” segundo sua perspectiva ou, como diria Protágoras, segundo a sua medida.

Diante disso, destaca-se *χρημάτα*, como aquilo do qual o homem é a medida. Com a compreensão desse termo por “coisas” boa parte dos críticos está de acordo, como Bonazzi (2013, p. 30): “a coisa indica tudo com o que o homem entra em relação: objetos materiais, mas também eventos e acontecimentos, em uma palavra, precisamente, os fatos”¹⁴⁸. Guthrie (2007, p. 180): “nenhuma palavra mais específica que coisa servirá para sua tradução no dito de Protágoras” pois “[...] ‘coisas’ incluem quente e frio, justiça e injustiça”, etc. Cassin (2005, p.194): “*khremata*, as “coisas” de que o homem de Protágoras é a medida”. Já Untersteiner (2012, p. 130) compreende *χρημάτα* como *experiência*, pois “[...] exprime a infinita possibilidade fenomênica [...]; talvez pudesse ser traduzido como “experiências”, tanto externas como internas, isto é, toda a complexa realidade fenomênica, sem excluir dela as manifestações do pensamento abstrato ou, para usar uma expressão, do mundo conceitual”. Assim, tudo que está diante do homem, dentro da sua esfera de ação e interpretação, seja sensível ou conceitual, é *χρημάτα*. Conforme o dicionário etimológico *Chantraine*¹⁴⁹ *χρημάτα* significa, primeiramente, “bens”, “riquezas”, “utilidades” e em geral “aquilo de que o homem faz uso”. Somente num sentido fraco poderia significar “coisas”. Nesse sentido, não são coisas no sentido forte, como algo independente do homem, mas aquilo que lhe interessa de algum modo. Se o termo é original, ao contrário da interpretação platônica que confere à sentença um sentido epistemológico e que aponta para o problema do conhecimento da realidade *em si*, Protágoras

¹⁴⁸ “Le cose indicano dunque tutto quello com cui gli uomini entrano in relazione: oggetti material, ma acnhe eventi e accadimenti, in una parola, appunto, i fatti”.

¹⁴⁹ Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Avec um Supplément sous la direction de: Alain Blanc, Charles de Lamerterie, Jean-Louis Perpillou. Paris: Klincksieck, 1999.

talvez quisesse atribuir a sua sentença uma conotação mais pragmática com o uso de χρημάτα. Poderíamos aventar que é como se quisesse dizer que “de todas as coisas úteis”, ou “de tudo aquilo que tem valor para o homem”, ou ainda “de tudo aquilo que é relativo ao homem”, é o próprio homem, e não outra instância, quem determina o que é isso.

Parece-me que, mesmo diante da interpretação distinta de Untersteiner, χρημάτα designa o mesmo: tudo que cai dentro do campo de interesse do homem, seja sensível ou intelectual. O termo “coisa” soa mais maleável para nossa tradução e sua extensão permite remetê-lo tanto ao que é físico quanto ao que é abstrato ou conceitual que, a meu ver, expressa com segurança o modo como Platão está tratando χρημάτα no *Teeteto*.

Em conexão com esse conceito encontramos ao final da sentença de Protágoras “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Afinal, ὡς significa “que”, (‘das que são, que são’), ou “como”, (‘que são, como são’), ‘ou “enquanto”, (‘das que são, enquanto são’)? Ademais, ἔστιν está sendo empregado no sentido “existencial” ou no de “ser o caso”, “ser assim”, ou “ser verdadeiro”? Começando pela primeira questão, Guthrie (IBID. p. 179) e Untersteiner (IBID. p. 141) não veem problema em empregar tanto “que” quanto “como”, pois, de acordo com a tese de Protágoras, pode-se perguntar tanto *o que* as coisas parecem ser, quanto *como* elas parecem ser, isto é, de que *maneira* ou *modo* são. Isso liga-se à passagem do *Teeteto* sobre o vento, “cada coisa é para mim *do modo* que a mim parece [...] e para ti *do modo* que a ti parece” (152a). Mas, diante disso, por que a tradução portuguesa optou pela escolha de “enquanto”? Acredito¹⁵⁰ que foi por uma questão de coerência com a relação que Platão faz do *homem-medida* com o fluxismo heraclítico. Diante do mobilismo do fluxo, o que se pode afirmar sobre as coisas é o que elas são “enquanto” estão sendo alguma coisa, isto é, enquanto não mudaram ainda. Vejo a tradução de ὡς por “enquanto” muito sugestiva para compreender o *homem-medida*. O homem, que é medida, afirma que determinada coisa é fria ou é justa “enquanto” percebe ou considera essa coisa como tal. São momentâneas as impressões e as opiniões, como são momentâneas as coisas, tanto no seu sentido quantitativo, quanto qua-

¹⁵⁰ Na 3ª Ed. Do *Teeteto* da Fundação Calouste Gulbenkian, traduzido por Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, José Trindade dos Santos dá em nota (p. 26, n.33) como referência para consulta, quanto a tradução de ὡς por “enquanto”, a edição francesa do diálogo traduzida por Michel Narcy, sem entrar em detalhes sobre a opção dessa tradução.

litativo, ou seja, sujeito e objeto são suscetíveis ao fluxo, pois todas as coisas constantemente tornam-se ¹⁵¹. Assim, “enquanto”, que é relativo à duração, representa bem a perspectiva fluxista que no diálogo é associada ao *homem-medida*.

Para ilustrar caso de ἔστιν temos o exemplo do vento: “como dizemos que é o sopro do vento, em si mesmo? Que é frio ou que não é frio? Ou, persuadidos por Protágoras, diremos que é frio, para quem sente frio, e não é frio, para quem não sente frio?” (152b). Pode-se perguntar sobre isso: (i) se dois são os ventos, como duas entidades distintas independentes e opostas, cada uma percebida por alguém, ou (ii) se o vento é destituído de frieza ou quentura e só passa a ter qualquer uma dessas qualidades para alguém que percebe, sendo, assim, frieza e quentura uma impressão própria de cada um, ou (iii) se a frieza e quentura coexistem no mesmo vento? Se lermos o *Teeteto* assumindo que Platão está pensando numa realidade objetiva para além das aparências e, ao apresentar o *homem-medida*, tem o objetivo de mostrar que as aparências ou aquilo que parece são uma via falha para o conhecimento, ou melhor, para saber o que algo É, de fato, a opção (i) se sustenta. Desse modo, das percepções não é possível conhecer o que algo é, apenas o que algo parece *enquanto* aparece; assim, cada homem percebe um vento, o *vento frio* e *vento quente*. Já a opção (iii) também parece razoável, levando em conta o fluxismo de Heráclito (152d). Ou seja, se as coisas “sempre vêm a ser”, há alterações que variam qualitativa e quantitativamente, logo, no mesmo vento coexistem qualidades opostas, como a frieza e a quentura, que nunca se estabilizam, pois sempre mudam, ora para frio, ora para quente, e cada homem percebe uma dessas qualidades. Na visão de Kerferd (2003, p. 150), a opção (ii) parece se sustentar mais, considerando-a claramente como teoria subjetivista, pois “a doutrina do *homem-medida* não é um critério para existência, mas, sim, para determinar *como* as coisas são, no sentido de quais predicados devem lhes ser aplicados”. Algo é para o homem que percebe e, como comenta Guthrie (2007, p. 176) que compartilha da mesma opinião, não há “nenhuma realidade atrás e independente das aparências, nenhuma diferença entre aparecer e ser, e cada um de nós é o juiz de nossas próprias impressões. O que me parece é para mim, e nenhum homem está em condições de chamar o outro de errado”.

¹⁵¹ *Teeteto*, 352e.

Diante dessas três possibilidades, proponho uma tentativa de interpretação com o objetivo de precisar alguns pontos. Em primeiro lugar, Platão está contrapondo dois sentidos de ἔστιν, o sentido heraclítico e o sentido parmenídico; o primeiro serve como embasamento teórico do *homem-medida*, o segundo, do qual ameaça algumas vezes tratar, mas é omitido¹⁵², está em estreita ligação com sua teoria defendida em outros diálogos escritos na maturidade, como a *República*, ou seja, a ideia de *Ser* objetivo, que não está sujeito ao fluxo, isto é, o que *é*, *é objetivamente*, em outras palavras, são *Formas* (εἶδη). No entanto, do *homem-medida* segue-se que as aparências *são* o que parece para cada homem, ou seja, φαίνεται e ἔστιν identificam-se, ou melhor, são correlativos, assim, se “aparência e percepção são o mesmo [...] percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo conhecimento” (152b). Platão, por seu turno, estaria pronto para admitir que há o Vento Frio e Vento Quente no seu sentido objetivo, assim como admitiria a existência de um vento sensível que participa dessas duas qualidades, ou seja, enquanto sensível, o vento está sujeito ao fluxo, diferente do vento no seu sentido objetivo. Mas o princípio do *homem-medida* no *Teeteto* aceita como verdade ou como conhecimento o que o vento parece ser, não o que ele é, ou melhor, ele confere “ser” às aparências. Em segundo lugar, o *Teeteto* é um exemplo clássico da maiêutica socrática, e com base nisso podemos notar que o objetivo de Platão não é dar uma solução para um problema filosófico – ele poderia admitir as *Formas* – mas deixa à mercê do interlocutor a investigação dessa solução. O caminho percorrido, assumindo percepção como fonte de conhecimento, é fundamentado e levado até suas últimas consequências durante o diálogo. Diante disso, Platão queria mostrar como que a percepção, na perspectiva do *homem-medida* e do fluxismo, não é suficiente para alcançar o conhecimento, pois se limita às aparências. Daí o diálogo ser aporético. Por último, parece-me óbvio que Protágoras ignoraria a distinção que Platão está pressupondo, tanto que podemos notar que o próprio autor faz ele confirmar que “cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e, no entanto, cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, a outro é (ἔστιν) e aparece (φαίνεται) outra coisa” (166d). Assim, se se perguntasse o que o vento é para Protágoras, diria ele que é o que parece. Não se trata de saber o que ele é em si mesmo, pois esse ponto ele ignoraria, mas o que ele parece ser para quem o percebe. E levando em consideração a associação de *homem-medida* com o fluxo, faz todo sentido admitir que não é possível dizer que algo é “objetivamente” ou ainda “universalmente”, pois o

¹⁵² 152a-b, 180d-181a.

que se pode perceber das coisas é o que cada homem (subjetivamente) é capaz de perceber conforme o estado em que percebe e o estado da coisa percebida, ou seja, sempre a aparência momentânea. Desse modo, o ser protagoriano consiste num “aparecer” ou no “fenômeno” que se dá no imediatismo do fluxo no qual homem e coisa se encontram. Em suma, trata-se de fenômenos dos quais só posso conhecer o modo como se apresentam, sejam “coisas” empíricas, como o vento, o mel, o vinho, a cor, etc. sejam coisas conceituais, como a justiça e injustiça, bem e mal, melhor e pior, etc.

Há ainda um outro termo no *Teeteto* que é apenas colocado às claras após as primeiras refutações do homem-medida: βελτίω (útil, vantajoso, apropriado). Platão apresenta Protágoras defendendo¹⁵³ que a verdade é assegurada pela subjetividade de cada um, ou seja, toda percepção é verdadeira e, em consequência, toda opinião é verdadeira; porém, algumas opiniões são melhores do que outras; logo, não importa a verdade das percepções/opiniões particulares, mas qual delas é a melhor. Cada especialista é sábio dentro do campo de conhecimento que lhe compete: sua opinião é a melhor porque sabe o que é útil ou nocivo, vantajoso ou desvantajoso. O médico é perito em medicina, sabe quais percepções correspondem à doença e quais correspondem à saúde, assim como o sofista, que é perito nos discursos, saberia quais opiniões são melhores e quais são piores. No caso do médico, ele é capaz de mudar o estado enfermo de alguém para um saudável mediante medicamentos, enquanto o sofista seria capaz de mudar opiniões piores de alguém por opiniões melhores mediante a educação. Ter uma percepção pior não é ter uma percepção falsa – o mesmo caso se aplica às opiniões –, por exemplo: não segue que a percepção de um doente que percebe o vinho amargo faz dele um ignorante. O vinho é amargo para o doente e doce para o saudável. Ambos têm percepções verdadeiras. Mas a do saudável é melhor. Desse modo, o especialista, como o agricultor, o médico, o orador, faz com que as coisas, que para alguns parecem ruins, pareçam boas, pois vê que são melhores, isto é, mais úteis.

[...] penso eu, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras; eu chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras [...] também aos sábios [...] chama-lhes médicos, quando tratam os corpos, e agricultores, quando tratam as plantas [...] afirmo que também estes causam às plantas, em vez de percepções defeituosas, quando alguma delas está fraca, percepções benéficas, saudáveis e verdadeiras. E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas

¹⁵³ *Teeteto*, 167b

benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas. (TEETETO, 167b-c)

Nota-se no Protágoras do *Teeteto*, justamente nesse ponto, coerência com o Protágoras do diálogo homônimo. Lá Platão faz o sofista justificar por que a virtude pode ser ensinada e, de acordo com a exposição geral¹⁵⁴ do sofista, observa-se que ele destaca que há poucos especialistas em cada arte, enquanto, concernente à justiça, todos compartilham e podem falar sobre ela de igual maneira, cada um acrescentando seu ponto de vista.

[...]quando o discurso é na área da arte da carpintaria ou de outra qualquer especialidade, consideram que só a alguns compete uma opinião. E se alguém, fora desses poucos, se pronuncia, não aceitam, tal como tu dizes [...] porém, quando procuram uma opinião a propósito da arte de gerir a cidade, em que é preciso proceder com toda justiça e sensatez, com razão aceitam de qualquer homem, pois a qualquer um pertence partilhar efetivamente desta arte ou não haverá cidade (IBID., 322d-323a)

Após esse ponto, Protágoras irá mostrar por “argumentos”¹⁵⁵ a importância da educação destacando seu ofício de sofista como um meio de instrução para aprimorar os conhecimentos relativos às virtudes previamente adquiridos nas fases da formação social, de modo que “conduza, ainda que um pouco” a pessoa “na direção da virtude”¹⁵⁶. Assim, “quanto a mim” diz ele “acho que sou um desses que excede os outros na possibilidade de tornar perfeito qualquer homem”¹⁵⁷. Diante disso aponto duas coisas: a primeira, que para Protágoras para cada arte há poucos especialistas, como o médico, o agricultor, o sofista, etc. Isso significa que alguns têm propriedade e talento na arte que lhes compete. Quanto aos discursos, diria o Protágoras do *Teeteto*, o sofista é perito, ou seja, especialista na arte discursiva (167c). A segunda, embora a virtude, como é o caso da justiça, seja algo que todo homem deva saber mesmo que minimamente, o sofista é capaz de melhorar cada pessoa, como um médico que trata um enfermo, de modo a torná-lo mais justo ou mais prudente. Protágoras entende sua função como algo que satisfaria a necessidade de aprimorar a educação comunitária que todo homem teve desde às primeiras letras e serve

¹⁵⁴ *Protágoras*, 320d-328d.

¹⁵⁵ A partir de 324d.

¹⁵⁶ 328a-b.

¹⁵⁷ 328b.

para suprir uma carência da cidade. No *Teeteto*, ele trata da *arte do discurso*, no *Protágoras* fala do ensino da *virtude política* ou *humana* (325a), isto é, boa gestão dos assuntos particulares e relativos à cidade. A *utilidade* é um conceito que, aos olhos de Untersteiner, parece se tratar de uma expressão marcadamente protagoriana e que o leva a interpretar *o homem é medida de todas as coisas como homem é dominador das experiências*¹⁵⁸. Isto é, aquele que tem domínio da experiência é o mestre, como o sofista, pois supera os “*lógoi* em confronto”. Isso não parece muito claro no *Teeteto*, pois em contraponto com a maioria dos homens, destacam-se alguns que são especialista ou mestres, ou seja, uns tem opiniões piores enquanto outros têm opiniões melhores, sendo estes os que superam os *lógoi* em confronto. Desse modo:

Ao homem-medida cabe superar a ontologia do fluxo e construir, com o logos, um mundo com sentido. Cada percepção, em cada momento, é diferente das outras e o que permanece idêntico é o nome, fruto da convenção. Assim, o logos garante um significado convencional para as coisas em fluxo. O ser não se aplica fora dos limites do fluxo, mas é resultado de uma fixação transitória. É o logos que funda o ser. (SOUZA, 2010, p.129).

Protágoras, na doxografia, assim como nos testemunhos platônicos, e muito mais neste do que naqueles, é o personagem do *homem-medida*, fundamentado pelo sensismo e fluxismo, que teria afirmado que toda percepção e toda opinião são verdadeiras; não obstante, em relação a qualquer coisa, sábio é aquele que sabe distinguir a utilidade das coisas que parecem a cada homem e à cidade. Desse modo, utilidade passa a ser critério, não a verdade individual de cada homem.

¹⁵⁸ UNTERSTEINER, op. cit. 2012, p. 94.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Platão assimilou uma relação estreita entre a sentença de Protágoras e o fluxismo heraclitiano. No entanto, não me parece que essa relação seja reflexo das ideias que o sofista defendia. Acredito que essa relação foi estabelecida por Platão com a intenção de conferir embasamento teórico à sentença protagoriana que carecia de uma explicação ou justificação filosófica. Não há como ignorar que Platão conhecia a obra do sofista *A Verdade*, pois a cita em algumas passagens¹⁵⁹. Se diz que é “obscuro” e depois parte para uma exposição do que o sofista ensinava em segredo aos discípulos¹⁶⁰, provavelmente o abderiano deve ter sido enigmático em seus escritos. Platão também alude as *doutrinas secretas*¹⁶¹, para tratar do sensismo subjetivista atribuído a Protágoras. Na verdade, o que está sendo analisado é a posição de Teeteto, *conhecimento é percepção*. O *homem-medida* se encaixa nesse quadro como umas das teorias que pode fundamentar essa definição de conhecimento, assim como o *fluxismo*. Percepção como via de conhecimento, homem-medida como critério e fluxismo como fundamento da realidade levam o sujeito cognoscente a admitir a verdade das aparências e se limitar a esse campo de investigação. O *Teeteto* tenta apresentar, de várias formas, que não é possível fazer ciência se o indivíduo se limitar às percepções. Não é à toa que o diálogo é aporético.

Protágoras, a meu ver, tratou-se de um sofista preocupado com o ensino da retórica e da virtude política. Que, além disso, envolto às discussões pertinentes à filosofia, também tentou responder às questões de pensadores de seu tempo. Suas ideias sofreram grande influência da diversidade cultural, dado que ele era um professor itinerante; do contexto político democrático, em vista da sua ligação com círculo de Péricles; influências essas que repercutiram numa visão relativista do conhecimento e dos valores; que o fizeram perceber que a utilidade é o que estabelece valores, verdades, leis, etc. ademais, a linguagem para ele, munida de técnicas retóricas, significava instrumento para o progresso, para defender interesses, para conquistar força perante a maioria; longe de se pre-

¹⁵⁹ *Teeteto*, 161c, 162a, 171c.

¹⁶⁰ 152d.

¹⁶¹ 156a.

ocupar com questões metafísicas, Protágoras estava mais próximo dos interesses humanos e, enquanto homem pragmático, ensinava a virtude política, em vista de auxiliar as pessoas a bem administrarem suas vidas particulares, seus negócios, como a participarem da vida pública e defenderem interesses em comum na cidade.

Quando tratei da sofística no Cap. 1, destaquei um fator que à época dos sofistas contribuiu para seu surgimento: a democracia. Igualdade no direito à palavra (ἰσηγορία) e dizer livremente aquilo que se quer (παρρησία) constituíam o ideal democrático, do cidadão livre, aquele que tem o direito de expressar e defender suas ideias, pontos de vista, posições políticas, etc. O *homem-medida* é uma expressão dessa época, como comenta Woodruff (2008, p. 397) “Protágoras reflete o clima cultural e político de meados do século V a.C. quando, após o fim das guerras contra os persas, os atenienses consolidam seu regime democrático”. Diante disso, os cidadãos são medidas de seus próprios negócios, de seus próprios interesses, e a sofística estava pronta para orientar ou ajudar com a *retórica* e o ensino da *virtude política* os cidadãos a defenderem suas ideias. Era uma questão pragmática, escolher o que é melhor, assumir uma posição mais vantajosa. E a palavra era o instrumento ou recurso que, se bem utilizado, com auxílio da retórica, poderia beneficiar quem a usasse. Como comenta Casertano (2010, p. 49), “[...] a descoberta da relatividade dos valores” é “uma das conquistas mais importantes dos sofistas. O mérito de ter imposto e rigorosamente demonstrado o discurso sobre a relatividade é [de] Protágoras de Abdera, uma figura de maior relevo no século V”. Assim, o *homem-medida*, de fato, é uma metáfora que se enquadra no cenário político democrático ateniense e parece dar indícios de que o sofista de Abdera, talvez, estivesse mais preocupado com questões políticas e retóricas do que com questões epistemológicas. O que Platão fez foi colocá-la em terreno estranho. Mas concluir isso me parece arriscado, portanto, suspendo meu juízo quanto a esse ponto.

A sentença de Protágoras tem um “sentido antidogmático e antimetafísico”, pois a verdade não é determinada para sempre, não é revelada por sábios ou profetas, nem consiste nas tradições míticas transmitidas pelos antepassados de geração em geração; ela consiste numa relação dialética com os fatos e com a realidade que cada homem instaura vez por vez segundo suas disposições, idade e situação histórica. Assim, a realidade, na qual o próprio homem se encontra, não é criada por ele, mas é algo dado, mutável e “possui em si as razões do seu devir” (IBID., 2010, p. 51). Destaca-se, em vista disso, a autonomia humana: se não é possível conhecer os deuses, nem saber se existem ou não, dado

a obscuridade do assunto e a brevidade da vida, e se homem é a medida, ou seja, critério e juiz último da sua vida particular, não há destino ou um determinismo divino pelo qual o homem é submetido e arrastado; logo, o homem é livre. Assim, é o homem que, dos fatos e dos fenômenos, de uma realidade dada, definirá o modo de ser de todas as coisas. E a cidade ou comunidade, como as organizações democráticas, instaurará e instituirá leis e regras como resultado da convenção estabelecida a partir do confronto das opiniões humanas. De um lado, especialistas e mestres nas artes que lhes competem, com a característica distintiva de saber o que é melhor e pior, como aqueles que superaram as oposições, os *dissoi logoi*, do outro, o senso comum e seu subjetivismo, com a necessidade da instrução, do aprimoramento da virtude e dos argumentos. Como comenta Tordesillas (2009, p32):

Cada um é, com efeito, indiscutivelmente medida do que lhe é próprio, tanto sobre o plano individual quanto sobre o plano coletivo. Inversamente, o experto ou o sábio é o que possui a capacidade de modificar uma disposição do pior para o melhor. Isto é dizer que quando a questão da medida se coloca para os valores tais como o piedoso e o ímpio, o justo e o injusto, o belo e o feio, Protágoras se contenta de negar que estas noções possuem um valor por natureza e que elas dependem das convenções que cada cidade manifesta no seu interior por períodos determinados? Seguramente, mas isto não é suficiente. É necessário, além disto, que possamos constatar que a mudança que se produz, faça com que as cidades considerem que os valores adotados são benéficos para ela.

No final das contas, a cidade e suas leis é, como comenta Heródoto¹⁶² citando o poeta Píndaro, “rainha de todos os homens”. Nesse sentido, o relativismo de Protágoras estende-se dos homens à cidade, das opiniões às convenções, das medidas particulares à medida social, na medida em que “[...] aquilo que para cada cidade parece justo e belo é assim para ela”¹⁶³.

Platão ajuda, em certa medida, a desvendar o Protágoras histórico, como no caso de sua máxima metafórica *homem-medida*; porém, em certa medida, compromete um retrato mais profundo da sua doutrina original. No entanto, como procurei frisar, acredito que seja inevitável, tratando-se de um caso de interpretação de metáfora. Desse modo, até mesmo os testemunhos da doxografia me parecem suspeitos. Como comenta Woodruff

¹⁶² *História*, III, 38.

¹⁶³ *Teeteto*, 167c.

(2008, p. 379) “o testemunho de Platão não é autorizado, visto encontrar-se em um diálogo que pertence à obra filosófica de Platão. A evidência de autores posteriores como Aristóteles e, muito mais tarde, Sexto Empírico deriva das fontes acadêmicas contaminadas por Platão”. Mas isso não diminui a riqueza da reflexão de Platão: ele nos oferece no *Teeteto*, no *Protágoras* e no *Crático* modelos de uma possível estrutura argumentativa em favor do relativismo, do subjetivismo, do convencionalismo e do pragmatismo, bem como os argumentos que ele mesmo emprega para refutá-los nos mais diversos campos da filosofia, na teoria do conhecimento e da linguagem, na ética e na política, na metafísica e na dialética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PESQUISA DE FRAGMENTOS:

ALFIERI, V.E. *Gli Atomist: frammenti e testimonianze*. Trad. e note di Vittorio Enzo Alfieri. Bari: Casa editrice Giuseppe Laterza & figli, 1936.

CAPIZZI, A. *Protagora, le testimonianze e i frammenti*. Edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna. Sansoni: Florence, 1955.

DIEL, H. *Vorsokratiker*. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1922.

DIES, H., KRANZ, W. *I presocratici: Testo greco a fronte*. Trad. Giovanni Reale, Diego Fasaro, Maurizio Migliori, Salvatore Obinu, Ilaria Ramelli, Maria Timpanaro Cardino, Angelo Tonelli. Milano: Bompiani: Il Pensiero Occidentale, 2015.

PRADEAU, J.F. *Les Sophistes*. Traductions, presentations et notes par: Mauro Bonazzi, Luc Brisson, Marie-Laurence Desclos, Louis-André Dorin, Arnaud Macé, Michel Patillon et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2009.

UNTERSTEINER, M. *Sofist: Testimonianze e Frammenti. Introduzione e Commento a cura di Mario Untersteiner*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1949.

PESQUISA DA DOXOGRAFIA E DE FONTES ANTIGAS:

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ARISTOPHANES. *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, vol. 2. F.W. Hall and W.M. Geldart. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1907.

ARISTOTELE. *Complete Works of Aristotle*, Vol. 1. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. – 4ª Edição – São Paulo: Nova Cultura, 1991 (Os Pensadores, v. 2).

- ARISTÓTELES. *Metafísica: Livros IX e X*. Trad. intro. e notas por Lucas Angioni. Campinas: UFCH/UNICAMP, 2004.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Marcelo Perine. – São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2002.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. – 2ª Edição – Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. *Tópicos; Dos Argumentos Sofísticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).
- ARISTOTLE. *Art of Rhetoric*. Translated by J. H. Freese. London: Harvard University Press, 1926.
- ARISTOTLE. *Metaphysics. Oeconomica. Magna Moralia*. Translated by Hugh Tredennick. London: Harvard University Press, 1935, Vol. II, Books 10-14.
- ARISTOTLE. *Metaphysics*. Translated by Hugh Tredennick. London: Harvard University Press, 1933, Vol. 1, Books 1-9.
- ARISTOTLE. *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*. Translated by E. S. Forster. London: Harvard University Press, 1955.
- DIODORO. *Biblioteca Histórica*. Madrid: Editorial Gredos, 2001.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. – 2ª ed., reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- ÉSQUILO. *Os Persas*. Trad. por Trajano Vieira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- EURÍPIDES. *Medéia*. Trad. por Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010.
- FILÓSTRATO. *Vidas de los Sofistas*. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editora Gredos, S.A. 1999.
- FILOSTRATO. *Vite de Sofisti*. Trad. Maurizio Civilleti. Milano: Bompiani: Il Pensero Occidentale, 2002.
- HERÓDOTO. *História*. Introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1985.
- HERODOTUS. *The Persian Wars*. Translated by A. D. Godley. London: Harvard University Press, 1920, Volume I, Books 1-2.
- OS PENSADORES/SÓCRATES. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; traduções de Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. — 4ª. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

- PLATÃO/Protágoras. Trad. introd. e notas: Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Humanitas, 1999.
- PLATO. *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*. Translated by W. R. M. Lamb. London: Harvard University Press, 1927.
- PLATO. *Complete Works*. Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATO. Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias. Translated by Harold North Fowler. London: Harvard University Press, 1926.
- PLATO. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. London: Harvard University Press, 1914.
- PLATO. *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*. Translated by W. R. M. Lamb. London: Harvard University Press, 1921.
- PLATO. *Protagoras*. Translated and edited by James A. Arieti, Roger M. Barrus _ Translation, Commentary, and Appendices-Rowman & Littlefield Publishers (2010).
- PLATO. *Protagoras*. Translated with Notes by C.C.W. TAYLOR. New York: Clarendon Press – Oxford, 2002
- PLATO. *Theaetetus. Sophist*. Translated by Harold North Fowler. London: Harvard University Press, 1921.
- PLATÓN. *Diálogos*. introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. – Madrid: Editora Gredos, S.A. 1999.
- PLATONE. *Tutte le Opere*. Premesse, traduzioni e note di Giono Giar Dini. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997.
- PLUTARCO. *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas III*. Madrid: Biblioteca Clássica Gredos, 2006.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1996.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. por Donald Schuler. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2004.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. – 4ª. Edição - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. do grego, introdução e notas, Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Annablume, 2009.

COMENTADORES:

ALFIERI, V.E. *Atomos-Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Firenze, Felice Le Monnier, 1953.

AZOULAY, V. *Pericles of Athens*. EUA: Princeton University Press, 2014.

BONAZZI, M. *I Sofisti*. Roma: Carocci Editore, 2010.

BOYCE, M. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, 2001.

BRUGNERA, N.L. *A Escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: Ed. Grifos, 1998.

BURNYEAT, M. F. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990;

CAMBI, F. *A História da Pedagogia*. – 1º Edição – São Paulo: UNESP Editora, 1999.

CASERTANO, G. *Os pré-socráticos*. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. Col. 'Sabedoria Antiga'. São Paulo: Loyola, 2011.

CASERTANO, G. *Sofista*. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, B. *L'effet sophistique*. Gallimard: Paris, 1995

CASSIN, B. LORAU, N. PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros*. São Paulo: Editora 34, 1993.

CASSIN, B. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHAPPEL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.

CHAPPEL, T. *Reading the peritroph/: Theaetetus 170c-171c*. Phronesis: a journal for Ancient Philosophy. Assen: Brill, 2016. Vol. 51, n° 2, p. 109-139.

COLE, T. *The Relativism of Protagoras*. Studies in Fifth Century Thought and Literature. Yale Classical Studies. Cambridge University Press: New York, 1972.

CORNELLI, G. (Org). *Representação da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos / Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis, 2010.

CORNFORD, M.F. *Plato's theory of knowledge*. 6ª Ed. London: Routledge/Kegan Paul, 1973;

DUPREEL, E. *Les Sophistes*. *Bibliothèque Scientifique*. Éditions du griffon: Neuchâtel, 1948.

FILHO, J.R.S. *Protágoras e a Virtude Ensinável*. Letras Clássicas. N. 2, p. 57-66, 1988.

- FORSDYKE, S. L. *The historical Gorgias and Plato's "Gorgias": A comparison leading to a method for managing Platonic testimony on the early sophists*. Queen's University at Canada: Kingston, 1991.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2002.
- GUTHRIE W.K.C. *Historia de la Filosofía Griega III: siglo V*. Ilustración. Versión española de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Editora Gredos, 2003
- GUTHRIE, W. K. *The Sophists*. Cambridge University Press: Cambridge, 1971
- GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. – 6ª Ed. São Paulo: Editora: Martins Fontes, 2013.
- KERFERD, G, B. *The sophistic movement*. Cambridge University Press: Cambridge, 1989. Publishing Limited: Wiltshire, 2007.
- KERFERD, G.B. *O Movimento Sofista*. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2003.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. [Trad. C.A. Louro Fonseca] Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- LEE, M-K. *Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. CHAPPELL, T. / Philosophical Books Vol. 51 No. 2 April 2010 pp. 117–125.
- LEVI, M.A. *Péricles: um homem, um regime, uma cultura*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- LONG, A.A. (org). *Primórdios da Filosofia Grega*. São Paulo: Idéias & Letras, 2008. – (Coleção Companions & Companions). WOODRUFF, P. Cap. 14, *Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias*, 365-388.
- MACCOY, M. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo: Madras Editora, 2010.
- MANON, S. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MATTÉI, J-F. *Platão*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- MOSSÈ, C. *Atenas: a história de uma democracia*. – 3º - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- O'GRADY, P. *The Sophists: An Introduction*. London: Bristol Classical, 2008.
- OPHUIJSEN, J. M. v. RAALTE, M. v. STORK, P. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden-Boston: BRILL, 2013.
- PENEDOS, A. J. *O pensamento político de Platão*. Porto: Publ. da F.L.U.P, 1977.

- REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana - vol.II - Sófistas, Sócrates e Socráticos menores*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- RIBEIRO, J.A. *Uma Interpretação Comparativa dos Diálogos Íon e República de Platão*. In: Polimatheia–Revista de Filosofia. Vol. V, nº7, p.87 –110. Fortaleza, 2009. Disponível em: <http://www.uece.br/polymatheia>. Data de acesso: 08/09/2016.
- ROMEYER-DHERBY, G. *Os Sofistas*. Tradução João Amado. Lisboa: EDIÇÕES 70, 1999.
- ROMILLY, J. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Nova York, Clarendon Press, 2002.
- SANTOS, H.P. *Progresso prometeico e reversão epimeteica no argumento do Protágoras de Platão*. SCRIPTA CLASSICA ON-LINE. Literatura, Filosofia e História na Antiguidade. Número 1. Tema: Contestações do Mito. Belo Horizonte: NEAM/UFMG, abril de 2003. <http://www.scriptaclassica.hpg.com.br>.
- SANTOS, L.R.A. *Ética Sofística: O Papel Educativo da Relativização dos Valores*. Cadernos UFS – Filosofia, v. VI, n.1. São Cristóvão: Editora da UFS, p.57-72.
- SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: University Press, 2002.
- SOUZA, Eliane, Christina de. *O logos unificador de Protágoras*. Representações da Cidade Antiga: categorias históricas e discursos filosóficos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.
- SOUSA, J. C. *A caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos de Platão*. Tese (curso para cátedra) -Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras: São Paulo, 1964.
- SZLEZÁK, T. A. *Platão e a Escritura Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2009.
- TRABATTONI, F. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. – São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 2).
- TSCHEMPLIK, A. *Knowledge and Self-Knowledge in Plato's Theaetetus*. Lanham: Lexington books, 2008.
- UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Editora Paulus, 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre *Mito e Religião na Grécia Antiga – 1ª ed.* São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- WARD, A. *Statesmanship and citizenship in Plato's Protagoras*. Journal of Value Inquiry 25 (4):319-333 (1991)
- WATANABE, Lygia Araujo. *Platão, por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos Diálogos*. São Paulo: Editora Moderna (Coleção Logos), 1995.

WILLIAMS, B. *Platão: a invenção da filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

ZILIOLI, U. *Protagoras and the Challenge of Relativism (Plato's Subtlest Enemy)*. London: Ashgate Publishing Limited, 2007.

CONSULTA DE TESES DE PÓS-GRADUAÇÃO:

FLAKSMAN, A. *Aspectos da recepção de Heráclito por Platão*. 2009. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

NETO, O.C. *Protágoras e a doxografia platônica sobre o mais eminente sofista: estudo e tradução*. 2012. 283 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

PREZOTTO, J. *Dissoi Lógoi: Sofística e Linguagem*. 2009. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2009.

SANTORO, P.S. *Similaridades e diferenças entre a paideia sofista e a socrática*. 2013. 100 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2013.

SILVA, D.R.L.M. *Aísthesis e a Teoria da Percepção no Teeteto*. 2012. 106 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2012.

SILVA, M.D. *Sobre a independência das três primeiras teses (151e – 186e) no Teeteto de Platão*. 2012. 102 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte, Universidade Federal da Paraíba, 2012.

SOARES, D.O. *A apocalíptica no Zoroastrismo, Judaísmo e Cristianismo: uma análise das relações entre o Avesta, Dn 12,1-3 e Mt 27,51b-53 quanto à ideia da ressurreição*. 2011. 360 f. Dissertação (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Teologia Bíblica da PUC-Rio, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

ZENI, E.L. *Conhecimento e Linguagem: um estudo do Teeteto de Platão*. 2012. 87 f. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, 2012.

SOARES, Marcio. *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. 2010. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

DICIONÁRIOS:

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Avec un Supplément sous la direction de: Alain Blanc, Charles de Lamerterie, Jean-Louis Perpillou. Paris: Klincksieck, 1999.

Malhadas, D; Dezotti, M.C.C; Neves, M.H. *Dicionário Grego-Português*. São Paulo: Atelie Editorial, 2007.

CONSULTA VIRTUAL:

Perseus Digital Library: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>