

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Vinícius Domingos Moreira

A PROPOSTA PEDAGÓGICA DE PROTÁGORAS DE ABDERA

Monografia apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção de título de especialista em Filosofia.

Orientador: Marcelo P. Marques

Belo Horizonte

2012

Vinícius Domingos Moreira

A PROPOSTA PEDAGÓGICA DE PROTÁGORAS DE ABDERA

Monografia apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção de título de especialista em Filosofia.

Marcelo Pimenta Marques (Orientador) – UFMG

Maria Cecília de Miranda N. Coelho – UFMG

Belo Horizonte, 07 de janeiro de 2013.

RESUMO

Esta dissertação trata de uma questão político-pedagógica que aconteceu no contexto ateniense do sec. V a.C. quando vários fenômenos políticos levaram ao surgimento do chamado movimento sofístico. Analisamos a concepção de educação de Protágoras de Abdera, principalmente através de Sexto Empírico, Aristóteles e testemunhos de Platão. Sua posição é relativista e isso é mostrado através de três teses principais: *a antilogia*, *o homem-medida* e *a arte de transformar um discurso fraco em um discurso forte*. Expomos também a crítica platônica que se apropria da prática política de Protágoras com interesses teóricos próprios. Concluimos de modo a reconhecer a relevância filosófica da crítica platônica, embora o sofista não necessariamente tenha sustentado os propósitos que lhe são atribuídos.

Palavras-chave: Política. Educação. Sofista. Protágoras. Relativismo. Dialética.

ABSTRACT

This paper deals with a political and pedagogical question taking place in 5th. Century b.C. Athens, when several political phenomena led to the so called sophistic movement. We analyze Protagoras of Abdera's conception of education mainly through Sextus Empiricus, Aristotle and Plato's testimonies. His position is relativistic and this is shown through his three main theses: *antilogy*, *man measure* and *the art of turning a weak speech into a strong one*. We also deal with Plato's critique of Protagoras political practice by showing that he makes it by following his own theoretical interests. We conclude by recognizing the philosophical relevance of Plato's critique, though aware that the sophist did not necessarily sustain the purposes that are said to be his.

Key words Politics. Education. Sophist. Protagoras of Abdera. Relativism. Dialectics.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Marcelo Pimenta Marques, pelo tempo despendido me ajudando a realizar grande progresso durante a realização de meu trabalho; à Professora Maria Cecília, por ter aceitado participar da banca examinadora; à minha tia Maria Vestina, que me acolheu em seu apartamento abrindo mão de sua privacidade, acolhimento sem o qual não seria possível realizar meu curso de Especialização; à minha mãe Lúcia Domingos Moreira que sempre foi O pilar da minha vida; ao Lucão (Lucas Alves Marinho), pelas incontáveis conversas filosóficas e sua constante disposição em avaliar meu texto; à Marcela Coelho e Edmilson, que através de seus carinhos e zelo com meu pai, me proporcionaram certa tranquilidade para me concentrar nos estudos.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	05
2 PROTÁGORAS.....	06
2.1 Antilogia.....	07
2.2 O homem é a medida de todas as coisas	09
2.3 A arte de transformar um discurso fraco em um discurso forte.....	11
3 A CRÍTICA PLATÔNICA.....	13
4 CONCLUSÃO.....	17
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	20

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem a pretensão de demonstrar algumas características essenciais da pedagogia de Protágoras de Abdera juntamente com a crítica daquele que é considerado o seu maior rival, Platão. Para tanto, é necessário que tenhamos conhecimento do contexto histórico que favorece o surgimento dos novos educadores – os sofistas –¹ dos quais Protágoras é considerado o mais célebre representante.

Os sofistas convergem para Atenas por volta do sec. V a.C. devido às transformações políticas e econômicas que ocorriam neste período (CAPIZZI, 1986). A reforma de Efialtes em 462 a.C. e a restrição, por parte de Clístenes, dos níveis de renda requeridos por Sólon, tornaram possível uma igualdade dos cidadãos, ao menos formal. Péricles, com a intenção de fortalecer ainda mais esta igualdade entre os homens, instituiu as “remunerações heliásticas” com o propósito de possibilitar que os cidadãos mais pobres também pudessem ter participação política. Além destas medidas formais que ocorreram por parte dos líderes políticos mencionados acima, Atenas sofreu profundas transformações econômicas proporcionadas pelo seu ingresso no mercado do comércio marítimo, da indústria mineradora e artesanal. Com isto, surge em Atenas a classe emergente dos “novos ricos”, que passou a cobiçar o poder político, sendo inexperiente nestes assuntos. É com a pretensão de resolver essa limitação dos novos ricos, que os sofistas oferecem seus ensinamentos em troca de dinheiro. Embora Péricles liderasse o partido democrático em oposição ao partido oligárquico, ele pertencia à antiga aristocracia, que tradicionalmente requeria o poder fundamentando-se em sua linhagem hereditária supostamente proveniente dos deuses. Além de Péricles ser “de sangue divino” ele havia vencido a guerra contra os Persas e, segundo Jaeger (2003, p.314), “*o seu poder era incompatível com o antiquado conceito da ‘isonomia’ e ele aparecia como um tirano dissimulado*”. É após a morte de Péricles que a democracia de fato toma grande força, pela necessidade de se eleger um novo governante. Isto deve-se ao fato de que agora o poder não se legitima mais pela origem de sangue que o candidato tem, mas sim pelo poder do discurso, ou seja, pelo poder de convencer os demais de seus

¹ Ver: CAPIZZI (1986) sobre a hermenêutica da palavra sofista. Optamos em adotar a concepção de Marques (2000), em que o sofista é interpretado em oposição ao filósofo, Platão.

propósitos: “a faculdade oratória situa-se em plano idêntico ao da inspiração das musas aos poetas” (JAEGER, 2003, p. 315). É neste ambiente que os ditos “sofistas” ganham força, porque eles se dizem capazes de ensinar os homens a melhor proferirem discursos.

Protágoras afirmava, segundo Jaeger (2003, p. 312), que sua educação permitiria aos homens alcançarem a virtude política, algo que, antes das reformas realizadas por Efialtes e fortalecidas por Péricles, era reservado àqueles que tinham sangue divino. A excelência do homem se torna algo passível de se alcançar pelo saber (2003, p. 312-317). A palavra de ordem agora não é mais a linhagem hereditária divina, mas sim, aquele que sabe mais, o poder da oratória; e saber para os sofistas significa o poder de persuasão (CAPIZZI, 1986).

2. PROTÁGORAS

Protágoras nasceu em Abdera e viveu aproximadamente entre 492/0-422/1 a.C.² Falar deste pensador implica limitações, por não ter chegado até nós nenhum de seus escritos, sendo que a maioria das referências aos seus pensamentos devemos aos doxógrafos, entre os quais Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Platão e Aristóteles; embora tenham sido pensadores que criticaram veementemente o pensamento protagórico, consistem em fontes de grande riqueza de informações acerca do sofista (DUESO, 1996). É fundamental ressaltar que o pensamento de Protágoras é permeado de interpretações incongruentes, que devem-se, não apenas à suspeita acerca daqueles críticos que nos transmitiram os seus pensamentos, mas também, a questões hermenêuticas.³ Exporemos o pensamento de Protágoras através de interpretações com cunho lógico-epistemológico e ético-político, demonstrando que, conforme o viés que se ressalte, são possíveis conclusões distintas, embora os dois vieses não sejam excludentes necessariamente. Entendemos que fazer uma interpretação ético-política consiste em ser mais justo com o abderiano, até mesmo porque, estamos tratando de um pensador que tinha preocupações essencialmente circunstanciais e práticas, embora, se priorizarmos o viés lógico-epistemológico, entendemos, terão maior razão os seus críticos.

Protágoras foi o primeiro a se intitular sofista (HEGEL, 1971) – atitude que os demais receavam assumir por causa da desconfiança que havia dos cidadãos acerca desta função

² Ver: Diógenes Laércio, 9, 50 *et. seq.* sobre as divergências quanto a se Protágoras viveu 70 ou 90 anos, quanto a sua paternidade e sua cidade natal.

³ Ver: ROMEYER-DHERBEY, G. (1986) e SOUZA, A. A. A. de; PINTO, M. J. V. (2005).

(JAEGER, 2003, p. 627) – e a cobrar por seus ensinamentos (DK80A2-6; 8; 24). Era um pensador itinerante, como os demais sofistas, que migrou para Atenas e lá oferecia aos que pudessem pagar (DUESO, 1996) saberes que, segundo ele, permitiriam tornar o cidadão cada vez melhor nos assuntos domésticos e públicos (*Protágoras* 319A). Protágoras afirmava que aquele que com ele tomasse aulas, a cada aula fazia progressos (*Protágoras* 318A). A educação sofística era destinada fundamentalmente à classe dos novos ricos, àqueles políticos emergentes que, assim como seus filhos, precisavam se preparar para participar das disputas dialógicas que ocorriam nas assembleias que, anteriormente às transformações democráticas, não ocorriam do mesmo modo (DUESO, 1996). Embora Protágoras se intitulasse sofista, ele fazia questão de distinguir sua *tékhnē* da dos demais, embora eles não admitissem serem sofistas, como fazia Protágoras. A distinção fundamental que fazia de seus ensinamentos, em relação aos demais, era que eles não eram uma *tékhnē* relativa a questões particulares, como os de Hípias eram das “artes liberais” (*quadriivium*: aritmética, geometria, astronomia e música), os de Górgias eram da retórica, os de Zêuxis da pintura e os de Ortágoras de Tebas de tocar flauta. O grande diferencial que este atribuía aos seus ensinamentos era que eles tinham um caráter de formação plena do homem, ou seja, uma educação de caráter universal que só se realizava na prática política (JAEGER, 2003, p. 628). Os demais ensinavam técnicas específicas, limitadas a uma atividade profissional determinada, como cálculo, astronomia, geometria ou música; já Protágoras propunha tornar os homens melhores como um todo e tinha o propósito de preparar o homem para se tornar um cidadão melhor (*Protágoras* 318E). Sua doutrina tem características relativistas que poderemos constatar através de três ideias centrais que a perpassam: a antilogia, o homem-medida e a arte de tornar um discurso fraco em um discurso forte (DUESO, 1996, p.36).

2.1. Antilogia

E [Protágoras] foi o primeiro a afirmar que sobre todos os assuntos existem dois argumentos antitéticos entre si e utilizou-os, arguindo mediante perguntas e respostas, prática que ele iniciou. (Diógenes Laércio, 9, 50 et seq.)

Esta afirmação deve-se ao fato de que, para o sofista, toda opinião é fundamentada nas sensações, que, associadas à subjetividade do homem, são suficientes para tornar uma opinião verdadeira (MARQUES, 2000). Se a opinião é fundamentada nas percepções, e considerarmos

que nenhum homem é exatamente igual ao outro, é natural que as proposições sejam diferentes e igualmente verdadeiras. Esse tipo de afirmação, de que para todos os assuntos existem argumentos antitéticos válidos entre si, é muito condizente com o contexto ateniense em que Protágoras estava inserido, um tempo em que o debate político estava em alta; é a disputa democrática pelo poder que deve ser legitimada pelo discurso, ou seja, pelo convencimento.

O regime político democrático é baseado nos princípios da soberania popular e da distribuição equitativa do poder. Este conceito é incompatível com o propósito daqueles aristocratas que julgavam-se possuidores de “sangue divino”, que, anteriormente às reformas realizadas por Efialtes e fortalecidas por Péricles, buscavam legitimar suas pretensões ao poder por esta razão, tornando-se assim privilegiados. O princípio que impera no regime democrático é o da isonomia, ou seja, a igualdade de todos cidadãos perante a lei. Os problemas da cidade eram discutidos nas assembleias, onde todos – carpinteiro, ferreiro, sapateiro, mercador, comandante de navio etc. – tinham o mesmo direito de manifestar seus diferentes pontos de vista acerca de um problema em comum (*Protágoras* 319D). É neste sentido que a antilogia deve ser interpretada, ou seja, toda opinião deve ser igualmente considerada na tomada de decisões sobre a cidade (ROMEYER-DHERBEY, 1986). É importante ressaltar que Protágoras não fazia distinção entre opinião e verdade; é por esse motivo que o sofista atribui tanta importância ao poder do discurso (ROMEYER-DHERBEY, 1986). As opiniões dos diversos indivíduos que debatem na assembleia têm o mesmo valor entre si, mesmo sendo antagônicas; o que irá diferenciá-las quanto ao melhor e ao pior, será o poder da persuasão através do discurso.

Entendemos que Sexto Empírico e Aristóteles, ao oposto da interpretação ético-política de Romeyer-Dherbey acerca da antilogia, a compreendem a partir de uma concepção lógico-epistemológica. Sexto Empírico, em *Contra os Matemáticos* (7, 389), refuta a opinião de Protágoras que afirma ser toda aparência suficiente para sustentar uma opinião, o que, portanto, seria suficiente para torná-la verdadeira. Sexto Empírico argumenta que se toda aparência é verdadeira, a opinião de que toda aparência não é verdadeira, fundamentada na aparência, também terá que ser verdadeira; ora, afirma ele, isso não é possível porque uma opinião anula a outra.

Interpretação semelhante à de Sexto Empírico, acerca da antilogia protagórica, é a de Aristóteles. Este afirma que, segundo Protágoras, se para determinado indivíduo o homem parece uma trirreme, o homem será uma trirreme, mas se para um outro indivíduo este mesmo homem não parece uma trirreme, o homem não será uma trirreme (*Metafísica*, 4, 4, 1007 b 18). Para Aristóteles, assim como para Sexto Empírico, isso caracteriza uma contradição que, necessariamente, aniquila a própria opinião de Protágoras. Convém ressaltar que no tempo de Protágoras, a lógica aristotélica ainda não havia sido formulada, embora, entendemos, isto não descredencie sua crítica.

Se dermos credibilidade às interpretações de Aristóteles e Sexto Empírico, que têm caráter lógico-epistemológico, poderemos concluir que a antilogia fere o princípio da não-contradição, em que “A” e “Não A” não podem ser afirmações verdadeiras simultaneamente, porque a primeira diz o oposto da segunda, de modo que uma afirmação deve ser falsa para que a outra seja verdadeira. Mas se adotarmos a concepção ético-política de Romeyer-Dherbey, que entendemos ser mais coerente com os propósitos político-pedagógicos do sofista, concluiremos que a antilogia não implica em nenhuma incoerência, porque no regime democrático todos os cidadãos são legitimamente iguais perante a lei, embora sejam diferentes entre si.

2.2.O homem é a medida de todas as coisas

Uma das obras de Protágoras, *Discursos Demolidores*, inicia-se da seguinte forma: “*De todas as coisas o homem é a medida, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são*” (Diógenes Laércio, 9, 50 *et. seq.*). Nesta parte da doutrina protagórica se encontram grandes problemas hermenêuticos. A interpretação desta máxima do sofista dependerá do sentido que atribuiremos aos termos centrais: “homem”, “medida” e “coisas”, isso sem mencionar as conjunções. Para demonstrar parte deste problema, recorreremos à interpretação de Sexto Empírico, que interpreta “homem” sendo como o indivíduo, “medida” como critério e “coisas” como objetos (Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, 1, 216 *et.seq.*); este modo de entender a máxima do sofista implicará num ceticismo epistemológico. Posteriormente exporemos uma interpretação de caráter ético-político feita por Romeyer-Dherbey através das considerações de Hegel e Untersteiner, que compreendem “homem” como sendo a relação do homem individual

com a natureza humana, num sentido de homem universal; “medida” sendo como “domina”, ou seja, o domínio sobre qualquer coisa, sobre seu futuro e “coisas”, como algo que nos seja útil.

Sexto Empírico interpretando essa máxima de Protágoras conclui que todas as opiniões são verdadeiras, porque o critério do conhecimento é o próprio homem. Protágoras afirmava que o pensamento são as sensações. Este tipo de interpretação implica em afirmar a ausência de “verdade”, o que gera um ceticismo epistemológico, porque a “verdade” sobre uma mesma “coisa” será tão numerosa quanto o número de indivíduos que a perceberem. O conhecimento se torna subjetivo, porque, para Protágoras, embora ele não faça distinção entre verdade e opinião, toda proposição é fundamentada nas percepções, e como estas só ocorrem de forma particular, uma afirmação sobre uma mesma “coisa” variará conforme o “homem” que a percebe.

Romeyer-Dherbey, buscando outra via de interpretação, menciona Hegel acerca do sentido que se deve atribuir ao termo “homem”; segundo este, Protágoras não havia feito distinção entre homem particular e homem universal. Afirmava Hegel que os dois sentidos estão co-relacionados na proposição do sofista. Seria um erro fazer a distinção de modo excludente, priorizando um sentido e ignorando o outro, que é a concepção de Sexto Empírico – e também a de Platão, como veremos no próximo capítulo – ao adotar o sentido de “homem” individual. Romeyer-Dherbey segue a interpretação de Untersteiner, que afirma ter “homem”, na máxima do sofista, um sentido dialético,⁴ na medida em que a proposição do homem particular será corroborada pela sua aproximação do consenso com outros indivíduos, tendo como “ideal” um consenso universal (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 25). Para se verificar a veracidade de um determinado conhecimento, é preciso buscar a extrapolação da conclusão individual, e esta deverá ser reforçada através da confirmação de outros indivíduos. Universalidade aqui significa consenso, maior número de indivíduos que compartilham de uma mesma opinião. Quanto mais indivíduos compartilharem de determinada proposição, mais próxima ela estará da verdade. É partindo deste pressuposto que Romeyer-Dherbey (1986) exporá sua interpretação acerca da doutrina protagórica de “transformar um discurso fraco em um discurso forte”. É preciso notar a coerência desta interpretação com o modelo político democrático e também com o agnosticismo de Protágoras, que se traduz na seguinte frase atribuída a ele: *“Não posso saber se os deuses*

⁴ Veremos no capítulo que se segue que a concepção de dialética de Untersteiner não coincide com a concepção de dialética de Platão.

existem ou não existem, nem que forma têm. Muitas coisas impedem esse saber: a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana” (Diógenes Laércio, 9, 50 *et. seq.*). A concepção agnóstica de Protágoras vem a calhar com o modelo político democrático, onde os próprios cidadãos é que definem o futuro da cidade, muito diferente da concepção de mundo que predominou até então, em que os deuses tinham uma grande participação nos acontecimentos da *pólis* e também na vida dos indivíduos particularmente; inclusive neste tempo, não existia ainda uma palavra para designar o termo “vontade”⁵ tal como temos hoje. Isto demonstra a importância que essas transformações políticas tiveram na época.

2.3.A arte de transformar um discurso fraco em um discurso forte

A concepção de Romeyer-Dherbey acerca da doutrina de Protágoras sobre transformar um discurso fraco em um discurso forte parece ser uma continuação do que ele expõe acerca da Antilogia e do homem-medida. O cerne da questão continua sendo o modelo político democrático, onde impera o princípio do consenso, ou seja, a vontade da maioria. Romeyer-Dherbey relaciona o discurso fraco àquela opinião que conquista pouca adesão, assim como o seu oposto, que é o discurso forte, caracteriza-se pelo consenso; quanto maior for o número de cidadãos que compartilharem de determinada opinião, mais forte será o discurso. Através deste viés ético-político, este autor busca resolver a questão lógico-epistemológica da “verdade” em Protágoras, propondo que ela coincide com o discurso forte, ou seja, aquele discurso que é reconhecido pela maioria, tendo como plenitude o acordo universalmente aceito pelos homens em assembléia.

Para fundamentar sua concepção acerca do pensamento de Protágoras, Romeyer-Dherbey remonta ao mito de Prometeu. Este mito, narrado por Protágoras, que nos é transmitido por Platão em seu diálogo *Protágoras* (320D-322D), tem o propósito de demonstrar que todos os indivíduos podem participar da vida política. O mito diz que no princípio dos tempos, os deuses designaram Prometeu e Epimeteu para distribuírem os poderes entre os animais de forma igualitária, de modo que todas as espécies pudessem se preservar. Nesta alegoria, Epimeteu pede a Prometeu autorização para fazer a divisão dos poderes, e que, ao final, ele conferisse se estava tudo de acordo. Epimeteu faz a divisão dos poderes de forma desigual, deixando o homem

⁵ Ver: Andrade, S. M. V. (1984) e VERNANT J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. (1977).

desprovido de “armas” para se proteger. Para tentar remediar esta deficiência, Prometeu rouba o fogo do deus Hefáistos e a sabedoria nas artes práticas de Atenas, e o concede aos homens para que eles possam se proteger. Se os homens permanecessem unidos apenas do poder técnico, eles poderiam acabar matando-se uns aos outros e extinguindo-se. Zeus, para solucionar este problema, manda Hermes distribuir entre todos os homens o pudor e a justiça. É através desta narrativa que Protágoras justifica que sua educação é superior às demais, porque os demais educadores tratam apenas de técnicas particulares. Para ele a verdadeira educação é universal, por isso ele se propõe como educador para *pólis*; seus ensinamentos tratam de questões políticas, e *todos* os homens estão passíveis de aperfeiçoá-las, afinal, Zeus mandou distribuir o pudor e a justiça para *todos* os homens. É a partir desta imagem que Protágoras se justifica enquanto um cidadão democrático, ao oposto de Platão, porque aquele entende que todos têm as mesmas possibilidades de governar, diferentemente deste, que atribui tal tarefa à classe restrita dos filósofos, e, caso o governante não seja filósofo, afirmava Platão, ele terá que se tornar um, se se quer ter uma cidade justa (*República* VI-VII).

Romeyer-Dherbey reconhece o termo “homem” como sendo homem individual também, mas para ele este é o estágio do discurso fraco, por se limitar ao indivíduo. O discurso se fortalece na medida em que ele angaria adeptos, ou seja, quanto maior for o número de indivíduos que compartilharem de uma mesma opinião, mais forte ela será. E justamente isto que legitima as decisões políticas num regime democrático, modelo político onde todos podem manifestar nas assembleias suas opiniões particulares, no intuito de persuadir os demais de seu ponto de vista; é por essa razão que o sofista atribui tanto valor ao discurso, porque é somente através deste que ele poderá defender suas idéias, buscando fortalecer seu discurso através da persuasão dos demais cidadãos. Romeyer-Dherbey menciona a tirania como exemplo em oposição à Democracia. A tirania é um modelo político exercido por um ou poucos homens, no qual o que legitima a tomada de decisões é a força, mas entenda-se força no sentido de repressão, de falta de liberdade, onde não existe a isonomia. No modelo tirânico, conforme a concepção de Romeyer-Dherbey acerca do pensamento de Protágoras, o que impera é o discurso fraco, por este se exercer de forma impositiva e não considerar os demais homens igualmente.

3. A CRÍTICA PLATÔNICA

O contexto político ateniense do século V a.C. era muito conturbado, e estes conflitos se intensificaram no decênio de 429-419, em que havia disputa pelo poder entre o partido democrático e o oligárquico, embora ambos fossem liderados por aristocratas (CAPIZZI, 1986). A questão do poder político estava em voga, o que significava que havia um problema ético a ser resolvido, afinal, a ética é uma reflexão que tem por finalidade uma melhor convivência entre os seres humanos. O problema ético-político é uma das dimensões das críticas que o filósofo faz ao sofista. Isto é consequência do fato de que Protágoras não tem como referência as formas inteligíveis, e que, portanto, não tem parâmetro para realizar sua reflexão ética, o que lhe permitiria fazer distinção de valores (MARQUES, 2000). Este contexto político exigia consenso, a busca de um governo que atendesse aos anseios de todos os cidadãos ou, ao menos, da maioria. A crítica do filósofo deve-se ao fato de que se é o homem a medida, como afirmava o sofista, não é possível erigir um modelo ético, porque nenhum cidadão tem a disposição da alma exatamente igual à do outro. É necessário que se busque um modelo que seja o mais próximo dos anseios dos cidadãos, e para o filósofo, isto só seria possível através do conhecimento da verdade com fundamento ontológico.

Platão faz a crítica ético-política porque, por oposição a Protágoras, ele não valoriza o múltiplo das opiniões de modo a serem todas igualmente verdadeiras (MARQUES, 2000). Isto nos é demonstrado em seu diálogo *Teeteto*. A passagem do diálogo diz o seguinte:

(S) - E não quer ele dizer desse modo que tal como cada coisa aparece para mim, assim ela é para mim, tal como cada coisa aparece para ti, assim ela é para ti, sendo tu homem e eu também? ... Não é verdade que, por vezes, quando o mesmo vento sopra, um de nós sente frio e o outro não? E um sente ligeiramente e o outro fortemente?(T) – Certamente. (S) – Ora, neste caso, diremos que o mesmo vento é, em si próprio, frio e não frio? Ou deixar-nos-emos persuadir por Protágoras que diz que é frio para os que têm frio e não frio para os que não têm frio? (Teeteto 152B-C)

A doutrina do homem-medida, conforme interpreta Platão, nos leva a compreender que o conhecimento, para Protágoras, não se caracteriza por uma busca ontológica objetiva, mas está submetido à subjetividade de cada indivíduo. Esta concepção é proveniente do valor atribuído por Protágoras às coisas que percebemos através dos sentidos, pelas quais, segundo ele, se dá o

conhecimento (*Teeteto* 151E-152A). Do mesmo modo que as coisas materiais estão num constante fluxo, em um vir-a-ser constante, assim também ocorre com a apreensão delas. Segundo Marques, para Protágoras, não existe o ser em si; trata-se sempre de uma relação do sujeito com o objeto (2000, p. 71-72). Este objeto nunca é estável em si mesmo, estando em constante transformação. Assim como o objeto nunca é em si mesmo, por estar num constante devir, tampouco é a relação entre ele e alguém que o percebe. A possibilidade de conhecer o objeto em si mesmo esbarra no devir do próprio objeto e no devir do sujeito que o percebe. Tudo é relação, ponto de vista. “O ser” deve sempre ser compreendido como “ser para alguém”. O conhecer as coisas, para o sofista, é sempre a relação do sujeito com o objeto, não temos acesso ao que o objeto é por si mesmo; o conhecimento depende sempre daquele que percebe e também da saúde de sua alma (MARQUES, 2000, p. 72). Portanto, para Protágoras, toda proposição é “verdadeira”, considerando o ponto de vista daquele que propõe. Platão no decorrer de seu diálogo faz uma ironia ácida perguntando: porque o sofista, no lugar do homem como medida de todas as coisas, não colocou o porco, o cinocéfalo, ou outro animal qualquer, que também fosse dotado de percepção? Para o filósofo, ao oposto disto, é preciso superar o múltiplo das opiniões contraditórias, porque estas se tornam um obstáculo para uma cidade justa; o filósofo afirma ser necessário fazer a busca lógico-epistemológica da verdade, porque é através deste conhecimento que se poderá alcançar o melhor para todos, é este conhecimento que legitima a pretensão de ser educador da *pólis*. A verdade para Platão não é circunstancial e variável. As formas inteligíveis, segundo Platão, permitem aos homens fazer distinção entre opiniões equivocadas e opiniões que estão mais próximas da verdade, o que caracteriza o processo dialético, ou seja, a superação das hipóteses. É esta busca lógico-epistemológica que possibilitará aos atenienses superarem seus conflitos e alcançarem o melhor para a cidade.

Outra crítica feita pelo filósofo ao sofista é que este afirma ser capaz de contradizer qualquer argumento, independentemente do assunto (MARQUES, 2000). Esta suposta capacidade que o sofista atribui a si mesmo causava admiração nos jovens e despertava neles a vontade de tomar ensinamentos com o sofista. Isto nos é demonstrado por Platão em seu diálogo *Protágoras*, quando o jovem Hipócrates, ao ficar sabendo que Protágoras estava na cidade, vai correndo à casa de Sócrates de madrugada – tamanha era sua admiração – e pede para que ele o apresentasse ao sofista, com a intenção de que, através dos seus ensinamentos, também se tornasse um sábio (*Protágoras*, 310B-D). Inclusive, a sabedoria de Protágoras é um dos

problemas levantados no diálogo, em que Sócrates questiona acerca do que ele está apto a ensinar através de sua suposta sabedoria. A crítica feita por Platão, acerca do fato de que o sofista se julga capaz de contradizer qualquer argumento, é absolutamente pertinente; afinal, será que é possível para um ser humano saber sobre todos os assuntos? Não. Esta é uma capacidade reservada aos seres sobrenaturais, os deuses (MARQUES, 2000, p. 67). Mas os jovens, devido à sua pouca experiência e conhecimento, acabavam por se persuadirem pelo sofista e acreditarem em sua pretensão.

Platão atribui o seguinte pensamento a Protágoras:

E saber ou homem sábio, seria necessário muita coisa para que eu fosse levado a dizer que eles não existem. Pelo contrário, eis o que considero sábio: qualquer um de nós que, na medida em que lhe aparecem – ou que são para ele – coisas ruins, faz, através da mudança que ele opera (pelo discurso) com que elas lhe apareçam – e sejam – coisas boas. (Teeteto 166D4-7)

Esta passagem ilustra bem como Protágoras, segundo Platão, atribui um grande valor ao discurso, pois o sofista afirma ser possível transformar uma ideia que anteriormente era tida como ruim, e por isso não convencia, em uma ideia boa e convincente. O modo de pensar de Protágoras não está relacionado com uma busca ontológica; sua preocupação é puramente circunstancial, o que implica a impossibilidade de um alcance epistemológico; entendemos que seu discurso dependerá de qual problema em particular ele estará enfrentando em determinado momento. Não há afirmações falsas para Protágoras, o que há são afirmações ruins e pouco convincentes. Para Protágoras, a questão não é se o discurso é verdadeiro ou falso, mas sim, se o indivíduo é capaz de transformar um discurso fraco – ruim – em um discurso forte – bom (MARQUES, 2000). Isso deve-se porque, para o sofista, não há uma verdade ontológica, onde seria possível conhecer “o ser” das coisas. Para Protágoras, tudo é relação, e a qualidade dessa relação de percepção se constata conforme a saúde do argumento e se aquele que percebe também é saudável, ou não. O enfermo não é mais ignorante que o saudável, embora tenham percepções diferentes acerca de um determinado objeto, por estarem em condições físicas e psicológicas distintas. “O médico produz a mudança por meio de remédios, ao passo que o professor profissional (o sofista) a produz por meio de palavras” (Teeteto 167A).

Acerca da crítica Platônica, Marques (2000) pensa que, embora o filósofo se opusesse à postura antilógica de Protágoras, ele não a suprimia. A crítica é devida ao fato de o sofista se limitar à antilogia e não buscar superá-la, superação que o filósofo proporá através da dialética. Platão entende que a antilogia é a primeira etapa do processo dialético, o momento que é

caracterizado pela mera opinião e que varia entre os sujeitos e as circunstâncias. Para Platão, limitar-se à antilogia é um erro, porque esta não permite fazer avanços em busca do verdadeiro conhecimento. Este é o âmbito em que todos os indivíduos, embora pensando de forma diferente, têm igualmente razão, segundo Protágoras. Mas, para o contexto em que se buscava justamente superar os conflitos de interesses, esta não seria a melhor alternativa, o que implicaria na perpetuação dos conflitos, cada um ficando limitado à sua verdade. É por este motivo que Platão defende a dialética, pois é somente através desta, segundo o filósofo, que os cidadãos conseguirão superar este imbróglio e alcançar a tão almejada justiça de que Atenas tanto necessitava. Quando os cidadãos se tornarem capazes de reconhecer a necessidade do processo dialético para alcançar a verdade, o objetivo será comum e não haverá mais espaço para o embate das inúmeras supostas verdades, que, por serem todas igualmente verdadeiras, conforme afirma o sofista, nunca superariam este conflito.

Protágoras, devido ao papel que atribui à alma no processo do conhecimento, oferece a Platão uma oportunidade para criticá-lo. Enquanto, para Protágoras, as sensações são o fundamento validador de qualquer proposição, e elas variam conforme a saúde da alma daquele que percebe, para o filósofo, estas sensações são apenas a primeira etapa da construção da ação justa. As sensações estão para a alma, assim como a antilogia está para o processo dialético, ou seja, apenas como a primeira etapa e que deve ser superada. Platão reconhece que as sensações têm participação na construção da opinião, mas como, para o filósofo, a opinião é inferior à verdade, ela se torna apenas o início do processo dialético. Para Platão, a alma é tripartite, a parte racional sendo responsável por fazer a avaliação das sensações e permitir uma correta proposição e uma justa ação. Protágoras afirma serem as sensações o fundamento validador do juízo, mas, para o filósofo, as sensações são apenas matéria para que a alma avalie e formule o juízo correto. É a parte racional que diferencia os seres humanos dos outros animais. Percepção por percepção, também são capazes o porco, o babuíno, o girino ou qualquer outra espécie de animal (*Teeteto* 161C). Mas o que diferencia os humanos dos demais animais é o pensamento, a capacidade de reflexão, que consiste na avaliação das sensações pela parte racional da alma, conforme afirma o filósofo.

Em se tratando da antilogia, o que Platão acrescenta em relação à concepção de Protágoras acerca do conhecimento é o fato de que aquele não se limita às sensações, de que é capaz qualquer outro animal. A exclusividade do ser humano é justamente a capacidade de não

tomar as sensações como algo imediatamente verdadeiro, mas, através da parte racional da alma, fazer uma avaliação destas e determinar a ação justa. Tomar as sensações como fundamento suficiente do comportamento significa reduzir-nos à nossa animalidade, aos apetites. O que devemos, segundo Platão, é avaliar e direcionar as sensações através da racionalidade da alma, o que permitirá aos homens alcançar as formas inteligíveis através do processo dialético e, através deste conhecimento, estabelecer um modelo político que atenda aos anseios dos atenienses. É isto que nos torna tão diferentes dos outros animais e nos permite erigir um legítimo modelo educacional político justo.

4. CONCLUSÃO

Observamos que, embora Platão faça uma crítica pertinente e muito bem fundamentada aos propósitos pedagógicos de Protágoras, este nunca teve as pretensões devido às quais recebeu críticas. O que Platão e Protágoras têm em comum são as preocupações político-pedagógicas, mas cada um, para tentar dar respostas a estes problemas, utiliza de vias diferentes. Isto deve-se ao fato de que Protágoras não fazia distinção entre opinião e verdade, o que pudemos perceber através de sua doutrina do homem-medida, em que este afirma ser o conhecimento uma relação entre o devir dos objetos e a saúde da alma do sujeito que percebe; o conhecimento para o sofista é esta relação que nunca é estável, o que implica na impossibilidade de uma epistemologia ontológica.

A crítica platônica é fundamentalmente ontológica e ético-política. Ontológica porque Platão acusa o sofista de relativismo, por considerar a subjetividade do indivíduo e o devir dos objetos particulares como critérios de validade de seu argumento e da ação, assim como o fato de este afirmar que para todo assunto é possível proferir discursos antitéticos entre si verdadeiros. Platão afirma ser necessário fazer a busca pela verdade, o que só é possível superando a antilogia através do processo dialético, que possibilitará ao homem distinguir as idéias verdadeiras das idéias aparentemente verdadeiras. Esta capacidade de fazer distinção de idéias é uma condição para o avanço no processo dialético, o único que, através da superação das hipóteses, permite alcançar a verdade. O processo dialético consiste justamente em superar a multiplicidade, indo em busca do que é sempre o mesmo. A crítica ético-política platônica é consequência do relativismo de

Protágoras, relativismo que impede fazer a distinção de valores, ou seja, entre o que é o certo e o errado, o bem e o mal.

Se adotarmos a concepção de “homem” como sendo individual, no contexto da doutrina do homem-medida, concluiremos que toda opinião é igualmente verdadeira, e portanto, não faz sentido a busca do que será melhor para a maioria, que é aquilo em que consiste a reflexão ética e aquilo de que Atenas naquele momento precisava. As normas da cidade, que deverão ser respeitadas por todos, serão baseadas na “medida” de qual cidadão? Uma “medida” se imporá às demais, impedindo que as outras sejam elas mesmas, para se adequar a uma outra medida? Conforme a doutrina de Protágoras, isso não seria possível, afinal, todos os homens têm a sua própria medida, ou seja, a verdade. Mas, se adotarmos a concepção ético-política de Romeyer-Dherbey acerca da doutrina de Protágoras, concluiremos que a doutrina protagórica é coerente com o processo democrático e com a pretensão de educador para a *pólis* que o sofista tinha. Isto deve-se ao fato de que na Democracia todos os cidadãos são iguais, quanto ao direito de manifestar suas opiniões divergentes nas assembleias (antilogia) ; são os próprios cidadãos que decidem o seu futuro (homem-medida) e é através do discurso que determinada opinião terá maior relevância, ou não, de acordo com a adesão dos demais cidadãos (transformar um discurso fraco em um discurso forte). Embora essa leitura predominantemente ético-política feita por Romeyer-Dherbey pareça salvar o sofista do ceticismo epistemológico apontado por Platão, não podemos deixar de dar razão ao filósofo e aos outros críticos que interpretam o “homem-medida” de Protágoras como sendo o homem particular. Isto deve-se ao fato de que, para Protágoras, o conhecimento e as proposições são fundamentadas nas sensações, e a experiência sensitiva ocorre somente de forma particular; considerando que nenhum homem é exatamente igual ao outro, cairemos no ceticismo em relação à possibilidade de se conhecer a “coisa” em si, algo que está presente na formulação de qualquer opinião, afinal, todo discurso refere-se a coisas existentes. A crítica platônica é pertinente por estas razões, apesar de Protágoras nunca ter tido uma preocupação epistemológica ou ontológica explícita. Pudemos ver ao longo deste trabalho que o interesse do sofista é circunstancial, ou seja, depende da saúde da alma do indivíduo que percebe e está também suscetível às transformações incessantes dos objetos. No contexto da vida política Protágoras não faz uma busca pela verdade no sentido forte da palavra e também não está interessado em uma teoria ético-política que valha para todos os cidadãos. Como o próprio sofista afirma, o homem é a medida; se interpretarmos o caráter desta doutrina como sendo própria do

homem particular, podemos encarar o sofista como um interesseiro ávido por dinheiro, porque neste caso ele terá que ensinar a discursar convincentemente de acordo com o interesse do “homem” que está lhe pagando; mas se interpretarmos este homem como sendo a relação do indivíduo com os demais cidadãos, cuja adesão ele conquista argumentativamente, como interpreta Romeyer-Dherbey, Protágoras é um legítimo democrático que está preocupado com o que é melhor para todos, ou ao menos, para a maioria, o que é próprio da democracia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

DIELS & KRANZ. DUMONT, J. (Ed.) *Les Présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988. (Trad. Marcelo P. Marques)

PLATÃO. *A República*. Trad. PRADO, Anna L. A. de A. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. *Diálogos. Teeteto. Sofista. Protágoras*. Trad. E. Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

SOFISTAS, *Testemunhos e fragmentos*. Trad. Ana A. A. Souza; M. José V. Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 2005.

Fontes secundárias:

AGUIAR, G. *Ambivalência e relativismo nos Dissoi Lógoi*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

ANDRADE, S. M. V. Édipo – o problema da liberdade, do destino e do outro. In: Brandão, J. L. (Org.) *O enigma em Édipo Rei*. Belo Horizonte: UFMG, 1984. (Anais do I Congresso Nacional de Estudos Clássicos)

CAPIZZI, A. La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Péricles et ses conexions avec les transformations de la société Attique. In: Cassin, B (Ed.) *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986, p. 166-177.

DUESO, J. Solana. *Protágoras de Abdera, Dissoi Lógoi – Textos Relativistas*. Madrid: Akal, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*. Ed. E. Moldenhauer; K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Veriag, 1971. (Trad. Verlaine Freitas)

JAEGER, W. *Paideia*. Trad. A.M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARQUES, M. P. O Sofista: Uma fabricação Platônica? *Kriterion* 102, 2000, p. 66-88.

MARQUES, Marcelo. Os sofistas: o saber em questão. In: FIGUEIREDO, V. (Org.) *Filósofos na sala de aula*, vol. 2. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007, p. 11-45.

MARROU, H. *História da educação na Antiguidade*. Trad. M. L. Casanova. São Paulo: EPU, 1975.

PEREZ, Ricardo L. Reinterpretación de los sofistas. *Excerpta 3* (1996). Publicação eletrônica da Facultad de Ciencias Sociales, Chile.
<http://www.uchile.cl/facultades/esociales/excerpta/excerpta3/sofista0.htm>

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os Sofistas*. Trad. J. Amado. Lisboa: edições 70, 1986.

SILVA, A. C. *A arte da contradição na primeira tetralogia de Antífonte*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.

VERNANT, J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. A.L.A. Prado e outros. São Paulo: Duas Cidades, 1977.