



PROTÁGORAS: DA COSMOLOGIA À ANTROPOLOGIA

Protagoras: from Cosmology to Anthropology

Eliane Christina de Souza¹

RESUMO: O pensamento do sofista Protágoras seria, no âmbito da filosofia grega, uma nova maneira de compreender o mundo, diferente dos seus antecessores. Vemos em Protágoras a passagem da cosmologia para a antropologia. É claro que esta novidade não ocorreu repentinamente. A antropologia já se encontra em germe em Heráclito, que, juntamente com Parmênides, exerceu uma grande influência sobre Protágoras. É no cenário destes dois pensamentos, aparentemente antagônicos, e no auge da democracia, que surge uma nova doutrina, um deslocamento do pensamento sobre a *physis* para o pensamento sobre o homem.

PALAVRAS-CHAVE: Protágoras; Discurso; Homem-medida; Antropologia; Cosmologia.

ABSTRACT: The thought of the sophist Protagoras would be, within the scope of Greek philosophy, a new way of understanding the world, different from its predecessors. We see in Protagoras the passage from cosmology to anthropology. Of course, this novelty did not happen suddenly. Anthropology is already in the germ in Heraclitus, who, together with Parmenides, exerted a great influence on Protagoras. It is against the backdrop of these two apparently antagonistic thoughts and at the height of democracy that a new doctrine emerges, a shift from thinking about *physis* to thinking about man.

KEYWORDS: Protagoras; Discourse; Man-measure; Anthropology; Cosmology.

Considera-se que o “eu”, para o grego, é um dos aspectos da natureza. Em Protágoras, no entanto, não é a natureza o foco de atenção, mas o *logos* humano. E é inegável a relação da tese do homem-medida, defendida por Protágoras, com o indivíduo. Isto nos traz, então, uma questão a ser investigada: o homem, foco da doutrina de Protágoras, representa, de algum modo, um sujeito? Para esta investigação, teremos que percorrer o pensamento de Protágoras, e o faremos a partir de Platão, no *Teeteto* e no *Protágoras*, de Sexto Empírico e de Diógenes Laércio.

¹ Doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professora de filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: elianech@ufscar.br

O ponto central do pensamento de Protágoras é a tese do homem-medida, exposta por Platão em *Teeteto* 152a — ‘o homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são’ — e confirmada por Sexto Empírico:

Alguns incluíram também Protágoras de Abdera entre aqueles filósofos que suprimem o critério (de verdade), pelo fato de que afirma que todas as percepções (*fantasiai*) e as opiniões (*doxai*) são verdadeiras, e que a verdade é relativa, porque tudo que é objeto de parecer e de *doxa* para alguém, é para ele de modo relativo. Por isso começa seus *Discursos Destruidores* dizendo que o homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são.²

Este dito de *Protágoras* tem sido alvo de muitas controvérsias de interpretação, como mostra *Untersteiner* (1996, p. 115-128). Tenho optado pela interpretação que me parece menos problemática e mais adequada para compreender a discussão entre *Platão* e *Protágoras*, e que é seguida por *Untersteiner* (1996) e por *Kerferd* (1986). O que é medido sobre as coisas não é sua existência, mas o modo como elas são ou não são, ou seja, que predicados possuem e que predicados não possuem. A palavra ‘medida’ será entendida como critério, como o faz Sexto Empírico. Quanto à extensão da palavra ‘homem’, há que se decidir se se trata de uma singularidade contingente ou do homem universal. Sigo ainda a leitura de *Untersteiner*, segundo a qual há uma dupla extensão do conceito: o homem individual e o homem universal são dois sentidos complementares de um mesmo processo. Veremos mais adiante que, a partir da fundação de um dever ser, o homem-medida passa a comportar um caráter que poderíamos chamar de “relativamente universal”.

Consideramos, em princípio, dois momentos na abordagem do homem-medida: (i) crítico, em que há um esvaziamento do conceito de ser em si, já que não há como escapar do domínio das aparências; (ii) reconstrutivo, em que há um deslocamento do padrão de verdade para a utilidade. No momento desconstrutivo, homem-medida é entendido como o homem particular, cuja medida medirá aquilo que é agora. Assim, há o estabelecimento de um relativismo do conhecimento e dos valores que impede a determinação de um critério de verdade, pois, a partir dele, todas as opiniões possuem o mesmo valor. O segundo momento, correspondente à reconstrução do critério, interpreta o homem-medida enquanto o homem que mede segundo a convenção. Segundo *Untersteiner*, os dois momentos do homem-medida correspondem a uma mesma concepção manifesta em

² SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Loeb Classical Library, 1983. VII, p. 60.

um processo dialético e permite localizar a verdade na passagem do primeiro para o segundo momento. Este enfoque da verdade compreende o discurso como uma atividade da esfera das relações humanas mais do que uma possibilidade de transmissão discursiva do conhecimento do que as coisas são. Seguiremos esta linha interpretativa sem deixar, no entanto, de apresentar cada momento da tese, o que nos permitirá localizar o tema da subjetividade no movimento de um momento ao outro.

Começamos com o momento crítico da tese, que comporta a noção de homem particular. Tal interpretação do homem-medida como indivíduo tem como base o tratamento que é dado à tese protagoreana em *Teeteto* 152a-b. Na explicitação da tese, Platão fala em ‘cada um’ (*hékaston*): tal como cada um percebe as coisas, é como elas são para essa pessoa. E explica isto através de um exemplo: às vezes acontece que, dado o mesmo vento soprando, uma pessoa o sente frio e outra não, uma o sente moderadamente frio, outra fortemente. Segundo o personagem *Sócrates*, isto significa que o vento é frio para quem o sente frio e não é frio para quem não o sente frio. Esta afirmação é apresentada como oposta a dizer que o vento em si é frio ou não frio. Ou seja, a preocupação de *Protágoras* não é o vento em si. Não é a natureza que está em questão. Se fosse este o caso, um dos percipientes estaria certo e outro estaria errado, pois a medida da afirmação ‘o vento é frio’ e da negação ‘o vento não é frio’ seria o próprio vento. Ocorre que, segundo a doutrina de *Protágoras*, o vento não é em si quente nem frio, ele é o que parece para cada um, vento frio para mim e vento não frio para você. Ser, portanto, é parecer. Isto fica claro também em *Crátilo* 385e-386a, onde a doutrina do homem-medida é associada à tese de que a *ousia* das coisas é própria a cada um e explicada da seguinte forma: as coisas são para mim como parecem a mim e para você como parecem a você.

A seguir, em *Teeteto* 152c, é estabelecida uma equivalência entre perceber e parecer, que implica uma negação do ser eleata, e que envolve outra identificação, entre parecer e ser verdadeiro. Assim, o vento é frio para quem o sentiu frio, pois é desta maneira que ele aparece a quem sentiu assim. Logo, aparência e percepção se equivalem. E a percepção é sempre percepção do que é, e, assim, é sempre verdadeira. Cada percepção individual para cada pessoa e em cada ocasião não pode ser corrigida. No plano das aparências, a percepção ganha o estatuto de “conhecimento”, pois tanto a percepção quanto o conhecimento são sempre verdadeiros. Conhecimento, aqui, está, no entanto, longe de ser a compreensão do conteúdo de algo determinado, já que as coisas não possuem uma *ousia*

constante, e se restringe, em um primeiro exame, à multiplicidade de percepções individuais.

A exposição que Platão faz da tese de Protágoras no *Teeteto* só se justifica se compreendida a partir da teoria heraclitiana do fluxo:

[Protágoras afirma] que nada é um, por si e em si, e nem poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno; se chamares pesado, aparecerá também leve; e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura umas com as outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai-se tornando sempre. E sobre isto todos os sábios, um atrás do outro, exceto Parmênides, devem concordar: Protágoras, Heráclito, Empédocles, e, dentre os poetas, os que estão no topo de cada uma das composições, Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia, quando diz “Oceano, origem dos deuses, e a mãe Tétis”, está a afirmar que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento.³

Assim, tudo está em constante mudança e nunca é o mesmo, tanto as coisas percebidas como os percipientes, e a percepção se origina do encontro do movimento da coisa percebida com o movimento do órgão que percebe. A percepção é, pois, produto de uma reciprocidade momentânea entre dois movimentos, e temos, em vez de objeto e sujeito com *ousia* própria, uma coisa com certa qualidade e um sujeito que percebe, ambos em movimento:

Não há nada que exista em si [...], pois é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. Visto que um é agente e outro paciente, não é sem reservas que se pensa em relação a eles como se fossem um. /.../ Nada é unidade em si e por si, mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa.⁴

Nem o percipiente nem o objeto podem existir independentemente um do outro. Se formos rigorosos no uso da linguagem, não se pode sequer falar em agente e paciente, pois em nada há estabilidade e não há possibilidade de que percipiente e objeto sejam alguma coisa definida. O que é é a reciprocidade, como exposto em 160b-c:

³ PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. 152d-e.

⁴ PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. 157a.

É necessário que, quando eu me tornar percipiente, o seja de alguma coisa, pois é impossível que quem se apercebe não se aperceba de nada. E o outro torna-se doce, amargo ou qualquer outra coisa, para alguém, pois é impossível ser doce, se não for doce para ninguém. [...] Penso que, se somos, só nos resta ser um para o outro.⁵

Nem esta reciprocidade possui fixidez, pois a união de agentes e pacientes não dá nascimento ao mesmo produto, mas a produtos diferentes, que são percepções “em cada instante”. Cada percepção é, pois, uma unidade isolada, instantânea, e entre as percepções há apenas diferença.

Para Protágoras (*Teeteto* 156a-b), haveria duas espécies de movimento: um é a força passiva, o outro, a força ativa, que são, respectivamente, movimento do órgão que percebe e o movimento do objeto percebido. A percepção surge deste encontro entre dois movimentos. O conteúdo desta relação não expressaria uma fixidez, mas uma mobilidade onde força passiva e força ativa trocam de posições no decorrer de um instante. Nem mesmo o percipiente tem fixidez, como nota Platão: “Referes-te a Sócrates doente, como um todo, em oposição a outro todo: Sócrates com saúde?” (*Teeteto* 159b). A percepção se daria em blocos em sequência. O bloco é o que é neste instante. Sócrates doente é um bloco que se diferencia de Sócrates são. Há uma cadeia de blocos perceptivos que se dá instante após instante. Até mesmo a memória é compreendida como uma percepção circunstancial.

A partir desta interpretação da tese do homem-medida, podemos compreender outra tese de *Protágoras*, exposta por *Diógenes Laércio*: “Protágoras disse que sobre todas as coisas há dois *lógoi* em oposição um ao outro” (*Diógenes Laércio, Vida, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres, IX 51*). *Dupréll* apresenta uma interpretação bastante interessante desta frase de *Diógenes Laércio*, levando em conta a lógica de *Protágoras*. Segundo esse intérprete, a frase “sobre todas as coisas há dois *logoi* em oposição um ao outro” é uma expressão do modo como a lógica relativista trata a questão da afirmação e da negação (*Dupréll, 1948, p. 40*). Para Protágoras, todo *logos* pode ser afirmado ou negado segundo o ponto de vista em que o consideramos. Não se trata de afirmação e negação de uma mesma realidade que seria um referente fixo do discurso. Tampouco se trata da oposição de dois *logoi* que remetem, cada um deles, a um ser diferente com determinação própria. Assim, a afirmação de que os *logoi* opostos não concernem à mesma coisa não significa que, considerando os enunciados ‘o vento é frio’ e ‘o vento

⁵ PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. 160a-c

não é frio’, cada um deles se refere a um vento diferente, o vento que para mim é frio e o vento que para você não é frio. Cada um desses *logoi* é enunciado sob um ponto de vista. O enunciado ‘o vento é frio’, dito por mim, e o enunciado ‘o vento não é frio’, dito por você, são ambos verdadeiros porque são expressões de sensações diferentes. Podemos pensar, no entanto, que, se cada percepção é verdadeira, há muito mais que dois *logoi* em oposição sobre cada coisa. Mas a grande variedade de experiências perceptuais pode ser reduzida a dois *logoi*: o que afirma um predicado e o que o nega. Como o enunciado ‘o vento não é frio’, segundo a teoria dos dois *logoi* em oposição, pode ser traduzido para ‘o vento é quente’, a negação teria um referente positivo, ou seja, o ‘não-frio’ indicaria ‘quente’. Assim, o ‘não-B’ tem um referente não na coisa que não é, mas em uma percepção diferente.

A expressão discursiva das sensações, para *Protágoras*, não corresponde a uma estrutura sujeito-predicado, mas pode ser entendida como nomeação. Se não há algo como o vento em si, separado de suas qualidades, e se eu só posso perceber o vento frio como um complexo vento-frio, o enunciado seria o nome complexo de uma percepção que se apresenta como um complexo. Sobre cada coisa que eu percebo, há um enunciado que nomeia esta percepção no momento em que a percebo — o enunciado ‘o vento é frio’ nomeia a percepção vento-frio e o enunciado ‘o vento não é frio’ nomeia a percepção vento-quente.

Podemos entender o referente do *logos* como um fato da percepção. Cada fato de percepção é uno e separado, ou seja, não depende da relação com nenhuma outra percepção. E, dado que cada percepção é como eu a percebo, todo *logos* que nomeia uma percepção é verdadeiro. Assim, se o ser é reduzido ao parecer, o enunciado está colado ao ser, como em Parmênides; mas não ao ser em si, no entanto, senão ao ser relativo à percepção. O *logos*, então, está em correspondência transitiva com um parecer instantâneo.

As consequências desta doutrina para o *logos* são a impossibilidade do falso e a impossibilidade de contradição, como Platão mostra em *Eutidemo* 283e-286b. Para *Protágoras*, não se pode dizer o que é de certo modo, afirmando ou negando o mesmo referente sobre a mesma coisa em circunstâncias diferentes, condição do discurso informativo. Afirmação e negação não remetem à mesma coisa em circunstâncias diferentes, mas a coisas diferentes. Os *logoi* dizem o que cada coisa é para cada sujeito *hos estin*, ou seja, como parece a este sujeito, já que ser é parecer. Isto, contudo, não significa que o que não é equivale ao que absolutamente não é. Para cada coisa neste

momento para mim há dois *logoi* em oposição, que correspondem a falar da coisa como ela me parece e falar da coisa como ela não me parece, o que remete a uma percepção distinta. Nesta perspectiva, tampouco há como contradizer outra pessoa, porque uma não fala da mesma coisa que a outra, senão de como as coisas parecem a cada uma delas. Em outras palavras, no caso de enunciados discordantes entre duas pessoas, não é possível que algum deles seja falso, e não há contradição, pois os dois enunciados não são sobre a mesma coisa. Cada pessoa fala apenas sobre sua experiência, uma vez que, não tendo acesso à experiência de outra pessoa, não pode fazer nenhum enunciado com sentido sobre ela.

O primeiro momento da tese de *Protágoras* conduz a uma conclusão que será bastante comum na sofística, especialmente em *Górgias*: a inexistência de um critério de verdade intersubjetivo. O sujeito protagoreano parece ser um indivíduo encerrado em sua subjetividade, cuja medida é incomensurável com a medida de outros indivíduos. A percepção se realiza através dos sentidos, de modo que cada sentido percebe aquilo que lhe é a fim, já que os sentidos são diferentes e incomensuráveis. Cada indivíduo tem suas próprias experiências subjetivas, que não podem ser transmitidas aos outros. Os sentidos, pois, são incapazes de mostrar um mundo unificado. Esta noção de incomensurabilidade está em acordo com a ontologia adotada por *Protágoras*: seres em fluxo capturados instantaneamente em um momento isolado de percepção.

Este “sujeito” isolado, no entanto, não é um sujeito determinado, um sujeito substancial que descobre o mundo, que conhece seus objetos. Não se pode falar em objetos em si na filosofia de *Protágoras*, muito menos de sujeito em si. Nesse primeiro momento da compreensão da doutrina do homem-medida, “sujeito” e “objeto” só existem em reciprocidade no fluxo. Não há identidade, nem autodeterminação, nem si mesmo, pois o que há é um “eu” a cada momento.

Talvez possamos ver em *Protágoras* certo relativismo subjetivista que envolve uma dose de ceticismo no que se refere ao conhecimento. Só existem verdades subjetivas, relativas ao “sujeito” que as tem, entendendo-se que estas verdades não provêm das aparências percebidas, não dependem somente das coisas, visto que dependem do estado subjetivo de cada um, que varia de um homem a outro e de uma circunstância a outra. Assim, o percebido não é algo em si, um “objeto” à espera de ser encontrado por um “sujeito”. Tampouco é livre da percepção e nem sequer constituído pela percepção. O que cada coisa é, ela é para quem a percebe, ela é inseparável da percepção. Ela não é um ser em si que, com a chegada de um observador, passa a ser conhecida. A percepção não é

uma primeira descoberta ingênua do objeto, antecedendo seu conhecimento propriamente dito. Ela é a origem permanente e o enraizamento ontológico de toda apreensão do mundo, que não se expressará como episteme, como o alcance de uma verdade eternamente fixada. A “coisa verdadeira” é a coisa percebida. A percepção não é “mera aparência”, mas um fenômeno organicamente verdadeiro para quem o percebe.

Temos aqui, no entanto, um problema, que não passou despercebido para *Platão*. O caráter inicial da percepção é o de uma espécie de átomo ontológico, incomensurável com outras percepções, com outros átomos ontológicos. O destino desses átomos ontológicos, traçado pelo dito de *Parmênides*, “é o mesmo pensar e ser”, seria sua expressão em átomos lógicos incomunicáveis aos outros, mas, mais perturbador ainda, incompreensíveis para a mesma pessoa. A prescrição de *Parmênides* obrigaria a uma espécie de linguagem privada para cada instante de cada percepção.

Este problema é talvez superado quando *Platão* apresenta o que seria o segundo momento da tese do homem-medida, o momento reconstrutivo. Ao homem cabe superar a ontologia do fluxo e construir, com o *logos*, um mundo com sentido. O *logos* deixa de ser algo que deve ser ouvido e compreendido, como em Heráclito, e deixa de ser a expressão do sentido absoluto do ser, como em Parmênides, para ser construção humana. Não é a *physis* que diz como o mundo é, é o *logos* humano que funda o ser.

Como foi dito anteriormente, cada percepção, em cada momento, é diferente das outras. O vento-frio que percebo agora é diferente do vento-frio que percebi antes. O vento-frio é diferente, o percipiente é diferente. O que permanece idêntico é o nome ‘vento-frio’, fruto da convenção. O discurso remete, portanto, às percepções absolutamente diferentes e sem nenhuma relação entre si. Em cada instante que eu digo que A é B, eu falo de percepções distintas, embora as palavras sejam as mesmas. Isto permite concluir que, entre as percepções e o que se diz delas, a relação é puramente convencional e que a única fixidez que pode ser considerada é a do próprio discurso. O *logos* sobre o que está sendo é convencional, e tal convenção possibilita a comunicação. 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 instantânea e transitória. O ser, para Protágoras, seria a expressão de um recorte do devir, que se fixa temporariamente segundo a convenção. A partir desta compreensão do *logos*, podemos dizer que não é função do discurso transmitir conhecimento objetivo. O discurso, para Protágoras, pertence ao âmbito da ação, como veremos a seguir.

No contexto da incomensurabilidade entre um homem e outro, exposta em *Teeteto* 166d — “um dado indivíduo difere de outro ao infinito” —, se constroem as relações humanas. Dentro dessas margens, o conhecimento não será compartilhado, mesmo porque não haverá um conhecimento que seja alcançado por todos. As relações humanas só se tornam possíveis através do consenso.

Se todos os discursos equivalem em termos de verdade, eles diferem quanto ao seu uso. Segue-se, então, uma reconstrução do critério de verdade, definido agora pela utilidade. Esta reconstrução começa pela substituição do critério de verdade por um critério prático — o que parece melhor:

Afirmo que a verdade é como a escrevi. Pois 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 e aparece outra coisa. E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a aparecerem e serem boas. /.../ Para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois - pois não é possível -, nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra; mas deve-se fazer uma mudança no doente, porque é melhor o estado do outro. Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. Por conseguinte, não fez com que o que tem uma opinião falsa tivesse posteriormente uma opinião verdadeira; pois não é possível ter opinião sobre o que não é, nem ser afetado por outra coisa que não aquela que o afeta, que será sempre verdade. Mas penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de 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 que as outras, mas não mais verdadeiras. /.../ 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 a determinar.⁶

Isto significa que uma coisa ou ação pode ser boa para uma pessoa e ruim para outra e, mais do que isto, pode ser boa e ruim para a mesma pessoa em circunstâncias diferentes, na medida em que esta pessoa acredite assim. Pela ação do discurso, aquilo que parece bom pode passar a parecer ruim, e o que parece ruim pode passar a parecer bom.

Nesta perspectiva, não se pretende que o discurso diga a verdade, mas que modifique o comportamento de alguém, tornando-o melhor. A escolha do enunciado ‘A é B’ em detrimento do enunciado ‘A não é B’ não é a opção por um enunciado verdadeiro, aquele

⁶ PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. 166d-167b.

que diz o que a coisa é, mas a opção por um enunciado mais útil do ponto de vista da ação. O *logos* será construído no âmbito do consenso sobre o que parece ser melhor para a maioria. A unidade que aparece no instante da percepção será unificada a partir do *logos*, o único a ter permanência. Embora o conteúdo do *logos* seja fixo apenas enquanto o consenso durar, a capacidade de transformar e reunir percepções pelo *logos* será o absoluto em Protágoras.

Para *Protágoras*, o sábio não se caracteriza como aquele que diz o que as coisas são, mas como aquele que sabe fazer triunfar uma opinião que tem mais valor, sendo que os juízos de valor estão submetidos aos critérios de coerência e de eficácia. Assim, a “verdade” pode ser entendida não como um dado inicial que remete ao ser em si, mas como valor constituído através da adesão da maioria dos ouvintes a certos padrões de juízo que são instituídos como norma. Cada sujeito escolhe aquilo que lhe parece melhor, e o que parece ser melhor para a maioria passa a ser regra. A maioria é um critério regulador do melhor e do dever ser: o discurso do sábio é o melhor porque a maioria o considera assim. Temos, pois, em *Protágoras*, uma inversão do padrão objetivo do discurso. A verdade não remete ao ser anterior ao que se diz, mas ao “ser” produzido a partir do discurso, na medida em que se assegurem as condições de adesão dos ouvintes a este discurso. O “ser”, aqui, corresponde a um dever ser relativo como produto da deliberação.

Assim, pode-se falar em certa “objetividade” enquanto ação convergente de muitos sujeitos por meio do consenso: todas as percepções verdadeiras convergem para uma única percepção que é não a mais verdadeira, mas a melhor, e que passa a ser tomada como “verdadeira” quando aceita pela maioria. Trata-se de uma “verdade relativamente objetiva”.

Pode-se falar também em “racionalidade”, já que o sábio indica aos homens o caminho da felicidade através do uso da razão, entendida como faculdade de aperfeiçoamento do discurso humano, do ponto de vista de seu valor instrumental. A racionalidade é vinculada à ação política, expressando-se, no âmbito da *polis*, como um fazer parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más (*Teeteto* 167e). A racionalidade está no convencimento e no deixar-se convencer através da adesão do *logos* do outro. Assim, o homem é a medida de todas as coisas, e não o porco ou qualquer outro animal que tenha percepção, como ironiza Sócrates, porque só o homem pode, através do discurso, mudar sua percepção e a do outro. E se o faz tendo em vista o melhor, pode ser chamado de sábio, prudente e zeloso da virtude.

Se o conhecimento, vinculado à percepção sensorial, ficava restrito às percepções de cada um, pode-se falar agora em um outro sentido do “conhecimento”, como um saber fazer prático. E, neste plano da ação, Protágoras propõe uma distinção entre o disputador e o dialético. O primeiro procura lograr o adversário; o segundo procede com seriedade e esforça-se por levantar o adversário, mostrando seus erros (*Teeteto* 168c). As noções de logro e erro presentes aqui parecem, em um primeiro exame, incompatíveis com a tese de que todos os enunciados são verdadeiros. Podemos pensar, no entanto, em engano e erro não com referência a uma verdade objetiva, mas de forma derivada da “verdade relativamente objetiva”. Neste sentido, engano e erro podem ser entendidos como ir contra a decisão da maioria, ou seja, contra o que parece melhor.

Ainda, pode-se falar em uma ética que tem o dever ser fundado sobre o parecer. Para Protágoras, o dever ser é constituído pelo discurso a partir da adesão não ao que é verdadeiro em oposição ao falso, mas ao que parece melhor para a maioria. Isto coloca o homem-medida em um plano de “universalidade relativa”: a medida, inicialmente entendida como as percepções de cada um, passa a ser, a partir da ação discursiva, o consenso. Assim, podemos dizer que o discurso tem um valor construtivo, em vez de um valor informativo. Tal valor construtivo, se aplicado com vistas ao melhor, será terapêutico para a cidade.

No diálogo *Protágoras*, particularmente em 318e-328d, Platão faz uma exposição do modo como esse sofista entende a democracia e os valores nela envolvidos, como a justiça e a virtude. Embora o *Protágoras* apresente o pensamento protagoreano em alguns pontos distinto daquele exposto no *Teeteto*, não será difícil percebermos certa unidade entre eles, principalmente no que tange à compreensão do *logos* como um modo de fixar o fluxo, embora temporariamente, e permitir a ação política.

A discussão central sobre esse tema tem início com uma afirmação do personagem *Sócrates*, que põe em questão a função sofística: a virtude não pode ser ensinada e, portanto, não há nenhuma fundamentação para a pretensão de *Protágoras* em ser um mestre de virtude política. Para sustentar sua tese, *Sócrates* apresenta duas razões. Em primeiro lugar, quando se trata de questões técnicas, os atenienses recorrem a especialistas; mas quando se trata da administração da cidade, qualquer pessoa pode dar opinião. Assim, a política não se constitui como uma técnica e seus valores não podem ser transmitidos. Além disso, os mais sábios e melhores cidadãos, como Péricles, de quem *Protágoras* era conselheiro, não são capazes de transmitir a virtude para seus filhos. Temos, portanto, um duplo problema para *Protágoras*: se a virtude não pode ser ensinada,

a profissão de *Protágoras* é uma fraude; mas se a virtude pode ser ensinada, a teoria da democracia é falsa e *Péricles* não conhece a natureza da virtude política.

O personagem *Protágoras* responde ao questionamento de *Sócrates*, inicialmente, em forma de um mito (*Protágoras* 320c-322d), que diz que *Epimeteu* distribuiu os vários poderes entre os animais segundo um princípio igualador, mas, por um descuido na distribuição, os homens não receberam poderes e ficaram desprotegidos. Por isso, *Prometeu* roubou para eles o fogo e a habilidade artesanal. Para se defenderem, os homens fundam *poleis*, mas como lhes faltava a arte da política, a injustiça os impediu de viverem juntos. Por isso Zeus enviou *Hermes*, para dar aos homens respeito de si (*aidos*) e justiça (*dike*).

Notamos então que, segundo *Protágoras*, as artes foram distribuídas de modo diferente entre os homens, mas a justiça e o respeito de si são dados de modo igual. Esta participação na justiça e na virtude política não é por natureza, mas é adquirida pela instrução e pela prática (*Protágoras* 323c-324d). Nesse sentido, a punição é uma espécie de ensino, o que justifica a crença da maioria na habilidade de ensino dos valores:

[...] os homens estão convencidos de que a virtude pode ser ensinada. É certo que ninguém pune os autores de injustiças pela simples consideração ou motivo de haverem cometido injustiça, a menos que se comporte como animal irracional. Mas quem se dispõe a punir judiciosamente não inflige o castigo por causa da falta cometida no passado — pois não poderá evitar que o que foi feito deixe de estar feito — porém com vistas ao futuro, para que nem o culpado volte a delinquir, nem os que assistem ao castigo venham a cometer falta idêntica. Essa maneira de pensar implica a convicção de que a virtude pode ser ensinada.⁷

Após essa conclusão, *Protágoras* oferece uma nova resposta às críticas de *Sócrates*, agora em forma de *logos*. Segundo o personagem, duas questões devem ser respondidas: Como os homens obtêm sua participação na virtude, se não é por natureza? Por que os homens bons não ensinam virtude aos filhos? Para responder a essas questões, *Protágoras* afirma que o ensino da virtude é universal através da comunidade. E, já que as pessoas têm aptidões naturais diferentes, algumas pessoas aprendem melhor do que as outras, e algumas ensinam melhor do que as outras. A concessão de respeito de si e de justiça equivale ao ensino que as pessoas recebem na comunidade. E quem ensina bem, esse ensina aquilo que parece melhor para a maioria.

⁷ PLATÃO. *Protágoras*. Tradução Lopes, Daniel R. N. São Paulo: Perspectiva, 2017. 324a-b.

O escopo da política, para *Protágoras*, não é o da competência técnica, fundada na desigualdade, mas o da competência do *logos*, fundado sobre a igualdade. Segundo *Kerferd*:

[...] o que Protágoras está empenhado em explicar é (a) que é possível ensinar a alguém como ser um homem bom, em sentido lato de “ensinar”, que inclui condicionamento nos costumes sociais bem como instrução em técnicas específicas tais como retórica, e (b) que as disposições inalteráveis de caráter, que produzem a conduta especificada como apropriada às várias virtudes particulares (p. ex. ações justas ou corajosas), não são idênticas entre si.⁸

A partir daí, retornamos à exposição da defesa de *Protágoras* no *Teeteto*. A educação corresponde a fazer uma mudança de um estado para outro melhor através do *logos* (*Teeteto* 167a). Entre opiniões melhores e opiniões piores, será tarefa da educação oferecida pelos sofistas guiar os homens em busca de opiniões que pareçam ser melhores. Quando há adesão do outro por um discurso que lhe parece melhor, essa adesão é de cunho racional. Não é usada a força bruta ou qualquer outro tipo de coação. O indivíduo adere por lhe parecer que o discurso proferido neste instante é melhor que uma opinião anterior. Sobre estes pressupostos, haverá, em Protágoras, a elaboração de dois tipos de discursos: o discurso forte em contraposição ao discurso fraco. O discurso forte seria aquele aceito pela maioria das pessoas, enquanto que o discurso fraco se constituiria no discurso não compartilhado (*Derbhey*, 1986, p. 26).

Na vida política grega, não há um critério absoluto e fixo para o julgamento nem para a legislação. Com a falta de um critério, o escolhido será aquilo que aparece como melhor agora para a polis. Esta seria, então, a função do sofista, levar uma opinião melhor a quem se encontra com uma opinião pior. Assim como o médico cuida dos doentes e o agricultor das plantas, o sofista cuidará da educação das almas humanas. Segundo Bárbara Cassin, o *logos* representa a virtude política:

Um consenso do tipo sofístico é o resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, ocasião após ocasião (é o *kairos*), uma unidade instantânea inteiramente feita de diferenças. À *physis* dos jônicos e ao Ser dos eleatas, que a ontologia nascente tinha como tarefa dizer adequadamente, se substitui a política que o discurso cria: a natureza não serve então de modelo para a cidade, é mesmo, ao contrário, a cidade que serve de modelo para o indivíduo. Com a homonoia e a homologia sofísticas, o *logos* torna-se a virtude política por excelência.⁹

⁸ KERFERD, G.B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 232

⁹ CASSIN, B. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995, p. 76.

Nesse cenário, o melhor político será o que fala melhor. Segundo Wolff:

[...] não aquele que fala melhor de (a exemplo do médico que sabe falar de saúde), mas aquele que fala melhor a (a exemplo do médico que sabe falar ao doente, cf. Górgias 456b). Em outros termos: o único meio de poder medir a comunidade de interesses é medir a comunicação dos discursos; e já que não há mais ser externo ao discurso, que lhe garanta a verdade absoluta, tanto quanto não há saber das coisas que fundamente a política dos homens, não há outro modo de avaliar a sabedoria política, a não ser medir como um discurso se impõe à maioria.¹⁰

O homem-medida não perde sua força mediante o melhor, pois, segundo *Teeteto* 167 a-b, ninguém pode levar quem tem uma opinião falsa a ter uma opinião verdadeira, uma vez que nem é possível ter opiniões sobre o que não é, nem receber outras impressões além das que se tem no momento, e estas são verdadeiras. O discurso fraco não caracteriza a falsidade que se opõe a uma verdade objetiva; ele corresponde à não-concordância com a maioria. O doente não está enganado quando sente a comida amarga, mas é consensual que estar são é melhor do que estar doente, e o gosto da comida do são é consensualmente melhor que o do doente.

A contraposição entre verdadeiro e falso dá lugar ao melhor e ao pior, par este que está em devir, que não se cristaliza no tempo e no espaço, que muda no instante em que o consenso se dissolve. Se não há, em Protágoras, uma verdade adequada ao mundo, mas verdades relativas a “cada mundo”, não há nenhuma possibilidade de certeza da adequação da verdade ao sentido, e *logos* não indica um significado prévio, mas a possibilidade de construir significados. Notamos que, para *Protágoras*, aprender a virtude não é buscar o que já está dado. É, antes de tudo, aderir ao que parece melhor para a maioria, sendo que, nesta adesão, já está presente a possibilidade de uma transformação. O homem que muda sua percepção para aderir ao consenso é o homem que pode mudar este consenso. Aderir e mudar são, ambos, expressões do *logos*.

O *logos* permite que a decisão seja discutida e revertida. Deste modo, a multiplicidade de opiniões, assim como a multiplicidade de percepções, não conduz à irracionalidade. O *logos* organiza toda a multiplicidade possível em dois polos opostos. Destes dois polos, dois *logoi* 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.

¹⁰ WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. In: *Discurso* 14, 1983, p. 39.

Concluimos, então, voltando ao conceito de sujeito. Não se funda, em *Protágoras*, algo como um sujeito substancial. Tampouco temos aqui um sujeito epistêmico, já que as noções de “sujeito” e “objeto” não têm fixidez, e sequer se pode falar em episteme do mesmo modo como Platão a compreendeu. O objeto do “conhecimento”, para *Protágoras*, é a percepção. Estamos, então, no domínio da *doxa*, a opinião. Assim, o homem-medida não é medida do conhecimento objetivo nem do conhecimento de si mesmo. Ao contrário disso tudo, o homem-medida é um produtor do mundo e de si mesmo.

Segundo Platão mostra no *Teeteto*, ao expor a tese de *Protágoras*, não é a percepção que faz do homem medida de todas as coisas. As percepções de cada um em cada momento são incomensuravelmente distintas, e a unidade que resta é a unicidade eleata submetida ao tempo. Se, contudo, a mudança é irracional e ilógica, como mostraram os eleatas, é à força do *logos* que o mundo pode ser compartilhado. Entre a multiplicidade irracional e a unidade incomunicável, entre o fluxo e a eterna fixidez, *Protágoras* propõe uma terceira via – a do consenso e da reversibilidade. É o acordo sobre o que deve ser que torna o mundo racional. O consenso imprime permanência ao fluxo — permanência enquanto durar o consenso, enquanto o *logos* forte mantiver a sua força. Neste sentido, o *logos* unifica o mundo, e o homem será medida porque tem *logos*.

Podemos pensar que a modernidade, ao afirmar o sujeito, não está afirmando o sujeito constitutivo, precisamente porque o sujeito cartesiano não precisa constituir nada, a não ser colocar as condições do verdadeiro conhecimento. Ao contrário disso, o homem-medida não é medida do conhecimento objetivo nem do conhecimento de si mesmo. Ele é um produtor do mundo e de si mesmo. Ousaremos, pois, dizer que, nesse sentido, ele é “sujeito”, mas não como a modernidade posteriormente irá compreendê-la. Descartes propõe uma cisão ontológica entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido. Esta cisão ontológica implica identidade, homogeneidade, fixidez e estabilidade. Por outro lado, o *logos* protagoreano, em seu caráter unificador, traz ao homem certa ideia de identidade interativa.

A marca da racionalidade protagoreana é o não-abandono da percepção. Ela segue um caminho segundo o qual o homem está intimamente envolvido no mundo que percebe e no qual age. Para *Protágoras*, o *logos* não é exterior à percepção; o *logos*, representa o próprio caráter dinâmico de nossa maneira de apreender e agir no mundo. O *logos* é a condição da percepção humana que representa possibilidade de ação. Ele restitui ao homem-medida a inteligibilidade do que ele é e do que ele faz. Se, para *Protágoras*, não

é a razão humana que desvenda o mundo — já que nossa relação com o mundo se dá a partir de percepções, que não nos diferenciam dos animais e das plantas —, é a razão humana que constrói o mundo.

Referências

ALCALÁ, Ramón Roman. *Escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y “búsqueda de la felicidad”*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1994.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, tradução e comentário de G. Reale. São Paulo: Loyola, 2001.

AUBENQUE, Pierre (Dir.). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962.

CASSIN, B. (Ed.). *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986.

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

CORNFORD, F. *Plato's theory of knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

DIOGENES LAERCIO. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Tradução de Robert Genaille. Paris: Garnier, s/d.

DUPRÉEL, E. *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchatel: Éditions du Griffon, 1948.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. London: Cambridge University Press, 1971.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KERFERD, G.B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução e comentários de José Gabriel Trindade Santos. Brasília: Thesaurus, 2000.

PINTO, M. J. V. *A doutrina do logos na sofística*. Lisboa: Colibri, 2000

PLATÃO. *Theaetetus. Protagoras. Gorgias. Cratylus. Euthydemus*. Edição bilíngue, vários tradutores. Cambridge-London: Loeb Classical Library, 1996.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução Lopes, Daniel R. N. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Tradução de João Amado. São Paulo, 1986.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes. A harmonia essencial. In: NOVAES, Aduino (org.), *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes. Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão. *Analytica*. 17 (2), 249-263.

SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Loeb Classical Library, 1983.

UNTERSTEIRNER, Mario. *I sofisti*. Milão: Bruno Mondadori, 1996.

WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. In: *Discurso* 14, 1983.