

3

Uma medida no imensurável: a linguagem como medida

“Não seria mera insensatez tediosa e espalhafatosa investigar e tentar refutar nossas mútuas fantasias e opiniões quando as fantasias e opiniões de cada um estão corretas, isso no caso do *Verdade* de Protágoras ser verdadeiro e não estar ele apenas gracejando ao proferir seus oráculos do santuário do seu livro?”¹²⁸

Em certo momento do *Teeteto* Sócrates formula esta enigmática questão. Ao longo deste capítulo teremos a oportunidade de expor a importância da tentativa de refutar a infalibilidade das fantasias e opiniões individuais. Contudo, chegaremos ao fim concluindo que a tese do homem como medida, de fato, tem um caráter oracular, conseguindo reunir-se ao mesmo tempo como misterioso aforismo, ao estilo de Heráclito, e como predição ou vaticínio de um futuro inescapável. A discussão travada entre o filósofo (Sócrates) e os dois matemáticos (Teeteto e Teodoro) ocorre em 399 a.C., ano do julgamento e da morte de Sócrates. Ao fim do debate, após descartadas as três definições de conhecimento, ilustrando tragicomicamente o tom oracular da sentença do homem como medida, Sócrates afirma que precisa dirigir-se ao pátio do rei para responder a acusação formal que Meleto fez contra ele.¹²⁹ A medida do homem, através da cidade, determinou que Sócrates era culpado, e interrompendo o fluxo de sua vida, condenou-o à morte. Veremos ainda que se o diálogo é dirigido pela questão do conhecimento, possui, tal como demonstra a conclusão do diálogo, um forte viés político-pedagógico.

São recorrentes as críticas de Platão aos sofistas como mercadores, comerciantes que louvam os seus produtos, independentemente de serem bons ou maus.¹³⁰ Para Nightigale¹³¹, Platão por meio dessa comparação quer mostrar o caráter enganador desse método pedagógico, uma vez que os alunos-clientes aceitam, ao menos em princípio, que a sabedoria é uma mercadoria de troca como as outras e que pode ser adquirida com dinheiro. Protágoras quer com seus

¹²⁸ 162a

¹²⁹ 310d

¹³⁰ *Protágoras*, 313d

¹³¹ NIGHTIGALE, 1995, p. 49.

discursos e ensinamentos alterar as disposições das pessoas de um estado pior para um estado melhor, mas, apesar de suas boas intenções, de fato, em seu método educativo não há o que garanta que seu aluno não saia aparelhado para induzir mudanças, ora de um estado pior para um estado melhor, ora de um estado melhor para um pior. E se, por um lado, Protágoras foi um teórico da democracia e o fiel da sua balança é a medida do que é útil para a sobrevivência da *polis*, isto é, as decisões da *polis* devem ter a medida dos interesses humanos, a medida do que é exigido por suas necessidades fundamentais, por outro, não há algo que impeça que a sofística seja ora tirânica, ora democrática, ora revolucionária, ora conservadora, e os sofistas mais famosos do século V a.C., de fato, sustentaram diferentes concepções políticas e doutrinas teóricas. Quando se diz que Protágoras ensinava seus discípulos a elogiar e censurar as mesmas coisas, mais do que uma censura ao sofista, notamos o enlace entre a habilidade lingüística do mestre e a argumentação política dos pupilos.

De todo modo, conforme afirma Cassin¹³², a sofística fundou a identidade como algo que só pode vir a ser como resultado de um procedimento. Segundo proclamou o primeiro dos sofistas, o homem necessariamente mede e delimita, e as coisas (*chremata*) que lhe aparecem, só aparecem se forem úteis. Ao ganhar a autonomia do discurso enquanto criador de sentidos, a sofística trouxe o pensamento do físico ao político, e ao mesmo tempo, trouxe a marca de uma vivência do precário e da finitude, foi rompida a certeza de uma relação com a universalidade, com qualquer coisa de absoluto. O relativismo/perspectivismo¹³³ de Protágoras, neste sentido, deve ser interpretado à luz da vida política associada à eloquência, pois que se o sentido é sempre dado pelo homem, ele é necessariamente finito e precário.

Inúmeros pensadores antigos escreveram um tratado sobre a natureza. Górgias escreveu o seu *Sobre a Natureza* concedendo-lhe o subtítulo *Tratado do Não-ser*. O livro *Verdade* de Protágoras, a que Platão se refere reiteradas vezes no *Teeteto*, tem como subtítulo, também em tom provocador, *Discursos*

¹³² CASSIN, 1990, p. 11.

¹³³ Ao longo deste capítulo tentaremos esboçar uma distinção entre relativismo e perspectivismo tal como o próprio *Teeteto* nos induz a fazer, havendo uma sessão onde a distinção tornar-se-á mais explícita.

*Demolidores*¹³⁴. Quando nos deparamos com esse segundo título nos perguntamos pelos propósitos de Protágoras e sua relação com a linguagem. Será que o livro era a exibição de uma grande habilidade discursiva? Um exercício de ironia? Ou será que ironicamente sério o propósito do livro não seria iluminar uma grande dificuldade filosófica?

Como vimos, para o sofista de Abdera, tudo o que aparece a cada pessoa é tal como aparece para ela, ou seja, tudo o que aparece é verdadeiro. Equiparando o que aparece (*phantasia*) e a opinião (*doxa*), anulando a oposição parmenídica entre *doxa* e *aletheia*, afirma-se a verdade de tudo o que aparece e, portanto, a verdade da *doxa*. Mas Protágoras não define o que é a verdade, ou ao menos não a define como correspondência, pois ele só admite o que aparece. Para admitir a verdade (em oposição à falsidade), é preciso dois pólos separados e que se correspondam, como o ser e o discurso sobre ele. Não obstante, Protágoras dirá que sobre todas as coisas há discursos duplos, mas não no sentido de uma relação de hierarquia, mas de equivalência. A arte da antilógica está muito associada aos sofistas de um modo geral, mas segundo Diógenes Laércio¹³⁵, Protágoras foi o primeiro a afirmar que sobre todos os assuntos existem dois argumentos antitéticos entre si. O enunciado é confirmado por Clemente de Alexandria que diz que “os gregos afirmam, seguindo Protágoras, que se pode contrapor um argumento a qualquer argumento”. E Sêneca resume o método antilógico: “Protágoras diz que se pode argumentar a respeito de todas as coisas, com o mesmo sucesso, tomando qualquer um dos lados, mesmo sobre este princípio de todas as coisas serem defensáveis, tomando qualquer um dos lados.”¹³⁶

3.1

Antilogias ou discursos duplos

3.1.1

Entre a *physis* e a *polis*: a influência de Heráclito

¹³⁴ Gomperz refere-se ainda a um terceiro título da obra que abre com a proposição do homem como medida, *Sobre o existente*.

¹³⁵ DIOGENES LAËRTIOS, 1977, p. 264.

¹³⁶ SOUSA & PINTO, 2005, p.73.

Os discursos duplos eram o tema principal das *Antilogias*, obra de Protágoras que, segundo consta nos testemunhos, era composta por dois livros. Shiappa¹³⁷ afirma que há duas diferentes maneiras convencionadas de tradução do fragmento das antilogias, e as apresenta: a primeira é chamada interpretação subjetiva e a segunda, interpretação heraclítica. A ideia importante que o fragmento contém, segundo o autor, é que há dois *logoi* opostos para cada *pragma*. A interpretação subjetiva traduz o termo *pragma* por questão ou assunto: sobre cada questão ou assunto há dois argumentos opostos ou contrários. Segundo ele, esta forma de traduzir e interpretar reduz o fragmento de Protágoras ao sentido meramente da retórica e seu ensinamento, como se nas antilogias do sofista não houvesse conteúdo filosófico. Além disso, traduzir *pragma* por questão ou assunto é anacrônico, afirma ele, pois, ao invés do leitor da sentença ser dirigido a pensar os aspectos objetivos de uma certa investigação, é induzido a conceber uma subjetividade em quem argumenta, já que questão e assunto são criações humanas. Neste sentido, percebemos que a interpretação subjetiva tende a impor ao fragmento a leitura de que os argumentos são criados pelos argumentantes, podendo inclusive não ter nenhuma relação objetiva com fatos.

A segunda maneira de interpretar, afirma Schiappa, é mais recente e traduz uma revisão na interpretação subjetivista e anacrônica do pensamento de Protágoras. A interpretação que chamou de heraclítica traduz *pragma* por coisa permitindo uma ampliação na leitura do fragmento. A propósito, afirma ele, não há razão nenhuma para traduzir *pragma* por questão ou assunto, pois de fato a melhor tradução para o termo é coisa, que abarca os sentidos de assunto, questão, evento e ação. Para o termo *logoi*, traduzir como argumentos reduz o amplo significado do termo. Na Grécia do século V a.C., o *logos* de uma coisa, como resume Kerferd¹³⁸, constitui uma unidade conceitual subjacente que relaciona três áreas: a formulação linguística, declaração, afirmação ou tudo o que é expresso por palavras; a área do pensamento ou o processo mental, explicação, justificação (*orthos logos*); e o próprio mundo sobre o qual somos capazes de falar e pensar, portanto, princípios estruturais, fórmulas, leis naturais, desde que sejam considerados realmente existentes e presentes no processo do mundo. É uma tríade inseparável e não há razão para afirmar que o sofista estivesse falando

¹³⁷ SCHIAPPA, 2003, p.89-94.

¹³⁸ KERFERD, 2003, p. 144.

apenas do discurso. Schiappa não propõe uma outra alternativa de tradução para o termo, mas, chamando atenção para o amplo significado de *logoi*, afirma que o fragmento dos dois *logoi* diz respeito ao mundo e não apenas ao discurso. Neste sentido, percebemos que a maneira mais fiel de traduzir a sentença (para cada coisa há dois *logoi* opostos) não produz a dicotomia, inexistente na Grécia do século quinto a.C., entre subjetivo e objetivo.

Mas, neste ponto, surge-nos uma questão: se a democracia aposta na legitimidade das diferentes vozes e perspectivas e, segundo a tese do homem como medida, não há falsas percepções, sendo cada um a medida do que lhe aparece, por que o fragmento não afirma haver inúmeras opiniões sobre a mesma coisa, mas duas, as antilogias? Neste sentido, seguiremos a proposta de Schiappa de interpretar o fragmento como uma extensão lógica das teses mais populares de Heráclito que são a teoria do fluxo e a unidade dos opostos.

Até aqui vimos que Protágoras admite que, se o vento para você é frio e para mim, quente, o vento é ambos e qualidades contrárias co-existem. Vimos também que Protágoras foi colocado por Platão ao lado dos que afirmam o movimento. Pois bem, para Heráclito, os opostos são inseparáveis, “frio esquenta, úmido seca, seco umedece.”¹³⁹ Para o efésio, a luta ou o conflito constante garante o equilíbrio, isto é, as coisas permanecem justamente porque mudam e nada existe sem o seu contrário. Vemos, pelas semelhanças, que Heráclito exerceu grande influência sobre o nosso sofista. No entanto, ao que veremos, entre eles subsistem também diferenças consideráveis.

Heráclito, em ataque à sabedoria tradicional dos poetas, enfatiza a importância da experiência, dizendo que tudo o que se origina da experiência do ver e do ouvir é preferível [“O que quer que se origine da visão, audição, aprendizagem pela experiência: isso eu prefiro.”]¹⁴⁰ Todavia, se o efésio sustenta o mundo da experiência como superior ao que se ouve dizer através da tradição, isto não quer dizer que ele tenha formulado uma teoria da percepção. Há em Heráclito, como afirmamos anteriormente, uma unidade subjacente entre a *psyche* e os elementos físicos, isto é, o mundo pessoal e interior da *psyche* e a ordem do universo formam uma unidade.¹⁴¹ Neste sentido, a percepção não é pensada como

¹³⁹ KAHN, 2004, p. 78.

¹⁴⁰ Ibid., p. 64.

¹⁴¹ Ibid., p. 374.

algo separado, fora desta realidade. Kahn observa que o novo conceito de *psyque* que formula Heráclito é expresso com o sentido aproximado de *logos*, onde a racionalidade é entendida como a faculdade de participar da vida da linguagem, saber como ouvir e falar. A natureza ama ocultar-se, a ordem do mundo não é de fácil reconhecimento, e o efésio clama por uma melhor observação da realidade, que é, sobretudo, fluxo dos opostos. Heráclito exorta, portanto, para que as pessoas identifiquem-se com o *logos* universal, para que distingam e digam como as coisas verdadeiramente são segundo sua *physis*.¹⁴²

Como observa Kahn¹⁴³, em Heráclito, a unidade e o equilíbrio dos opostos não se reduzem ao sentido de periodicidade ou recorrência da experiência vivida, tal como o dia que vira noite e o úmido que seca. A nossa experiência mostra os contrários em tensão, mas há uma harmonia ou “afinação invisível melhor que a visível”, e que o homem não consegue perceber. A unidade dos opostos realiza-se também em termos sincrônicos, por sua co-presença momentânea ou simultânea. Heráclito afirma a união dos contrários suprimindo o verbo ser ou a conjunção *kai* - “inverno-verão, dia-noite, guerra-paz”-, mostrando assim a contradição interna da realidade, onde nada é deixado de fora. Protágoras, não obstante, trará a contradição para o discurso produzindo um efeito de cisão. Tal como observa Romeyer-Dherbey¹⁴⁴, o pensamento protagórico da antilogia se desenvolve em terreno heraclitiano, mas enquanto Heráclito mostra a unidade dos opostos, a imanência recíproca dos contrários que se conciliam, o sofista renuncia à imediatez da contradição da realidade dividindo-a em dois discursos inconciliáveis, incompatíveis entre si.

Há, em estado de latência, uma teoria da linguagem no pensamento do efésio. Quando anteriormente dissemos que pela ontologia heraclítica a sensação muitas vezes falha, isto quer dizer que, em dessincronia com o *logos* universal, as pessoas dizem inverdades. Em contrapartida, pela epistemologia protagoreana não há percepções nem julgamentos falsos, pois toda sensação/percepção é infalível e irrefutável. Protágoras atribui à *phantasia* a base principal da faculdade de conhecer, ou seja, a despeito de sua tendência cética, delimita a certeza do centro que cada ‘eu’ representa para si mesmo em relação ao que lhe aparece. A

¹⁴² KAHN, 2004, p. 164.

¹⁴³ Ibid., p. 217.

¹⁴⁴ ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 19.

natureza, tal como sustenta Heráclito, se manifesta fluindo de um pólo a outro, e Protágoras dirá que é possível fazer afirmações opostas sobre a mesma coisa. Por conseguinte, qualquer questão, concernente aos deuses e à realidade, as relativas ao homem em sociedade, em suas atividades teóricas e práticas, caem sob o poder dos *logoi* opostos que investem todas as experiências. O sábio, todavia, não é excluído de sua teoria, mas é aquele que saberá ressaltar a melhor perspectiva a ser revelada, produzindo assim um discurso forte.

Em Protágoras, neste sentido, os opostos de Heráclito aparecem como contradição ou contraditórios, enfatizados, não como forças opostas inerentes à natureza, mas como pensamento que mostra através da linguagem os contrários ou contraditórios. Isto é, os opostos são realçados na linguagem, que aparecem por sua vez destacadamente como linguísticos. Os dois *logoi* surgem como o alvorecer de uma conceitualização mais abstrata e ao mesmo tempo mais empirista (uma vez que a sensibilidade do ‘eu’ que percebe é posta como o princípio do que aparece), tendendo a serem vistos como atributos ou predicados que dizem respeito às coisas, isto é, uma mesma coisa podendo ter predicados/atributos opostos. Visto assim, o sofista problematiza a relação linguagem-realidade, apontando na direção de uma visão mais abstrata da natureza e do homem sobre si mesmo. Se o pensamento de Protágoras baseia-se, tal como o de Heráclito, na *physis*, a utilização dos argumentos duplos surge como um combate da *techne* contra a *physis*, e a noção de *logos* torna-se mais próxima da noção de lógica e de racionalidade, tal como nos ficou de herança.

Heráclito diz que para se conhecer a verdade é necessário aderir ao que pertence a todos, isto é, ao comum, pois pertence a todos o que é comum. [“Embora o *logos* seja comum a todos, a maioria dos homens vive como se o pensamento fosse privado;” “o mundo dos despertados é um e o mesmo, mas os que dormem têm cada qual o seu mundo particular.”] ¹⁴⁵ Kahn observa que não há para Heráclito em princípio separação (tão comum entre os sofistas, mas ainda não claramente teorizado por Protágoras), entre *nomos* e *physis*. O efésio reconhece o papel unificador do *nomos* dentro da cidade, mas a lei para ele é expressão, em termos sociais, da ordem cósmica, cujo nome é justiça, a *Dike*. ¹⁴⁶ A lei dos homens é um princípio unificador da comunidade humana

¹⁴⁵ KAHN, 2004, p. 61, 130.

¹⁴⁶ Ibid., p.40, 41.

fundamentada na ordem racional da natureza e os homens são coadjuvantes da ordem do cosmos. Sendo assim, a sua definição de sabedoria pode ser resumida pela fórmula final de que “todas as coisas são uma”. Pode-se deduzir disso que capacitado está para formular a lei quem compreende isto, o sábio. Para Protágoras não há mais este espelho absoluto no qual o homem pode mirar-se, a linguagem é a candidata a ocupar este lugar.

3.1.2

Palavra reversível: uma resposta aos eleatas

Segundo as antilogias, todo o real, quando é dito, corta necessariamente em dois qualquer discurso. As antilogias postulam que sempre é possível recusar as determinações dadas por um interlocutor, em favor de sua negação, recusa que se instaura e se desdobra pelo *logos*. Como vimos, o princípio do homem-medida, em resposta aos eleatas, opõe-se à separação ontológica entre ser e não-ser e à separação epistemológica entre *aletheia* e *doxa*. Com as antilogias, a doutrina protagórica afirma-se no terreno da linguagem. O fragmento dos dois *logoi* notadamente abre a difícil questão da relação entre linguagem e realidade. Para Romeyer-Dherbey¹⁴⁷ a refutação da ontologia eleata é condição para a visão antilógica do mundo, para a qual o real é bilateral e a palavra reversível. Schiappa¹⁴⁸ concorda e afirma que o fragmento das antilogias, assim como o do homem-medida, foi uma resposta a certas concepções eleata e que, neste caso, Protágoras estaria contrapondo-se à capacidade humana de compreender e falar exatamente ‘o que é’. A abordagem discursiva das antilogias incita ao reconhecimento da multiplicidade, da temporalidade do conflito, e sugere uma lógica baseada na prioridade das relações estabelecidas. Há uma fluidez heraclítica e kairótica da argumentação que impossibilita a perenidade argumentativa. E neste sentido, fica impossibilitado um suposto desvelamento do ser, pelo menos no sentido de um ser que contenha em si uma estabilidade, pois nenhum argumento pode pretender-se permanente. Há sempre uma utilização da ambivalência, uma vez que não há um critério que possa estabilizar o mundo das relações. O sofista denuncia que a ontologia parmenídica, com a qual estava

¹⁴⁷ ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 21.

¹⁴⁸ SCHIAPPA, 2003, p. 92.

rivalizando ou simplesmente para a qual respondia, é obrigada, como se lê no poema, a tolerar, ao lado do discurso da verdade, o discurso da opinião, ou em outras palavras, nunca se pode chegar ao monismo completo da verdade.

Concebemos que o fragmento dos dois *logoi* de Protágoras não se remete apenas à questão linguística ou a um método de pensamento, mas se apresenta como constituindo uma tese acerca da própria realidade. Dentre os escassos fragmentos que nos restaram do sofista, temos uma boa amostra na própria sentença sobre a impossibilidade de determinar a existência ou inexistência dos deuses: “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.”¹⁴⁹ Quando afirma a impossibilidade de certificar-se da existência dos deuses, o sofista se expressa por meio de duas teses que se confrontam. Segundo Romeyer-Dherbey,¹⁵⁰ Protágoras, ao contrapor as duas afirmações, a da existência e a da inexistência dos deuses, produz um ponto neutro entre os dois discursos opostos, pois faz com que um argumento não possa sobrepor-se ao outro. Contudo, o exemplo máximo de dois *logoi* que Protágoras oferece é a matemática. Disciplina exata que não permitiria o perspectivismo, ele a demonstra também como antilógica. Defendendo o mundo das aparências contra a negação eleata da realidade das mesmas, Protágoras alega que as figuras e linhas ideais definidas pela geometria não existem no mundo real. Quando se diz que uma reta tangente a um círculo toca este círculo em apenas um ponto, isto não é possível, argumenta ele, a reta sempre toca o círculo em vários pontos.¹⁵¹ E neste sentido, conclui que, se até a matemática é antilógica, se até a matemática é passível de dois discursos que se contradizem, todas as outras artes o farão.

Segundo afirma Barnes¹⁵², o rico patrimônio de casos ilustrando a relatividade dos sentidos começou a se mostrar no tempo de Protágoras, que por sua vez encontrou material suficiente para sustentar sua tese da equipolência de *logoi* (argumentos). Se o vento sopra quente para determinada pessoa e frio para outra, devemos aceitar o que diz Protágoras, que o vento é frio para quem sente

¹⁴⁹ SOUSA & PINTO, 2005, p. 82. (PROTÁGORAS, fr. B4)

¹⁵⁰ ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 20.

¹⁵¹ Ibid., p. 22.

¹⁵² BARNES, 1987, p. 546.

frio e não é frio para quem não o sente frio? Barnes¹⁵³ sustenta que se temos razão suficiente para aceitar ambas as proposições, não podemos racionalmente rejeitar uma e aceitar a outra. A equipolência de argumentos requer igualdade de assentimentos e, segundo ele, o axioma fundamental da racionalidade acoplado ao princípio de equipolência proíbe aceitar uma proposição e rejeitar a outra. Segundo afirma Barnes, a tese do homem-medida força à existência o princípio de equipolência de que X é A e X não é A. Discordamos desta interpretação e pensamos justamente o contrário: a tese do homem-medida entra para resolver as antilogias.

No exemplo do vento, Protágoras, tal como reconstruído por Platão, aceita que o vento é ambos, frio e não frio. Mas algo diferente acontece em relação aos deuses. Protágoras não parece aceitar que os deuses existem e não existem ao mesmo tempo e, por isso, suspende o seu juízo, afirmando a impossibilidade em saber com certeza. No entanto, semelhante ao caso do vento, em relação aos deuses, ambas as proposições são aceitáveis: mesmo que arbitrário, é igualmente plausível que existam ou inexistem os deuses, isto é, ambas as respostas são possíveis, e verdadeiras para quem as profere. O interessante é que nos dois exemplos percebemos que há necessariamente uma arbitrariedade em qualquer afirmação categórica. Assim como no caso dos deuses, no caso do vento, após a afirmação sobre ser ou não frio, é necessário dizer que deste modo é para mim e apenas para mim. Em outras palavras, não há qualquer validade universal, pois as proposições são dependentes de um critério sempre singular e específico, como no caso das sensações, o 'eu'.

Se entre cada coisa há dois *logoi* que se contrapõem entre si, se sobre cada coisa é possível dizer e contradizer, os dois argumentos reciprocamente se anulam. Nota-se que a sentença sobre os deuses apresenta dois discursos inconciliáveis entre si, ou os deuses existem ou inexistem, mas sem que um argumento seja mais forte que o outro, escolher, pela existência ou inexistência, é possível tão somente arbitrariamente, pois que ambos os casos são igualmente possíveis, e as duas possibilidades são igualmente lógicas. As antilogias, e no caso da indecidibilidade entre a existência e inexistência dos deuses, apresentam um ponto neutro entre os dois discursos, o indecidível entre as duas teses que se

¹⁵³ BARNES, 1987, p. 547.

contrapõem. Mas se por um lado, Protágoras apresenta este ponto neutro do indecível, na vida prática, a decisão é imperativa.

É inevitável que surjam para o homem situações em que é necessário tomar um partido, momentos ainda em que não tomar um partido é também um ato de decisão. Mesmo que arbitrariamente, o homem exerce a sua perspectiva e mede, individualmente e coletivamente. Mas a medida não é totalmente arbitrária, subjacente a ela há sempre um parâmetro. Este parâmetro, todavia, é sempre artificial, precário e sem validade universal.

As tragédias que eram encenadas na Democracia de Péricles apresentam a ação do homem, sobretudo, como catástrofe, isto é, destacando principalmente estes momentos, colocam enfaticamente o problema da decisão. A medida do homem surge aí, pois para toda decisão há necessariamente um parâmetro ou uma medida que subjaz, ocorrendo nas peças assim como nos tribunais, com recorrência, o problema de ‘um peso e duas medidas’, isto é, uma ‘coisa’ ou ‘acontecimento’ e dois *logoi*.

3.1.3

Dos tribunais ao palco

A Democracia ateniense espera de seus cidadãos que se manifestem, que participem e, apesar do número crescente de livros em circulação, a comunicação oral é a essência da vida pública. Dos tribunais às representações teatrais, passando pelos jogos e torneios, o *agon* grego permeava todos os contextos de comunicação, ou seja, em suas instituições e tudo o que fazia com que se reunissem estavam presentes o antagonismo entre lutadores e jogadores, atores e querelantes. Temos em um episódio relatado por Plutarco uma amostra paradigmática das questões que eram enfrentadas pela democracia. O relato é a respeito de um incidente ocorrido em uma prova dos jogos olímpicos em que um indivíduo atingiu com um dardo, involuntariamente, um jovem que passava, levando-o à morte. Plutarco conta que Péricles e Protágoras passaram o dia inteiro discutindo sobre quem seria o verdadeiro culpado do funesto acontecimento, se o lançador, o dardo ou os organizadores dos jogos.¹⁵⁴ A resposta poderia ser

¹⁵⁴ SOUZA & PINTO, 2005, p. 68.

qualquer uma das três e todas estariam igualmente corretas: um médico poderia assegurar que foi a lança; para um administrador, os culpados poderiam ser os organizadores; para os parentes do morto, o lançador; e ainda poderia haver quem acusasse o próprio morto de suicídio por estar voluntariamente em um lugar perigoso. A decisão da justiça sobre isso só é possível delimitando-se uma medida, e esta medida, como se vê, é excludente e restritiva.

O sofista Antifonte¹⁵⁵, para este episódio, exercitando sua capacidade argumentativa como se estivesse em um tribunal, produz discursos em que rivaliza consigo mesmo. Dois discursos para quem acusa e dois para quem defende o arremessador do dardo, o sofista coloca-se no lugar do pai do rapaz morto e argumenta que o culpado do assassinato, mesmo que involuntário, é o lançador do dardo; coloca-se no lugar do pai do lançador e argumenta que o morto é o culpado pela própria morte, isto é, cometeu suicídio, pois o dardo estava se movendo nos limites que lhe eram determinados, enquanto o morto estava onde não devia. No relato de Plutarco a discussão entre Péricles e Protágoras incluía o dardo como um dos possíveis culpados do incidente, mas nas querelas dos homens a disputa torna-se sempre uma oposição entre acusado e defesa, se alguém acusa, o réu necessita se defender. Segundo Romeyer-Dherbey¹⁵⁶, esta discussão não visava instaurar uma hierarquia nos níveis de responsabilidade, mas evidencia a arbitrariedade em se determinar o culpado, ou em outras palavras, determina-se o culpado atribuindo o arbítrio de uma medida. De todo modo, é notável que essa polêmica aparecia justamente porque a questão da responsabilidade tornara-se um problema. Protágoras, tal como nos conta Platão no *Protágoras*, buscando uma base para o direito penal, concebe a pena como meio para conseguir o aperfeiçoamento do faltoso e intimidação dos demais e, neste sentido, sua teoria é formulada com o objetivo de interromper os ciclos intermináveis de vingança que recheavam os mitos, as tragédias e provavelmente o cotidiano da Grécia.

Protágoras contribui com seu método de ensino e esforço para tematizar o *logos* e deixa um legado que foi utilizado por uns e reinventado por outros. Segundo Schiappa¹⁵⁷, os ensinamentos do sofista influenciaram também Sófocles

¹⁵⁵ ANTIFONTE (Tetralogia II), Tradução: RIBEIRO, 2008, p. 151.

¹⁵⁶ ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 22.

¹⁵⁷ SCHIAPPA, 2003, p. 14.

e Eurípides na composição de suas tragédias. As influências provavelmente foram recíprocas, contudo, podemos facilmente analisar algumas tragédias como espécies de antilogias. O exemplo que nos parece mais claro é a *Antígona* de Sófocles. O *pragma*, a coisa ou o fato, é a morte e o sepultamento de Polínicos, traidor de Tebas e filho de Édipo. Sobre isto, há dois *logoi* que se contrapõem. De um lado está Creonte, o representante do Estado que proíbe o sepultamento do morto, argumentando que o morto, sendo um traidor da pátria, não merece as honras funerárias. Da perspectiva de um chefe de Estado, Creonte defende a pátria, zela pela unidade e os interesses da *polis*. De outro lado está Antígona, irmã do morto, que insiste que sejam concedidas as honras funerárias ao irmão, argumentando que todo morto merece ser sepultado. Da perspectiva de parente (e amiga dos mortos, como ela mesmo se diz¹⁵⁸), Antígona defende a importância de honrar os mortos.

Sendo uma obra de arte, a peça contém um teor inumerável de questões e aberturas interpretativas. O que nesta oportunidade nos interessa é a situação de aporia em que cai a lei, a impossibilidade, quando decidida pelos homens, de uma lei perfeita ou de uma lei sem exclusão. O segundo estásimo do coro proclama esta aporia declarando que a engenhosidade humana só levará ao bem quem for reverente às leis de sua terra e às leis divinas:

“Sutil de certo modo na inventiva / além do que seria de esperar, / e na argúcia, que o desvia às vezes / para a maldade, às vezes para o bem, / se é reverente às leis de sua terra / e segue sempre os rumos da justiça / jurada pelos deuses ele eleva / à máxima grandeza a sua pátria.”¹⁵⁹

No entanto, na economia da peça o problema posto é justamente o conflito e a impossibilidade de conciliar as duas leis, cada qual defendida por um dos personagens. Antígona afirma que as leis que defende não foram criadas nem pelos homens e nem pelos deuses, e declara: “Não é de hoje nem de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram.”¹⁶⁰ De todo modo, segundo a tradição vigente, não conceder as honras funerárias aos mortos era um ultraje grave aos deuses, uma lei de costume essencial para a cidade e para as famílias. Se geralmente simpatias maiores são

¹⁵⁸ SOFÓCLES, *Antígona*, 637-638, tradução: Mario Gama Cury, 1993.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 415-425

¹⁶⁰ *Ibid.*, 515-520

dirigidas à Antígona e se, de fato, há mais beleza em sua ação, vê-la como detentora da justiça insurgindo-se contra o tirano é limitar a grandeza da peça: ambos os heróis são virtuosos, possuem limitações de visão e são desmedidos. O dever de Creonte é preservar a vida, isto é, tinha o dever de cuidar para que não se honrasse o cadáver de um traidor, pois, como afirma, a pátria preserva a segurança dos homens¹⁶¹, mas sua ação foi excessiva e impiedosa; Antígona, por sua vez, é desmedida em sua preferência aos mortos em relação aos vivos. Movida por um dever solitário e incomunicável, característica típica do herói trágico, a nobre filha de Édipo demonstra extrema frieza em relação à irmã e ao noivo,¹⁶² nega Dioniso e Afrodite, os deuses da vida e da renovação, e é fiel, sobretudo, a Hades. A desmedida de um herói é a medida do outro, e vice-versa.

3.2

Linguagem como presença

Cassin¹⁶³ afirma que “quer se trate de *logos* ou *chremata*, compreende-se, em todo caso, que a sofística escolhe o tempo e seu curso contra o espaço e a presença.” Tal qual o mais famoso exemplo de *panta rhei* em Heráclito, “um não pode entrar duas vezes no mesmo rio,” pois “ao entrar nos mesmos rios, outras e ainda outras águas fluem sobre ele”¹⁶⁴, o *logos* produz a criação contínua da polis, e por isso, o que agora é, pode deixar de ser. O discurso partilhado cria a identidade da cidade, mas sendo dependente da persuasão, a cidade é o resultado sempre precário do consenso, precário porque sempre em iminente risco de romper-se. A todo tempo uma nova lei pode estar prestes a ser criada, destruída ou reinventada e nisto consiste o poder e a importância do discurso forte ou do discurso do sábio, que, por sua vez, aparece, porque capaz de persuadir, conciliar, para o bem ou para o mal.

Quando, com sua habilidade, Sócrates questiona como pode Protágoras dizer-se sábio se ele mesmo afirma que é verdadeira a tese de que ninguém é melhor juiz na experiência do outro¹⁶⁵, o próprio Sócrates responde dizendo que,

¹⁶¹ SOFÓCLES, *Antígona*, 208-215, tradução: Mario Gama Cury, 1993.

¹⁶² “Ferve o teu coração pelo que faz gelar!” (95-100), afirma Ismene.

¹⁶³ CASSIN, 2005, p. 67.

¹⁶⁴ KAHN, 2004, p. 79.

¹⁶⁵ 161c-162a

se estivesse vivo, Protágoras defenderia a si mesmo declarando que, apesar de todas as opiniões serem igualmente verdadeiras, há opiniões melhores que outras e logo,

“(…) no âmbito da educação é necessário que uma mudança seja realizada, de uma condição pior para uma melhor. O médico produz a mudança por meio dos remédios, ao passo que o professor (o sofista) a produz por meio de palavras.”¹⁶⁶

O discurso do sábio é como um *pharmakon*, altera aquilo que aparece, e a posição do educador é referida como análoga à posição do médico, a sua função é alterar por meio das palavras as disposições dos ouvintes de um estado pior para um estado melhor, fazendo com que as coisas apareçam e sejam boas.¹⁶⁷ Vimos até aqui que o tema da utilidade é essencial para Protágoras: assim como o médico com os seus remédios é útil e substitui os sintomas da doença pelos sintomas da saúde e o agricultor com o adubo é útil para o crescimento da planta, o sábio saberá com seus discursos substituir algo sem utilidade ou valor por algo melhor e mais útil. Como afirma Cassin, o *logos* do sofista não é um *organon*, um instrumento necessário para demonstrar o que é, mas um *pharmakon*, um remédio para o melhoramento das almas na cidade, portanto, a transição almejada não é do erro à verdade, mas, “segundo a pluralidade inerente ao comparativo de um estado menos bom a um estado melhor.”¹⁶⁸

A analogia entre o *logos* e o *pharmakon* está presente também em Górgias. No *Elogio de Helena* ele diz que o *logos* é um *pharmakon* que pode curar ou matar, causar o bem ou o mal, inquietar ou encantar, persuadir ou enganar. Como um tirano poderoso, o discurso com seu corpo invisível executa ações divinas, tais como suprimir ou incutir medo, despertar alegria ou dor e intensificar a paixão.¹⁶⁹ O corpo minúsculo do *logos* é comparado, por um lado, com a poesia e com a magia, e por outro, com os medicamentos usados pela medicina. “A força do discurso em relação à disposição da alma é comparável às prescrições dos medicamentos em relação à natureza dos corpos.”¹⁷⁰ No *Tratado do Não-ser* Górgias afirma que o discurso jamais reproduz a realidade, há a realidade fora do

¹⁶⁶ 167a

¹⁶⁷ 167 c

¹⁶⁸ CASSIN, 1995, p. 12.

¹⁶⁹ SOUZA & PINTO, 2005, p. 129 . *Elogio de Helena* (8).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 130 (10); 131 (14).

homem e há o homem, mas entre o homem e a realidade só há o *logos*, as coisas existentes jamais são reveladas, mas apenas a palavra que é sempre outra relativamente às coisas.

“Do mesmo modo que o visível não pode se tornar audível e vice-versa, assim o existente, porque tem um fundamento exterior, não se pode tornar a nossa palavra. E não sendo palavra, não poderá ser manifestado a outrem.”¹⁷¹

Tal como vimos, a evidência da presença do ser patenteada por Parmênides é essencial para a teoria de Protágoras, e Górgias, na mesma esteira, também se utiliza do axioma do eleata de que o ser subjaz ao pensamento. Górgias, no entanto, repetindo a máxima de Parmênides de que não se pensa o que não é, dirá que não se pode ter certeza de que o que se pensa de fato é tal como se pensa e se diz, uma vez que a linguagem nunca pode reproduzir as coisas realmente e tais como existem. Apresentando um desenvolvimento de recuo, no *Tratado do não-ser*, Górgias consome de saída a tese máxima do poema de Parmênides de que *o ser é*, afirmando o oposto: nada é. Para o eleata há o ser, pois o ser é e o não-ser não é; em seguida, que esse ser é por essência cognoscível, já que ser e pensar são a mesma coisa; por meio disso a filosofia primeira engajou-se em conhecer o ser enquanto ser e transmitir o pensamento, se cunhando em diferentes doutrinas e escolas. Ser, conhecer (ou pensar), transmitir: não é, não é cognoscível, não é transmissível, dirá o sofista de Leontinos.¹⁷² Percebemos, pois, que o Tratado segue a estrutura das antilogias, de um discurso e a sua antítese, mantendo-se fiel como discurso sempre segundo, crítico de um discurso primeiro. Nada é; se é, é incognoscível; se é cognoscível, é incomunicável. As três teses de Górgias acabam por ser uma inversão exata do que pressupunha Parmênides e a estrutura do Tratado é inversamente proporcional à estrutura do Poema.

Cassin observa que a crítica de Górgias não se situa no exterior da doutrina contestada, mas desenvolve-se no próprio interior da ontologia de Parmênides, ou seja, aplica os princípios recomendados e vai à própria palavra. A ênfase de Górgias é no verbo ser e, por conseguinte, ele repete o gesto de impedimento de Parmênides que diz não ser possível a via do não-ser. A identificação do sujeito exige sua repetição em predicado e a afirmação da identidade dos dois. Para

¹⁷¹ SOUZA & PINTO, 2005, p. 117. *Elogio de Helena* (8).

¹⁷² CASSIN, 1990, p. 26.

aplicar o princípio de identidade ao não-ser que fundamenta a afirmação principal *o ser é*, é necessário dizer *o não-ser é não-ser*. Deste modo o não-ser mostra-se como ser, e o ser como não-ser. Cassin faz uma análise a partir da língua grega para justificar sua posição de que Górgias contradiz Parmênides por fidelidade, ou seja, afirmando: o não-ser é não-ser. Esta frase possui um predicado, não-ser, e um sujeito, o não-ser, mais o verbo de ligação ‘é’ (ser). O uso do verbo ser, no caso *é*, como verbo de ligação, quando aplicado ao não-ser, faz o não-ser ser. Segundo a autora, em grego o predicado (aquilo que se diz de algo) difere-se do sujeito (aquele de quem se diz algo) porque este possui um artigo na frente. “O artigo obrigatório diante do sujeito é a marca de sua consistência, de sua substancialidade; indica que toda posição de um sujeito em uma proposição de identidade implica uma pressuposição de existência [...]”¹⁷³

Cassin serve-se de uma metáfora para ilustrar o Tratado do não-ser de Górgias frente ao Poema de Parmênides. A metáfora é um quadro de Dalí em que cisnes nadam em uma lagoa, com uma ilha ao centro e árvores mortas. Os cisnes da ponta refletem imagens quase nítidas no espelho d’água, mas os do meio são refletidos como elefantes: o pescoço do cisne torna-se a tromba, a penugem das asas se reproduz em orelhas, o tronco das árvores mortas são as patas do elefante. Segundo ela, o quadro de Dalí ilustra brutalmente dois destinos possíveis da identidade: o cisne idêntico a si mesmo é o poema de Parmênides, o cisne tornado paquiderme é o tratado de Górgias, um reflexo corruptor da identidade. Com a sofisticada, a linguagem torna-se imagem, passa a ser pensada enquanto tal, ou seja, a linguagem não reproduz as coisas. A catástrofe inerente à identidade não dialética de algo em sua inevitável construção pela linguagem, observa Cassin¹⁷⁴, se deve ao fato de que ela só pode ser inteiramente ela mesma ou completamente outra. O tratado de Górgias se prende ao próprio poema e se efetua por sua repetição, assim como o cisne se reflete em elefante. Catastrofando a identidade do Poema, Górgias, como observa a autora, contradiz Parmênides por fidelidade, a fala poética se reproduz em discurso sofisticado. É interessante notar Górgias sob este ponto de vista, pois o Tratado é justamente o oposto do Poema, o paquiderme frente ao cisne, o reflexo que perverte a identidade. O Tratado de Górgias busca repetir, o mais fiel possível – assim como o reflexo da água – seu cisne, porém, a

¹⁷³ CASSIN, 1990, p. 26.

¹⁷⁴ Ibid., p. 24.

distorção ocorre, afirma Cassin, porque Górgias é um sofista, ou um gramático, e descobre que Parmênides estava em erro ao afirmar que o ser é à custa do não-ser não ser. Como o próprio Platão reconhecerá, o enunciado parmenídico faz ser o não-ser apenas falando disso. Parmênides fala do *não-ser* dizendo que é impossível falar dele. Ele próprio mistura o que afirma ser separado.

Górgias, portanto, não quer provar que nada existe, mas demonstrar a inutilidade do ser parmenídico que se autodestrói quando vai até o fim de si mesmo, quando vai à plenitude esférica de sua presença. Desta forma, quando dizemos o não-ser é não-ser estamos mesclando, como nos mostrou Górgias, duas significações, a de cópula, unindo sujeito e predicado, e de existência, pois para dizermos o não-ser é não-ser é antes necessário dizermos o não-ser é. Logo, o sofista não se refugia no não-ser como ironiza Platão, mas torna manifesto que há um equívoco no tratamento ontológico. Não obstante, se por um lado, a identidade do ser consigo mesmo faz jogo de palavras, por outro, isto não pode ocorrer quando dito em relação ao não-ser, onde é possível perceber esta falha. O sofisma que Górgias observa no Poema de Parmênides diz ao seu modo ontológico de tratar o verbo é, pois este, quando empregado ao ser, confunde facilmente seus significados de cópula e existência - ser é ser. É o *não é* que deve tornar-se regra do é, pois é o não-ser que permite tomar consciência do discurso e do problema do enunciado da identidade. Cassin nota então que esta falha é antes de tudo a falta de origem para o discurso, a falta constitutiva da linguagem para expressar um pensamento ontológico, ou metafísico, visto que a linguagem trai o pensamento por imitação, assim como o reflexo da água torna o cisne elefante.

Esta proposição é catastrófica, pois o não-ser torna-se sujeito e, logo, deixa de ser possível saber se o caminho no qual se engaja é bem o do é ou o do não-é, do verdadeiro ou do falso, se de quem se fala é do não-ser ou do ser. Ou seja, abre-se uma brecha para o engano. Ironicamente catastrófico, já não se pode estar seguro se o caminho que estamos seguindo, tal como adverte a musa de Parmênides, leva à verdade ou é via enganadora. A identidade corrompida expõe a falha da origem, elucida a autora. Se já não se sabe do que se fala, se é perdida esta referência base, já não sobra muita coisa, apenas a evidência de que o pensamento e a linguagem possuem um elo inextinguível. Tornada mais complexa a relação entre pensamento e linguagem, Górgias irá perguntar: o que de fato

alguém viu, de fato pode expressar pela linguagem? ¹⁷⁵ Um caminho enganador pode estar nos conduzindo, o que faz com que percebamos a nós mesmos como produtores de sentido.

Aristóteles no celebre livro *Gama* da *Metafísica* estabelece o princípio de não-contradição e, ao que tudo indica, o seu maior alvo de ataque eram os discursos duplos cuja primeira aparição de que temos notícia são as antilogias de Protágoras. No terceiro capítulo do *Gama*, Aristóteles menciona Heráclito, mas é visível que se refere principalmente a Protágoras, o responsável por transformar em contradição a ambiguidade aforismática do efésio: “É impossível, a quem quer que seja sustentar que o mesmo é e não é, como alguns acreditam que Heráclito tenha dito”¹⁷⁶, afirma ele. Os sofistas são comparados a plantas que falam, pois um homem que diz que algo é e não é ao mesmo tempo nada diz. Segundo Cassin¹⁷⁷, sem poder demonstrar empiricamente o princípio de não-contradição, mas afirmando ser este o princípio mais estável de todos, Aristóteles o demonstra como sendo a base de todo discurso. Querer dizer algo é o que Aristóteles exige de todo homem e a decisão de sentido é o cerne do que costumamos chamar de princípio de não-contradição, sustenta ela.

O mais firme e independente dos princípios, afirma o estagirista, deve ser usado como pressuposto por todos que usam o discurso, pois, mesmo aqueles que afirmam ser possível sustentar que o mesmo é e não é, e, portanto, nada dizem e destroem o discurso, sustentam um discurso. ¹⁷⁸ Não obstante, este primeiro princípio supõe ainda o princípio de identidade o que, como vimos, o perspectivismo de Protágoras não comporta, nem a identidade de quem diz, nem tampouco a identidade do que é dito. Segundo o mobilismo da teoria secreta do sofista, não há determinações que pré-existam ao ato mesmo de experimentar ou perceber, ou seja, algo só vem a ser em relação a algo. O que seria o homem individual, a suposta medida, é na verdade, encontro, relação, cruzamento circunstancial de uma multiplicidade de fatores, não havendo nada de posto, de fixo, o supostamente estável são as coisas vindo a ser, sendo criadas, sendo destruídas e mudando. Toda eventual possibilidade de saber, neste contexto, é, portanto, fruto do encontro de dois movimentos, movimentos em que as

¹⁷⁵ SOUZA & PINTO, 2005, p. 117. *Tratado do não-ser* (84).

¹⁷⁶ Aristóteles, *Metafísica Gama*, cap. 3, 1005b Apud CASSIN, 2005, p. 382

¹⁷⁷ CASSIN, 2005, p. 77-87.

¹⁷⁸ Aristóteles, *Metafísica Gama*, cap. 4, 1006a Apud CASSIN, 2005, p. 383.

determinações fixas são dissolvidas. A natureza independente das coisas, se ela existe, o ser humano não é capaz de acessar, ele necessariamente infiltra e é infiltrado por uma perspectiva, mede e é medido por ela.

Aristóteles¹⁷⁹ afirma ainda, e agora mencionando o sofista, que aqueles que endossam o discurso de Protágoras e admitem que todos os termos contraditórios são verdadeiros para o mesmo sujeito devem admitir também que todas as coisas são uma. Apesar do aspecto de incomensurabilidade entre filosofias, concordamos que o homem que se mantém inadvertidamente na contradição, afirmando que algo é e não é ao mesmo tempo, é um ser omissivo, negligente e tampouco pode ser considerado um cidadão. Aristóteles afirma que é evidentemente impossível que o mesmo homem sustente, simultaneamente que o mesmo é e não é, uma vez que teria simultaneamente opiniões contrárias.¹⁸⁰ É inevitável, de fato, que surjam para o homem situações em que é necessário tomar um partido, assim como há momentos em que não fazer uma escolha é do mesmo modo decidir. No entanto, o perspectivismo de Protágoras, como já vimos, não defende a identificação dos contrários. Na ‘Defesa de Protágoras’ quando Sócrates argumenta que a proposição do sofista é auto-contraditória uma vez que não haveria sábios se todas as opiniões fossem igualmente verdadeiras, o sofista (por quem fala Sócrates) responde que não é deste modo, pois há opiniões melhores que outras, e é sábio aquele que altera a condição das coisas para um estado melhor. Neste sentido, manter-se na contradição, e não é isso o que apregoa Protágoras, é, portanto, e, sobretudo, não dar sentido às coisas. Como evidenciam as antilogias, ao apresentar o ponto neutro do indecidível, o sofista mostra a entrada do homem como medidor de sentido.

Não obstante, não há, segundo o sofista, separação entre pensamento (algo de fixo) e sensação (o que é mutável), dois pólos que se meçam um ou outro, sendo toda opinião verdadeira no momento em que aparece. Tal como Aristóteles critica na *Metafísica*, Protágoras não distingue o pensamento da sensação. Enganam-se, afirma ele, aqueles que “(...) sustentam que a sensação é o pensamento – a sensação que é sobretudo alteração.”¹⁸¹ Ao crer que tudo seja alteração, acreditam que tudo seja verdadeiro. Protágoras, no entanto, não define a

¹⁷⁹ Aristóteles, *Metafísica Gama*, cap. 4, 1007b Apud CASSIN, 2005, p. 387.

¹⁸⁰ Aristóteles, *Metafísica Gama*, cap. 3, 1005b Apud CASSIN, 2005, p. 383.

¹⁸¹ Aristóteles, *Metafísica Gama*, cap. 5, 1009b Apud CASSIN, 1990, p.63.

verdade como correspondência, a verdade (em oposição à falsidade), ele só admite o que aparece. Sempre com o tempo sobrepujante, o perspectivismo de Protágoras afirmará que o que é falso é o que não aparece, ou seja, em determinado momento, algo é falso simplesmente porque não apareceu para ninguém (ou não persuadiu), e não porque é contrário ou contraditório ao verdadeiro. “E a despeito disso, afirma o sofista por quem fala Sócrates, ninguém jamais levou alguém que antes pensava falsamente a pensar verdadeiramente, visto que é impossível pensar aquilo que não é”.¹⁸² Neste sentido, quando Protágoras afirma que tudo o que aparece é, ele está dizendo, a uma só vez, que o que aparece (ou o que as coisas são) aparece ao homem com algum sentido¹⁸³. Se as coisas não vêm a nós com algum sentido elas simplesmente não aparecem, ou, em outras palavras, não somos capazes de percebê-las. As noções de interesse, de utilidade, de importância e de valor são, para o sofista, muito mais relevantes do que a noção de verdade, pois são estas noções que medem a verdade do que se diz. O que Protágoras mostra é que não há fora do sentido - ou algo tem sentido ou não é -, tornando evidente, portanto, que o sentido de um enunciado mistura-se com o interesse, a utilidade ou o valor que o enunciado apresenta.

Pela refutação da ontologia parmenídica, Protágoras afirma a visão antilógica do mundo, para a qual o real é bilateral: já que tudo está em relação, revela-se impreterível o duplo ou o outro pólo da relação, tal como nas antilogias, tal como em um jogo de espelhos. Tudo o que aparece é, mas não havendo origem, apenas a relação, o próprio pensamento vê a si mesmo funcionando por contraste. A concepção de Protágoras não admite identidade para o sujeito nem para o objeto, o que aparece é sempre determinado pelo encontro ou, em outras palavras, o que somos, se somos, só é em relação ao outro, o que nos resta é estarmos presos um ao outro. Logo, quando Protágoras afirma que o homem mede o que é e o que não é, e, por conseguinte, faz ser o que diz, não significa que ele se refugia no não-ser, ou na aparência em oposição à verdade. O que o sofista revela é a linguagem como a única presença, a única capaz de assegurar um sentido diante da falta constitutiva da origem. Interessante notar o que diz

¹⁸² 167a

¹⁸³ O mais próximo ao fora de sentido que temos é o caos, para o qual já damos, quando pensamos ou falamos, algum significado. O não-ser é o que está em vias de brotar, a condição de possibilidade para o vir a ser. Ou seja, ao não-ser é dado um sentido, pois fora do sentido só há o indiscriminado, o que não se pode perceber, nem pensar.

Sócrates no início do *Teeteto*¹⁸⁴ a respeito de si mesmo: não sei nada, não sou nada, apenas tomo o que sai do outro e examino. A maiêutica socrática, assim como o aparecer protagórico, ocorre ‘no meio’, o diálogo só se dá entre dois pólos, entre duas falas, o que um diz só possui sentido a partir do que é dito pelo outro, no encontro com o outro. Há, todavia, uma diferença considerável, elucida Sócrates: o resultado do encontro é examinado com zelo pelo filósofo que vai além ao buscar discernir as repercussões e os desdobramentos de uma tese.

Vemos que em Górgias já é existente uma teoria sobre a noção de representação. O “Tudo é verdadeiro” de Protágoras transforma-se com Górgias em “Nada é verdadeiro”. Para Górgias, o que aparece, aparece justamente porque é representado. As coisas são incognoscíveis, afirma ele, pois se “as coisas pensadas não são entes, o ente não é pensado.” “Pode representar-se o que não existe, por exemplo, um combate de carros em pleno mar”, mas a representação do ser não nos proporciona o ser e por isso, dirá ele, o conhecimento é impossível. Diferentes são as coisas e o pensamento, e a linguagem não reproduz exatamente a experiência que o real nos dá, mas se alguém diz que carros correm em pleno mar, é necessário confiar nisso,¹⁸⁵ sustenta ele, pois, apesar de ser impossível através das palavras apresentarmos a verdade dos fatos, sem elas não haveria mundo humano possível. Protágoras, por sua vez, dirá que o conhecimento é possível e que tudo o que aparece é verdadeiro, somente o que não aparece não é. Entre o ‘Nada é verdadeiro’ de Górgias e o ‘Tudo é verdadeiro’ de Protágoras, entre estas duas regiões de enorme proximidade, abre-se uma enorme distância.

Sócrates, com razão, tal como veremos a seguir, mostra que, segundo a teoria do abderita, não há o que distinga sonho e realidade. Assim como na poesia e na linguagem mítica, não há em sua doutrina a dicotomia verdade-falsidade, as coisas ou aparecem ou não são, possuem sentido ou não aparecem.¹⁸⁶ Se não há distinção entre o que é e o que aparenta ser, em termos mais modernos, não há distinção entre ficção e verdade, e, por conseguinte, a partir da teoria do sofista, toda a realidade é - em última instância - fantasmagórica e ficcional, havendo apenas sonhos-ficções mais úteis que outros. A sua noção de sábio, por um lado, é ainda bastante vinculada ao domínio poético, pois ele não se efetua no campo da

¹⁸⁴ 150d

¹⁸⁵ SOUZA & PINTO, 2005, p. 117. *Tratado do não ser*, 77; 81.

¹⁸⁶ A dificuldade de convencer a grande maioria dos pensadores de que o falso é possível e diferente do não ser, advém daí, do forte axioma de que é impossível pensar o não ser.

verdade ou da falsidade, mas por outro, o sábio já opera no terreno lógico-argumentativo produzindo inversões e reversões.

3.3

Sonho, percepção e linguagem

Há um ponto em que a tese do homem-medida é deficiente, argumenta Sócrates, há falsas percepções, pois o que dizer dos sonhos e da loucura e tudo o mais que provoca ilusões visuais?¹⁸⁷ Teeteto é rapidamente persuadido a descartar a tese de que todas as aparições são verdadeiras e a adotar a tese oposta, a de que em certas ocasiões experimentamos percepções falsas, como no caso de possuírem falsas opiniões os que estão enlouquecidos ou sonhando. Sócrates, por sua vez, declara não haver uma prova de que o diálogo que se estabelece entre eles ocorre na condição de vigília ou se os pensamentos que experimentam são um sonho. Uma vez que tudo o que aparece é verdadeiro e infalível para quem aparece, toda e qualquer experiência detém o mesmo direito de ser considerada verídica, isto é, todas as experiências são verdadeiras para quem as têm, não importa qual seja a condição sob o qual elas ocorrem, seja sonho, seja doença, seja loucura. E Teeteto concorda:

“Disso é exemplo a própria conversação que entretemos, ou seja, nada há que nos impeça a pensar, quando adormecidos, que estamos tendo a mesmíssima conversação, e quando sonhando pensamos que estamos relatando sonhos. O fato é que a semelhança entre as duas conversas é notável.”¹⁸⁸

Sócrates desarma a concepção do senso comum de que os sonhos são irreais e que a doença produz falsas experiências, ocorrendo o mesmo com os estados da loucura, e complementa que passamos quase tanto tempo dormindo quanto despertos, e que os dois estados do nosso espírito pretendem-se legítimos e verdadeiros. Segundo a doutrina de Protágoras, a *phantasia* é abrangente o suficiente para incluir sensações, percepções, imagens e sonhos. Lembremos, para ilustrar, a cólera de Ajax na peça de Sófocles encenada por volta de 445 a.C em Atenas. Por ter sido preterido pelos chefes gregos e não ter sido honrado com o recebimento das armas de Aquiles recém-morto, Ajax resolve vingar-se de seus

¹⁸⁷ 158a
¹⁸⁸ 158c

chefes matando-os enquanto dormiam. A deusa Atena o priva da razão e enlouquecido de raiva, imaginando que assassinava seus chefes, Ajax aniquila todo o rebanho conquistado pelos seus próprios companheiros. Protágoras, que afirma que tudo o que aparece a cada um, a qualquer tempo, necessariamente é, e se é, é necessariamente verdadeiro, teria de admitir a verdade da alucinação de Ajax. Sócrates, como vimos, também assume não encontrar um critério decisivo para discernir ilusão e realidade, sonho e vigília. Em muitos momentos do diálogo, já não se faz possível saber se Sócrates fala a favor de Protágoras ou contra, se as doutrinas se opõem ou se complementam. Sócrates sustenta nada saber, mas seu deus norteador, como num sonho, o faz transitar ao lado das famosas e intrigantes formulações do sofista.

No capítulo anterior, a partir da análise que realizamos da sentença sobre os deuses, notamos que Protágoras, ainda que demonstre enorme apreço à faculdade racional, insiste na limitação humana diante da obscuridade de certos assuntos. Em um momento avançado do *Teeteto*, quando os debatedores estão finalizando o teste da segunda definição de conhecimento, Teeteto, lançando a terceira hipótese de definição, afirma já ter ouvido falar que conhecimento é opinião verdadeira associada à explicação racional, ao passo que as coisas que não encontram explicação racional são incognoscíveis. Platão não faz referência a Protágoras nesta passagem, mas não podemos deixar de notar as semelhanças. Sócrates então pergunta como a pessoa de quem ele ouviu esta consideração, distinguia entre o cognoscível e o incognoscível. Teeteto afirma não lembrar, mas acredita-se capaz de acompanhá-lo caso ele a exponha. Sócrates então afirma que vai relatar um sonho em troca de outro sonho.

“Da minha parte costumava imaginar que ouvia certas pessoas sustentarem que os elementos primordiais dos quais nós e tudo o mais somos compostos não admitem qualquer explicação racional. Cada um desses elementos é passível apenas de ser nomeado, não sendo possível nada mais dizer dele, ou o que ele é ou que não, uma vez que isso seria estar de imediato adicionando-lhe existência ou não existência, enquanto não devemos agregar-lhe nada se pretendemos discursar sobre esta coisa ela mesma isoladamente. (...) Entretanto, na hipótese de ser possível expor um elemento e ele admitisse uma explicação racional peculiar, teria que ser explicado separadamente de tudo o mais. Todavia, realmente nenhum dos elementos primordiais pode ser expresso pelo discurso racional; só podem ser nomeados, pois tudo o que possuem é um nome. Entretanto, as coisas compostas por estes elementos são elas mesmas complexas, o que transmite complexidade aos seus nomes, que

por sua vez, formam uma explicação racional. Com efeito, a associação dos nomes é a essência do discurso racional. Assim os elementos não são objeto do discurso racional ou do conhecimento, mas somente da percepção, ao passo que suas associações são objetos do conhecimento, da expressão e da opinião verdadeira. Consequentemente quando um indivíduo atinge a opinião verdadeira acerca de uma coisa dissociadamente do discurso racional, sua alma passa a deter a verdade no tocante a esta coisa, mas não detém nenhum conhecimento. Aquele que é incapaz de fornecer e receber uma explicação racional, carece de conhecimento dela. Mas após ter obtido também explicação racional, pode se tornar tudo o que indiquei, tendo então a possibilidade de ser perfeito em matéria de conhecimento. Era essa versão do sonho de que tiveste notícia, ou trata-se de outra?”¹⁸⁹

Não podemos ter certeza se esta concepção acerca da relação entre linguagem e realidade é de Protágoras. No entanto, pelo que expomos até aqui, não podemos deixar de notar que a teoria do sonho e o pensamento do sofista comportam elementos de extrema similitude. Segundo Cornford, esta teoria, que nunca foi sustentada por Platão, pertenceria a algum contemporâneo de Platão, surgindo após a morte de Sócrates, o que explicaria o recurso ao sonho. Comentadores como Cornford e Burnyeat, defendem que Antístenes é o candidato mais provável à autoria desta teoria.¹⁹⁰ Não nos parece cabível, todavia, que uma nova teoria seja de repente inserida no diálogo e a teoria de Protágoras descartada, sem que esta tenha sido completamente apresentada e refutada. Além disso, a teoria-sonho é exposta imediatamente após a referência, notadamente protagórica, à relação entre o cognoscível e o incognoscível, e todo o encaminhamento do diálogo em direção à definição do conhecimento ocorre paralelamente à exposição e prova da doutrina do sofista que inúmeras vezes é mencionado. Sugerimos a possibilidade de esta teoria ser uma elaboração de Sócrates a partir do pensamento do próprio Protágoras, associando didaticamente as duas teorias do sofista, a da *phantasia* e a da linguagem.

Para que possamos afirmar que a teoria-sonho relatada por Sócrates coaduna-se com as concepções de Protágoras, vejamos com mais detalhes as afinidades entre as duas. Dos elementos primordiais, afirma a teoria do sonho, temos percepções diretas sem que tenhamos das percepções ciência de que percebemos, isto é, algo nos afeta sem que tenhamos ciência do quê. Os elementos possuem cada qual um nome, mas este nome não pode remeter-se a mais nada,

¹⁸⁹ 202a

¹⁹⁰ CORNFORD, 1935, p.144-145; BURNYEAT, 1928, p. 164.

são impredicáveis. O nome não tem um *logos*, é incognoscível, irracional, não se podendo afirmar acerca deles nem ao menos a sua existência, pois o nome do elemento, assim como a percepção, é indefinível. Apenas com a combinação de nomes e de percepções torna-se possível asseverar algo, produzir algo conhecível, definível. A combinação de nomes cobre a indicação de um nome e de uma coisa, isto é, qualquer coisa precisa ser definida por mais de um nome e qualquer elemento precisa combinar-se com outro para definir-se em algo cognoscível. O autor da teoria, afirma Sócrates, utilizou como exemplo os elementos da escrita, “ou pensas que o autor dessa teoria que estamos discutindo tinha outra coisa em vista?”¹⁹¹ Segundo o autor, continua Sócrates, há uma explicação racional para as sílabas, pois estas contêm no mínimo duas letras, mas não há explicação racional para as letras.¹⁹² Podemos interpretar as sílabas, por conterem um som reconhecível, como ‘metáfora’ (talvez produzida didaticamente por Sócrates) do convencional e, portanto, do cognoscível, já as letras são metáforas para as percepções elementares e que por serem elementares são incognoscíveis.

Embora na teoria do sofista haja espaço para o irracional, o incognoscível, o que está para além dos limites do homem, isto é, embora existam assuntos obscuros com os quais o homem não pode lidar nem produzir um discurso racional, Protágoras assegura, todo discurso é válido e verdadeiro. Não há falsos julgamentos e crenças, toda opinião é verdadeira, pois é impossível pensar o que não é, assim como é impossível pensar o que não é imediatamente experimentado, que por sua vez é sempre verdadeiro. Para Protágoras, como já vimos, as realidades (instantâneas) só aparecem ao homem se forem transmutadas em discurso. A linguagem faz a opinião, o pensamento de quem fala, aparecer. Além disso, tal como um elemento precisa combinar-se com outro (o órgão da percepção e o objeto percebido) para definir-se em algo cognoscível, um nome precisa juntar-se a outro nome para ser definido. As percepções, irrepetíveis e instantâneas, e os elementos primordiais, irracionais e indefiníveis, não são objeto da razão, ao passo que a *doxa* - ou o cognoscível - é possível quando os elementos, tal como as palavras, se associam.

As realidades instantâneas ou o que não cessa de aparecer possui inteligibilidade se, e apenas se, for algo entre a percepção que é individual,

¹⁹¹ 202e

¹⁹² 202e-203b

irrepetível, irracional, e a *doxa*, relativa ao que é comum, o discurso partilhado pela *polis*. Notamos deste modo que no jogo ação-afetação do aparecer inerente à concepção quase fusional e soberana dos sentidos descrita pela doutrina materialista atribuída a Protágoras, está incluído o próprio discurso. O discurso produz, tal como os sentidos, *phantasias*, aparições. Vista deste modo, a linguagem não é um instrumento para demonstrar o que é, mas, dando sentido ao que aparece, é ela mesma uma aparição. Percebemos que não há ainda uma oposição demarcada, como posteriormente será típico da sofística, entre *nomos* e *physis*. As realidades instantâneas não apareceriam sem a *doxa*, no entanto, a *doxa* é ela mesma vista como uma aparição.

Segundo a teoria-sonho descrita por Sócrates, a percepção distingue-se do conhecimento, o que está em conformidade com a concepção de Protágoras, para quem o conhecimento é algo que supera a percepção, pois além de transformá-la em discurso, em algo que aparece, deve explicar esta aparição com argumentos que expliquem as afirmações, as opiniões, ou seja, para conhecer não basta ter uma opinião correta, é preciso explicá-la. Vimos como após narrar o mito da fundação da cidade, Protágoras oferece uma explicação sobre ele, pretendendo assim ter conhecimento sobre o que diz. O mesmo ocorre com a sentença sobre os deuses, a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana são as justificativas, as explicações para a sua afirmação de que não é possível saber se os deuses existem e qual o seu aspecto. Toda opinião é verdadeira, pois são únicas e irrepetíveis, mas para ser conhecimento é necessário que lhe seja adicionada uma explicação. Teeteto não compreendeu a doutrina do sofista: ou porque a conhece de ouvir falar ou porque, se teve a oportunidade de ler a *Verdade*, não o compreendeu. O jovem matemático, e não Protágoras, é o responsável por identificar o conhecimento às percepções, e Platão sabe disso. Não obstante, para Protágoras tudo que o ser humano pode experimentar e, portanto, saber, parte do que lhe aparece, logo, e como Sócrates evidencia, não é possível determinar se o que aparece é fruto de uma experiência dos sentidos ou de uma experiência onírica.

Com esta teoria-sonho Sócrates revela a forte identidade entre as palavras e as coisas no pensamento sofístico: tudo possui nome, mas cada nome torna-se conhecível ou definível apenas mediante outros nomes. Ademais, quando uma formulação não diz respeito à coisa de que se fala, diz respeito a alguma outra

coisa. Não obstante, uma explicação só é possível acerca de algo complexo e o fato das percepções dos elementos primordiais terem nomes não lhes confere nenhuma consistência. O sofista fala por blocos e para ilustrar isto a sentença sobre os deuses novamente nos serve de exemplo. Protágoras afirma não ser possível saber se os deuses existem ou não, mas em seguida afirma conhecer o motivo deste desconhecimento: a brevidade da vida humana e obscuridade do assunto pretendem ser a explicação racional da sentença inicial (da opinião correta). A cada nova associação, opinião ou sentença, todas elas combinações singulares, uma forma nova e singular pode emergir dos vários elementos combinados, em uma tendência ao infinito onde a soma das partes e o resultado do todo são sempre distintos.

Resumidamente são três as explicações que Sócrates oferece para explicação racional: dar clareza ao próprio pensamento; fazer uma abordagem ordenada das partes do objeto em questão; e revelar a característica distintiva do objeto que se pretende conhecer. O autor da definição, o mesmo da teoria do sonho, afirma Sócrates, possivelmente estava querendo dizer que explicação racional significa dar clareza ao próprio pensamento através da linguagem, fazendo-se refletir como num espelho ou na água uma imagem saída da boca.¹⁹³ Dar uma explicação racional, segundo quis dizer o autor da teoria é também dar uma explicação a respeito das partes do todo da coisa em questão fazendo uma abordagem ordenada de suas partes, e Sócrates oferece uma carroça como exemplo. Aquele que detém uma opinião correta acerca de uma carroça e ainda é capaz de enumerar as partes que lhe compõem adiciona-lhe uma explicação racional, obtendo assim um conhecimento técnico acerca dela. A escolha da carroça ou vagão como exemplo é para nós mais um motivo para suspeitar que a teoria-sonho é uma reformulação platônica dos elementos da teoria protagórica. Para dar uma explicação racional o indivíduo deveria ser capaz de nomear as partes do que pretende conhecer, o que neste caso são, enumera Sócrates: rodas, eixo, carroçaria, aros, jugo ou cambão.¹⁹⁴ O sofista de Abdera, segundo informamos Aristóteles em uma obra sua de juventude, foi o primeiro a inventar a chamada tulé, sobre a qual se transportam fardos. Tulé ou rodilha, segundo

¹⁹³ 206d

¹⁹⁴ 207a

Diógenes Laértios¹⁹⁵, é usada para carregar cargas na cabeça, e pelo modo de amarração da carga, o sofista ganhou a admiração de Demócrito. Segundo Romeyer-Dherbey¹⁹⁶, seriam duas as invenções do jovem Protágoras: a embalagem das cargas e a tulé que designa, em geral, colchão, uma esteira acolchoada ou coxim. É importante ressaltar aqui que é notório que Platão não pode refutar Protágoras em todos os sentidos. Os tempos mudaram e daqui por diante as opiniões verdadeiras, tais quais eram proferidas pelos adivinhos e poetas, haviam tornado-se politicamente insuficientes, isto é, a argumentação e o debate foram revelados necessários para que a medida seja decidida. No entanto, Platão, obviamente e sem abrir mão de sua ironia, negará a Protágoras o direito de se dizer conhecedor do todo apenas pela enumeração de algumas das partes.¹⁹⁷

Notamos que um dos maiores estímulos de Platão é combater o saber de ouvir falar, um saber que advém de outrem, e, neste sentido, ele denuncia que, tal como as sílabas, as partes que compõem uma carroça nos são ensinadas: ser capaz de enumerar as partes de qualquer coisa não nos dá a autoridade de afirmarmos que conhecemos a coisa, assim como, do mesmo modo, saber quais são as sílabas de uma palavra não nos dá a autoridade de afirmarmos que conhecemos uma palavra, menos ainda a coisa que lhe diz respeito. Platão é resoluto em não aceitar a tese de que se conhece uma palavra por meio de outras, “ou alguém compreende, em tua opinião, o nome de alguma coisa quando desconhece o que é a coisa?”¹⁹⁸ É digno de atenção que em toda a sua obra ele estimula seus interlocutores-leitores a pensarem na estabilidade ou independência da natureza de cada coisa de modo que a coisa sobrepuja a palavra que lhe diz respeito. No entanto, é também notável, tal como observa Nightgale, que para distinguir e inaugurar um gênero novo e peculiar, o filosófico, Platão o faz diferenciando-se daquilo que o cercava, isto é, em aliança e em oposição às formas discursivas tradicionais.¹⁹⁹

¹⁹⁵ DIÓGENES LAÉRTIOS, 1977, p. 265.

¹⁹⁶ ROMEYER-DHERBEY, 1999, p. 14.

¹⁹⁷ Como veremos mais adiante, para Platão o conhecimento supera a mera opinião, pois para que aquele seja obtido é necessária uma forma de obtenção em que a atividade supere a passividade.

¹⁹⁸ 147b

¹⁹⁹ NIGHTGALE, 1995, p.10-13.

Após a terceira e última definição do que seria explicação racional - revelar a característica distintiva do objeto - ser sumariamente rejeitada²⁰⁰, a também terceira e última definição de conhecimento do diálogo é eliminada: a possibilidade de uma definição perfeita do conhecimento, afirma Sócrates, não passou de um sonho de riqueza.²⁰¹ Cada uma das três respostas dadas e testadas ao longo do diálogo a questão 'o que é conhecimento' mostra ser vazia, e o que é interessante, vazia em um sentido duplo. A insistência de Sócrates na importância de examinarmos a nós mesmos ou as aparições que existem em nós introduz uma possível instância interna que não faz parte da dinâmica das percepções: o tema do que os seres humanos possuem dentro de si está presente em todo o diálogo. E às pressas pela urgência de ir responder as acusações que lhe foram dirigidas, Sócrates finaliza o debate declarando que todos os rebentos que nasceram não passam de ovos sem gema.²⁰² Sócrates permaneceu grávido de idéias sobre o que é o conhecimento, em relação a Teeteto, os seus rebentos tiveram que ser descartados, ficando em aberto se o jovem voltará a engravidar ou tornar-se-á estéril.

Não obstante, é neste mesmo sentido que possuímos uma suposição para o nome de Protágoras não ser mencionado na teoria-sonho. Como vimos, segundo a sua doutrina, as percepções são infalíveis, os objetos não possuem uma determinação independente do perceptor e os órgãos dos sentidos dependem de sua própria condição para experimentar deste ou daquele modo, cooperando para produzir o caráter das sensações. O vinho, por exemplo, não possui determinação própria sem relacionar-se com algo ou alguém que o experimenta, e tampouco possui uma determinação fixa, pois se transforma ao longo do tempo. Sendo deste modo, Platão denuncia: o homem doente, por exemplo, não está errando ao sentir o vinho amargo, assim como o homem que sonha não está errado em relação às imagens que vê, pois em sua condição de adormecido, o seu sonho é verdadeiro, ocorrendo o mesmo com a doença e a loucura.²⁰³ A concepção de Protágoras não admite identidade para o sujeito nem para o objeto, o que aparece é determinado

²⁰⁰ Esta definição de explicação racional é eliminada em razão, grosso modo, da impossibilidade de se (re)conhecer algo que não se assemelhe a algo já (re)conhecido. A alma ou o pensamento, como ficou dito, funciona por meio da oposição, distinguindo o que é comum, semelhante ou dessemelhante.

²⁰¹ 208b

²⁰² 210b

²⁰³ 159a-e

pelo encontro instantâneo: enquanto as experiências se transformam, o sujeito que as experimenta também se transforma após a experiência. Visto assim, para estar em coerência com a indeterminação da identidade exposta pela doutrina protagórica, Sócrates ironicamente poderia optar por não se referir à identidade do autor da teoria. E Sócrates exemplifica: Sócrates doente não é o mesmo que Sócrates sadio, assim como Sócrates adormecido é dessemelhante ao Sócrates desperto, em cada caso quando um elemento encontra um estado diferente estará ocupando-se de um eu diferente.²⁰⁴ Ademais, é um sonho relatado por outro sonho (ao que tudo indica, o sonho de Protágoras relatado pelo sonho de Sócrates, sendo ainda uma alusão ao rebento falso de Teeteto, porque não produzido por ele mesmo) e, portanto, não pode justificar-se pelo fato de Sócrates estar morto quando a teoria veio à luz.

3.4

Perspectivismo ou uma medida do que se transforma

Apropriando para o ceticismo textos da sofística, Sexto Empírico afirmou que Protágoras foi incluído no grupo dos filósofos que aboliram o critério. Ao sustentar 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”²⁰⁵, o sofista elimina o critério, afirmou o filósofo cético. Houve, a partir de Sexto Empírico, a quem devemos a preservação de muitos fragmentos dos sofistas, uma tendência na história da filosofia, em atribuir à sofística tendências céticas. No entanto, como bem afirma Cassin²⁰⁶, o ceticismo é pós-aristotélico e, portanto, não cabe imputar aos sofistas uma atitude cética diante do conhecimento da verdade: o ceticismo pré-determina a essência da verdade como não-contradição, uma vez que suspende o juízo quando se depara com a equipolência dos juízos produzidos; em contrapartida Protágoras sustenta que todas as opiniões são verdadeiras, mas todas não se equivalem, ou seja, recusa o princípio de não-contradição, pois há a opinião melhor, a do sábio, aquele que saberá produzir as disposições melhores e mais

²⁰⁴ 159a-c

²⁰⁵ SOUZA & PINTO, 2005, p. 79.

²⁰⁶ CASSIN, 1990, p. 92.

úteis para a cidade. Bett²⁰⁷, buscando uma alcunha para os sofistas, afirma que eles manifestam vários tipos de ceticismo, e poderiam ser relacionados com o empirismo, mas prefere, no entanto, chamá-los de perspectivistas. A respeito de Protágoras, pelo que até aqui já percorremos, notamos que, de fato, a qualificação de perspectivista é a mais condizente com o que propagava. Apoiando-se na força fenomenal, o sofista afirma que o homem não pode deixar de ser o centro de sua percepção ou perspectiva, o fenômeno é somente como aparece e para quem ele aparece.

Em certo momento do *Teeteto*, do alto de sua ironia, Sócrates nos mostra que o perspectivismo de Protágoras não se limita ao homem. Gracejando e ao mesmo tempo falando sério, Sócrates afirma que, embora o agrade a doutrina de que o que aparece para cada um é tal como lhe aparece, não compreende porque Protágoras não declara no começo de seu *Verdade* que um porco ou um babuíno é a medida de todas as coisas. “E não compartilhas do meu espanto, continua ele, ao ser comparado a um deus? Ou pensas que a medida de Protágoras aplica-se menos a deuses do que a seres humanos?”²⁰⁸ Ao dizer que o homem é a medida, Cassin²⁰⁹ assegura que Protágoras quer dizer que o fenômeno é como aparece, para quem ele aparece, não importando, de fato, se homem ou porco. Cada individualidade é uma perspectiva, um centro inescapável do que lhe aparece e por este motivo qualquer criatura dotada de percepção ou sensibilidade é vista como uma perspectiva. No *Protágoras* encontramos uma passagem em que o perspectivismo do abderita também é enfatizado neste sentido: questionado se as coisas boas constituem o que é útil ao ser humano, o sofista responde que inclusive quando não são boas aos homens ainda as classifica como boas, caso sejam úteis às árvores ou aos animais.²¹⁰ Por estarmos mutuamente ligados, a necessidade de se acrescentar os termos ‘para mim’ ou ‘para ti’ é perfeitamente intercambiável em ‘para um animal’ ou ‘relativamente a um animal’. Não obstante, a despeito de sua ironia, Sócrates não deixará de lembrar que Protágoras se recusa a incluir os deuses nesta mesma categoria.²¹¹

²⁰⁷ BETT, 1988, p. 162.

²⁰⁸ 161c

²⁰⁹ CASSIN, 2005, p. 66.

²¹⁰ *Protágoras*, 333e

²¹¹ 162d-e

Visto assim, a centralidade do homem não é concebida como hierarquia, ao homem não é dado o privilégio de ser uma perspectiva superior a todas as outras, a perspectiva do homem é ressaltada por ser ela a prioritária para a sua própria sobrevivência como espécie. “E deves suportar ser uma medida, quer queira quer não.”²¹² Conforme a doutrina de Protágoras, as coisas são dependentes dos encontros, logo, nem o que colide nem o que sofre a colisão, o que há é sempre algo de intermediário e próprio de cada encontro. Platão ao longo do diálogo aponta para a predominância de uma certa aleatoriedade na constituição dos fenômenos e das ações, pois o que seria a suposta medida do ser individual é um encontro de feixes, de circunstâncias, de relações, e nada se constitui fora do encontro, e sequer há a possibilidade de distinguir o elemento ativo e o elemento passivo. No entanto, nota-se também que ao mesmo tempo em que o problema é formulado em termos de dissolução do indivíduo e sua impossibilidade, sub-repticiamente o mesmo problema surge em termos de sujeito e objeto individualizados. A concepção de Protágoras, tal como é reconstituída por Sócrates, é permeada pelo fluxo radical e pela dissolução, mas também pela abstenção cética: o homem só é a medida porque os deuses não se deixam afirmar. É interessante neste sentido que chamemos atenção para o fato de ter sido Protágoras, segundo o relato de Diógenes Laércio, o primeiro a enfatizar a importância de se aproveitar o *kairos*,²¹³ o momento oportuno associada ao tempo da ação, sobretudo, pelo discurso, dentro do jogo de forças do mundo da *praxis*²¹⁴. Como vimos, a teoria e prática do *logos* formulada por Protágoras têm como objetivo, em analogia com a arte da medicina, melhorar as pessoas. O *kairos* usado na medicina é um instrumento para produzir a saúde de um indivíduo, estabelecer a harmonia perdida; o *kairos* usado na sofística é um instrumento para produzir a ocasião de uma unidade coletiva, para harmonizar as possíveis diferenças relativas às diversas perspectivas dos ‘fatos’. Em outras palavras, o *kairos* é uma tentativa de cálculo, mas, sem o referencial do que é fixo, a exatidão jamais é alcançada ou comprovada, e o sucesso é sempre momentâneo.

²¹² 167d

²¹³ DIÓGENES LAÉRTIOS, 1988, p. 265.

²¹⁴ Segundo Schiappa, o *kairos*, como o momento oportuno, representa um conceito genuinamente desenvolvido pelos sofistas. O que não se pode dizer a respeito da *rhêtorikê*, termo cunhado por Platão em vistas de restringir ou definir a arte da sofística, que no momento estava em perigo de tornar-se onipresente, para com isto, em oposição, delimitar o seu próprio território, a filosofia.

Embora o honrássemos como a um deus por sua sabedoria, Protágoras deveria admitir que não é intelectualmente superior a nenhum outro homem e nem mesmo a um girino, ridiculariza Sócrates. E o jovem Teeteto mais uma vez é persuadido pela capacidade argumentativa de Sócrates desistindo fácil e repentinamente de concordar com a formulação de Protágoras de que tudo o que aparece a cada um é tal como lhe aparece. Em um processo vertiginoso de persuasão, Sócrates testa o seu interlocutor que se perde entre os argumentos e não consegue refutar nada do que lhe é dito. No entanto, tal como observa Cassin, o próprio Sócrates, como que envergonhado com sua interpretação relativista do homem-medida, coage a si mesmo a fazer a apologia do sofista.²¹⁵ Retratando-se, o filósofo afirma que seu interlocutor se impressiona rápido demais com a oratória popular e que são inúmeras as questões que um hábil lutador das disputas verbais pode preparar para emboscar seu oponente quando este afirma que conhecimento é o mesmo que percepção. “Ele (Protágoras) teria muito a dizer em defesa de seu discurso, mas está morto e o que estamos fazendo agora é pisotear um órfão na lama.”²¹⁶ A maioria dos elementos do famoso discurso proferido por Sócrates em defesa de Protágoras já foram aqui fragmentadamente mencionados por nós. Não obstante, um elemento importante da defesa a ser ressaltado é a intimação feita pelo ‘sofista’ para que fossem levadas a sério a doutrina do homem como medida de todas as coisas e a investigação sobre se a sensação e o conhecimento são o mesmo, e que, além disso, fossem evitados os chistes que confundem o interlocutor.

Em seguida, Heráclito e Protágoras são comparados, respectivamente, aos heróis Hércules e Teseu, este, o herói por excelência da ática e o simétrico do primeiro, o mais famoso herói da mitologia.²¹⁷ Tendo topado com Hércules e Teseu, declara Sócrates, homens poderosos no discurso, se não fosse a minha paixão ardente pelo diálogo, teria sido derrotado.²¹⁸ Enfim, e em busca de uma saída para a onírica, vertiginosa e fantasmagórica instantaneidade das aparições e da indeterminação entre sonho e vigília, Sócrates saca o argumento do futuro. Com este o filósofo pode dar continuidade ao debate e manter-se na rota evocada

²¹⁵ ‘Defesa de Protágoras’ (166a-168c); CASSIN, 2005, p. 66

²¹⁶ 164e

²¹⁷ GRIMMAL, 2011, p. 439.

²¹⁸ 169d

por seu deus norteador, além de ser o argumento mais promissor para refutar a relatividade do que aparece.

O relativismo/perspectivismo de Protágoras que, no *Teeteto*, Platão nos apresenta ressalta aos olhos principalmente em dois momentos: no exemplo do vento, frio para um, quente para outro; e no momento em que bota na boca de Protágoras que ‘é justo o que cada Estado considera como justo’.²¹⁹ Já falamos de como Platão critica o primeiro exemplo. O segundo, Sócrates pretende refutar através do argumento do futuro. Sócrates argumenta que se todas as opiniões são igualmente verdadeiras, Protágoras não poderia considerar a si mesmo um sábio, fazendo deste modo com que o sofista apresente a sua própria definição de sábio. Ausente na discussão, por intermédio de Sócrates, o sofista declara: o homem que classifico como sábio é aquele capaz de passar alguém, não de uma opinião falsa a uma opinião verdadeira, mas de produzir uma mudança, através do discurso, de uma opinião pior ou menos útil a uma opinião melhor ou mais útil.²²⁰ A partir da própria definição de sábio dada por ‘Protágoras’, segundo a qual ser sábio é saber a medida do útil, Sócrates, novamente, sem refutar a infalibilidade das percepções, força ‘Protágoras’ a reconhecer que a sabedoria seria então a capacidade de um discurso julgar não o que é, mas o que provavelmente será, pois o que é útil o é em vista do futuro.

Enfrentando o problema do instantâneo e do *kairos*, momento oportuno, na sofística, Platão transfere a questão do domínio do instante para o julgamento do futuro. É através deste argumento que Platão pretende refutar o ‘relativismo’ de Protágoras de modo mais enfático e decisivo. Mostrando também a impossibilidade de cada homem encontrar em si mesmo o critério de como as coisas irão devir, o filósofo então nos faz pensar em alguma regularidade no movimento do sensível. Nem todas as opiniões sustentadas pelos seres humanos são verdadeiras, argumenta ele, só aquele que conhece pode ter a medida do futuro, isto é, do cálculo da previsibilidade ou do devir provável de algo, tais como o médico em relação à febre e o vinicultor em relação ao vinho.²²¹

No entanto, o que se percebe aqui é que a rivalidade de Platão em relação a Protágoras é muito mais de cunho político-pedagógico do que epistemológico,

²¹⁹ 167c

²²⁰ 166e

²²¹ 178c

pois logo em seguida, Sócrates, sem refutar a infalibilidade das percepções, afirma: “Tanto a legislação, portanto, quanto o útil, dizem respeito ao futuro, e todos concordariam que um Estado, ao produzir leis, com frequência não consegue atingir o mais útil.”²²² É impreterível, enfatiza, que haja conselheiros melhores que outros em assuntos políticos, e que a opinião de um Estado seja muitas vezes melhor do que a de outro. Se, por um lado, Platão notadamente quer que pensemos que somente o sábio é capaz de perceber o curso provável de algo, de avaliar a utilidade das leis e a previsibilidade de seus efeitos, por outro, a crítica que Platão dirige ao protagorismo incide prioritariamente sobre a sua concepção de sábio. É evidente também que aí se encontra uma crítica à democracia vigente - Platão, como se sabe, questiona se a participação nos assuntos da *polis* deve ser reservada a todos. Já Protágoras, que em nenhum momento nega a superioridade dos especialistas, tal como é exposto no mito contido no *Protágoras* que lhe é atribuído, estabelece uma grande diferença entre a arte política e as outras artes ou *technai*, de modo que, enquanto estas são assunto de especialistas, aquela é da alçada de todos, Zeus enviou Hermes para dotar de pudor (*aidós*) e justiça (*díkè*) todos os humanos.²²³ Na análise que o sofista empreende de seu mito, Platão mostra ainda que o sofista estava atento ao entrelaçamento entre a noção de utilidade e a noção do futuro: a punição racional, afirma Protágoras, não se identifica com a vingança pessoal de uma injustiça sofrida, mas é empreendida com vistas ao futuro, no sentido de intimidar a reincidência do crime.²²⁴

O princípio de que tudo é movimento, de que nada existe em si mesmo, e de que tudo o que aparece a cada um é verdadeiro para quem aparece não é incompatível com a possibilidade de alguma regularidade no movimento do mundo sensível. As coisas podem estar em movimento (mudando de um lugar para o outro), e sofrendo alteração (envelhecendo, tornando-se dura ao invés de mole, ou preta ao invés de branca²²⁵) e cada indivíduo participando deste movimento, em parte isolado, em parte em comunicação com os demais. Segundo as formulações de Protágoras, como vimos, cada indivíduo é uma medida no sentido de ser formado por algo intermediário entre o instantâneo do que lhe

²²² 179a

²²³ *Protágoras*, 320d-325b

²²⁴ 324b

²²⁵ Exemplos retirados do diálogo (181d).

aparece e a linguagem comum que dá sentido ao que não pode ser mensurado. Logo, o discurso partilhado é fruto também de uma relação empírica entre o homem e a realidade que o circunda, resultando nas mais diferentes técnicas, que por sua vez estabelecem a si mesmas em relação ao seu objeto. Portanto, não há incompatibilidade entre a doutrina protagórica e a afirmação de que o médico conhece melhor o devir provável da doença, e o jardineiro, do florescimento da planta.

A perspectiva pragmática do saber, segundo a qual o conhecimento deve ter a vantagem e a utilidade de provocar mudanças para melhor é algo perfeitamente adotável por Sócrates. Ou seja, não há discordância entre Platão e Protágoras a respeito do médico ser mais bem qualificado para julgar o devir provável de uma febre do que o agricultor.²²⁶ O que se nota é que a rivalidade entre o protagorismo e o platonismo se dá menos no plano epistemológico e mais no plano ético-político e, sobretudo, no plano pedagógico, e a principal arma de Platão a este respeito é delimitar a distinção entre o Sofista e o Filósofo. No início do *Protágoras* é emblemática e digna de atenção a advertência que Sócrates dirige ao jovem Hipócrates, ávido por tornar-se aluno de Protágoras. Advertindo sobre a importância, antes de entregar-se a um bom orador, da circunspeção e introspeção, uma vez que o tratamento pode mudar a alma para melhor ou para pior, Sócrates afirma que o sofista nutre as almas com os ensinamentos que vende, mas não necessariamente sabe o que é verdadeiramente bom para uma alma.²²⁷ Emblemático também é que o nome do personagem seja homônimo ao do grande médico, principal praticante e teórico da nova ciência/arte médica. Mas nesta circunstância, em uma inversão, Hipócrates será o paciente e Protágoras, o médico, e médico da alma e não do corpo.

²²⁶ Na passagem do *Protágoras* (322e), o sofista afirma que as pessoas em Atenas julgam, e não sem razão, que cabe a uns poucos julgarem a respeito da excelência na marcenaria ou outro ofício profissional, não ocorrendo o mesmo quando o debate envolve o aconselhamento a respeito da virtude cívica.

²²⁷ *Protágoras*, 312a-314c.

3.5

Aporia e deus norteador: uma disputa político-pedagógica

Jaeger em seu estudo sobre a *paideia* grega, embora exceda em atribuir aos sofistas uma tendência ao individualismo, concebe a sofística como um fenômeno do mais alto significado na história da educação, “pois é com eles que a *paideia*, no sentido de uma ideia e duma teoria consciente de educação, entra no mundo e recebe um fundamento racional.”²²⁸ O termo *sophia* ligava-se inicialmente à sabedoria dos poetas e adivinhos, saber ligado ao caráter divino, mas no século V, os sofistas, - muito valorizados por uns e vistos com desconfiança por outros, participando do nascimento de uma razão que critica e duvida, e atuando na desestabilização dos vínculos consanguíneos e divinos de poder e privilégio -, surgem como os novos mestres e educadores propagando um saber secularizado. Deste trânsito ocorrido na concepção de saber, capaz de transformar a realidade imediata da cidade, o *logos* sofístico é uma novidade em relação à tradição mitopoética, uma vez que o *logos* descobre a si mesmo como potencializador da ação. Ordenar e revelar mostram-se insuficientes, para se fazer ouvir, de agora em diante, à persuasão deve ser acoplada uma explicação, sendo necessário o domínio da linguagem e da argumentação. Protágoras com sua variedade de formas discursivas devia ensinar seus alunos usando vários modelos de discursos, para que memorizassem e utilizassem para construir seus próprios discursos.²²⁹

Em uma passagem anterior ao relato do sonho trocado por outro sonho, finalizando a refutação da segunda definição de conhecimento testada pelo diálogo - conhecimento como opinião verdadeira -, Sócrates menciona a capacidade persuasiva de certos métodos educativos. Certos professores não ensinam nada aos seus alunos, assegura ele, apenas persuadem seus alunos convencendo-as a adotar determinadas concepções. E ironicamente questiona se o método educativo deste professores é capaz de ensinar no curto espaço de tempo em que a água cai da clepsidra. O método rival, o socrático, quer levar seu interlocutor a examinar a si mesmo, a por a si mesmo em questão. Este apelo exercido por Sócrates ocorre, sobretudo, por meio de suas interrogações e ironia. Não obstante, sem que haja muitas brechas para que o ouvinte seja capaz de

²²⁸ JAEGER, 1979, p. 322.

²²⁹ JARRET, 1991, p. 83.

contestar as verdades formuladas, acusa Platão, embora seja mais técnico e mesmo que a especialidade seja a contradição, o resultado do método protagórico não se distancia tanto quanto parece do encantamento poético.

Neste ponto torna-se mais claro para nós o motivo da presença dos números irracionais no início do *Teeteto*. A definição dos números irracionais está para a matemática, assim como a tese do homem-medida está para a filosofia, os números irracionais (o que se dissemina e não se pode reduzir a uma unidade e, portanto, sem começo nem fim), aparecem como metáfora do relativismo/perspectivismo protagórico. “Eis o que me suscita dúvidas, sem nunca chegar a uma conclusão satisfatória: o que seja, propriamente, conhecimento. Será que poderíamos defini-lo? Como vos parece? Qual de nós falará primeiro?”²³⁰, o filósofo pergunta ao jovem matemático. Teeteto encontrara na raiz quadrada a comensurabilidade-definição dos números irracionais (ou seja, do incomensurável) usando o termo *dynamis*, traduzido por potência. E o filósofo (Sócrates nos faz ler nas entrelinhas), poderá encontrar nas palavras a imagem-definição do conhecimento?

“Já que admiravelmente acabaste de apontar o caminho, toma tua resposta sobre as potências como modelo, e tal como abarcaste todas elas numa classe, embora fossem múltiplas, empenha-te em designar as múltiplas formas do conhecimento por meio de uma única definição.”²³¹

O diálogo termina em aporia, a questão típica da maiêutica socrática “o que é X?” (O que é ciência/conhecimento), que encaminha o debate, não encontra solução. Chega-se então à dupla faceta da aporia e da própria filosofia: lidando com o incomensurável, o que não pode ser definido, a filosofia platônico-socrática, que reclama livrar o seu interlocutor-leitor de suas antigas opiniões, crenças e tudo aquilo que pensava que sabia, o pretende fazer através do *thauma*, da perplexidade. Com a medida do seu percurso discursivo, o teatro filosófico revela que através do espanto e da perplexidade produz-se uma nova disposição de busca, busca esta, agora sim, muito mais genuína e consciente de si. Por conseguinte, poderíamos dizer que a filosofia revela que estar consciente de si é de algum modo estar perplexo. Ademais, assim como é solicitado ao espectador de uma encenação teatral, o diálogo filosófico (sem deixar de lado a ironia, ora

²³⁰ 146a

²³¹ 148e

trágica, ora cômica, ora ambas ao mesmo tempo), solicita o seu leitor-espectador a avaliar por si mesmo as ocorrências e a elaborar ativamente a discussão.

E é um belo encontro deparar-se justamente neste belíssimo diálogo que é o *Teeteto* com a passagem que irá consagrar Sócrates como o parteiro de almas.²³² A esterilidade de Sócrates e a sua habilidade em fazer com que os outros tragam à luz suas próprias concepções é o principal retrato da figura de Sócrates, isto é, do filósofo. O objetivo é que nós leitores/filósofos cheguemos enfim à conclusão de que a fortíssima relação do filósofo (e do pensamento) com as palavras está sempre permeada por o que não pode ser definido por elas. O filósofo, tendo a figura de Sócrates como paradigma, afirma não ensinar nada, mas auxiliar seus interlocutores a sentirem na própria alma que deram à luz. “Com efeito, partilho do seguinte com as parteiras: sou estéril em matéria de sabedoria. (...) o deus compele-me a atuar como parteiro, mas sempre proibiu-me que desse à luz.”²³³ A semelhança entre o filósofo e o matemático, que no diálogo, inclusive, é apresentada como uma semelhança física entre Sócrates e Teeteto, é uma similitude apenas por analogia, pois quem tem olhos para o invisível, enxerga que entre eles há também uma incomensurabilidade. Aliás, Teodoro pode não estar atento, mas a alma do jovem Teeteto está sendo disputada: com quem ao fim ele tornar-se-á mais semelhante, ao seu mestre ou a Sócrates?

Quando contraposta ao método de ensino da sofística, compreendemos melhor a formulação da concepção de alma por Platão. Como possibilidade de reação à persuasão desenfreada, a alma platônica é o *locus* onde as inumeráveis *doxai*, ou a tagarelice sofística, podem encontrar alívio e conciliação, a reconquista do silêncio diante do indizível. Não obstante, à espreita, a *hybris* permanece (apesar de ser outra), pois a reconquista do silêncio não garante que uma nova euforia não recaia sobre os homens: a possibilidade do discurso correto e do conhecimento, a reconquista do conhecido e do familiar. Interessante notar que a ênfase das antilogias incide sobre uma espécie de anti-fundação do conhecimento e do discurso correto. Entre o *mythos* e o *logos*, os discursos duplos de Protágoras não se instituem como uma questão de conhecimento, ou pelo menos não no sentido de uma exigência de coerência exaustiva, mas possui uma abertura para a ordem do poético, para um ‘eu’ que transporta a fala de um

²³² 149a-151a

²³³ 150c

‘outro’. O discurso kaiorótico da sofística, neste sentido, é mutável como o poético, distribui e redistribui poder, coerência, sentido e direção pelo ato da fala, em outras palavras, a sofisticação lógica não se dirige à fixação de uma lei lógica. Platão, apesar das críticas incisivas direcionadas aos métodos sofisticos e de muitas vezes, propositadamente ou não, beirar e estimular o abismo da *hybris*, está atento, e no *Teeteto* de modo especial, à tirania do *logos*. A prova é a ênfase dada neste diálogo pelo próprio Sócrates ao fato de que a verdadeira característica do filósofo não é o conhecimento, mas a perplexidade e a admiração, desencadeadores do estimado e, tão evocado por Sócrates, deus norteador.²³⁴

No *Teeteto*, portanto, além de querer nos mostrar que o conhecimento é impossível de ser acessado pela percepção/sensação, já que há a necessidade de algo fixo, cujo acesso se dá, acima de tudo, pelo pensamento, o filósofo, por intermédio de Sócrates, atenta para a necessidade de se desconfiar das palavras. A partir da teoria de Protágoras, segundo a qual tudo o que aparece é, não é possível delimitar unidades e, portanto, a linguagem para reproduzir a realidade desta concepção mostra-se extremamente perigosa, pois tudo o que ‘aparentemente está estável’ em relação a si mesmo, pode e provavelmente irá transformar-se em relação a alguma outra coisa e, unido à persuasão, o *logos* é capaz de moldar a alma como quer. Como exemplo, Sócrates oferece novamente a relação entre ele e o seu jovem interlocutor.

(...) sem crescer coisa alguma, sem sofrer modificação contrária, no decurso de um ano, em relação a ti, que és mais moço, presentemente sou maior, porém depois virei a ficar menor, e isso sem que minha altura diminua, mas pelo fato de aumentar a tua. Sou, portanto, posteriormente, sem ter me modificado, o que não era antes.”²³⁵

Com o tempo sobrepujante e sem o referencial do que é fixo, ou seja, sem uma medida, o leve e o pesado, o grande e o pequeno, (e por que não o justo e o injusto?) não tem nenhum sentido. Atento ao aparelhamento persuasivo que o relativismo permite, Platão admoesta para que todo ouvinte esteja atento ao seu interior, pois que a linguagem (em casos como este) pode estar a salvo de censura²³⁶, pode não estar exposta a refutação como quando se diz que o mesmo é maior e menor ao mesmo tempo, o grande também pequeno, e o leve, pesado, já

²³⁴ 155d; 151a; 151d

²³⁵ 155b

²³⁶ 154d; 152d

que a linguagem é dependente da relação. É essencial, portanto, mostra-nos Sócrates, que os rebentos sejam gerados dentro de cada um²³⁷, pois apenas o espírito é capaz de acessar o que está para além das palavras.

Como vimos, há na doutrina secreta de Protágoras, assim como na teoria do sonho, espaço para o indizível, já que, através da união entre as (indiscerníveis) forças ativa e passiva, produz-se um número infinito de rebentos perceptivos, e enquanto são muito numerosas as percepções que possuem nomes, as anônimas são inumeráveis. De todo modo, dizer isto é insuficiente caso a alma não sinta por si mesma e através de seu próprio percurso. O método pedagógico do sofista encerra o seu interlocutor no mundo da linguagem comum (ou no discurso do outro), de tal modo que esta se torna a sua principal e sobrepujante realidade. Com seu método pedagógico, acusa Platão, o perspectivismo de Protágoras gera não mais do que um relativismo. O filósofo, atento à aderência fácil das palavras, em certo momento do diálogo faz Teeteto duvidar se Sócrates efetivamente assente a tudo o que apregoa ou se está apenas testando-o, e a resposta de Sócrates não podia ser outra, ele quer que Teeteto traga à luz a sua própria opinião.²³⁸ Sócrates aconselha que a alma mantenha um diálogo silencioso consigo mesma e afirma que é como ignorante que explica a importância disso. É, contudo, através da ignorância e da silenciosa relação a si que se faz possível evocar o misterioso e imensurável deus norteador capaz de guiar o filósofo para além dos usos e do discurso comum que a tantos enclausura e escraviza.²³⁹

Os números irracionais, além de não possuírem regularidade em seu devir, perpetuam-se fluindo indefinidamente. Com o dom da analogia e o objetivo de produzir uma ‘raiz’ do sensível ou do mobilismo radical, o que o *Teeteto* revela não é tanto a existência de algo em si e definitivamente racional em oposição à irracionalidade e ao relativismo, mas a necessidade de uma medida, paradoxalmente, em meio ao que não pode ser medido nem definido com exatidão. A natureza humana é demasiado fraca para capacitar-se a adquirir uma arte que envolve questões que não estão no âmbito da experiência, afirma Sócrates²⁴⁰: com a experiência e a aprendizagem, o agricultor pode medir o devir provável do plantio, e o médico, o devir provável da doença. Tal como vimos, o

²³⁷ 150d

²³⁸ 156c; 157d

²³⁹ 190a

²⁴⁰ 149c

argumento do futuro constata a possibilidade da apreensão de uma regularidade no sensível, a previsão do futuro, contudo, é sempre um cálculo inexato, é um cálculo do provável. Não obstante, com seu deus norteador, Sócrates conseguiu prever que Teeteto tornar-se-ia notável se vivesse até a idade adulta.

Interessante notar também que o *Teeteto* é um diálogo que ocorre entre um filósofo e dois matemáticos. Como resistência ao imperativo do relativismo, Sócrates, com a pergunta “O que é X?”, é o único rival de grande porte, pois se por um lado, Platão tende a estimular a absolutização de certas referências a que temos acesso, elevando-as à categoria de realidades em si, por outro, mostra que se a relação é destruída, a medida também o é. Se por um lado o relativismo desenfreado, sem uma referência, é auto-refutativo, por outro, não há medida sem relação. As formulações de Protágoras com o seu perspectivismo do ‘para ti’ e ‘para mim’, tal como no caso do vento, colocam em evidência a necessidade de um ‘termômetro’ e uma unidade de medida que estabeleça um critério de cálculo. ‘Celsius’, ‘Fahrenheit’, ou alguma outra, esta unidade de medida, estabilizando o mundo das relações, fica a critério do homem. A cada unidade de medida, as medidas serão outras, para quem usa uma unidade, por exemplo, o Celsius, é natural que o zero esteja onde está, já para quem usa outra unidade, o natural será de outro modo. O senso comum e o método de ensino de Protágoras, denuncia Platão, fazem identificar a medida e a unidade de medida, as palavras e as coisas.

Ainda na famosa passagem do retrato de Sócrates, além do elogio de Euclides ao dom divinatório de Sócrates que soube prever o desenvolvimento de Teeteto, as figuras do agricultor e do médico, posteriormente utilizadas no argumento do futuro, aparecem no início do diálogo para caracterizá-lo como parteiro de idéias. Todo devir é produto de uma relação entre partes, e tal como um agricultor, Sócrates afirma ser possível fazer um julgamento a respeito de um devir gerado pela relação entre ‘solo’ e ‘semente’,²⁴¹ cabendo a metáfora também para a relação, respectivamente, entre aluno e mestre. O filósofo, colocado no meio entre Teeteto e seu mestre Teodoro, afirma-se capaz de julgar a ‘semente’ mais adequada para cada ‘solo’, mostrando assim que nem mesmo a matemática, tão criteriosa com suas medidas, é capaz de ser o critério da heteronomia desenfreada: apenas o filósofo o é. A respeito dos pacientes que não parecem

²⁴¹ 149e

grávidos, Sócrates declara que, com êxito, intui com quem eles podem associar-se, confiando muitos deles a Pródico, tão elogiado e ironizado por Platão, o sofista estudioso dos nomes. Aos que lhe parecem grávidos, Sócrates garante que, mesmo que não avancem da perplexidade para a verdade (de seu próprio caminho), após e por causa da investigação perpetrada ao modo dialético, mostrar-se-ão menos arrogantes e mais afáveis aos seus companheiros, pois estarão munidos da sabedoria de não pensarem que sabem aquilo que não sabem. Isso e nada mais do que isso minha arte é capaz de executar, declara Sócrates.²⁴²

No prólogo do diálogo (uma conversa entre Euclides e Terpsias, os leitores da conversação que se desenrolou entre Sócrates, Teeteto e Teodoro) é contado que Teeteto, já em idade madura, acaba de voltar do acampamento de Corinto e está ferido e doente, contraiu desinteria no campo de batalha. Mais uma metáfora (inegavelmente tragicômica) para a irracionalidade e o relativismo, o que flui desenfreadamente e que precisa ser contido. Se, de fato, foi este o destino de Teeteto²⁴³, Platão não pôde deixar de aproveitar a coincidência, pois tendo sido célebre nas matemáticas, corajoso e de comportamento louvável em combate, não se desenvolveu como filósofo. Ao longo do diálogo com Sócrates, o jovem matemático mostrou-se avivado pelo espanto e pela perplexidade sem que, no entanto, conseguisse desenvolver um pensamento filosófico. Tal como declara Sócrates²⁴⁴, Teeteto, ao longo de toda a conversação, esteve grávido de idéias sobre o conhecimento. É próprio de quem filosofa, de quem ama o saber, o afeto do espanto, no entanto, o espanto de Teeteto, tal como a *phantasia* de Protágoras, tem a duração precária do instantâneo. Falta-lhe então o deus norteador? Se nos lembramos da definição do amor formulada por Platão no *Banquete*, como filho de *poros* e *penia*, Teeteto tem apenas a *penia*, a falta, o não saber, faltando-lhe o *poros*, o caminho. O diálogo platônico, e o *Teeteto* em especial, mais do que pela resposta taxativa acerca do objeto procurado, afirma-se pela insistência na busca: o *éros* filosófico é caracterizado pela carência e o desejo intenso daquilo que nos falta que é a sabedoria. O deus norteador do filósofo, uma voz que o guia vinda do estranhamento, em oposição à inconsciência do sonho, caracteriza-se pela vigilância e pelo mistério de ser capaz de medir o que não pode ser mensurado.

²⁴² 210c

²⁴³ Segundo Jaeger (1979, p. 846), o grandioso *Elementos* de Euclides provavelmente teve como base as descobertas do matemático Teeteto.

²⁴⁴ 184b