

## 2

### O homem como medida: dos sentidos à *polis*

#### 2.1

##### Fixo e fluxo: o que aparece aos sentidos

Quando Sócrates pergunta a Teeteto ‘o que é conhecimento?’ e o jovem matemático responde dizendo que é o mesmo que percepção, Sócrates diz que esta maneira de considerar coincide com a de Protágoras, mas que este disse a mesma coisa de uma maneira diferente, declarando: o homem é a medida de todas as coisas, das que são que são e das que não são que não são. Sócrates afirma que o sofista quis dizer com a sentença que, a cada vez que aparecem as coisas, tais elas são para quem elas aparecem.<sup>14</sup> Aparecer (*phainetai*) e ser (*einai*) são identificados: tudo o que aparece necessariamente é, e se é, é necessariamente verdadeiro. Neste sentido, ao aparecer de algo foi associada a verdade de seu julgamento. Pela impossibilidade de negar a verdade da percepção de alguém, cada ser humano é a medida de sua própria percepção, sendo, portanto, toda percepção infalível e inquestionável. E Sócrates exemplifica<sup>15</sup>: ao homem a quem o vento aparece frio, ele é frio, ao homem a quem o vento aparece quente, ele é quente, e aparição (*phantasia*)<sup>16</sup> e percepção são a mesma coisa no que se refere ao calor e todas as coisas deste tipo.

“É improvável que um sábio diga tolices, de modo que devemos acompanhá-lo. Não é verdade que às vezes sob um sopro do mesmo vento, um de nós experimenta frio, enquanto outro não? Ou que um de nós sente um ligeiro frio, ao passo que o outro um frio intenso?”<sup>17</sup>

O que inicialmente se discute no diálogo, portanto, não é a questão da existência ou não do vento, mas a das qualidades do vento, cuja medida é o

---

<sup>14</sup> No *Crátilo* (386a), embora não seja desenvolvida, a interpretação da proposição de Protágoras é a mesma.

<sup>15</sup> 152a-c

<sup>16</sup> Segundo Cornford, em *Theory of Knowledge* (p.32), *phantasia* é o substantivo correspondente ao verbo *phaineitai*, por isso optou-se pela tradução ‘aparição’.

<sup>17</sup> 152b

indivíduo que percebe. “Não quer ele dizer que as coisas são para mim como aparecem para mim e para você como aparecem para você, sendo você e eu homens?”, pergunta Sócrates. Segundo Kerferd<sup>18</sup>, “o que é medido não é a existência e não-existência, mas o modo como são e o modo como não são, ou, em termos mais modernos, quais são os predicados.” Kerferd, a propósito do exemplo do vento, resume as três interpretações que são oferecidas: 1) Não há um único vento, mas dois particulares ou privados, um quente para um indivíduo e um frio para outro; 2) Há um vento público que não é nem quente nem frio. O vento existe independente da percepção, mas as suas qualidades, não; e 3) O vento é ao mesmo tempo frio e quente, as duas qualidades podem coexistir no mesmo objeto físico, mas um indivíduo percebe uma qualidade, outro indivíduo, outra qualidade. As três posições possuem defensores, embora a segunda e a terceira possuam mais adeptos.

Inseridos nesta discussão, tanto Kerferd como Cornford apóiam a terceira posição, ou seja, a opinião de que a doutrina protagórica é objetivista. Cornford<sup>19</sup> defende que a doutrina não é subjetivista como Platão a faz parecer, ou seja, para o sofista o frio ou o quente do vento existem fora do homem, os objetos dos sentidos existem independentemente daquele que os percebe. Segundo ele, Platão força a ambiguidade das palavras de Protágoras a dizer algo que contribua para sua própria análise dos sentidos e percepções, auxiliando-o na construção de sua própria teoria do conhecimento. O mesmo defende Kerferd,<sup>20</sup> a tese é objetivista e, para o exemplo do vento, Protágoras assumiria que o vento é ambos, quente e frio, qualidades contraditórias co-existem, cada indivíduo percebe uma qualidade, porém o vento é o mesmo, é e não é frio.

Já Guthrie<sup>21</sup>, que é defensor da segunda posição, afirma que Protágoras adotou um extremo subjetivismo com sua tese do homem-medida. Para o sofista, não haveria nenhuma realidade independente das aparências e, no exemplo do vento, o quente ou o frio não existiriam na natureza, mas apenas para quem o sente como quente ou frio. A conclusão lógica do subjetivismo de Protágoras, sustenta o autor, seria uma anarquia moral e política, mas esta foi estranhamente salva pela doutrina de que, apesar de não haver verdadeiro ou falso, há melhor ou

---

<sup>18</sup> KERFERD, 2003, p. 148.

<sup>19</sup> CORNFORD, 1935, p.33.

<sup>20</sup> KERFERD, 2003, p.143-188.

<sup>21</sup> GUTHRIE, 1995, p.176-177.

pior. Se fazemos uma leitura apressada do que está sendo exposto por Platão, e se nos baseamos apenas nisso, de fato, concluímos que o sofista sustentava um relativismo subjetivista. Relativismo porque a relação entre o sujeito que percebe e a coisa percebida mostra-se fundamental. E o relativismo, segundo esta perspectiva, acarreta o subjetivismo, “as coisas são tal como aparecem para mim”. Veremos que Platão nos apresenta uma perspectiva ampla sobre a tese do homem-medida, mas muitas vezes ao longo do texto, por ser para o sofista tudo tal como aparece para cada um, ele insinua um subjetivismo por parte de Protágoras e nos induz a buscar dentro da pessoa o critério pelo qual ela avalia as coisas.

Não obstante, tendo em vista os relatos e o que conhecemos de Protágoras, dentre as duas possibilidades, ele notadamente incluir-se-ia no rol dos pensadores que assumem sempre o objetivismo da realidade. Qualidades contraditórias coexistem, cada pessoa percebe uma qualidade de acordo com sua disposição que muda, porém o vento é apenas um e o mesmo, é e não é frio. De acordo com isto está Sexto Empírico que em seus *Esboços Pirrônicos* assegura que a sentença de Protágoras assume uma posição objetivista da realidade, a realidade das coisas estando contida no objeto e não no sujeito. O sofista, afirma o cético, sustentava que todos os modos que são percebidos “encontram-se subjacentes na matéria, pelo que a matéria tem a capacidade, na medida das suas potencialidades, de ser tudo o que aparece a todos os indivíduos.” Os homens, todavia, ora apreendem uns aspectos da coisa, ora apreendem outros, ou seja, em consonância com as diferentes disposições e variações individuais da pessoa (idade, saúde, etc) diferentes aspectos da coisa aparecem para cada um.<sup>22</sup> Todas as percepções são infalíveis e verdadeiras, mas cada percepção apreende um aspecto da realidade, e ao estabelecer apenas o que aparece a cada um, afirma ele, Protágoras considera que os juízos sejam correlativos ao ponto de vista de cada indivíduo.

Se é assim e, de fato, para Protágoras, o vento é ambos, quente e frio, há uma correspondência entre a sua doutrina e a de Heráclito, para quem os contrários são inseparáveis, nada existindo sem o seu oposto. A relação entre eles é estabelecida pelo próprio Platão, que, continuando a tratar da percepção (voltamos ao *Teeteto*), após o exemplo do vento, exemplifica com o tema da cor, introduzindo enfim o problema do movimento.

---

<sup>22</sup> SOUZA & PINTO, 2005, p. 70-71.

“A cor que chamamos branco não deve ser entendida como algo independente e externo aos teus olhos, tampouco como algo que está no interior deles; ademais não debes atribuir qualquer lugar particular a ela, pois se o fizesse ela de imediato se situaria numa definida posição estacionária e não participaria do processo do vir-a-ser. (...) Nesta postura, ficará aparente que o preto ou branco, ou qualquer outra cor, são o efeito do impacto do olho sobre o movimento apropriado, de sorte que aquilo que chamamos de uma cor particular não será nem aquilo o que impinge nem o que é impingido, mas algo de intermediário que tenha ocorrido e que seja característico de cada indivíduo.”<sup>23</sup>

Aqui vemos, através da perspectiva que Platão nos mostra, que se opõem duas teorias rivais: uma que considera a cor como algo não localizável e dependente segundo uma relação, e a outra que considera a cor como algo permanente, localizável e alheio ao devir. A teoria protagórica, a de que as coisas estão num processo de vir-a-ser a partir do movimento, está sendo enfrentada por uma teoria rival, que é a da estabilidade ou permanência dos seres, a independência da natureza de cada coisa.

O diálogo avança e em seguida Platão expõe o que já havia anunciado anteriormente como a doutrina secreta de Protágoras, a verdade que o sofista, falando por enigmas à multidão, reservaria a seus discípulos. Os capazes de compreendê-la, afirma Sócrates, são apenas os iniciados, aqueles que não negam a realidade das ações, da geração e de tudo o que é invisível.<sup>24</sup> Os seguidores da doutrina, cuja base de sustentação é a teoria do fluxo de Heráclito, partem do princípio de que tudo é movimento, de que nada existe em si mesmo, mas todas as coisas surgem a partir do movimento que as une. Há, porém, duas espécies de movimento, uma possuindo força ativa e a outra força passiva, e cada uma delas infinita em manifestações, sendo, no entanto,

“(...) impossível uma sólida concepção do elemento ativo e passivo como qualquer coisa em separado, pois não há nenhum elemento ativo até que haja uma união com o elemento passivo, bem como inexistente um elemento passivo enquanto não ocorre uma união com o ativo.”<sup>25</sup>

A sensação/percepção traduz a cada momento um aspecto da realidade em devir para alguém que a percebe, que tem a permanência deste momento apenas. A consequência desta tese é que não se pode ter a noção de objetos e sujeitos

<sup>23</sup> 153e-154a

<sup>24</sup> 155e-157b

<sup>25</sup> 157a

permanentes, pois tanto o sujeito (o órgão do sentido) quanto o objeto (o que provoca a sensibilidade) têm o seu ser e/ou devir apenas no encontro momentâneo provocado pela inter-relação, também ela momentânea. Sem que possa haver algo ativo sem a união prévia com o elemento passivo e vice-versa, para as inumeráveis cores, há os inumeráveis atos de visão, para as audições, os inumeráveis sons, e é assim para os outros objetos da percepção que surgem aparentados às percepções. No encontro incessante de dois movimentos não há nem mesmo permanência do papel de agente e paciente e as percepções tidas por uma pessoa não se distinguem da pessoa mesma, mas fazem parte do seu ser, no momento mesmo em que percebe. Fica dito, portanto, que, apesar de radical ser o fluxo, há algo que aparece e ao menos o instante é algo fixo, ou seja, algo aparece e com algum sentido, caso contrário, o fluxo radical não afirmaria muito mais do que a equivalência entre ‘tudo está em movimento’ e ‘tudo está em repouso’, devido à falta total de referência. Nota-se neste sentido que, devido à dependência recíproca dos pólos, não se pode falar em um ser unitário, um indivíduo que permaneça igual a si mesmo.

A primeira observação de Sócrates é a respeito da linguagem, que, segundo ele, para estar em conformidade com a natureza exposta pela doutrina, deveria ser substituída. Já que nada é e tudo devém, deveríamos nos referir às coisas como vindo a ser, sendo criadas, sendo destruídas e mudando.<sup>26</sup> Importante observar que, sem refutar a proposição que atribui a Protágoras, a de que as coisas são tais como aparecem para cada um, Platão modifica-a afirmando que, de acordo com a doutrina, os objetos do mundo sensível nunca são, e que, portanto, se deve tomá-los sempre num estado de vir-a-ser. “Nenhuma das coisas que a ele (Protágoras) aparece efetivamente é”<sup>27</sup>, afirma Sócrates. A concepção de Protágoras de que percepção é sempre percepção do que é, dá lugar à concepção segundo a qual a percepção é sempre percepção do que está em processo de devir, ou seja, em movimento. Se o que medimos ou tocamos fosse como admitimos, jamais se alteraria à aproximação ou sob a influência de outra coisa, argumenta Sócrates.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> 157b

<sup>27</sup> 158a

<sup>28</sup> 154b

Em seguida, Sócrates ameniza sua crítica, e adverte sobre a necessidade, já que estamos todos mutuamente ligados, de se acrescentar, quando falamos que alguma coisa é ou vem a ser, os termos ‘para alguém’ ou ‘relativamente a algo’. Não é possível falar em termos absolutos do branco e do preto, do calor e do frio do vento, pois as propriedades são em todos os casos dependentes da relação com o sujeito que sente ou percebe. Se nada há em separado, não há tal coisa como o frio ou o branco por si mesmo, mas apenas e necessariamente para alguém. Ademais, se as coisas estão mutuamente ligadas, o que é percebido só é como tal para alguém, ao passo que tornar-se doce ou frio para ninguém é impossível, assim como quem percebe jamais é (o mesmo), necessitando perceber algo para tornar-se perceptor. E se pode haver um consenso razoável a respeito do branco ou de qualquer outra cor, não há garantias de que cada cor que aparece ao homem seja tal como aparece a um animal, sendo ainda mais provável, o próprio Sócrates sugere e Teeteto concorda, que apareça diferente a cada espécie.<sup>29</sup>

Por força da doutrina exposta, assumiu-se que quem percebe torna-se perceptor apenas ao perceber algo, assim como o que é percebido só é quando percebido por alguém, isto é, nada é ou vem a ser absolutamente ou em si mesmo, nem quem percebe, nem o objeto percebido, mas apenas relativamente.<sup>30</sup> Para Protágoras, portanto, não haveria distinção entre dizer que algo é ou algo vem a ser, pois o que há de acessível é apenas este momento presente produzido pelo encontro momentâneo. E neste sentido, segundo a doutrina secreta, para Protágoras, a questão jamais seria posta nos termos da percepção correta ou falsa, pois não há nada independente para que se esteja errado em relação. Cada percepção individual, de cada pessoa em cada momento é infalível e única, e nunca pode ser corrigida mediante a comparação com outras percepções.

Segundo Gomperz<sup>31</sup>, o homem, segundo a tese de Protágoras, é erigido à medida da existência das coisas e não de suas qualidades. Para Kerferd, ao contrário, a frase refere-se aos predicados, isto é, às qualidades das coisas e não a sua existência. Schiappa<sup>32</sup>, por sua vez, adverte que esta é uma falsa questão, pois a dicotomia entre o sentido existencialista e essencialista é anacrônico, já que a conceitualização de essência em contraposição à aparência surge apenas com

---

<sup>29</sup> 154a

<sup>30</sup> 160c

<sup>31</sup> GOMPERZ, 1881, p. 504.

<sup>32</sup> SCHIAPPA, 2003, p. 120.

Platão. O que chamamos de qualidade era visto pelos pré-socráticos como uma característica da coisa que não se separava da própria coisa, ou melhor dizendo, esta questão não foi problematizada por eles. Shiappa<sup>33</sup> defende que Platão inova a sintaxe para poder falar de algo em si, algo uno, abstrato, que não pode ser visto e, portanto, distinto da vida concreta e da lógica mito-poética de seus antecessores, na qual os sofistas, como pré-socráticos, estão incluídos. E de fato vemos no *Teeteto* um Platão que desafia seus leitores a separar as coisas de suas (outras) qualidades, tal como faz em relação à cor e ao frio, distinção provavelmente nova e original. Mas, além disso, Platão também nos faz crer que Protágoras tinha uma teoria das percepções. “Deveríamos dizer que o próprio vento, em si mesmo, é frio ou não frio, ou deveríamos aceitar o que diz Protágoras, ou seja, que o vento é frio para quem o sente frio e não é frio para quem não o sente frio?”<sup>34</sup>

Segundo afirma Kahn,<sup>35</sup> Protágoras foi o primeiro pensador a usar o verbo ser no sentido puramente predicativo. Todavia, a partir do que Platão nos diz sobre o pensamento de Protágoras e a doutrina secreta, não havendo como delimitar as coisas em si mesmas, tudo estando sempre em relação, não haveria distinção entre a transformação das qualidades e a transformação das próprias coisas, distinção que é feita apenas por Platão, que inclusive faz Sócrates dizer ao seu interlocutor que o termo *poiotês*<sup>36</sup>, traduzido por qualidade, lhe soaria estranho. O mais provável é que, como um bom pensador dos usos linguísticos, Protágoras tenha contribuído para a emergência desta distinção, seguindo a corrente de seus antecessores que construíram um novo arsenal linguístico para a transição do pensamento mito-poético para um pensamento mais abstrato. Platão elevou as coisas, incluindo qualidades, ao estatuto de formas independentes e separadas, mas a tese do homem-medida, por sua vez, sugere que as coisas que aparecem e são experimentadas pelo homem aparecem naquele instante, não sendo possível e não havendo a necessidade em delimitar a fronteira entre as coisas e suas (outras) características que mudam.

---

<sup>33</sup> SCHIAPPA, 2003, p. 96.

<sup>34</sup> 152b

<sup>35</sup> KAHN, 1966, p. 302, apud SHIAPPA, 2003, p. 14.

<sup>36</sup> 182b

Segundo Burnyeat<sup>37</sup>, deve ser considerado plausível que Platão tenha levado bastante a sério a noção protagórica do aparecer, encarando-a como um instigante enigma. Para torná-la mais compreensível, Platão então teria unido a doutrina do aparecer do sofista à doutrina do fluxo de Heráclito. Como veremos, há indícios suficientes para afirmarmos que Protágoras era um admirador do efésio e de sua concepção de que tudo está em movimento, levando-a adiante em suas formulações.

## 2.2

### Da evidência do ser à restrição da presença

Apesar de o mobilismo de Protágoras e de todos os outros sábios ser afirmado por Platão como uma característica herdada da própria cultura grega, há mais de uma passagem no *Teeteto*<sup>38</sup> em que a influência de Heráclito sobre Protágoras é sugerida. Tudo é resultado do movimento, nada permanece de forma alguma: salvo Parmênides, todos os sábios, Heráclito, Protágoras, Empédocles, além dos grandes poetas, declaravam que nada é uno e invariável, não sendo possível, por isso, deter uma qualificação, tampouco a determinação das coisas, pois nada é em si mesmo. Baseado no relato do neoplatônico Porfírio<sup>39</sup>, que teria memorizado passagens do livro de Protágoras, foi estabelecido um forte consenso de que a *Verdade*, obra na qual a tese do homem-medida aparece como abertura, foi uma resposta à negação eleata ao testemunho dos sentidos e aos que propõem o ser como uno. O retrato de Protágoras como um pensador que se opunha à doutrina de Parmênides e de seus seguidores é também o que recebemos de Platão no diálogo que viemos investigando.<sup>40</sup> Deste modo, visto que o pensamento de Protágoras encontra sustentação na doutrina heraclítica do fluxo e opõe-se aos eleatas, faremos um rápido desvio do *Teeteto* e dirigiremos nossa atenção para estes importantes antecessores, seguindo as evidências de que na tese do homem-medida o sofista travou um importante diálogo com eles. Além disso, este breve apanhado nos será de grande utilidade para a compreensão das noções de *metron* (medida) e *chremata* (coisas) contidas na sentença, nosso objeto de investigação.

<sup>37</sup> BURNYEAT, 1928, p. 12.

<sup>38</sup> 152d; 160d; 179e

<sup>39</sup> SOUZA & PINTO, 2005, p. 81 / SHIAPPA, 2003, p. 121/ GOMPERZ, 1881, p. 502.

<sup>40</sup> 180d-e

Examinar o poema de Parmênides não é uma tarefa fácil, tentaremos então sintetizar algumas das interpretações mais significativas. Parmênides, segundo Burnet, se opunha aos que pensavam o real como fluxo, a tradição mito-poética e os pensadores da *physis*, dizendo, em contrapartida, que o real é evidentemente um, que o ser é ingênito e indestrutível, e que o vazio e o movimento são ilusões. Burnet<sup>41</sup> afirma que o poema de Parmênides é a defesa de um monismo físico: “o que é, é um *plenun* finito, esférico, sem movimento corporal e não há nada além disso.” Cordero, por sua vez, considera que o foco do poema é a análise dos modos apropriados de pensar e a afirmação da importância do método de encaminhamento do pensamento. Segundo ele, o poema admoesta para que se pense aquilo que é, pois “quando o ser está ausente daquilo que se pensa, então o que há são palavras vazias, nomes enganadores, cujo conjunto faz parte das opiniões.”<sup>42</sup> A realidade de Parmênides é una, inteira e inabalável, mas há dois caminhos que os mortais podem tomar, o que leva à *doxa*, a opinião, e o que leva à *aletheia*, a verdade.

Cordero observa ainda que Parmênides acrescenta uma espécie de axioma à reflexão dos demais filósofos seus contemporâneos: enquanto estes buscavam o princípio dos entes, aquele afirmou que, se há os entes, há o ser, que é, portanto, único e necessário. O eleata, evidenciando a presença do ser, em contrapartida, evidencia a inexistência do *não ser*. Se não houvesse o ser não haveria coisas que são, tampouco haveria o pensar, pois “é o mesmo pensar e aquilo pelo que há pensamento.”<sup>43</sup> Todo discurso faz referência àquilo que é, pois o não-ser é impensável. O pensamento ficou condenado a ser pensamento daquilo que é, já que, sendo impossível conhecer ou enunciar o que não é, somente o que existe é pensável e expressável. E dito isso o eleata apresenta os primórdios do princípio de não contradição e chama de duas cabeças aquele “sem capacidade de juízo, que considera que *ser* e *não ser* são o mesmo e não o mesmo.”<sup>44</sup>

Além disso, através dos eleatas, que afirmam que não se deve confiar nos sentidos, pois estes mostram o intercâmbio dos opostos e as coisas em transformação, passando do ser ao não ser, ficamos sabendo que havia uma polêmica em torno da validade do testemunho dos sentidos. Querendo provar que

---

<sup>41</sup> BURNET, 1994, p. 151.

<sup>42</sup> CORDERO, 2011, p. 44, 104.

<sup>43</sup> Ibid., p. 98.

<sup>44</sup> Ibid., p. 230.

o ser é apenas um e a mudança, impossível, há um fragmento de Melisso que contém elementos importantes deste conflito:

“(...) parece-nos que o quente se torna frio e o frio quente; o duro, mole e o mole, duro; o vivo morre e vem a ser não vivo; e tudo isso se altera; o que era e o que agora (é) em nada são semelhantes (...) assim resulta que não vemos, nem conhecemos os seres. (...) Por consequência é evidente que não vemos corretamente e que aquelas coisas não corretamente nos parecem ser múltiplas; pois não mudariam se fossem verdadeiras; mas cada uma seria precisamente tal como parecia ser; pois nada é mais forte que o ser verdadeiro.”<sup>45</sup>

Sobre isso Protágoras responde: o homem mede ou (é a medida de) ambos, (d)aquilo que é e (d)aquilo que não é. Em resposta à negação sumária da realidade dos sentidos, o sofista afirma que podemos não perceber ou conhecer corretamente, mas o mais evidentemente real para o homem é aquilo que lhe aparece, o que pode perceber ou experimentar. Logo, incapaz de ultrapassar as barreiras de sua condição, o homem é a medida da existência das coisas. O que não lhe aparece, não é, ou não é de sua alçada conhecer, tal como a certeza sobre a existência dos deuses. Protágoras parte do axioma de Parmênides contra o próprio Parmênides: o não-ser não existe, portanto, tudo o que aparece é. Se por um lado, o sofista refuta os eleatas, por outro, ele segue um de seus preceitos, pois se estes afirmam que é impossível pensar aquilo que não é, a consequência é que tudo o que é experimentado como sensação ou percepção é verdadeiro. Por intermédio de Sócrates, Protágoras afirma: “(...) é impossível pensar aquilo que não é ou pensar quaisquer coisas que não sejam aquelas imediatamente experimentadas como sentimentos, as quais são sempre verdadeiras.”<sup>46</sup>

Ao que tudo indica, a base de sustentação do relativismo de Protágoras é a doutrina heraclítica do fluxo, segundo a qual o movimento é declarado real, as coisas, múltiplas, e os opostos coexistentes. Kahn observa que há em Heráclito uma unidade subjacente entre a *psyche* e os elementos físicos, sendo fases ou aspectos diferentes de uma única e mesma realidade.<sup>47</sup> O mundo pessoal e interior da *psyche* e a ordem do universo formam uma identidade e ao *logos*, universal e comum entre os humanos, o indivíduo deve identificar-se para

<sup>45</sup> Os Pré Socráticos. ‘Melisso’. In: *Os Pensadores*, fragmento 8.

<sup>46</sup> 167a.

<sup>47</sup> KAHN, 2004, p. 374.

distinguir as coisas segundo sua *physis*.<sup>48</sup> A *psyche* é necessária para o reconhecimento da ordem do mundo, e o *logos* necessita dos sentidos para ser apreendido, todavia, este reconhecimento não é alcançado por todos, pois muitos vivem como se o pensamento fosse privado. “O mundo dos despertados é um e o mesmo, mas os que dormem tem cada qual o seu mundo particular”<sup>49</sup>, diz um de seus fragmentos. Dentro da polêmica em torno da validade dos sentidos, mesmo Heráclito, afirmador do movimento, dirá que os olhos e ouvidos são maus testemunhos se a alma não compreende<sup>50</sup>, sugerindo algo semelhante com as recorrentes analogias que faz entre o irracional e o corpo que dorme. [“Morte é todas as coisas que vemos despertados; tudo o que vemos dormindo é sono.”]; [Os homens se esquecem aonde levam o caminho... E estranham aquilo com que estão mais constantemente associados. E aquilo que encontram todos os dias lhes parece estranho... Não deveríamos agir e falar como homens dormindo]<sup>51</sup>. Tanto em Heráclito quanto em Parmênides, a experiência sensível contrapõe-se ao *logos*, - talvez pela intensidade e multiplicidade perturbadora provinda dos sentidos -, justamente para colocar em maior evidência o alcance do *logos*.

Neste sentido as afinidades entre Protágoras e Heráclito apresentam limites, pois se pela ontologia heraclítica, a sensação muitas vezes falha, pela epistemologia protagoreana, a sensação/percepção é irrevogável e infalível. Parte deste contexto de intenso debate sobre o testemunho dos sentidos, Protágoras, que nega o repouso, não afirmará a verdade do que é apresentado pelos sentidos, mas sustentará a irrevogabilidade do aparecer. A aparição (*phantasia*) ou o aparecer (*phainomenon*), conforme vimos até aqui, é tornado pressuposto de seu pensamento, tendo a duração de um instante. Logo, se Heráclito afirma que a sensação, quando em desacordo com o *logos*, falha, Protágoras responde: não há sensações falsas, nem pode haver distinção entre sensação e pensamento, pois é impossível pensar aquilo que não é, tampouco é possível pensar aquilo que não seja (imediatamente) experimentado como sensação.<sup>52</sup> Conclui-se com isto que, em debate intenso com a tradição, o sentido alavancado pelos pré-socráticos da

<sup>48</sup> KAHN, 2004, p. 164.

<sup>49</sup> Ibid., p. 61.

<sup>50</sup> Ibid., p. 65.

<sup>51</sup> Ibid., p. 93, 61.

<sup>52</sup> No próximo capítulo veremos com mais detalhes a relação entre Protágoras e Heráclito, e os desdobramentos formulados pelo sofista, ao que tudo indica, a partir, principalmente, do pensamento do efésio.

evidência do ser deve estar subjacente a qualquer interpretação da sentença do homem como medida.

Seguindo a direção da ascendência heraclítica de Protágoras, fomos investigar a palavra *metron* em alguns de seus fragmentos e constatamos que o termo, conforme utilizado pelo efésio, envolve sempre o sentido de regulação ou ordem da natureza: “A ordem do cosmos, a mesma para todos, nenhum deus ou homem a fez, mas ela sempre foi, é e será: fogo eterno, aceso com medida e com medida apagado.” “Mar se derrama a partir da terra e conserva a mesma medida como era antes de virar terra”. “O sol não transgredirá as suas medidas. Se ele o fizer as Fúrias, ministradoras da Justiça (*Diké*), o alcançarão.”<sup>53</sup> O cosmos de Heráclito, observa Kahn, apresenta o novo sentido de proporção e medida baseado na organização racional do mundo.<sup>54</sup> Neste sentido, a sentença de Protágoras, ao inserir o homem no centro, provoca e desafia o ouvinte-leitor a pensar em que sentido o homem é a medida.

Os significados mais comuns da palavra *metron*, cuja tradução consensual é medida, são quantidade, proporção e ordem, tanto no sentido matemático (as técnicas que quantificam), quanto no sentido normativo e ético (a medição da qualidade, da justa medida do conveniente, da justeza, do oportuno, do necessário). Como já mencionamos, no *Teeteto*, Platão sugere que o termo medida significa critério ou juiz<sup>55</sup>, ora no sentido perceptivo ora no sentido da *doxa* e do juízo. Sexto Empírico, em sua interpretação cética de Protágoras, afirma que por *metron*, o sofista quer dizer critério, mas que, por ter afirmado que “todas as aparências e todas as opiniões são verdadeiras e que a verdade é algo de relativo, pois que tudo o que é aparência ou opinião para um indivíduo existe desde logo para ele”<sup>56</sup>, o sofista eliminou o critério.

Romer-Dherby<sup>57</sup> afirma que com ‘é a medida’ Protágoras quer dizer que o homem ‘regula’, e desaprova a interpretação de Untersteiner de que ‘é a medida’ significa ‘domina’. O termo medida conserva sempre um cálculo que tende a evitar a *hybris*, a desmedida, afirma ele, o que o termo domínio, ao contrário, não pode fazer, tendendo a sempre a cair na imoderação e no descomedimento. A

<sup>53</sup> KAHN, 2004, p. 73, 74, 24.

<sup>54</sup> Ibid., p. 53.

<sup>55</sup> 160c e 178b-c.

<sup>56</sup> SOUZA & PINTO, 2007, p. 79.

<sup>57</sup> ROMER-DHERBY, 1999, p. 24.

interpretação de Romer-Dherby segue a mesma direção sugerida por Cassin<sup>58</sup>, de que a sentença seja pensada em termos fenomenológicos ou, mais especificamente, no sentido arcaico de *aletheia*, que em nada corresponde ao sentido moderno de verdade subjetiva. Deste modo, não há uma dominação de um sujeito soberano sobre as coisas, um sujeito do conhecimento que desvela as coisas e por isso exerce um controle sobre elas, mas uma restrição, uma moderação e até mesmo um cuidado em evitar a *hybris*. E neste sentido, portanto, o homem regula, e por necessidade, mas jamais reina.

A escolha de Protágoras pelo vocábulo *chremata* (que significa as coisas de que nos servimos ou coisas que são úteis) para designar as coisas cuja medida é o homem, ao invés de *pragmata*, é elucidadora. Segundo Schiappa<sup>59</sup>, o que se pode assegurar acerca da escolha de Protágoras pela construção *pantôn* (todas, cada, múltiplas) *chremata* é que o sofista tinha o intuito de cobrir a maior abrangência possível de coisas cuja medida é o homem. Para este autor não é possível afirmar que Protágoras tenha realmente feito alguma diferença entre *pragmata* e *chremata*. Para Cassin, com quem concordamos, a opção pelo termo é proposital e indispensável para a compreensão da sentença. Cassin<sup>60</sup> observa que diferentemente dos *pragmata* (o estado de coisas ou as coisas como resultado de uma ação), e dos *onta* (os entes ou as coisas na condição de estarem presentes), o termo escolhido por Protágoras refere-se à utilidade, algo de que se necessita. Para corroborar a defesa do uso consciente de Protágoras do termo *chremata* temos inúmeras passagens de Platão, tanto no *Teeteto* quanto no *Protágoras*, que associam a noção de utilidade ao pensamento do sofista.<sup>61</sup>

Seguimos, então, para a interpretação do termo *metron*, o sentido fornecido pelos pré-socráticos: a evidência da presença do ser. As coisas cuja medida é o homem são as que lhe aparecem, o ser ao invés do não-ser, o algo ao invés do nada. Entretanto, o termo utilizado pelo sofista para designar coisas não foi *pragmata*, o estado de coisas ou as coisas como resultado de uma ação, mas *chremata*, as coisas em relação ao homem. A noção de utilidade implicada na escolha do termo *chremata* é novidade inserida pelo sofista, ou seja, apenas até certo ponto Protágoras é um típico pré-socrático, pois ele constata uma restrição

<sup>58</sup> CASSIN, 1990, p. 66.

<sup>59</sup> SCHIAPPA, 2003, p. 118.

<sup>60</sup> CASSIN, 1990, p. 67.

<sup>61</sup> 332a; 334a-c

e/ou seleção humana. O homem, a cada vez, é a medida das coisas, afirmaria Protágoras, na medida em que as coisas que o homem tem em torno de si no uso e no costume aparecem a ele justamente por serem úteis ao uso e ao costume, só lhe aparecem as coisas que lhe são úteis, as que não são, não lhe aparecem. Como afirma Cassin, “o turbilhão pré-socrático da *aletheia* como não-ocultação, recebe uma primeira restrição da presença”.<sup>62</sup> Sem acesso completo às coisas, o olhar do homem é necessariamente seletivo, isto é, excludente e restritivo. Limitado pelas coerções sociais e pelas coerções de sua própria experiência limitante, sem poder derrubar as barreiras de sua natureza, a verdade que lhe é acessível encontra-se dentro destes limites.

### 2.3

#### Alma e corpo

Untersteiner afirma que a alma, segundo Protágoras, é destituída de qualquer autonomia substancial, os estados de consciência originam-se das sensações com que a alma se identifica, pois “a alma não é nada, exceto percepções.”<sup>63</sup> O relato de Sexto Empírico<sup>64</sup> é compatível, e atribui a Protágoras a opinião de que a matéria é um fluxo de emanções, onde estão contidas todas as razões dos fenômenos. Para o sofista, em outras palavras, o saber sobre as coisas é um jogo de ação e afetação sensorial entre os seres, cujo movimento está dos dois lados, no órgão sensorial e nos objetos, produção de realidades instantâneas, e jamais uma instância racional a priori. “Eu (Protágoras) afirmo, sim, que a verdade é exatamente como eu escrevo: que cada um de nós é a medida das coisas que são e que não são; mas há uma diferença infinita entre os homens, e justamente porque as coisas aparecem e são para um de um modo, para outro, de outro.”<sup>65</sup> Como nos faz ver Platão em suas críticas no *Teeteto*, o protagorismo, num primeiro momento, negaria um mundo comum a todos, cada homem vivendo em seu próprio mundo, um mundo privado, sendo instantâneo o próprio sujeito.

Reiteradamente citada no *Teeteto*, na proposição protagórica, o homem (*ánthropos*) é geralmente compreendido como sendo o ser humano individual.

<sup>62</sup> CASSIN, 1990, p. 63.

<sup>63</sup> SOUSA & PINTO, 2005, p. 72, 31

<sup>64</sup> Ibid., p. 71.

<sup>65</sup> 166a

Todavia, apesar de o início do diálogo fazer parecer que a sentença refere-se exclusivamente à individualidade de cada homem, Platão, exibindo a amplitude da proposição, alterna a interpretação, referindo-se ora ao homem enquanto indivíduo, ora enquanto coletividade, ora enquanto gênero. Quando a sentença dirige-se ao problema do conhecimento e da percepção, Platão enfatiza a referência ao homem individual, quando o contexto é relativo a juízos éticos e estéticos (como são os costumes e as leis), a ênfase é na referência ao homem coletivo ou ao gênero humano. Este, pois, é um ponto importante, a saber: a qual escala ou extensão da palavra homem Protágoras estava referindo-se em sua proposição? Sexto Empírico<sup>66</sup> afirma que Protágoras introduz o princípio de relatividade ao afirmar que cada homem é o critério daquilo que lhe aparece, ou seja, segundo a sua interpretação, a frase refere-se ao homem individual. O contrário afirma Gomperz<sup>67</sup>, para ele o homem mencionado por Protágoras não é o indivíduo, mas a condição do homem em geral, pois declarar o indivíduo como a medida da existência das coisas significaria a negação de toda a realidade objetiva. Segundo Romeyer-Dherbey<sup>68</sup> esta última é a interpretação mais comumente dada pelo século XIX: o homem significando a natureza humana. Hegel<sup>69</sup> foi considerado por restituir à sentença a dupla acepção da palavra homem, e ao se deparar com os dois sentidos possíveis da fórmula protagórica, objetou que à época dos sofistas o interesse do sujeito em sua particularidade não se distinguia do interesse do sujeito na sua racionalidade substancial.

Interpretações mais recentes, tal como a de Untersteiner e de Romeyer-Dherbey<sup>70</sup>, afirmam a dupla extensão da palavra homem e defendem que a ambivalência não é uma confusão involuntária de Protágoras, mas uma fusão propositada, uma relação entre a unicidade singular e a totalidade universal do homem. Romeyer-Dherbey, nos dando uma pista importante para percebermos a coerência do pensamento de Protágoras, concorda com Platão<sup>71</sup> quando este denuncia a impossibilidade de o homem singular ser o critério da verdade, já que, se assim fosse, critério nenhum haveria. Para este autor, a passagem do homem

<sup>66</sup> SOUZA & PINTO, 2005, p. 70.

<sup>67</sup> GOMPERZ, 1881, p. 504.

<sup>68</sup> ROMEYER-DHERBEY, 1999, p.24.

<sup>69</sup> Ibid., p. 24.

<sup>70</sup> Segundo Romeyer-Dherbey, o problema da extensão da palavra homem na sentença de Protágoras foi posta pela primeira vez por Hegel.

<sup>71</sup> 171a

singular ao homem universal seria, portanto, o critério da verdade, dois momentos de um processo dialético. A opinião singular é dita válida se de acordo com a opinião dos outros, ou, de preferência, da maioria, de outro modo ela não pode verificar-se como verdade. O conceito de homem neste sentido é de escala variável, opõe-se a si próprio ou inexistente quando cada homem possui sua própria opinião e adquire unidade quando as particularidades se conciliam,<sup>72</sup> ou, em outras palavras, apenas pelo discurso as particularidades podem se (re)conciliar. Apontando para a verdade humana, uma verdade que precisa ser negociada com os outros homens, o sofista denuncia o *nomos* como critério de ‘verdade’ estabelecido pelo homem.

Esta interpretação é fortalecida por uma passagem no *Teeteto* em que Sócrates afirma ser sustentado pelo sofista que “a opinião comum torna-se verdadeira por ocasião de uma adoção, assim permanecendo enquanto estiver em vigor.”<sup>73</sup> Neste sentido, na concepção segundo a qual é verdadeiro o que a cada um aparece é incluída a verdade do próprio julgamento, embora seja previsível que um homem comum sustente a visão de que alguns julgamentos são falsos, sobretudo quando quem julga não possui qualificação no assunto. Em outra passagem, Sócrates, que a todo momento quer mostrar a característica de presa fácil de seu interlocutor, indica esta possível falha na doutrina do homem-medida, constatando que não julgamos sempre a opinião do outro correta. Com a máscara de eurístico, Sócrates joga com o argumento do próprio Protágoras:

“Se nem ele acreditou, nem a maioria das pessoas acredita que o ser humano é a medida de todas as coisas, não é inevitável que a ‘Verdade’ por ele escrita não seja verdade para ninguém? Se, entretanto, ele próprio acreditou ser isso verdadeiro, mas a maioria das pessoas dele discorda, percebes - para começar - que quanto mais aqueles aos quais não parece ser a verdade superarem em número aqueles aos quais parece ser, mais probabilidade tem de não ser do que ser?”<sup>74</sup>

Parece bastante coerente que, ao estudar o pensamento de um filósofo ou de um movimento filosófico-cultural, não o façamos à margem da situação em que viveram, sendo esta a condição de possibilidade para a experiência na qual puderam forjar-se como autores. Não apenas a assimilação da experiência social e

<sup>72</sup> ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 25.

<sup>73</sup> 172b

<sup>74</sup> 171a

política da qual o pensador se fez parte, mas junto com ela a experiência mental e linguística. No caso da reconstrução do pensamento de Protágoras, despojados dos livros, dispondo de apenas alguns poucos fragmentos, a compreensão do contexto mostra-se ainda mais urgente. Conjecturamos, pois, que Protágoras estabeleceu o princípio do homem-medida a partir das observações que fazia das constatações divergentes produzidas pelos homens. Em diálogo com os grandes pensadores de seu tempo e participando ativamente dos assuntos não só de Atenas, mas das cidades por onde passava, constatou a existência de diversos pontos de vista sobre uma mesma coisa, sustentados como verdadeiros e justos. A experiência dos tribunais e assembléias, cujo envolvimento emotivo, a parcialidade, a volubilidade das opiniões e a presença de diferentes pontos de vista, igualmente defensáveis, mostram a dificuldade de dizer quem, numa disputa, tem razão. Todavia, é através das opiniões, sempre parciais, dependentes de pontos de vista específicos, que decisões e acordos importantes, tanto privados quanto coletivos, são feitos, muitas vezes sem que haja qualquer acesso a uma verdade objetiva de fatos.

Como afirma Cassin, “o caráter eminentemente político da sofística é antes de tudo uma questão de *logos*, termo em que o grego liga, como se sabe, na maneira de relacionar as coisas entre si, o fato de pensar e o de falar.”<sup>75</sup> No entanto, os sofistas irão problematizar a concepção, partilhada pela tradição, da unidade entre ser, pensar e dizer, isto é, de que a realidade exterior ao homem pode ser pensada e comunicada. A ontologia parmenídica, ao declarar que o ser é e o não-ser não é, institui que todo discurso faz referência àquilo que é, pois, se o não-ser é considerado impensável, todo pensamento só pode existir em dependência do ser, seu substrato. Por conseqüência, é negada a condição de imagem para o discurso e para qualquer coisa: afirma-se a identidade necessária não apenas entre o ser e o pensamento, mas entre o que é, o que é pensado e o que é dito. Protágoras, como herdeiro de Parmênides, defende a impossibilidade de o discurso dizer o não-verdadeiro, a impossibilidade de pensar o não-ser, e como teórico da democracia, afirma a legitimidade de todas as percepções/experiências e de todos os discursos.

---

<sup>75</sup> CASSIN, 2005, p. 66.

Platão, por sua vez, está atento à ameaçadora desordem do mundo inerente à desconstrução da identidade do ser, pois uma vez impossibilitada a remissão ao ser, o discurso ganha autonomia inédita, e sem um critério fora do discurso, uma instância fora da linguagem, o que há contra o aparelhamento persuasivo da linguagem? Neste sentido, Platão, adversário da relatividade dos valores éticos-políticos e do aparelhamento persuasivo que o relativismo permite, postulará como critério o conhecimento do inteligível, alcançado através do percurso dialético. A partir do debate com os sofistas, criticando o saber dado no aparecer e negando a possibilidade de que perceber seja o mesmo que conhecer, Platão desenvolve sua proposta filosófica, a dialética como processo de crítica ao imediato (*kairós*) e construção de mediações conceituais, regras que obedeçam a um estado de coisas extra-discursivo, na direção do conhecimento do inteligível. “(...) avançamos até aqui o suficiente para não buscar o conhecimento na percepção, mas em alguma atividade da alma, quando ela está, operando por si mesma, ocupando-se das coisas.”<sup>76</sup> Para Cornford,<sup>77</sup> o objetivo principal do *Teeteto*, que em momento nenhum menciona a Teoria das Formas, é simplesmente que cheguemos à conclusão de que sem ela o conhecimento mostra-se impossibilitado, pois as formas, os verdadeiros objetos do conhecimento, são independentes das coisas específicas, às que se tem acesso imediato pelo mundo sensível.<sup>78</sup>

Há discussões em torno da real posição de Platão no *Teeteto* a respeito da infalibilidade das percepções. Não fica claro se ele está de acordo com a doutrina que atribui a Protágoras e a Heráclito de que tudo no mundo dos sentidos está em movimento. Sócrates não refuta a tese da infalibilidade das percepções, mas, junto aos seus interlocutores, através do processo dialético, vai mostrando que as percepções são insuficientes para se atingir o conhecimento. Para esta questão, Burnyeat<sup>79</sup> considerou que duas leituras têm sido apresentadas. A primeira, a exemplo de Cornford<sup>80</sup>, defende que a infalibilidade das percepções e a tese de que nada no mundo sensível está isento de mudança é aceita por Platão que constrói o que expõe acerca da percepção por combinação dialética dos elementos

---

<sup>76</sup> 187a

<sup>77</sup> CORNFORD, 1935, p. 7-36.

<sup>78</sup> Ibid., p. 72.

<sup>79</sup> BURNYEAT, 1928, p. 8-10.

<sup>80</sup> CORNFORD, 1935, p. 31-59.

tomados de Heráclito e Protágoras. A segunda leitura considera que o motivo de Sócrates não refutar a infalibilidade das percepções é deixar Teeteto defrontar-se com as consequências da identificação entre percepção e conhecimento e, não aceitando a teoria de Protágoras e Heráclito, Platão estaria reformulando seu próprio pensamento.

Embora não nos venha ao caso adentrarmos especificamente nesta discussão, a nossa análise não compactua com nenhuma das duas leituras, pois, como veremos mais adiante, Protágoras, ainda que parta das percepções para construir sua teoria, não é o responsável por identificar percepção e conhecimento. Ademais, apesar de utilizarmos-nos de outras obras de Platão para ampliar a nossa análise, no caso do *Teeteto*, notamos que a distinção entre sensível e inteligível não está dada, mas que somos impulsionados a pensar sobre ela, além disso, o objetivo do diálogo não parece ser separá-los por completo. De todo modo, um consenso há: para Platão a realidade não é restringida ao mundo sensível e é evidente que percepção não é conhecimento, pois para que a realidade tenha inteligibilidade e possamos dizer que reconhecemos o que vemos não é suficiente perceber a coisa. Após deter-se longamente na vertiginosa tese dos fluxos radicais e a consequente dissolução da individualidade, postula-se a alma como ponto convergente das percepções. O diálogo mostra, enfim, sem refutar a infalibilidade das percepções, que o conhecimento não pode residir nas percepções/sensações, pois as experiências sensíveis não têm sentido para o homem sem a alma. Apenas ela é capaz de atingir a essência da oposição, bem como do que é comum, o semelhante e o dessemelhante, o idêntico e o diferente, assim como unifica o que separadamente é próprio de cada sentido. Por conseguinte, através do corpo, a alma percebe a realidade sensível, tal como a dureza do duro através do tato, mas esta percepção só alcança um sentido mediante comparação, ou seja, apenas a alma é capaz de organizar e dar inteligibilidade ao mundo. O conhecimento, logo, não pode residir nas sensações, mas no raciocinar sobre elas, assegura Platão, mostrando que o conhecimento é algo de mais complexo, pois a multiplicidade das sensações precisa estar unificada na pessoa, ou seja, na alma, sem a qual as percepções nada são. “A alma, embora considere algumas coisas através das faculdades do corpo, considera outras sozinha e através de si mesma.”<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> 184c-185e

Interessante notar que Protágoras, que mostra um enorme apreço à faculdade racional e ao discurso lógico-argumentativo, além de não definir uma fronteira entre corpo e alma, não formula uma concepção sobre a razão que a diferencie de outras faculdades. Como afirmávamos, para Protágoras a alma é produtora de realidades instantâneas, e não uma instância racional a priori, não havendo, portanto, distinções substanciais entre corpo e alma. A diferenciação entre estas duas instâncias no homem o fará o filósofo, que com a máxima radicalidade (perfeita para fins didáticos), distingue sensível e inteligível, promovendo a alma a essência do homem. A distinção, portanto, entre o que aparece aos sentidos e o que aparece à mente é feita por Platão. As coisas que aparecem são da ordem do pensamento ou são da ordem do que é físico? Estão dentro ou fora de nós? Tais como as coisas me aparecem, tais elas são para mim, um fenômeno mental? Ou tais como as coisas me aparecem, tais elas são para mim, objetos externos, um fenômeno físico?

Quando nos é dito através da doutrina secreta que o branco que é percebido não está no objeto, tampouco nos olhos de quem percebe, Platão nos faz constatar a impossibilidade da relação direta com o real. Inferimos que entre o ato de perceber e o ato de reconhecer o que se percebe há uma espécie de lacuna, e ao longo do diálogo ele nos conduz a pensar que não nos relacionamos imediatamente com os objetos, pois a inteligibilidade é dependente do pensamento e o (re)conhecimento das coisas se dá por meio de uma apreensão intelectual. No *Menon*<sup>82</sup>, em resposta ao paradoxo do conhecimento - ‘como reconhecer quando encontrar o que se desconhece totalmente’, - Platão dirá que o conhecimento está contido na alma, as formas incorpóreas e fixas que existem fora da alma, nela foram imprimidas, sendo então possível rememorar essa realidade anterior que a alma contemplou antes de se ligar ao corpo. No *Crátilo*<sup>83</sup>, em tom cômico, Platão diz que aqueles que afirmam que nada existe de estável, mas só o fluxo permanece, após tanto investigarem a natureza das coisas, acabam tomados de vertigem e, atribuindo a sua própria tontura às coisas externas, confundem um estado interno com um estado externo. No *Teeteto*, por sua vez, percebemos que a distinção entre o que é mental e o que é físico é uma questão sobre a qual Platão quer que pensemos. E é, por isso, que em alguns momentos do

---

<sup>82</sup> *Menon*, 80c-e.

<sup>83</sup> *Crátilo*, 411b.

diálogo ele insinua que, já que nada é em si mesmo, mas apenas para quem o experimenta, quem percebe deve ter dentro de si o critério pelo qual avalia as coisas.<sup>84</sup>

Entretanto, como vimos, isto não significa de modo algum que devamos atribuir à tese do homem-medida uma posição subjetivista da realidade, e, embora preferível a alcunha de objetivista, é sumariamente anacrônica a dicotomia subjetivismo/objetivismo para o pensamento de Protágoras. O fato físico do perceber indica o corpo ou a concretude corpórea, portanto individual, como dimensão do ato perceptivo, mas por outro lado, se nada é um e em si mesmo, a fórmula indica a negação do indivíduo. Ao afirmar que cada um é o juiz das coisas que são para si e das coisas que não são para si, a evidência do sofista é a impossibilidade do homem tornar-se algo (ou experimentar a si mesmo) sem que a exterioridade (ou algum tipo de sensação ou até mesmo um sonho) se apresente. O sofista, por intermédio de Sócrates, argumenta ainda que a própria memória é vivenciada no presente e que a experiência passada não é a mesma experimentada pela lembrança.<sup>85</sup>

Para Protágoras, não se distinguem o que aparece aos sentidos e o que simplesmente aparece, pois inescapavelmente centro de sua própria experiência, não pode haver para o homem distinção entre o que é e o que aparenta ser. A *phantasia*, tudo aquilo que se mostra, que aparece, que se faz visível, está em movimento, transforma-se, tendo a duração do instante em que aparece. Segundo o abderita, aquele que percebe as coisas em movimento participa também deste vir-a-ser e estando também em mudança, não pode perceber/experimentar duas vezes do mesmo modo, assim como uma próxima aparição o torna diferente e outro. Não há subjetivismo possível nesta fórmula, o que há, pelo contrário, é uma fusão extremada com a exterioridade ou qualquer tipo de aparecer. Sobre a doutrina secreta, Sócrates afirma que, devido à união e atrito das forças em movimento, a aparição é numericamente infinita, porém, da perspectiva humana, a aparição é sempre reduzida a um rebento gêmeo, o objeto que é percebido e a própria percepção que é gerada junto com o objeto, mas sem que haja, entre ambos, distinção.<sup>86</sup> É uma concepção orgiástica, fusional e fantasmagórica da

---

<sup>84</sup> 178b

<sup>85</sup> 166b

<sup>86</sup> 156b

percepção e de todo aparecer, e é com esta teoria que Sócrates está rivalizando, este é o impacto que Platão quer provocar em seu leitor: “(...) não deveríamos verdadeiramente examinar, calma e pacientemente, a nós mesmos e reconsiderar a natureza dessas aparições em nosso interior?”<sup>87</sup> Ou seja, não deveríamos refrear a fusão com o que não cessa de aparecer para entrarmos em contato conosco? Ou, em outras palavras, não deveríamos entrar em contato conosco para não nos fundirmos com o que não cessa de aparecer e não cessa de nos afetar? No caso veremos que o próprio discurso está incluído no jogo ação-afetação do aparecer.

A partir das concepções de Protágoras, tal como Platão nos incita a reconstruir, as provocações de Sócrates seriam respondidas pelo sofista de tal modo: o objeto não possui uma determinação própria, tampouco o critério ou a determinação está na pessoa que percebe, pois tudo é relativo e dependente do encontro, e se as coisas estão mutuamente ligadas, precisam ser medidas pelo homem. É evidente, todavia, que se tudo o que houvesse fossem realidades instantâneas nada apareceria, pois estaríamos imersos em uma ausência de inteligibilidade e sentido. É neste ponto que entra a importância da *doxa* para o sofista e que o torna um sofista para a tradição e não um típico pré-socrático envolvido com as coisas do ser e da *physis*. Para Protágoras as realidades instantâneas que aparecem ao homem vêm mediadas pela *doxa*, o discurso comum, ou seja, é o *logos* que mede e dá a medida de todo o aparecer. A *phantasia* possui inteligibilidade porque é algo entre a percepção (individual, irrepetível e única) e a *doxa*, relativa ao que é comum, o discurso partilhado pela *polis*. Quando algo aparece, tal como, por exemplo, o sol surge no alvorecer do dia, aparecem ao mesmo tempo o amarelo, a luz, e o calor, e para Protágoras o sentido de tudo isso é sempre dado pelo *nomos*, os costumes e a linguagem comum. É por considerar desta maneira que no *Protágoras* o sofista de Abdera<sup>88</sup> afirma que todos na cidade são professores de virtude, pois tão logo a criança compreende o que é dito, os adultos não poupam esforços para mostrar-lhe o que é justo e injusto, nobre e vil, sagrado e profano.<sup>89</sup> A presença do ser é restringida em cada aparição que, através do uso e do costume, seleciona a perspectiva a ser

<sup>87</sup> 155a

<sup>88</sup> *Protágoras*, 325

<sup>89</sup> No *Crátilo*, 412-413, com o tom de paródia característico do diálogo, Platão faz menção ao problema da aparente concordância das pessoas que se dizem compreender o justo. Basta começarem a descrevê-lo para cada um afirmar uma coisa, e se pergunto o que afinal é o justo, reclama Sócrates, dizem que já aprendi e ouvi o suficiente a respeito do justo.

ressaltada. Neste sentido, o homem é a medida não apenas do que lhe aparece através dos sentidos, mas também do que é justo, do que é belo e do que é bom, quer seja uma crença, quer seja uma opinião. Em outras palavras, o homem é a medida tanto de um julgamento dos sentidos, como de um julgamento do pensamento, não havendo uma distinção clara entre uma e outra instância.

Se por um lado Platão quer que pensemos no ser ou em uma realidade fixa (e atemporal) para que a realidade e multiplicidade física do sensível tenha inteligibilidade e sentido, para Protágoras, além do que aparece, a *phantasia*, o instantâneo, há a *doxa*, a linguagem comum, é ela que dá sentido ao que está sempre em transformação e não cessa de aparecer. Ao propor a maiêutica como método, do modo como é apresentado no início do *Teeteto*, Sócrates se diferencia das mulheres parteiras, afirmando que estas cuidam dos corpos das mulheres, enquanto ele acompanha as almas dos homens aptos a dar à luz verdades ou falsidades.<sup>90</sup> Os corpos das mulheres são empiricamente individuais, mas e as almas dos homens? A significação das palavras que ouvimos é apanhada pelo pensamento, e Platão está atento à *homonoia* (identidade ou concórdia de pensamento) obtida por meio do *logos*. Todavia, retiramos do diálogo um momento de conciliação em que Platão coloca na boca de Sócrates a seguinte proposição:

“Não é verdade que todas as sensações que alcançam a alma através do corpo podem ser percebidas pelos homens, assim como pelos animais, desde o momento do nascimento, enquanto que as reflexões sobre estas experiências do ponto de vista de seu ser e utilidade são adquiridas com o tempo mediante a educação?”<sup>91</sup>

Para a postulação da alma como lugar e ponto de unificação do conhecimento, como vimos, o homem-medida protagórico é uma etapa preparatória e imprescindível. Não obstante, em resposta a Protágoras, Sócrates, sem negar a identidade de pensamento produzida pela linguagem e pela educação, e a importância e utilidade desses códigos comuns para a *polis*, jamais desiste de vislumbrar o ser como caminho para a verdade. Veremos mais adiante que, em oposição à sofística e introduzindo uma nova prática e modelo de sabedoria, o

---

<sup>90</sup> 150b

<sup>91</sup> 186c

esforço de Platão se direciona para que a coisa conhecida sobrepuje a palavra que lhe diz respeito.

## 2.4

### Do particular ao comum: o discurso forte

Ficando evidente no pensamento do sofista a importância da fala para se obter voz nas decisões da *polis*, façamos uma breve análise do fragmento de Protágoras, cujo remanescente texto é encontrado na *Retórica* de Aristóteles: tornar mais forte o argumento mais fraco - *ton hêttô de logon kreittô poiein*. E Aristóteles afirma:

“Nisto consiste o tornar mais forte o argumento mais fraco. E daí que as pessoas, com razão, suportassem mal o que Protágoras professava fazer, pois é uma falsidade e verossimilhança não verdadeira, mas aparente, sem valor em nenhuma arte, a não ser na retórica e na erística.”<sup>92</sup>

Esta passagem serviu de base para relacionar, não apenas Protágoras, mas toda a sofística exclusivamente à habilidade retórica, oradores hábeis que com suas capacidades e ensinamentos estimulavam os mal intencionados a vencer a disputa. Ao que tudo indica, a fórmula de Protágoras não deixou de produzir alvoroço à época, tal como lemos em ‘As Nuvens’<sup>93</sup> de Aristófanes, que aproveita a polêmica e identifica o argumento fraco ao injusto e o forte ao justo. Por conseguinte, o fragmento entrou para a história como a essência da sofística cujos ensinamentos falsificavam e faziam o pior argumento parecer melhor ou davam à causa mais fraca a aparência de mais forte.

A interpretação alavancada por Aristóteles sugere inclusive uma motivação perversa da parte de Protágoras que, conhecendo a verdade, ensinava o pior ou o mais injusto parecer melhor e mais justo através do discurso. Assim sugere a interpretação do fragmento feita por Reale<sup>94</sup>, que afirma que Protágoras, mostrando como ser possível sobre cada coisa aduzir argumentos pro e argumentos contra, ensinava também como sustentar o argumento mais frágil. Na

<sup>92</sup> SOUZA & PINTO, 2007, p. 73.

<sup>93</sup> 111-114

<sup>94</sup> REALE, 1992, p. 36.

mesma linha está a interpretação de Guthrie<sup>95</sup> para quem Protágoras, propagando que sobre cada tópico há dois argumentos contrários entre si e sendo parte da instrução retórica ensinar o aluno a argumentar com igual êxito sobre ambos os lados da questão, elogiando e censurando as mesmas coisas, treinava seus alunos a escorar o argumento mais fraco para que parecesse mais forte. Gomperz<sup>96</sup>, por sua vez, afirma que fazer do argumento mais fraco o mais forte era um objeto perseguido pela retórica antiga e o que merece censura não é a retórica, mas as disposições que fazem mau uso da mesma. Ademais, afirma ele, era uma necessidade da vida antiga, assim como nós também acreditamos ser para a jurisprudência o desenvolvimento de argumentos que iluminem os dois lados da causa em questão, a acusação e a defesa, para que o juiz então tome a sua decisão.

Schiappa<sup>97</sup>, analisando as referências e interpretações existentes do fragmento, identifica duas possibilidades de tradução para ‘o discurso forte’, uma pejorativa e aristotélica, a outra positiva e heraclítica, e propõe a ascendência heraclítica para o pensamento protagórico, enfatizando o quão mais condizente ao pensamento do século V é a segunda interpretação. A interpretação pejorativa, cuja tradução interpretativa tradicional do fragmento afirma que o discurso forte pretende dar à causa mais fraca a aparência de mais forte, é inadequada em três pontos, sugere ele.<sup>98</sup> Em primeiro lugar, a palavra ‘causa’ como correlata a *logon* reduz o rico significado do termo. Em segundo lugar, o termo ‘parecer’ ou ‘aparecer’ é inapropriado, pois adiciona algo que não está no texto, sugerindo uma distinção entre realidade e aparência, o que Protágoras jamais faria. Por último, a tradução dos termos *kreittô* e *hettô* por melhor ou pior induz a uma interpretação de cunho moral e, tendo observado textos de Homero a Platão, a tradução mais comum dos dois vocábulos à época era mesmo forte e fraco.

O que inicialmente fica evidente é que o fragmento do ‘discurso ou argumento forte’ é mais bem compreendido paralelamente as ‘antilogias’, fragmento do corpo teórico do sofista analisado no próximo capítulo. Há dois argumentos em oposição ao que um pode vir a ser dominante ou mais forte, enquanto o outro, submisso ou mais fraco. Ora, se as antilogias apresentam uma realidade instável e indecisa, é aí que o homem surge dando uma medida. No

---

<sup>95</sup> GUTHRIE, 1995, p. 52.

<sup>96</sup> GOMPERZ, 1881, p. 253.

<sup>97</sup> SCHIAPPA, 2003, p. 107.

<sup>98</sup> Ibid., p.104.

entanto, se cada indivíduo certamente é a medida de todas as coisas, esta medida é muito fraca se cada um permanecer sozinho com sua opinião. Esta é a interpretação que Romeyer-Dherbey<sup>99</sup> dá ao fragmento. Para ele, o discurso forte entra como o momento construtivo da doutrina de Protágoras. Se cada indivíduo é a medida de sua própria realidade, o discurso fraco, o que não comunica ou não convence, mantém cada indivíduo em sua própria particularidade e incomunicabilidade. O discurso não partilhado, afirma ele, é um discurso fraco, se chegar a ser um discurso, pois toda comunicação supõe o compartilhamento, algo de comum. A opinião pessoal verifica-se pelo seu acordo entre a opinião dos outros, se a opinião pessoal não é reforçada pela de outrem, se não convence ninguém, desaparece e não pode aspirar ao verdadeiro. O discurso forte, ao contrário, tem o poder de fazer com que as partes se conciliem, fazer com que as diversas vozes entrem em uníssono. Em outras palavras, o consenso provocado pelo discurso é o fiel da balança, e por isso, é preciso tornar mais forte o discurso mais fraco.

Tendo em mente e seguindo as evidências da ascendência heraclítica de Protágoras, mais uma vez percebemos a grande afinidade entre os dois pensadores. Como o despertar do que dorme, a que se refere Heráclito em seus aforismos, o discurso forte instaura um mundo comum, um mundo único e igual para todos. O discurso fraco, como no universo particular do homem que dorme, mantém o indivíduo aprisionado em seu isolamento. O pensamento do sofista surge, nos termos das questões da *polis* democrática, como um desdobramento do pensamento do efésio. Não obstante, a despeito das afinidades, a descontinuidade entre os pensamentos é visível, uma vez que, se, para Heráclito, a lei feita pelos homens é um reflexo da ordem do cosmos, “todas as leis humanas nutrem-se de uma só divina”<sup>100</sup>, para Protágoras, os homens são limitados pelas perspectivas, balizadores da verdade e valoração sobre as coisas, e por isso são falhos em refletir a natureza com perfeição, isto é, o conflito entre as diferentes vozes e perspectivas é permanente.

Por ora, está claro que a interpretação mais tradicional e aristotélica do fragmento de Protágoras não contribui para pensá-lo em seus próprios termos, isto é, sugere uma verdade totalmente fora da linguagem, o que para Protágoras, não é

---

<sup>99</sup> ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 26.

<sup>100</sup> KAHN, 2004, p. 164.

alcançável pelo homem. Ademais, escolher qual dos argumentos é melhor ou pior é um trabalho justamente que os cidadãos, após ouvir os dois lados em disputa, deveria fazer. O objetivo do sofista, por sua vez, é tornar mais forte o argumento que acreditava ser o mais útil para as almas e, sobretudo, para a cidade. Deste modo, há governos mais sábios que outros, o mais sábio é o que por meio do discurso convence os cidadãos a adotar as disposições mais úteis à comunidade. Ademais, a partir de um fragmento deixado por Plutarco, o discurso forte pode ser uma simples atitude contagiante e significativa, um comportamento eloquente e exemplar. Segundo conta Plutarco, Protágoras faz referência à atitude de Péricles<sup>101</sup> que logo após a morte de seus filhos, não deixando transparecer a sua dor, foi visto suportar com coragem o seu luto pessoal.

O sábio, como definido por Protágoras, cria o seu discurso em vista de um melhoramento das almas, tem como objetivo produzir com seus discursos transformações de um pior para um melhor estado, e para isso deve produzir um discurso forte. Mas sem operar no campo da verdade ou da falsidade, o sábio-sofista, neste sentido, mesmo que especialista na contradição, é ainda um poeta, um rapsodo da prosa, aquele que só pode saber-se sábio se proclama discursos que serão aderidos e compartilhados.

## 2.5

### **Entre *mythos* e *logos*: uma teoria da democracia**

Fazia parte do interesse dos primeiros sofistas, os primeiros entre os gregos a tratar a linguagem como objeto de exame, a produção e a análise de discursos. Em uma mistura, segundo Schiappa<sup>102</sup>, de um pensamento caracteristicamente oral e escrito, típica dos pré-socráticos, praticaram e desenvolveram a linguagem e o pensamento em direção a um modo de ser mais abstrato. Todos os fragmentos de Protágoras, afirma o autor, possuem as características herdadas de uma cultura tipicamente oral, máximas construídas com ritmo, de fácil memorização e, ao que tudo indica, os seus escritos, como costumava ser no século V, eram produzidos para serem lidos em público.

---

<sup>101</sup> Protágoras foi amigo do grande líder da democracia ateniense, Péricles, e convidado por ele para elaborar a Constituição da colônia grega de Tourioi.

<sup>102</sup> SCHIAPPA, 2003, p. 31.

“Provavelmente sua prosa era semelhante à de Demócrito, Zenão e Melisso: uma série de aforismos organizados para criar um argumento contínuo.”<sup>103</sup>

A hegemonia da poesia como método de ensino estava sendo enfrentada pelos sofistas que priorizavam a prosa como meio educativo. Platão no *Protágoras* mostra que a poesia, embora fosse mantida como o centro da educação, passava a receber análises e críticas. “(...) a maior parte da educação masculina, afirma Protágoras, consiste em adquirir o domínio da poesia, ou seja, capacitar-se a compreender o discurso poético, saber quando um poema foi corretamente composto ou quando não foi, além de capacitar-se a distingui-lo e explicá-lo quando questionado a respeito.”<sup>104</sup> E em seguida Sócrates e o sofista envolvem-se na análise de uma passagem do poeta Simônides.<sup>105</sup> Há ainda um relato com ares de comicidade que diz que quando um poeta destratou Protágoras por que este não aprovou seus versos, o sofista respondeu: meu caro, eu suporto melhor os seus insultos do que os seus poemas.<sup>106</sup>

Vimos que para Protágoras, se há uma verdade única e objetiva, ela não é acessível ao homem, os indivíduos com diferentes perspectivas da realidade possuem opiniões e percepções que contradizem umas às outras. Na vida social, no entanto, o caos imperaria se nos conformássemos a esta realidade e o discurso forte aparece como resposta ao problema da multiplicidade de perspectivas. A opinião pessoal verifica-se como verdade, ganha força, pelo seu acordo com a opinião dos outros. Havendo uma conexão, um movimento necessário entre asserções individuais e asserções compartilhadas, entre percepções individuais e conhecimentos compartilhados, o próprio conceito de homem é de escala variável, é instável ou inexistente quando cada homem possui sua própria opinião e adquire unidade quando as particularidades se conciliam. O discurso não partilhado é um discurso fraco, o que não comunica, mantendo cada indivíduo em sua própria particularidade, logo, um homem que seja a medida de sua própria realidade, se isto é possível, não pode ter o estatuto de cidadão. Ocorre do mesmo modo com relação às normas e o cumprimento delas, ou em outras palavras, todo o funcionamento do jogo público baseia-se na heteronomia. Não há algo como uma intenção ética individual, menos ainda uma autonomia de um sujeito moral que

<sup>103</sup> SCHIAPPA, 2003, p. 159.

<sup>104</sup> 339a

<sup>105</sup> 338e-348a

<sup>106</sup> SOUZA & PINTO, 2005, p.76 ; SCHIAPPA, 2003, p. 57.

tem dentro de si os critérios do que é bom ou mau. O mito de Protágoras, narrado por Platão no diálogo homônimo, mostra que as regras do jogo público são exclusivamente mediatizadas pelo olhar de outrem. O mito é a primeira parte do que ficou conhecido como ‘Grande Discurso’ de Protágoras e o resumiremos a seguir.

Segundo o mito, os seres humanos não foram beneficiados como os outros animais, o erro de cálculo de Epimeteu, o irmão de Prometeu, o fez esbanjar no estoque de faculdades e capacidades com os outros animais (como asas, garras, plumagem, couraça, velocidade, força, e para as espécies mais fracas, maior capacidade de reproduzir-se) não sobrando nada para a espécie humana. Prometeu então desesperado e desorientado em como evitar a extinção da raça humana, para resolver a imprevidência de seu irmão, furta de Hefestos e Atena a sabedoria das artes associada ao fogo entregando-as aos homens. A construção de casas, o cultivo, a caça, a domesticação, a fala, a contagem, a profecia, todas estas artes ou *technai*, proporcionaram aos homens a manutenção da vida, a previsão e o cálculo mínimos para que suas vidas não caíssem em total instabilidade e imprevisibilidade. Para se protegerem dos animais selvagens, conta o mito, as cidades foram erigidas. Todavia, este foi apenas o primeiro passo, pois tão logo começaram a viver juntos começou a desarmonia, os seres humanos sentiam-se em constante perigo devido à confusão de suas paixões, não havia equilíbrio entre os diversos compromissos, e deste modo, as cidades estavam empestadas de injustiças, ou seja, as *technai* ou artes foram insuficientes. Foi quando Zeus, temeroso da extinção da espécie humana, enviou Hermes para instaurar pudor (*aidós*) e justiça (*dikè*) nos humanos.<sup>107</sup>

Segundo observa Cassin, *aidós* é o respeito da opinião pública, não “um sentimento de obrigação moral cuja transgressão provocaria um problema de consciência, mas o sentimento do olhar e a espera do outro”.<sup>108</sup> A *dikè*, por sua vez, antes de ser uma disposição própria do justo, é, do mesmo modo, mediatizada pelo olhar do outro, só tendo força na medida em que conduz a uma regra, ao uso, à norma pública da conduta. Cassin observa que a hipocrisia é evidentemente parte constituinte deste jogo. Ao fim do mito, Protágoras produz-lhe uma exegese explicando que quando se trata de justiça ou de qualquer outra virtude política ou

<sup>107</sup> 320d -325b

<sup>108</sup> CASSIN, 1990, p. 83-84.

cívica, mesmo que todos saibam que determinado indivíduo é injusto, ninguém se confessa publicamente como tal, e se o fizer, será declarado como louco. O mito atribuído a Protágoras conta que quando Hermes indaga a Zeus se deveria distribuir a justiça e o pudor entre todos os seres humanos ou a apenas alguns, Zeus responde que todos devem ter deles um quinhão, pois não é possível que as cidades sejam formadas se apenas uns poucos tiverem uma porção de justiça e pudor, como ocorre com as outras artes. Todos os homens devem dizer-se justos, quer sejam ou não, pois foram dotados de racionalidade para participar da diferenciação do que é ou não justo nos assuntos da cidade, mas aquele que não conseguir partilhar de pudor e justiça, segundo a lei estabelecida por Zeus para a saúde da *polis*, “deverá morrer, por ser uma pestilência para a cidade.”<sup>109</sup>

Segundo afirma Cassin<sup>110</sup>, o mito de Protágoras é simplesmente o mito fundador da democracia, e não o de uma fundação ética do político. A análise que é feita do mito “faz da instituição do político ao menos um *analogon* da excelência discursiva.” Ademais, a forte presença da heteronomia explica toda a sorte de dificuldades que Platão afirma existir para persuadir as pessoas de que não é pelas razões ordinárias do lucro, da reputação e da fama que se deve buscar a virtude. Não obstante, a emergência do Estado aparece no mito como o momento em que os homens, para não permanecerem em conflito uns com os outros, resolvem agir segundo um corpo comum de leis mantendo as suas faculdades de pensar e falar livremente. O esforço de Platão, veremos mais adiante, dirige-se em mostrar a insuficiência deste acordo para a busca da liberdade.

Notamos que é o discurso que liga e ordena, fazendo coerente aquilo que não cessa de acontecer, ou seja, sem o *logos*, nada faria sentido. Do mesmo modo, sem o *logos* não haveria pudor, tampouco justiça. Não obstante, se por um lado, a maior dádiva que Prometeu deu ao homem e o que o diferencia das outras espécies é visivelmente a fala, não há no pensamento de Protágoras, tal como se apresenta em sua resposta a Sócrates sobre o que ensina, diferenciação substancial entre o discernimento discursivo e o discernimento da ação:

“o que ensino é *euboulia* (a ter bom discernimento e a bem deliberar) seja nos assuntos domésticos, seja nos assuntos do Estado, mostrando

<sup>109</sup> 322d

<sup>110</sup> CASSIN, 2005, p. 69.

como administrar ambos com excelência e exercer máxima influência nos negócios públicos, tanto através do discurso, como através da ação”.

<sup>111</sup>

Protágoras esteve dedicado à maestria e ao manejo da língua, é conhecido como o primeiro a introduzir a gramática e por ter contribuído para a história da semântica, o primeiro a usar o método de debate das antilogias, por ter se dedicado a correção dos nomes, por ser o inventor da erística e por ter dividido o discurso em vários tipos fundamentais.<sup>112</sup> Estudioso da linguagem e da relação que ela estabelece com o mundo, para Protágoras, a tarefa dos sofistas é transformar (mental e fisicamente) as pessoas. Um ponto interessante sobre o ‘Grande Discurso’ de Protágoras é que ele é emblemático do que podemos chamar de a transição entre o *mythos* e o *logos*. O grande discurso é composto de duas partes, a primeira é a narração de um mito e a segunda, uma análise do mesmo, com justificativas e argumentos. No fragmento sobre os deuses, por exemplo, vemos que Protágoras, após afirmar a impossibilidade de saber se existem ou não os deuses e qual o seu aspecto, justifica a sua declaração argumentando que o assunto é obscuro e a vida humana, curta. Com ritmo, típico de uma cultura oral, e ao mesmo tempo pioneiro nas proposições lógico-argumentativas, Protágoras justifica sua posição com argumentos que defendem a sua posição.

## 2.6

### Em relação aos deuses

Protágoras foi processado por impiedade em razão de sua incerteza ou desconhecimento acerca dos deuses, seu acusador era um dos Quatrocentos, chamava-se Pitodoro<sup>113</sup> e, segundo a tradição corrente, Protágoras morreu afogado por volta do ano de 421 a.C em viagem por mar fugindo do julgamento.<sup>114</sup> O sofista, contudo, escreveu um livro chamado *Sobre os Deuses*, o primeiro livro das *Antilogias* e que segundo contam, foi lido na casa de Eurípedes. Podemos

---

<sup>111</sup> 318e

<sup>112</sup> SCHIAPPA, 2003, p.31,79, 162; GOMPERZ, 1881, p. 492; DIOGENES LAÉRTIOS, 1988, p. 265.

<sup>113</sup> ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 16.

<sup>114</sup> KERFERD, 2003, p. 77.

neste sentido afirmar que Protágoras, apesar de seu suposto agnosticismo, não era desinteressado pelos assuntos religiosos.

O livro começa com a famosa sentença sobre a obscuridade quando o assunto é os deuses, das dificuldades em saber como são, e ainda se existem ou inexistem: “Com relação aos deuses não estou em condição de saber nem que existem nem que inexistem, nem qual é seu aspecto: na verdade são muitas as dificuldades que impedem isso, a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana.”<sup>115</sup> Ainda que não saibamos como os argumentos foram desenvolvidos após a sentença, podemos afirmar que a frase não transmite uma crítica aos deuses, tampouco propaga o ateísmo, e que o sofista mostra um interesse diferente pelo assunto dos deuses. Segundo Shiappa<sup>116</sup>, especulações sugerem que o livro seguia comparando argumentos favoráveis e argumentos desfavoráveis à possibilidade da existência dos deuses. Não podemos saber ao certo, mas, quando analisamos conjuntamente a sentença e o mito que acabamos de resumidamente narrar, se o homem admitidamente é limitado cognitivamente e incapaz de afirmar com certeza se existem ou não existem os deuses, o mito que Platão atribui a Protágoras mostra ser, sobretudo, pedagógico. Por um lado, o sofista, através da sentença, alerta para a ingênua confiança daqueles que se contentam em afirmar ou negar os deuses, questionando, portanto, não a crença nos deuses, mas o conhecimento acerca deles. Por outro, através do mito, ele afirma que os homens, em alguma medida, participam do divino.

O termo traduzido por ‘obscuro’ ou ‘obscuridade’ podemos associá-lo a tudo o que é oposto ao que se pode perceber pelos sentidos (principalmente a visão) e à razão.<sup>117</sup> Os deuses não se dão à experiência sensorial direta, e tampouco podemos ter certeza sobre eles através da razão, mas o instinto religioso é primário nos homens, é a partir da devoção aos deuses que as manifestações de sabedoria e destreza lhes aparecem. O mito conta que o homem, devido, principalmente, “a uma espécie de afinidade ou proximidade com os deuses, tornou-se o único animal que os venera, tendo erigido altares e confeccionado

---

<sup>115</sup> SOUSA & PINTO, 2005, p. 82. (PROTÁGORAS, fr. B4)

<sup>116</sup> SCHIAPPA, 2003, p. 143.

<sup>117</sup> Havia um capítulo no livro ‘Sobre os deuses’, segundo contam os testemunhos, intitulado ‘Sobre o que se passa no Hades’, no qual Protágoras, provavelmente, sem negar a imortalidade da alma, devia sublinhar a incapacidade em se ter, sobre isso, certeza.

imagens sagradas.”<sup>118</sup> O homem participa do divino, passa a compartilhar com os imortais algo que antes fora exclusivo deles. Através do culto aos deuses, os humanos desenvolveram a linguagem, a contagem, a invenção de casas, de roupas e todas as artes ou técnicas resultantes das suas capacidades comportamentais, incluindo e, principalmente, a *arete* ou excelência política, a arte de viver na *polis*. Notadamente, a arte cívica é a mais valorizada, pois enquanto as técnicas ou artes para preservação de sua vida cotidiana foram roubadas de Hefestos e Atena por Prometeu, a sabedoria para a vida cívica estava na posse de Zeus.

Há algo de muito marcante na sentença sobre os deuses e que não podemos deixar de observar. A frase afirma que além da obscuridade do assunto, a outra razão para a incapacidade do homem em saber se existem e qual o aspecto dos deuses é a brevidade da vida humana. Apontando para a característica mais importante dos deuses que é a imortalidade, o sofista, ao lado da tradição, marca a mais radical diferença que há entre deuses e homens. O mito atribuído a Protágoras tem algo de instrumental, pois apresenta, dentre outras coisas, uma base teórica para a democracia. Mas, além disso, o mito mostra que, tal como admite a tradição, para Protágoras, os deuses existindo ou não possuem uma enorme influência na vida humana, e que, portanto, não saber se existem ou não existem significa principalmente o respeito que se deve ter por assuntos obscuros e superiores a capacidade dos mortais. Em outras palavras, o caráter democrático da doutrina de Protágoras pressupõe a razão como a faculdade que caracteriza o homem, posto que se admite a priori que todos os homens, apesar de não apresentarem as mesmas habilidades, são igualmente dotados de racionalidade (dádiva recebida de Zeus) para decidir o que é justo e injusto. Se, no entanto, o homem é incapaz de saber com certeza, a crença nos deuses exerce um enorme poder na vida prática do homem, pois há assuntos obscuros e inalcançáveis à compreensão humana que de algum modo estão relacionados à veneração aos deuses.<sup>119</sup>

Há ainda outro indício de que os deuses eram presentes na vida e nos ensinamentos do sofista de Abdera. Platão nos conta que Protágoras estipulava um preço para os seus ensinamentos, o que dependia dos discípulos, mas quando o discípulo discordava da quantia, o sofista dizia para que entrasse em um templo e,

---

<sup>118</sup> *Protágoras*, 322a

<sup>119</sup> Nota-se a racionalidade simbolizada pelo duplo Prometeu-Epimeteu.

sob juramento, estabelecesse o valor.<sup>120</sup> De todo modo, nota-se em Protágoras e no século V de um modo geral, o sentimento de uma incapacidade de alcançar os preceitos dos deuses para a ação e os objetivos da vida humana, o que surge como uma crise relevante para a concepção do homem a respeito de si mesmo. Por conseguinte, se os deuses não se deixam conhecer, o assunto importante a ser estudado é a humanidade. No *Crátilo*, em uma provável referência à sentença sobre os deuses, Sócrates defende Protágoras contra a acusação de impiedade afirmando que não há nenhuma ofensa aos deuses em dizer que nada se sabe acerca deles, e que é importante, por este motivo, fazer doxografia, investigar a própria humanidade ou o que os homens pensam sobre os deuses.<sup>121</sup>

Notamos então a distinção entre a paidéia poética e a paidéia sofística. Em um momento transicional de uma cultura predominantemente oral para a escrita, e também entre o *mythos* e o *logos*, a linguagem servia às necessidades da memória e a tradição era preservada através do ritmo e propagada através da repetição e da memorização.<sup>122</sup> Na paidéia poética a memória é um processo de inspiração divina, há uma deusa que é a agente e o indivíduo que é de algum modo ‘passivo’ e dependente, apesar de aparecer como um privilegiado, um iniciado, um escolhido. Até o século VI a.c, afirma Cornford, não havia a dúvida quanto à apreensão mental de verdades.<sup>123</sup> Ninguém contestava nem contradizia a verdade dos poetas que, quando inspirados pelas musas, eram capazes de proferir a *Alethéia*. O processo de lembrar, o ato poético, a memória, é uma espécie de revelação purificadora que se dá de um outro para com o eu, isto é, o poeta lembra-se graças à inspiração divina. A palavra mágico-religiosa, observa Detienne<sup>124</sup>, escapa à temporalidade formando um todo com as forças que estão para além das forças humanas e o falar mito-poético, ao transcender o tempo, transcendia também os homens, jamais sendo uma manifestação de um pensamento individual.

A paidéia sofística, por outro lado, interpreta a memória não como algo sagrado, purificador ou iniciático, mas como algo funcional e possível de ser adquirido por qualquer cidadão, ocorrendo graças ao esforço pessoal, exercícios e

---

<sup>120</sup> *Protágoras*, 328b-c

<sup>121</sup> *Crátilo*, 400e-401a

<sup>122</sup> SCHIAPPA, 2003, p. 26.

<sup>123</sup> CORNFORD, 1952, p. 103.

<sup>124</sup> DETIENNE, 1988, p. 36.

técnicas mnemônicas. Platão no *Crátilo*<sup>125</sup>, em suas inumeráveis e aparentes brincadeiras etimológicas, ilustra esta transformação fazendo a palavra *technê* (arte ou técnica) derivar de *echonôê* (possessão do espírito). A palavra com seu grande poder de encantamento e fascinação, e que anteriormente encontrava-se no domínio dos poetas inspirados pelo divino, mostra-se passível de uma técnica, e quem diz não é um outro no lugar do cidadão, mas ele mesmo, revelando-se ativo e potencialmente capaz de modificar a práxis ético-política. Enquanto o discurso poético revelava a realidade já existente, o discurso neste momento aparece como capaz de produzir uma realidade ou determinar a perspectiva sob a qual as coisas devem ser reveladas. O contexto histórico vivido por Protágoras revela a capacidade produtiva do pensamento e descobre a realidade não como um fenômeno exterior, autônomo, impositivo de um estado de coisas ao qual o homem deve submeter-se, mas como algo que até certo ponto é produzido pelo falar do homem. Percebia-se que ao falar, o homem determina modos de ver, cria sentidos, e criando sentidos cria realidades. O sábio, portanto, é aquele que ressalta a perspectiva melhor a ser revelada, produzindo deste modo um discurso forte. Um enorme perigo, todavia, reside aí, perigo em relação ao qual Platão se mostra vigilante: o homem, com as possibilidades inesgotáveis da fala, pode acreditar-se instaurador do real. Apesar de não ser isso o que apregoa Protágoras, a sentença que diz que o homem é a medida de todas as coisas pode de fato ser assim interpretada, pois há este risco. Contudo o que a proposição, em toda a sua magnitude declara, é que justamente por isso temos a necessidade da medida.

Pelo que se evidencia até aqui e para sintetizar, nota-se que o tema da realidade sensível nos leva à formulação do problema em termos de julgamento e opinião, isto é, o *ánthropos* protagórico é progressivamente pensado para além de cada indivíduo para ser pensado como cada cidade. O viés prático é incluído, e o perceber e o aparecer passam a se referir às cidades enquanto individualidades: “(...) sustentamos que todas as coisas estão em movimento e que para cada indivíduo e cada Estado as coisas são o que parecem ser a eles.”<sup>126</sup> Visto assim, torna-se claro que o sofista, que por um lado afirma cada homem como uma medida, nega a individualidade: não há determinações individuais que configurem

---

<sup>125</sup> *Crátilo*, 414c

<sup>126</sup> 168b

um ‘eu’ sujeito das percepções que pré-exista ao ato de perceber ou experimentar, o que há de pré-existente, apesar de também mutável, é o *nomos*.

Das diferentes concepções de alma à importância da *polis*, tendo percorrido até aqui, há algo que, por fim, podemos asseverar: a doutrina do homem-medida nada tem a ver com uma anarquia epistemológica segundo a qual todas as percepções e juízos se equivalem. A democracia, por ser uma aposta na realização das opiniões, toma as opiniões dos indivíduos separadamente, ficando evidente a importância da fala para se obter voz nas decisões da *polis*. O objetivo do sofista com seu ensino é ser útil para a cidade, e neste sentido, a finalidade é a prevalência da opinião da cidade sobre a visão do cidadão. E por isso, Protágoras, por quem fala Sócrates, afirma: “Tudo o que em qualquer Estado é considerado justo e honroso, é justo e honroso neste Estado e enquanto esta convenção for mantida.”<sup>127</sup> O que se vê é uma aposta na negociação e no domínio do interesse comum, embora haja pouca ou nenhuma garantia de que não acabe prevalecendo a opinião pior, ou até mesmo a opinião que levará a cidade a ruína.

---

<sup>127</sup> 167c