

PROTÁGORAS: DO INDIVÍDUO AO SUJEITO

PROTAGORAS: FROM INDIVIDUAL TO SUBJECT

ELIANE CHRISTINA DE SOUZA*

Resumo: Há uma forte relação entre o homem-medida de Protágoras com o indivíduo. Proponho investigar se esse indivíduo representa um sujeito. A apresentação feita de Protágoras no *Teeteto* conduz à inexistência de um critério de verdade intersubjetivo. O sujeito protagoriano parece ser um indivíduo encerrado em sua subjetividade, cuja medida é incomensurável com a medida de outros indivíduos. O homem-medida é um produtor do mundo e, nesse sentido, poderá ser entendido como sujeito.

Palavras-chave: indivíduo, sujeito, percepção, *lógos*.

Abstract: There is a close relation between the idea of the individual and Protagoras' "man the measure" doctrine. I propose to consider how far the individual represents a subject. Protagoras' theory is presented in Plato's *Theaetetus* as leading to the nonexistence of an intra-subjective criterion of truth. The Protagorean subject seems to be an individual enclosed within his own subjectivity whose measure is incommensurable with that of other individuals. But man as measure is producer of the world and so, in this way, may be understood as a subject.

Keywords: Individual; Subject; Perception; *Logos*.

1. PROTÁGORAS: DO INDIVÍDUO AO SUJEITO

Considera-se que o “eu”, para o grego, é um dos aspectos da *phýsis*. Em Protágoras, no entanto, não é a natureza o foco de atenção, mas o *lógos* humano, e é inegável a relação da tese do homem-medida, defendida por Protágoras, com o indivíduo. Isso traz, então, uma questão a ser investigada: o homem-medida representa, de algum modo, um sujeito¹? Para esta inves-

* Eliane Christina de Souza é professora da Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR. E-mail: elianechsouza@uol.com.br

¹ Quando pensamos na questão da subjetividade, em geral consideramos que este não é um tema que se enquadra na filosofia grega. Tratar de subjetividade significa falar do estabelecimento desse conceito na modernidade e de seu desdobramento na contemporaneidade. No entanto, isto não significa dizer que a preocupação com a subjetividade tenha surgido com a filosofia moderna. Descartes, ao investigar os domínios da subjetividade, transformou-a em referencial para o conhecimento e a verdade. Vemos, no entanto, que esta perspectiva do racionalismo, sobre a qual a filosofia moderna constrói uma subjetividade, já se encontrava em Platão, se considerarmos sua busca da objetividade pela razão. Podemos dizer que a subjetivi-

tigação, teremos que percorrer o pensamento de Protágoras, e o faremos a partir de Platão, no *Teeteto* e no *Protágoras*, de Sexto Empírico e de Diógenes Laércio.

A tese do homem-medida é exposta por Platão em *Teeteto* 152a – “o homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são” – e confirmada por Sexto Empírico:

Alguns incluíram também Protágoras de Abdera entre aqueles filósofos que suprimem o critério (de verdade), pelo fato de que afirma que todas as percepções (*fantasiai*) e as opiniões (*dóxai*) são verdadeiras, e que a verdade é relativa, porque tudo que é objeto de parecer e de *dóxa* para alguém, é para ele de modo relativo. Por isso começa seus “Discursos destruidores” dizendo que o homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são. (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos* VII 60).

Este dito de Protágoras tem sido alvo de muitas controvérsias de interpretação, como mostra Untersteiner (1996, p. 115-128). Tenho optado pela interpretação que me parece menos problemática e mais adequada para compreender a discussão entre Platão e Protágoras, e que é seguida por Untersteiner (1996) e por Kerferd (2003). O que é medido sobre as coisas não é sua existência, mas o modo como elas são ou não são, ou seja, que predicados possuem e que predicados não possuem. A palavra *medida* será entendida como critério, como o faz Sexto Empírico. Quanto à extensão da palavra *homem*, há que se decidir se se trata de uma singularidade contingente ou do homem universal. Sigo ainda a leitura de Untersteiner, segundo a qual há uma dupla extensão do conceito: o homem individual e o homem universal, dois sentidos complementares de um mesmo processo. Veremos mais adiante que, a partir da fundação de um dever ser, o homem-medida passa a comportar um caráter que poderíamos chamar de “relativamente universal”.

Consideramos, em princípio, dois momentos na abordagem do homem-medida: (i) crítico, em que há um esvaziamento do conceito de ser em si, já que não há como escapar do domínio das aparências; (ii) reconstrutivo, em que há um deslocamento do padrão de verdade para a utilidade. No momento desconstrutivo, homem-medida é entendido como o homem particular, cuja medida medirá aquilo que é agora. Assim, há o estabelecimento de um relativismo do conhecimento e dos valores que impede a determinação de um

dade é uma das questões internas do platonismo, mesmo que Platão não a tenha reconhecido como questão. Encontramos essa noção também em outros filósofos da antiguidade, mesmo que seja em um sentido diverso do moderno.

critério de verdade, pois, a partir dele, todas as opiniões possuem o mesmo valor. O segundo momento, correspondente à reconstrução do critério, interpreta o homem-medida enquanto o homem que mede segundo a convenção. Segundo Untersteiner, os dois momentos do homem-medida correspondem a uma mesma concepção manifesta em um processo dialético e permite localizar a verdade na passagem do primeiro para o segundo momento. Esse enfoque da verdade compreende o discurso como uma atividade da esfera das relações humanas, mais do que uma possibilidade de transmissão discursiva do conhecimento do que as coisas são. Seguiremos essa linha interpretativa sem deixar, no entanto, de apresentar cada momento da tese.

Começemos com o momento crítico, que comporta a noção de homem particular. Tal interpretação do homem-medida como indivíduo tem como base o tratamento que é dado à tese protagoreana em *Teeteto* 152a-b. Na explicitação da tese, Platão fala em *cada um (békaston)*: tal como cada um percebe as coisas, é como elas são para essa pessoa. E explica isto através de um exemplo: às vezes acontece que, dado o mesmo vento soprando, uma pessoa o sente frio e outra não, uma o sente moderadamente frio, outra intensamente. Em *Teeteto* 152c é estabelecida uma equivalência entre sensação e percepção. Desse modo, o vento é frio para quem o sente frio e não é frio para quem não o sente frio, pois é desta maneira que ele aparece a quem sente assim. Esta afirmação é apresentada como oposta a dizer que o vento em si é frio ou não frio. Se fosse este o caso, um dos percipientes estaria certo e outro estaria errado, pois a medida da afirmação *o vento é frio* e da negação *o vento não é frio* seria o próprio vento. Segundo a doutrina de Protágoras, ao contrário, o vento não é em si quente nem frio, ele é o que parece para cada um, vento frio para mim e vento não frio para você. Ser, portanto, é parecer. Isto fica claro também em *Crátilo* 385e - 386a, onde a doutrina do homem-medida é associada à tese de que a *ousía* das coisas é própria a cada um e explicada da seguinte forma: as coisas são para mim como parecem a mim e para você como parecem a você. Isso envolve outra identificação, entre parecer e ser verdadeiro. A percepção é sempre percepção do que é, e, assim, é sempre verdadeira. Cada percepção individual, para cada pessoa e em cada ocasião, não pode ser corrigida. Há, aqui, ao mesmo tempo, uma negação e uma afirmação do ser eleata. Nada é em sentido absoluto, mas, se o parecer ser equivale ao ser, tudo é segundo a mesma lógica presente no poema de Parmênides – uma unidade homogênea que será o único referente possível do *lógos*, como veremos adiante.

No plano das aparências, a percepção ganha o estatuto de “conhecimento”. Se as percepções são infalíveis, eu não me equivoco sobre o que vem a

ser e não posso deixar de ter conhecimento das coisas que percebo. Conhecimento, aqui, está, no entanto, longe de ser a compreensão do conteúdo de algo determinado, já que as coisas não possuem uma *ousía* constante, e se restringe, em um primeiro exame, à multiplicidade de percepções individuais.

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

[Protágoras afirma] que nada é um, por si e em si, e nem poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma qualidade; mas, se chamares a algo grande, também aparecerá pequeno; se chamares pesado, aparecerá também leve; e assim também todas as coisas, dado que nada é unidade, algo ou qualidade. Partindo da deslocação, do movimento e da mistura umas com as outras, todas as coisas se tornam naquelas que estávamos a dizer; não as chamando corretamente, pois nada nunca é, mas vai-se tornando sempre. E sobre isto todos os sábios, um atrás do outro, exceto Parmênides, devem concordar: Protágoras, Heráclito, Empédocles, e, dentre os poetas, os que estão no topo de cada uma das composições, Epicarmo, na comédia, e Homero, na tragédia, quando diz “Oceano, origem dos deuses, e a mãe Tétis”, está a afirmar que todas as coisas nascem do fluxo e do movimento. (*Teeteto* 152d-e)².

Assim, tudo está em constante mudança e nunca é o mesmo, tanto as coisas percebidas como os percipientes.

No pensamento de Protágoras, o que impede a completa dissolução das coisas no fluxo é o modo como ele compreende a percepção. Protágoras teria apresentado uma teoria da natureza da percepção sensível como movimento. Há duas espécies de movimento, força passiva e força ativa, que são, respectivamente, movimento do órgão que percebe³ e o movimento do objeto percebido (*Teeteto* 156a-b). Ocorre, assim, uma espécie de refinamento da teoria apresentada, que o personagem Sócrates atribui a certas doutrinas secretas de Protágoras. Por exemplo, quando um olho e algo que se adapte à sua estrutura caem no mesmo âmbito, produzem a percepção:

(...) depois que o olho e qualquer outra coisa comensurável das que estão à volta produz a brancura e a percepção a ela correspondente – a qual não teria acontecido se cada um daqueles tivesse ido ter com um outro – então, no meio, de um lado, a vista desloca-se dos olhos; do outro, a brancura,

² As citações do *Teeteto* são feitas com base na tradução de Adriana M. Nogueira (Calouste Gulbenkian, 2005).

³ Para Protágoras, haveria uma infinidade de órgãos perceptores. Algumas percepções recebem nomes – como visão, audição, olfato, sensação de frio e de calor, prazeres, dores, desejos, medos –, e são infinitas as sem nome (*Teeteto* 156b).

a partir do que se junta para produzir a cor; assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se, não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido desta cor. (*Teeteto* 156d-e).

O vinho amargo que o doente percebe é amargo para ele. O vinho não se torna amargura, mas amargo, isto é, a amargura não está no vinho. Tampouco o doente que sente o vinho amargo se converte em uma percepção, mas em alguém que sente, ou seja, a percepção não está em quem percebe. A percepção se origina do encontro de dois movimentos, e é, pois, produto de uma reciprocidade momentânea. O conteúdo desta relação expressa uma mobilidade na qual força passiva e força ativa trocam de posições e algo pode ser agente ou paciente. Do intercâmbio dos dois movimentos surge um produto finito que se apresenta em par. Reafirma-se, então, a conclusão anterior: nada é uma unidade em si, mas vem a ser sempre em relação a algo, e não se pode admitir *alguma coisa*, nem *de mim*, nem *isto*, nem *aquilo*, nem nenhuma palavra que indique estabilidade (*Teeteto* 157a-c). Estas expressões só são usadas por uma imprecisão da linguagem.

Temos, no pensamento de Protágoras, em vez de objeto e sujeito com *ousía* própria, uma coisa com certa qualidade e um sujeito que percebe, ambos em movimento:

Não há nada que exista em si (...), pois é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. Visto que um é agente e outro paciente, não é sem reservas que se pensa em relação a eles como se fossem um. (...) Nada é unidade em si e por si, mas vem a ser sempre em relação a alguma coisa. (*Teeteto* 157a).

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

É necessário que, quando eu me tornar percipiente, o seja de alguma coisa, pois é impossível que quem se apercebe não se aperceba de nada. E o outro torna-se doce, amargo ou qualquer outra coisa, para alguém, pois é impossível ser doce, se não for doce para ninguém. (...) Penso que, se somos, só nos resta ser um para o outro. (*Teeteto* 160a-c).

A exposição que Sócrates faz da teoria da percepção de Protágoras admite as seguintes conclusões: nenhum percipiente pode ter duas vezes a mesma

sensação, uma vez que sujeito e objeto são diferentes; dois percipientes não podem ter sensações similares do mesmo objeto; nem o percipiente nem o objeto podem existir independentemente um do outro. Assim, em uma radicalização da tese, não há como comparar percepções, posto que o que atua sobre mim é para mim e é no instante em que atua. A reciprocidade não possui fixidez, pois a união de pacientes e agentes não dá nascimento sempre ao mesmo produto, mas a produtos distintos, que são percepções *em cada instante*. Tampouco o percipiente tem fixidez, como nota Platão em *Teeteto* 159b: Sócrates doente é um todo, em oposição a outro todo, Sócrates com saúde. Teremos, então, uma circunstancialidade da percepção. A coisa de que falamos não é a mesma em alguns aspectos e diferente em outros, mas é completamente diferente. Sócrates doente é uma unidade que se diferencia de Sócrates são. Não se trata, aqui, de uma unidade em si. Cada percepção é uma unidade instantânea e isolada, visto que entre as percepções há apenas diferença. Há uma cadeia de unidades perceptivas que se dá instante após instante. Até mesmo a memória é compreendida como uma percepção circunstancial (*Teeteto* 166b).

O mundo, para Protágoras, é como o universo de *Funes, o memorioso*, de Borges – uma pluralidade infinita de seres isolados, absolutamente distintos. O cachorro das 3:14, instantâneo, se dissolve. Tudo o que ele é é o cachorro das 3:14 e não será o mesmo cachorro às 3:15. Este, com relação ao primeiro, é o absolutamente outro. Dois cachorros absolutamente idênticos a si mesmos e absolutamente outros que o outro, mas nunca o mesmo cachorro em dois estados diferentes, pois isto exige relativização da identidade, coisa que Funes, quem sabe um bom discípulo de Parmênides e de Protágoras, não pode conceber. Nenhuma coisa que Funes perceba do mundo possui o mínimo traço de uma relação com o outro que permita uma relação no pensamento. Percepções justapostas, lembranças justapostas, isoladas, incapazes de se cruzar – cada mundo é povoado por uma infinidade irracional, irreduzível.

O vento-frio que percebo agora é diferente da percepção de outra pessoa, e diferente também do vento-frio que percebi em outro momento. O vento-frio é diferente, o percipiente é diferente. O que permanece idêntico é o *lógos vento-frio*. Em cada instante que alguém diz *o vento é frio*, fala de percepções distintas, embora as palavras sejam as mesmas. Isso permite concluir que, entre as percepções e o que se diz delas, a relação é puramente convencional e que a única fixidez que pode ser considerada é a do próprio *lógos*.

A partir desta interpretação da tese do homem-medida, podemos compreender a tese das antilogias, atribuída a Protágoras por Diógenes Laércio: “Protágoras disse que sobre todas as coisas há dois *lógoi* em oposição um

ao outro” (IX 51). Esta seria a expressão do modo como a lógica relativista trata a questão da afirmação e da negação⁴. Para Protágoras, todo *lógos* pode ser afirmado ou negado segundo o ponto de vista em que o consideramos. Não se trata de afirmação e negação de uma mesma realidade que seria um referente fixo do discurso. Tampouco se trata da oposição de dois *lógoi* que remetem, cada um deles, a um ser diferente com determinação própria. Assim, a afirmação de que os *lógoi* opostos não concernem à mesma coisa não significa que, considerando os enunciados *o vento é frio* e *o vento não é frio*, cada um deles se refere a um vento diferente, o vento que para mim é frio e o vento que para você não é frio, como Platão mostra em *Teeteto* 152a-b. O enunciado *o vento é frio*, dito por mim, e o enunciado *o vento não é frio*, dito por você, são ambos verdadeiros porque são expressões de sensações diferentes. Podemos pensar, no entanto, que, se cada percepção é verdadeira, há muito mais que dois *lógoi* em oposição sobre cada coisa. Mas a grande variedade de experiências perceptuais pode ser reduzida a dois *lógoi*: o que afirma um predicado e o que o nega. Como o enunciado *o vento não é frio*, segundo a teoria dos dois *lógoi* em oposição, pode ser traduzido para *o vento é quente*, a negação teria um referente positivo, ou seja, o *não-frio* indicaria *quente*. Assim, o *não-B* tem um referente não na coisa que não é, mas em uma percepção diferente.

A multiplicidade irracional do fluxo é, portanto, dividida em dois polos pelo *lógos*. Quando inserida na linguagem, as múltiplas aparências reduzem-se a uma oposição de *lógoi* coerentes e incomensuráveis. Assim, é possível sustentar, ao mesmo tempo, que A é B e não é B, já que dois *lógoi*, *A é B* e *A não é B*, não são sobre a mesma coisa. E sequer existe “a mesma coisa”.

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

Podemos entender o referente do *lógos* como um fato da percepção. Cada fato de percepção é uno e separado, ou seja, não depende da relação

⁴ DUPRÉEL, E. *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchâtel: Éditions du Griffon, 1948, p. 40.

com nenhuma outra percepção. E, dado que cada percepção é como eu a percebo, todo *lógos* que nomeia uma percepção é verdadeiro. Assim, se o ser é reduzido ao parecer, o enunciado está colado ao ser, como em Parmênides e em Antístenes – não ao ser em si, mas ao ser relativo à percepção. O *lógos*, então, está em correspondência transitiva com um parecer instantâneo.

As consequências dessa doutrina para o *lógos* são a impossibilidade do falso e a impossibilidade de contradição, como Platão mostra em *Eutidemo* 283e - 286b⁵. Para Protágoras, não se pode dizer o que é de certo modo, afirmando ou negando o mesmo referente sobre a mesma coisa em circunstâncias diferentes. Ou seja, não há possibilidade de que o discurso informe sobre algo. Afirmção e negação não remetem à mesma coisa em circunstâncias diferentes, mas a coisas diferentes. Os *lógoi* dizem apenas de um modo: o que cada coisa é para cada sujeito tal como é, já que ser é parecer. Para cada coisa, neste momento e para mim, há dois *lógoi* em oposição, que correspondem a falar da coisa como ela me parece e falar da coisa como ela não me parece, o que remete a uma percepção distinta. Nesta perspectiva, tampouco há como contradizer outra pessoa, porque uma não fala da mesma coisa que a outra, senão de como as coisas parecem a cada uma delas. Em outras palavras, no caso de enunciados discordantes entre duas pessoas, não é possível que algum deles seja falso, e não há contradição, pois os dois enunciados não são sobre a mesma coisa. Cada pessoa fala apenas sobre sua experiência, uma vez que, não tendo acesso à experiência de outra pessoa, não pode fazer nenhum enunciado com sentido sobre ela.

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

⁵ Entre os pressupostos que sustentam esses argumentos em *Eutidemo* 283e - 286b, temos que: para cada *prágma*, há um *lógos* preciso, correspondente a essa coisa; a coisa da qual falamos é um ser uno e separado das outras coisas; não se diz o que é de um modo qualquer, mas como é.

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

Talvez possamos ver em Protágoras um certo *relativismo subjetivista* que envolve uma dose de ceticismo no que se refere ao conhecimento. Só existem verdades subjetivas, relativas ao “sujeito” que as tem, entendendo-se que essas verdades não provêm das aparências percebidas, não dependem somente das coisas, visto que dependem do estado subjetivo de cada um, que varia de um homem a outro e de uma circunstância a outra⁶. Assim, o percebido não é algo em si, um “objeto” à espera de ser encontrado por um “sujeito”. Tampouco é livre da percepção e sequer é constituído pela percepção. O que cada coisa é, ela é para quem a percebe, ela é inseparável da percepção, e nunca um ser em si, que, com a chegada de um observador, passa a ser conhecido. A percepção não é uma primeira descoberta ingênua do objeto, antecedendo seu conhecimento propriamente dito. Ela é a origem permanente de toda apreensão do mundo, que não se expressará como episteme, como o alcance de uma verdade eternamente fixada. A “coisa verdadeira” é a coisa percebida. A percepção não é “mera aparência”, mas um fenômeno organicamente verdadeiro para quem o percebe.

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

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

⁶ Cf. ALCALÁ, R. R. *Escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y “búsqueda de la felicidad”*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1994.

como em Parmênides, para ser construção humana. Não é a *phýsis* que diz como o mundo é, é o *lógos* que funda o ser. O *ser* não se aplica fora dos limites do fluxo, mas é resultado de uma fixação instantânea e transitória. O *ser*, para Protágoras, seria a expressão de um recorte do devir, que se fixa temporariamente segundo a convenção.

A multiplicidade de unidades isoladas que aparecem no instante de cada percepção ganhará sentido a partir do *lógos*, que garante um significado convencional para as coisas em fluxo, possibilitando a comunicação. A partir dessa compreensão do *lógos*, podemos dizer que não é função do discurso transmitir conhecimento objetivo. O discurso, para Protágoras, pertence ao âmbito da ação. No cenário da incomensurabilidade entre um homem e outro, exposta em *Teeteto* 166d – *um dado indivíduo difere de outro ao infinito* –, constroem-se as relações humanas. Dentro dessas margens, o conhecimento não será compartilhado, mesmo porque não haverá um conhecimento que seja alcançado por todos. As relações humanas só se tornam possíveis por meio do consenso.

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

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

chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras. (...) E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas às cidades, em vez de defeituosas. Pois aquilo que a cada cidade parece justo e belo é isso para ela, enquanto assim a determinar. (*Teeteto* 166d - 167b).

Isto significa que uma coisa ou ação pode ser boa para uma pessoa e ruim para outra, e, mais do que isto, pode ser boa e ruim para a mesma pessoa em circunstâncias diferentes, na medida em que esta pessoa acredite assim. Pela ação do discurso, aquilo que parece bom pode passar a parecer ruim, e o que parece ruim pode passar a parecer bom. Nesta perspectiva, não se pretende que o discurso informe sobre as coisas, mas que modifique o comportamento de alguém, tornando-o melhor. A escolha do enunciado *A é B* em detrimento do enunciado *A não é B* não é a opção por um enunciado verdadeiro, no sentido epistêmico da verdade, mas a opção por um enunciado mais útil do ponto de vista da ação. O *lógos* será construído no âmbito do consenso sobre o que parece ser melhor para a maioria, e seu conteúdo será fixo apenas enquanto o consenso durar.

Para Protágoras, o sábio não se caracteriza como aquele que diz o que as coisas (objetivamente) são. É sábio aquele que sabe fazer triunfar uma opinião que tem mais valor, sendo que os juízos de valor estão submetidos aos critérios de coerência e de eficácia. O discurso do sábio é o melhor porque a maioria o considera assim.

Desse modo, a “verdade” pode ser entendida não como um dado inicial que remete ao ser em si, mas como valor constituído através da adesão da maioria dos ouvintes a certos padrões de juízo que são instituídos como norma. Cada sujeito escolhe aquilo que lhe parece melhor, e o que parece ser melhor para a maioria passa a ser regra. A maioria é um critério regulador do melhor e do dever ser: Temos, pois, em Protágoras, uma inversão do padrão objetivo do discurso. A verdade não remete ao ser anterior ao que se diz, mas ao “ser” produzido a partir do discurso, na medida em que se assegurem as condições de adesão dos ouvintes a este discurso. O “ser”, aqui, corresponde a um dever ser relativo como produto da deliberação.

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

É possível falar também em “racionalidade”, entendida como faculdade de aperfeiçoamento do discurso humano, do ponto de vista de seu valor instrumental. A racionalidade está no convencimento e no deixar-se convencer por meio da adesão ao *lógos* do outro. Assim, o homem é a medida de todas as coisas, e não o porco ou qualquer outro animal que tenha percepção, como ironiza Sócrates, porque só o homem pode, por meio do discurso, mudar sua percepção e a do outro. O consenso mostra-se não como um recurso frágil, mas como resultado de um exercício de reflexão.

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

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

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

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

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

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

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

a cometer falta idêntica. Essa maneira de pensar implica a convicção de que a virtude pode ser ensinada. (*Protágoras* 324a-b)⁷.

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

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

(...) o que Protágoras está empenhado em explicar é (a) que é possível ensinar a alguém como ser um homem bom, em sentido lato de “ensinar”, que inclui condicionamento nos costumes sociais, bem como instrução em técnicas específicas tais como retórica, e (b) que as disposições inalteráveis de caráter, que produzem a conduta especificada como apropriada às várias virtudes particulares (p. ex. ações justas ou corajosas), não são idênticas entre si⁸.

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

⁷ As citações do Protágoras são feitas com base na tradução de Carlos Alberto Nunes (UFPA, 2002).

⁸ KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003, p. 232.

O discurso forte seria aquele aceito pela maioria das pessoas, enquanto o discurso fraco se constituiria no discurso não compartilhado⁹.

Na vida política grega não há um critério absoluto e fixo para o julgamento, nem para a legislação. Com a falta de um critério, o escolhido será aquele que agora aparece como melhor para a *pólis*. Esta seria, então, a função do sofista, levar uma opinião melhor a quem se encontra com uma opinião pior. Assim como o médico cuida dos doentes e o agricultor das plantas, o sofista cuidará da educação das almas humanas. O *lógos* representa a virtude política¹⁰. Nesse cenário, o melhor político será o que fala melhor, segundo Wolff:

(...) não aquele que fala melhor de (a exemplo do médico que sabe falar de saúde), mas aquele que fala melhor a (a exemplo do médico que sabe falar ao doente, cf. Górgias 456b). Em outros termos: o único meio de poder medir a comunidade de interesses é medir a comunicação dos discursos; e já que não há mais ser externo ao discurso que lhe garanta a verdade absoluta, tanto quanto não há saber das coisas que fundamente a política dos homens, não há outro modo de avaliar a sabedoria política, a não ser medir como um discurso se impõe à maioria¹¹.

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

A contraposição entre verdadeiro e falso dá lugar ao melhor e ao pior, par este que está em devir, que não se cristaliza no tempo e no espaço, que muda no instante em que o consenso se dissolve. Se não há, em Protágoras, uma verdade adequada ao mundo, mas verdades relativas a “cada mundo”, não há nenhuma possibilidade de certeza da adequação da verdade ao sentido, e *lógos* não indica um significado prévio, mas a possibilidade de construir significados. Notamos que, para Protágoras, aprender a virtude não

⁹ ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 26.

¹⁰ Cf. CASSIN, B. *Ensaios sofisticos*. Tradução de A. L. Oliveira; L. C. Leão. São Paulo: Siciliano, 1990, p. 76.

¹¹ WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. *Discurso* nº 14, 1983, p. 39.

é buscar o que já está dado. É, antes de tudo, aderir ao que parece melhor para a maioria, sendo que, nesta adesão, já está presente a possibilidade de uma transformação. O homem que muda sua percepção para aderir ao consenso é o homem que pode mudar este consenso. Aderir e mudar são, ambos, expressões do *lógos*.

O *lógos* permite que a decisão seja discutida e revertida. Deste modo, a multiplicidade de opiniões, assim como a multiplicidade de percepções, não conduz à irracionalidade. O *lógos* organiza toda a multiplicidade possível em dois polos opostos. Destes dois polos, dois *lógoi* em oposição, um será fraco e outro será forte; um será pior e outro melhor. A adesão ao melhor estabelece a delimitação do campo veritativo e do dever ser.

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

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

Podemos pensar que a modernidade, ao afirmar o sujeito, não está afirmando o sujeito constitutivo, precisamente porque o sujeito cartesiano não precisa constituir nada, a não ser colocar as condições do verdadeiro conhecimento. Ao contrário disso, o homem-medida não é medida do conhecimento objetivo, nem do conhecimento de si mesmo. Ele é um produtor do mundo e de si mesmo. Ousaremos, pois, dizer que, nesse sentido, ele é sujeito, mas não como a modernidade posteriormente irá compreendê-la. Descartes propõe uma cisão ontológica entre o sujeito conhecedor e o ob-

jeto conhecido, de modo a implicar identidade, homogeneidade, fixidez e estabilidade. Por outro lado, o *lógos* protagoreano, em seu caráter unificador, traz ao homem certa ideia de identidade interativa, constituída na percepção enquanto reciprocidade.

A marca da racionalidade protagoreana é o não-abandono da percepção. Ela segue um caminho segundo o qual o homem está intimamente envolvido no mundo que percebe e no qual age. Para Protágoras, o *lógos* não é exterior à percepção; o *lógos* representa o próprio caráter dinâmico de nossa maneira de apreender e agir no mundo. O *lógos* é a condição da percepção humana que representa possibilidade de ação. Ele restitui ao homem-medida a inteligibilidade do que ele é e do que ele faz. Se, para Protágoras, não é a razão humana que desvenda o mundo – já que nossa relação com o mundo se dá a partir de percepções, que não nos diferenciam dos animais e das plantas –, é a razão humana que constrói o mundo.

[recebido em maio 2009 / reenviado agosto 2009; aceito em agosto 2009]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCALÁ, R. R. *Escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y “búsqueda de la felicidad”*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1994.
- CASSIN, B. *Ensaíos sofisticos*. Tradução de A. L. Oliveira; L. C. Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Tradução de Robert Genaille. Paris: Garnier, s/d.
- DUPRÉEL, E. *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchâtel: Éditions du Griffon, 1948.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.
- PLATÃO. *Theaetetus. Protagoras. Gorgias. Cratylus. Euthydemus*. Edição bilíngue, vários tradutores. Cambridge; London: Loeb Classical Library, 1996.
- _____. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge: Loeb Classical Library, 1983.
- UNTERSTEIRNER, Mario. *I sofisti*. Milão: Bruno Mondadori, 1996.
- WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. *Discurso* nº 14, 1983.