

# PLATÃO, PROTÁGORAS E O HOMEM-MEDIDA<sup>1</sup>

Alonso Tordesillas

Université de Provence, Aix-Marseille I

**Abstract:** In *Theaetetus*, Platon proceeds to bringing together Protagoras' doctrine of the man-measure and the Heracleitus one. So in Plato's presentation, the doctrine of the man-measure seems to be attached to sensations and to their relation to the individual. By bringing it back to a doctrine of the perception and the sensation, Plato is trying to set apart Protagoras' doctrine from its linguistic bases and its political signification. Still, he acknowledges that this doctrine needs any rectifications. The rectified version which he introduces, through Protagoras' words, leads him towards the reconsideration of Protagoras' doctrine, in relation to the action of the *logos* especially in matter of education. The analysis of the manner in which the *logos* intervenes in education allows to introduce in Protagoras' discourse a political dimension, position which is confirmed by the *Protagoras*. The status itself of the education gives its full measure to the political dimension of the man-measure. Such an education operates, through the power of the *logos*, a change in souls, and this modification extends on the State in the sense of helpful, advantageous and beneficial. The doctrine of the man-measure is compatible with the rhetoric and political aspect of the doctrine of the sophist as we know it on other regards. As long as he speaks and acts by the means of the *logos*, which is the measure through which man measures himself, the man-measure puts the basis on which later on will be inserted Aristotle's politics, and prefigures in any way the famous definition which Aristotle will give of the man as a political animal who possesses speech (*Politics*, I, 2, 1253 a 8-10).

**Keywords:** Protagoras, man-measure, rhetoric, *logos*, politics.

**Resumo:** No *Teeteto*, Platão continua apresentando em conjunto a doutrina do homem-medida de Protágoras com a doutrina de Heráclito. Assim, na apresentação de Platão, a doutrina do homem-medida parece estar ligada às sensações e à sua relação com o

---

<sup>1</sup> Traduzido do francês por João Hobuss (UFPEL) e Luís Rubira (UFPEL). Uma versão resumida deste artigo aparecerá em inglês sob o título "Protagoras' head exhumed. *Homo mensura* and *Homo politicus* in Plato's *Theaetetus*" em Antoni Bosch-veciana (ed.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. II. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2009.

particular. Ao retornar a uma doutrina da percepção e da sensação, Platão está tentando separar a doutrina de Protágoras de suas bases linguísticas e de sua importância política. Ainda, ele reconhece que esta doutrina necessita de algumas correções. A versão corrigida que ele introduz, através das palavras de Protágoras, o conduz a uma reconsideração da doutrina de Protágoras em relação a ação do *logos*, especialmente sobre a questão da educação. A análise do modo em que o *logos* intervém na educação permite introduzir uma dimensão política no discurso de Protágoras, posição esta que é confirmada pelo *Protágoras*. O próprio estatuto da educação fornece esta medida integral para a dimensão política do homem medida. Assim como a educação opera uma mudança na alma, através do poder do *logos*, esta modificação é estendida para o Estado no sentido de útil, vantajoso e benéfico. A doutrina do homem-medida é compatível com o aspecto retórico e político da doutrina dos sofistas, como se sabe por outras considerações. Enquanto ele fala e age por meio do *logos*, que é a medida pela qual o homem mede a si mesmo, o homem-medida coloca a base no que mais tarde será inserido na política de Aristóteles, e antecipa, de alguma forma, a famosa definição que Aristóteles fornecerá do homem como um animal político que possui discurso (Política, I, 2, 1253 a 8-10).

**Palavras-chave:** Protágoras, homem medida, retórica, *logos*, política.

No *Teeteto*<sup>2</sup>, Platão remonta, através de uma reinterpretação do homem-medida de Protágoras, e por uma torrente de implicações, até a uma teoria que ele apresenta como sendo a de Heráclito. Tem-se frequentemente observado, na linha de George Grote, que as refutações que perpassam o texto de Platão repousam sobre aquilo que se convencionou chamar a exumação da cabeça Protágoras. Em diversos momentos, Platão assinala que o que diz Sócrates não vale senão porque Protágoras não está ali para contradizê-lo e, por conseguinte, é Sócrates que enuncia aquilo que Protágoras teria dito se ele estivesse estado presente. A ausência de Protágoras permite à refutação platônica separar as teses de Protágoras de suas fundações antilógicas, em proveito de uma investigação sobre as “coisas” e sobre o conhecimento. Não é um dos menores interesses da crítica contemporânea colocar os problemas

---

<sup>2</sup> No que concerne ao *Teeteto*, foi utilizada a tradução de Carlos Alberto Nunes (Belém: UFPA, 1988), por vezes modificada, ou com nova tradução proposta pelo autor para passagens específicas. No caso do *Protágoras*, a tradução utilizada foi a de Eleazar M. Teixeira (Fortaleza: EUFC, 1986), por vezes modificada. No que se refere aos fragmentos de Protágoras e Górgias foi utilizada a tradução de Maria José Vaz Pinto *In Sofistas Testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, “Biblioteca de autores clássicos”, 2005, por vezes levemente modificada. Passagens de outros diálogos platônicos mencionados foram traduzidas diretamente da versão francesa deste texto.

do *Teeteto* nesta perspectiva, mostrando através disto a importância da linguagem na elaboração do pensamento protagórico.

Protágoras ocupa, incontestavelmente, um lugar específico na economia da exposição platônica. Em *Teeteto*, 171 c-d, Platão diz que se Protágoras estivesse presente e viesse, de repente, ali mesmo, levantar sua cabeça sobre os ombros, teria ainda algo a acrescentar, assinalando as tolices proferidas por Sócrates e aceitas por Teeteto. Mas esta não é a única ocorrência desta exumação da cabeça de Protágoras. Reencontram-se afirmações semelhantes em 162 d-e, 164 e, 166 a - 167 d, bem como novamente um pouco mais adiante em 171 c-d, e pode-se dizer que a cabeça de Protágoras emerge nos momentos-chave da ou das refutações avançadas por Platão.

Não há nenhuma razão para duvidar de Platão enquanto historiador da filosofia, e, se a cada vez que Sócrates aporta argumentos contra a tese de Protágoras, este ainda pudesse responder, é muito provavelmente porque as refutações ou não são levadas a seu termo ou não dão resultado ou ainda que a exegese produzida não corresponde, ou não exatamente, às teses sustentadas por Protágoras. Chega a ocorrer Platão insistir no fato que a interpretação que ele faz ter de Protágoras pela boca de Sócrates não é necessariamente aquela que teria dado Protágoras do seu próprio discurso. Assim como se vê imediatamente na reformulação por Sócrates da fórmula de Protágoras sobre o homem-medida<sup>3</sup>.

Os intérpretes estão de acordo - e é um dos raros pontos de acordo, visto serem grandes as divergências sobre a interpretação do fragmento 80 B1 DK de Protágoras - sobre a estrutura de conjunto da composição platônica, a respeito do fato de que a progressão desta composição é obra de Platão, assim como sobre o fato de que as aproximações que Platão faz não se encontravam necessariamente na obra mencionada de Protágoras. A frase sobre o homem-medida aparece, com efeito, enquanto uma articulação entre a definição dada por Teeteto da ciência ou do conhecimento como sensação, e a exposição das afinidades das implicações da teoria do homem-medida com as teorias heraclíticas do mobilismo universal defendidas pelos “refinados”, exposição apresentada por Platão como elucidação de uma doutrina que Protágoras teria ensinado aos seus discípulos, em segredo.

---

<sup>3</sup> Ver por exemplo *Teeteto*, 152 a.

Pode-se duvidar que exista ali uma alusão à existência de escritos exotéricos e de escritos esotéricos de Protágoras, e se pode ater-se a uma leitura mais estrita do texto e considerar que a doutrina exposta no *Teeteto* não estivesse enunciada nos escritos de Protágoras que circulavam nessa época<sup>4</sup>. Seja como for, Teeteto, tentando encontrar uma definição da ciência ou do conhecimento, arriscou-se a dizer que esta é sensação, e apresenta esta definição como a sua própria: “conhecimento não é mais que sensação” (151 e). Sócrates, imediatamente, declara que esta definição esta implicada na frase de Protágoras sobre o homem-medida: “Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras” (151 e - 152 a); ele acrescenta, contudo, que Protágoras a exprimia diferentemente: “por outras palavras ele dizia as mesmas coisas” (152 a). Todavia, Sócrates indica imediatamente que a interpretação que se conhece não é talvez aquela de Protágoras, acompanhada da restrição de um *pós*, em 152 a, e atinge a conclusão de uma análise na qual são convocados o vento e a sensação do vento que têm dois indivíduos - o vento é frio a quem o sente frio, e ele não é frio a quem não o sente frio (152 b) - com a conclusão de que *aisthesis* e *phantasia* são idênticos (152c) e que, conseqüentemente, o conhecimento não comportaria jamais o erro.

Após ter citado a célebre fórmula de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem” (152 a), Sócrates prossegue reformulando o enunciado Protágoras, e explicando o que a fórmula significa: “Não quererá ele, então, dizer que as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te aparecem? Pois eu e tu somos homens” (152 a). A interpretação da frase de Protágoras permanece ainda objeto de controvérsia, nomeadamente sobre a natureza e sobre o status das coisas cujo homem é a medida. A questão de saber qual análise deve ser tida por exata, se é necessário considerar que aquilo “que é” distingue-se das aparências ou se é necessário considerar que a doutrina do homem-medida não pode depender do critério de existência, na medida em que ela é também medida do que não é, e que neste caso ela permitiria antes determinar *como* as coisas são, ou dito de

---

<sup>4</sup> Platão não reenvia, aliás, a um tratado de Protágoras sobre a natureza, do qual, além disso, não temos conhecimento, mas antes a um escrito intitulado *A verdade* (161 c), e sabe-se que Protágoras foi considerado, na Antiguidade, como um especialista na arte da erística e da dialética; ver sobre esta questão, entre outros, Untersteiner, M. *Les sophistes*. Seconde édition, trad. fr. A. Tordesillas. Paris: Vrin, 1993, p. 15-139, em especial p. 27-42, 119-139.

outro modo, quais predicados devem lhe ser atribuídos, é secundária para o nosso propósito. O importante é reter que cada percepção particular, para cada indivíduo particular, e em cada ocasião particular, não pode ser diferente daquilo que ela é e não pode ser retificada, ou dito em outros termos que, por um lado, não se pode comparar minha percepção àquela de algum outro nem mesmo àquela que eu poderia ter em um outro momento ou em um outro estado diferente daquele no qual estou, e, por outro lado, que a interpretação que propõe Platão supõe dois indivíduos ou um indivíduo em dois momentos diferentes. Este ponto é sem incidência porque, mesmo quando não há interlocutor, sempre existe um, pois o ato de pensar não é nada outro senão um diálogo interior e silencioso da alma consigo própria<sup>5</sup>. Se é necessário, portanto, procurar atingir uma medida, ou mesmo simplesmente tender para uma medida, está excluído procurar esta medida em uma exterioridade, qualquer que seja esta exterioridade (uma Idéia de medida ou mesmo Deus, como diz explicitamente Platão em *Leis*, IV, 716 c<sup>6</sup>), porque não há medida *standard* com a qual medir todas as coisas<sup>7</sup>, não há medida à qual se possa reenviar para conhecer aquilo o que sobre esta questão é exato, exceto à sensação. Como no caso do homem doente e do homem são que será retomado mais distante, a *aisthesis*, a sensação que cada um experimenta em um dado momento, define-se como *metron*, e este é o único critério do que é e do que não é.

É no fim desta discussão sobre a interpretação da tese do homem-medida que Protágoras, ainda que não levante sua cabeça para fora da terra,

---

<sup>5</sup> Cf. Platão, *Teeteto*, 189 e: “*Sócrates* - (...) por pensar entendes a mesma coisa que eu? *Teeteto* - Que queres dizer com isso? *Sócrates* - Um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. (...) é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião. Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo”. Ver igualmente *O Sofista*, 263 e: “pensamento (*dianoia*) e discurso (*logos*), são a mesma coisa, salvo que é o diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma que nós chamamos pelo nome de pensamento”. Para uma discussão do sentido de *doxazein* e das diversas interpretações e traduções que o termo conheceu, ver: M. Nancy, “*Doxazein*. ‘opinare’ o ‘giudicare?’”, In Casertano, G. (ed.). *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, 2002, p.7-23.

<sup>6</sup> Platão, *Leis*, IV, 716 c: “Deus poderia bem ser para nós, principalmente, a medida de todas as coisas, e ele bem mais, suponho, que não é, como se diz, tal ou tal homem”.

<sup>7</sup> Acerca deste ponto, e relativamente à questão da medida, cf. A. Tordesillas, “Le point culminant de la métrétique”, In Rowe, Chr. (ed.). *Reading the Statesman*. Proceedings of the III<sup>rd</sup> Symposium Platonium, Bristol 25-30 août 1992, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 102-111.

intervém uma primeira vez, todavia, para corrigir Sócrates sobre um ponto aparentemente secundário, a saber, que Sócrates lhe teria feito sustentar que o homem, para aquilo que é do saber, é idêntico a deus (162 c), enquanto ele nada afirmou nem negou no que concerne aos deuses (162 d-e), tese que é confirmada pelo fragmento 80 B 4 DK: “Dos deuses não posso saber se existem ou se não existem ou que forma podem ter; muitos são obstáculos desse saber: a obscuridade da questão e a brevidade da vida humana”. É importante notar que esta primeira intervenção de Protágoras é pronunciada num contexto que reclama explicitamente o vocabulário político da assembléia, aquele do *agon*, e dos argumentos relativos ao verossímil e ao persuasivo instaurados por Corax pelos procedimentos de inversão de argumentos e por Tísias, na linha dos quais Górgias se situa, como recorda o *Fedro* em 267 a, insistindo no fato de que o verossímil merece mais consideração do que o verdadeiro, promoção do verossímil que é inerente ao *logos* ele mesmo<sup>8</sup>. Incontestavelmente, existe ali um aviso manifesto, ao mesmo tempo, da técnica antilógica<sup>9</sup>, e da doutrina protagórica dos *antikeimenoí logoi*.<sup>10</sup>

Ora, curiosamente, a retomada da argumentação por Sócrates (162 e - 164 c), não tem como conclusão a refutação definitiva de Protágoras, mas a insuficiência confessada por Sócrates de sua própria “demonstração” sobre saber e não-saber, ver e não ver, da qual ele diz em 164 c que foi efetuada à maneira dos *antilogikoi*: “À maneira dos *antilogikoi*, chegamos a um acordo a respeito das palavras e nos declaramos satisfeitos por nosso argumento haver vencido.”

<sup>8</sup> No *Teeteto* 162 d-e, Platão reenvia, sem nenhuma ambiguidade, à “arenga”, às “declamações diante do povo”, à “persuasão”, e à “verossimilhança” (*demegoria, pithanologia, agon, eikos*).

<sup>9</sup> Como bem fez ver Kerferd, G.B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, capítulo 6, p. 59-67 (trad. fr. A. Tordesillas: *Le mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999, capítulo 5, p. 109-119); cf. igualmente Demont, P. “Notes sur l’antilogie au cinquième siècle: I. [Hipp.] *Nat. hom.* I et Platon *Protagoras*: II. [Hipp.] *Nat. hom.* I et Hdt. III, 80-82; [Hipp.] *Vet. med.* XIII et Platon, *Prot.* 311-312”, In J.-M. Galy et A. Thivel (éds). *La rhétorique grecque*. Actes du colloque “Octave Navarre”, troisième colloque international sur la pensée antique organisé par le CRHI (Centre de recherches sur l’histoire des idées), les 17, 18, et 19 décembre 1972 à la Faculté des Lettres de Nice. Nice: Association des Publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1994, p.77-88.

<sup>10</sup> Para uma discussão da dificuldade de colocar em acordo a doutrina protagórica dos *antikeimenoí logoi* e a doutrina segundo a qual é impossível contradizer, doutrina que parece resultar da proposição de Protágoras, e que se encontra no *Eutidemo* (283 e - 286 d), ver Kerferd, G. B. *op. cit.* (*supra* nota 7), p. 88-93 (trad. fr. P. 145-150).

Esta técnica, como mostra com clareza o capítulo que George Briscoe Kerferd consagrou à esta questão<sup>11</sup>, parece bem ser uma técnica franca e leal (e não desonesta como o será ou é a técnica erística). Ela depende da retórica, e não da erística, e consiste em opor um *logos* a outro *logos*, em descobrir e em chamar a atenção para a presença de tal ou tal oposição num raciocínio, uma coisa ou uma situação. Esta técnica é específica e conduz de um dado *logos*, ou para dizê-lo diferentemente, da posição sustentada por um dos interlocutores, à formulação de um *logos* contrário ou contraditório que tende à refutação do interlocutor, dado que o adversário é, então, forçado ou a aceitar os dois *logoi* contrários ou a renunciar à sua tese<sup>12</sup>. Desde então, não se compreende muito porque Sócrates acusa-se de ter procedido à maneira dos *antilogikoi*, exceto se lembramos da distinção que Platão assinala na *República*, V, 454a, entre dialética e antilógica: a dialética procederia fundando-se na divisão das coisas em espécies, enquanto a antilógica procederia a partir de simples contradições verbais. Sócrates retoma esta ideia no *Teeteto*, em 164 c-d, mostrando que não está satisfeito e mesmo extremamente descontente de ter agido assim, sem se dar conta, à maneira dos *antilogikoi*, para chegar aos seus fins e estabelecer as consequências contraditórias que recorda em 164 d<sup>13</sup>.

Esta dificuldade não invalida, portanto, a posição de Sócrates que visa a aproximar a doutrina do homem-medida das teorias heraclíticas. Basta lembrar que no *Fédon*, em 90c, Platão atribui aos *antilogikoi* (e ao sofistas em geral) a concepção segundo a qual todas as coisas se movem em todos os sentidos como se elas se encontrassem no Euripo sem jamais permanecer em repouso em nenhum lugar nem em nenhum tempo<sup>14</sup>, e é igualmente na sequência da menção dos dois *logoi* opostos que Diógenes Laércio (80 A-1 DK) menciona a frase do homem-medida de Protágoras, a qual não se sabe, a bem dizer, se provém desta obra que teria por título *A verdade*, ou se ela proviria, como o disse Sextus Empiricus (80 B 1 DK) de uma obra intitulada

---

<sup>11</sup> Kerferd, G. B. *op. cit.* (*supra* nota 7), capítulo 5, p. 59-67 (trad. fr. Capítulo 6, p. 109-119).

<sup>12</sup> Acerca de todas estas questões ver: Berti, E. *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Palermo: Epos, 1987, p. 5-141, especialmente p. 54-60, sobre Protágoras.

<sup>13</sup> "Quem vê determinado objeto e, logo a seguir, fecha os olhos, deixando, assim, de vê-lo sem deixar de lembrar dele, concluímos que ele justamente se recorda e não conhece, o que é impossível. A este modo, liquidamos o mito de Protágoras e também o teu [Teeteto], visto considerares idênticos conhecimento e sensação".

<sup>14</sup> Cf. Kerferd, G. B. *op. cit.* (*supra* nota 7), p. 72 (trad. fr. p. 126).

*Kataballontes [logoi]*, que certos intérpretes pensam tratar-se, talvez, de um outro título para a mesma obra<sup>15</sup>.

É, por conseguinte, neste contexto, e por ocasião de uma questão de método e de técnica retórica, que Protágoras intervém uma segunda vez, e, como Teodóro não soube levar-lhe socorro, é Sócrates, então, que vai socorrê-lo (cf. 168c). A intervenção de Sócrates em favor e em nome Protágoras, concedendo o maior crédito possível à tese deste, tem por contrapartida, na medida em que elas e realiza, uma refutação ainda mais radical e definitiva da tese de Protágoras. A intervenção de Protágoras pela boca de Sócrates na passagem que se encontra em 161 d-e prepara aquilo que é convencionalmente chamado de a Apologia de Protágoras de 166 d.

Se Protágoras recorre à doutrina do homem-medida é para responder uma objeção muito pertinente, como o observa justamente Sócrates em 161 d-e:

“Se, para cada um, a opinião que se forjou através da percepção é verdadeira; se as impressões de alguém não encontram melhor juiz senão ele mesmo, e se ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões de outra pessoa são verdadeiras ou falsas, formando, ao invés disso, cada um de nós, sozinho, suas opiniões, que em todos os casos serão corretas e verdadeiras: de que jeito, amigo, Protágoras terá sido *sábio*, a ponto de passar por digno de ensinar os outros e de receber um *grande salário*, e por que razão teremos nós de ser ignorantes e de frequentar suas aulas, se cada um for a medida de sua própria sabedoria?”

A objeção, como se vê, não trata diretamente o conteúdo mesmo da tese de Protágoras, ou sobre a maneira pela qual convém compreender sua doutrina, mas sobre o ofício mesmo de sofista<sup>16</sup>, a saber, sobre o ensino e o salário que lhe corresponde. A questão do salário não é de forma alguma anódina para a interpretação do homem-medida. Protágoras havia desenvolvido uma maneira de medir o preço do seu ensinamento, e uma espécie de procedimento para a avaliação das somas devidas como pagamento dos seus honorários: “Quando alguém aprender algo comigo, se o quiser efetivamente, paga-me o dinheiro que peço; senão ele vai a um templo,

<sup>15</sup> Cf. Untersteiner, M. *Les sophistes*, op. cit. (*supra* nota 2), pp. 35-36.

<sup>16</sup> Cf. Wolff, Fr. “Du métier de sophiste à l’homme mesure”, In *Manuscrito*, 5-2, 1982, p. 7-36.



declara sob a fê do juramento o preço que ele estima aquilo que aprendeu e paga-me justamente esta soma” (Platão, *Protágoras*, 328b). Num artigo muito sugestivo, Paul Demont comenta esta passagem e mostra como a reflexão de Protágoras sobre a relação entre ensino e salário podia estar unida à tese do homem-medida. Ele escreve: “Do ponto de vista de Protágoras, o aluno, que foi transformado pelo seu ensino, é capaz de medir de modo justo esta transformação, e de certa forma objetivar pelo seu pagamento (...). Contrariamente às alegações dos adversários dos sofistas, segundo as quais o sofista não procura senão fazer dinheiro, o especialista em sabedoria que é Protágoras entrega-se à medida de cada um; não é o dinheiro que faz o homem, mas o homem, cada homem, que fixa para ele mesmo o valor de uso da sabedoria. A fórmula de Protágoras é aplicável, por conseguinte, também à remuneração e à avaliação de Protágoras”.<sup>17</sup> Sem avançar mais esta análise sobre a questão do pagamento de honorários, a qual se conhece por outras fontes (Aulo Gélío, *Noites Áticas*, V, 10), certos procedimentos judiciais de um processo entre Protágoras e um de seus alunos, Euathlos, sobre, precisamente, uma questão de pagamento de honorários, que se saldou pela demissão dos queixosos, mas cuja argumentação, se poderia mostrar, era conduzida ao mesmo tempo pelo princípio da *peritrope* e da *antiperitrope*, e sobre uma análise precisa das relações sujeitos-predicados nas asserções de tipo judicial, tal como tive ocasião de mostrar em noutro lugar<sup>18</sup>, é necessário, então, notar que há uma relação muito estreita entre a fórmula do homem-medida, ainda compreendendo-a ali tal como ela é compreendida, tal como o é para George Briscoe Kerferd, em termos de predicados e sujeitos, a questão do ofício de educador que reivindica o sofista, e a questão da remuneração de seu ensino, e que esta relação não foi omitida, tendo sido mesmo sublinhada por Protágoras.

Seja como for, a objeção do *Teeteto* de 161 d-e é, como lembra Michel Narcy<sup>19</sup>, enunciada de maneira similar àquela objeção que Sócrates levantava

<sup>17</sup> Demont, P. “La formule de Protagoras: ‘L’homme est la mesure de toutes choses’”, In Demont, P. (éd.). *Problèmes de la morale antique. Sept études de Luc Brisson, Monique Canto, Paul Demont, Rapahael Drac, Pierre Hadot, Jean-François Mattéi et Alain Michel*. Journées d’études 12-13 novembre 1991 organisées par l’Université d’Amiens, Centre de recherches sur l’Antiquité grecque et latine, réunies par Paul Demont. Amiens: Faculté des Lettres, 1993, p. 39-57; cf. p. 43-44.

<sup>18</sup> Cf. Tordesillas, A. “L’instance temporelle dans la première et la seconde sophistique: la notion de *kairos*”, In Cassin, B. (éd.). *Le plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée*. Paris: Minuit, 1986, p. 31-61; sobre o processo entre Protágoras e Euathlos, ver p. 40-42 e 45-46.

<sup>19</sup> Platão. *Théétète*, traduction inédite, introduction et notes par M. Narcy. Paris: GF-Flammarion, 1994, p. 115.

no *Protágoras*: se todos ensinam a virtude, o que pode efetivamente ensinar Protágoras? E, assim como, no *Protágoras*, Protágoras responde por um mito seguido de um *logos* que explicita o sentido do mito e termina por concluir que não é porque todos os homens estariam em condições de tocar flauta que isto quereria dizer que não haveria alguns que seriam melhores flautistas que outros, do mesmo modo Protágoras responde nesta passagem, no *Teeteto*, tal como se deve, à objeção de 161 d-e pela “verdade”, diz ele, sobre o que significa a frase do homem-medida. Em *Teeteto*, 166 d, Protágoras explica-se pela boca de Sócrates e diz:

“Insisto em que a verdade é tal como a escrevi, a saber: cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau.”

A retificação da interpretação da frase do homem-medida, procedida agora por Protágoras, não versa sobre o fundo mesmo da tese a respeito da qual tanto se opuseram os intérpretes para saber se ela deveria ser compreendida num sentido fenomenista, subjetivista, relativista, objetivista, pragmático etc. Platão empresta a Protágoras uma reformulação particularmente vigorosa do seu escrito. Nesta “versão modificada”, para empregar os termos de Georges Briscoe Kerferd<sup>20</sup>, Protágoras satisfaz-se em fazer observar a Sócrates que, “quando te referes a porcos e a cinocéfalos, não só te comportas como porco, como concitas teus ouvintes a fazerem o mesmo com relação aos meus escritos” (166 c-d). Ele responde a Sócrates não diretamente sobre a questão dos fenômenos, mas antes sobre a objeção que Sócrates levantou, a qual Sócrates mesmo dizia em 161 d-e que se tratava de uma objeção forte, e que aquilo que o surpreendia não era o que ele dizia, não eram os termos da doutrina e o que dizia Protágoras, mas antes a consequência que dela decorria, a saber, que o ofício de Protágoras era inútil. Por isso, é bem a esta forte objeção que Protágoras responde na Apologia que

<sup>20</sup> Kerferd, G. B. *op. cit.* (*Supra* nota 7), p. 105 (trad. fr. p. 164).

o faz pronunciar Platão. Em 166 e - 167 a, ele prossegue dando um exemplo que vai ilustrar o argumento da “inversão dos estados”, que é o argumento forte da resposta de Protágoras:

“Esta definição - ele diz - não vá perseguir literalmente sua fórmula. Faz antes ainda um esforço para compreender mais claramente o que digo, como isto - relembres, com efeito, o exemplo dado no debate precedente: a quem está em estado de fraqueza, parece - isto é, são - amargas as coisas que ele come, enquanto para aquele que está em boa saúde, o que é - isto é, o que parece - é o contrário. Os dois estados são igualmente verdadeiros, mas o segundo é melhor que o primeiro, e o médico procede a uma inversão que faz com que o alimento que parecia e era primeiramente amargo, é e parece agora doce. Ora, de nenhum destes dois se deve fazer o mais sábio - pois não se pode mesmo fazê-lo. Não se deve também se exprimir em acusador, declarando o doente ignorante porque têm impressões deste tipo, e o homem em boa saúde sábio, porque ele as têm de maneira diferente, mas é necessário fazer de um modo que estas condições sejam modificadas, na medida em que a segunda é a melhor.”

Paul Natorp<sup>21</sup> já havia assinalado que a mudança não se refere ao status do doente ou do são, mas sobre a disposição; a transformação não provém, no âmbito médico aqui invocado, de uma supressão dos sintomas da doença, mas verdadeiramente de uma modificação da disposição do homem<sup>22</sup>.

Protágoras precisa, então, o sentido e o alcance da sua intervenção: “assim, também, no domínio da educação” (167 a). Aquilo que está em questão é, doravante, a questão da educação, e é por ela que se vai poder atingir o registro político. Mas, para este efeito, Protágoras recorre primeiro a uma comparação com a medicina. A arte do sofista é semelhante à arte do médico: “é necessário mudar uma disposição pior por outra melhor. O

---

<sup>21</sup> Natorp, P. *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*. Berlin: Hertz, 1884.

<sup>22</sup> Cf. Platão. *Teeteto*, *op. cit.* (*supra* nota 17), p. 111, nota 2, onde o tradutor nota que não se trata de mudar os sintomas da doença, mas antes de curar o homem.

médico consegue essa modificação por meio de medicamentos; o sofista, com discursos” (167 a).

O exemplo da medicina não é específico de Protágoras; era já aquele do *Górgias*, em conformidade com uma analogia que, de resto, é de Górgias mesmo: “a força do discurso mantém a mesma relação (*logos*) com a ordenação da alma, quanto a potência dos *pharmaka* com relação à natureza dos corpos”<sup>23</sup>. Além disso, no *Górgias*, a analogia do médico e do orador é ainda mais estreita dado que Górgias explica que ele acompanha seu irmão Heródicos no seu ofício de médico, no qual Heródicos não poderia exercer sua arte e realizar seu ofício sem a ajuda persuasiva das palavras do orador, pois convencer um doente a se submeter a tratamentos dolorosos, visto que eles lhe são benéficos, seria realmente difícil e, por assim dizer, impossível, sem a persuasão das palavras (*Górgias*, 456 b).

Aquilo que faz o médico com a ajuda dos *pharmaka*, e aquilo que faz o sofista na educação com a ajuda do discurso, não é substituir o erro pela verdade, pois isto não é nem factível nem viável, mas substituir as piores opiniões por outras melhores. Tem-se, então, um exemplo de coisas más que parecem justas e o são, com efeito, às quais convém substituir por coisas boas que parecem e são justas: “ninguém pode levar quem pensa erradamente a ter representações verdadeiras, pois nem é possível ter representação do que não existe nem receber outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras” (167 a). A impressão atual é sempre verdadeira, diz Protágoras. O médico utiliza o saber verdadeiro do doente, aquilo que ele diz sentir e o que de fato sente, para prescrever os medicamentos que o farão sentir-se de outro modo. O critério último é bem a *aisthesis*, a sensação do doente ou do saudável. Indubitavelmente o paciente não tem o conhecimento do médico, ele não possui os *pathemata*, que correspondem bem a uma realidade, tal como insiste o texto que Platão mesmo põe na boca Protágoras, e que repete sem descanso a equivalência entre ser e parecer (cf. notadamente 166 d). É indiscutível que ao doente tal iguaria pareceria ou seria amarga, não obstante que o saudável será e parecerá o contrário. É o doente que sabe que sua boca

<sup>23</sup> Górgias, *Elogio de Helena*, § 14 (= 82 B 11 DK.), que prossegue explicitando a identidade da relação (*logos*) na qual se encontram as almas e os corpos com respeito aos medicamentos (*pharmaka*) e às palavras (*logoi*): “Assim como os diferentes medicamentos expulsam do corpo os diferentes humores, e uns põem termo à doença e outros à vida, assim também dentre os discursos uns entristecem e outros alegam, uns amedrontam e outros incutem coragem nos ouvintes, outros há que envenenam e enfeitam a alma com uma persuasão perniciosa”.

é amarga; cabe ao médico saber determinar qual é o tipo de doença que produz esta amargura e de procurar os medicamentos capazes de transformar a sensação de amargura no seu contrário. Esta mudança que permite ao mesmo homem achar novamente suaves os alimentos antes amargos é aquela que o médico é capaz de fazer por meio de seus medicamentos: efetuar uma *metabole*. Como observa Auguste Diès, esta transformação, esta inversão dos estados provém de uma “prática discernida, quer dos agricultores, quer dos médicos”<sup>24</sup>, pois uma tal transformação não concerne somente aos homens mas igualmente aos “humores” das plantas, termo que provavelmente significa as secreções das plantas. A competência do médico está na capacidade que ele possui de alterar a percepção que o doente tem pela modificação da realidade do seu estado, de modo a restabelecer uma harmonia que permita ao doente reencontrar o doce sabor que havia perdido.

Compreende-se porque a assimilação da verdade e da sensação é considerada no diálogo como sendo efetivamente protagórica, e por que razão a assimilação da ciência ou do conhecimento e da sensação é, quanto a ela, reenviada unicamente à responsabilidade de Teeteto. Do ponto de vista de Protágoras, a relação entre verdade e percepção ou sensação está nisto, ou seja, que a verdade é sempre a verdade de alguém (161 d) e jamais a verdade em si, e, por esta razão, está ao alcance de qualquer um, mesmo se sua comunicação possa levantar problemas devido a provir de um registro individual e privado. Isso faz voltar a dizer, como afirma Protágoras, em 167 b, que qualificar algo de “verdadeiro” é, de certa maneira, a expressão de uma forma de *apeiria*, de inexperiência, de ignorância, de incompetência<sup>25</sup>. Pode-

---

<sup>24</sup> Diès, A. “Notice”. In Platon. *Œuvres complètes*. Tome VIII, Deuxième partie: *Théétète*, texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1926, p. 135, o qual reenvia ao *Tratado do Regime nas doenças agudas*, de Hipócrates, para aquilo que é o papel da *metabole* e da *antimetabole* na prática médica da época, especialmente às divergências que se encontram na literatura médica sobre a arte de produzir mudanças, de modo violento e brutal, ao modo antigo, por movimentos violentos, aplicando unguentos e cataplasmas, prescrevendo purgativos e diuréticos, ou, ao contrário, produzindo uma mudança progressiva por meio de regimes apropriados e de exercícios, como preconiza a medicina dietética explicitada nos tratados hipocráticos sobre os regimes na *Collection hippocratique* (cf. Jouanna, J. “Médecine et politique dans la *Politique* d’Aristote (II, 1268 b 25 – 1269 a 28)”, *Ktéma*, 5, 1980, p. 257-266, e “Politique et médecine. La problématique du changement dans le *Régime des Maladies aiguës* et chez Thucydide (livre VI)”, In Grmek, M. D. (éd.). *Hippocratica*. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978. Paris: Editions du C.N.R.S., 1980, p. 299-318. [“Colloques internationaux du CNRS”, 583].

<sup>25</sup> Cf. Platão, *Teeteto*, 167 b: “alguns, por inexperiência (*hupo apeirias*), denominam [as aparências como] verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão melhores do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca”. Sobre este ponto, ver: Palumbo, L. “Vérité sophistiquée et vérité philosophique nel *Teeteto* di

se, com efeito, em alterando a disposição da alma, fazer com que cada um tenha opiniões e sensações diferentes daquelas que tinha anteriormente, pela razão e devido à causa da má disposição que a alma tinha e que, por conseguinte, estava em conformidade com esta má disposição.

Aquilo que o médico faz por meio dos medicamentos, o sofista o faz por seus discursos. O que corresponde à arte médica é a arte do sofista, como o que corresponde ao doente - que, sabendo exatamente que sua sensação é bem aquilo que é, não tem o saber médico -, é o indivíduo, o “simples particular”, que, não tendo competência particular, considera que somente a realidade que ele tem de sua própria disposição é real e verdadeira. E, como, para aquilo que é do corpo há na arte médica um especialista, o médico, que sabe operar uma mudança tal que a realidade venha a ser transformada, e de ruim que ela esteja venha a ser boa, da mesma maneira há também, com respeito à alma, um especialista, um homem competente, um sábio, o sofista, que graças à educação - obra daquele que sabe, do sábio que age através de palavras e discursos -, conduz por este procedimento a afastar sensações e opiniões más e nocivas, e a induzir sensações e opiniões benéficas e úteis. Pode-se certamente dizer que este procedimento não tem nada a ver com a verdade, pelo menos com uma verdade unitária, única e abstrata, com uma verdade Platônica, mas pode-se igualmente dizer, e é isto que parece dizer Protágoras, que o processo educativo tem sempre tudo a ver com a verdade, pois sensações e opiniões, quer sejam elas perniciosas e nocivas (e, portanto, a serem afastadas) ou úteis, vantajosas e benéficas (e, por conseguinte, a serem promovidas e desenvolvidas), são sempre verdadeiras. Todas as opiniões, e não somente as opiniões que tratam das qualidades que são da competência da percepção ou sobre as qualidades morais, todas elas são verdadeiras para os indivíduos que pensam assim. É esta interpretação da qual se serviam os adversários de Protágoras para desenvolver o ataque conhecido sob o nome “de inversão de argumentos”, de *peritrope*<sup>26</sup>, ataque que coloca em perigo a afirmação de Protágoras segundo a qual existem sábios, cientistas e especialistas. Com efeito, o relativismo da percepção parece levar consigo o enunciado de uma equivalência universal: se todas as medidas são verdadeiras, então nada pode distinguir-se de nada. Todas as medidas se equivalem, todas as sensações, mas também todas as opiniões,

---

Platone”, In Casertano, G. (ed.). *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, 2002, p. 188-200, especialmente p. 194, 199-200.

<sup>26</sup> Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos*, VII, 389-390.

porque estas têm sempre sua fonte na sensação. Sócrates, quer queira ou não, será também tanto medida de Protágoras quanto de quem quer que seja. Segue-se disto que, se Protágoras admite que a opinião de cada um é verdadeira, ele deve igualmente admitir que a opinião dos adversários de sua tese é também verdadeira quando eles pensam que ele está sem razão. Protágoras refuta-se, portanto, a si mesmo.

É imediatamente após o enunciado desta objeção que, em 171d, Sócrates imagina que, para responder imediatamente à este argumento, Protágoras, se tivesse podido, teria retornado do Hades e levantado sua cabeça para fora da terra. O que diria Protágoras se ele tivesse retornado do Hades? Platão não o diz. Satisfaz-se em explicar aquilo que implica a *peritrope* para poder se aplicar e indicar que não é conveniente considerá-la como um argumento decisivo contra a posição do sofista (171 c-d)<sup>27</sup>. Parece certo, em todo caso, que Protágoras manteria que se pode sustentar a fórmula do homem-medida e, simultaneamente, sustentar também que há sábios e cientistas (171 d-e), embora isto repouse sobre uma concessão Protágoras segundo a qual “certos indivíduos levam vantagem sobre outros no discernir

<sup>27</sup> A *peritrope* implica que se admite que a proposição de Protágoras contém uma contradição interna, por exemplo, que ainda que o vento pareça frio a alguém, para ele é frio, e que ainda que o mesmo vento pareça quente para um outro indivíduo, para este outro indivíduo ele é quente. George Briscoe Kerferd, *op. cit.* (*supra* nota 7), p. 106-109 (trad. fr. p. 165-168), mostra bem que esta contradição não é possível senão com a condição de que se considere o vento nele mesmo *é* e *não é* frio, e mesmo neste caso, com a condição de que não se considere que frio e quente são predicados do vento. Mesmo se se substitui “ser” por “parecer”, não há, portanto, contradição. Não há contradição senão se se suprimem as expressões restritivas “é ou parece *para ele*”, “não é ou não parece *para ele*” e que se considere “que o vento nele mesmo *é* e, por sua vez, *não é* frio”, com efeito, mesmo “se Protágoras sustenta a tese de que o vento existe nele mesmo, independente da percepção que eu tenha, que sua frieza existe para mim somente, ainda que eu tenha a sensação do frio, e que seu calor exista para um outro que não eu, e para ele somente, ainda que este tenha a sensação do calor, não existe, então, nenhuma contradição, e a *peritrope* falha” (p. 107; trad. fr p. 168). Se fosse o caso, perguntar-se-ia por que, pois a resposta seria evidente, seria necessário apontá-la. A evidência da resposta à *peritrope* seria devido a tornar impossível a formulação mesma levantada pela *peritrope*, pois que ele não é possível senão se se entende a tese de Protágoras no sentido no qual o vento, nele mesmo e por sua vez, *é* e *não é* frio, como o sublinham fortemente Myles Fredric Burnyeat e David Bostock (cf. Burnyeat, M. “Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy”. *The Philosophical Review*, LXXXV-1, 1976, p. 44-69; ver igualmente “Protagoras and Self-Refutation in Plato’s *Theaetetus*”. *The Philosophical Review*, LXXXV-2, 1976, p. 173-195, especialmente p. 177-178 e 190-195; Bostock, D. *Plato’s Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 90). É provavelmente por esta razão que Sócrates não leva em conta que a *peritrope* seja um argumento decisivo contra a tese de Protágoras. C. M. Gillespie, em “The Truth of Protagoras”, *Mind*, 19 (76), 1910, p. 470-492, põe em evidência que a distinção dos planos por Sócrates permitiria colocar em relação com seu objeto próprio aquilo que, na fórmula de Protágoras, não foi suficientemente distinguido, e que, por isso, a referência à *polis* manifestaria as dificuldades que decorrem de uma equivalência entre aquilo que provém da percepção e aquilo que provém do justo e do injusto e das outras qualidades morais ou políticas desta ordem.

o melhor e o pior, vindo a ser esses, precisamente, os sábios” (169 d). A bem da verdade, esta concessão foi enunciada por Sócrates e seus interlocutores, e não por Protágoras, e ele o fez para vir em socorro de Protágoras (169 e). Resta que a necessidade de uma modificação da posição inicial é, aos olhos de Sócrates, necessária para que a tese possa ser sustentada, razão pela qual ela a apresenta como uma das coisas que Protágoras teria podido dizer se ele estivesse estado em condições de retornar do Hades<sup>28</sup>. Seja como for, e por este viés que se vem considerar a questão sob o ângulo da coletividade e da cidade, de modo que isto torne a passar do registro do simples particular àquele do cidadão.

Embora Diógenes Laércio (IX, 55 = 80 A 1 D. K.) forneça uma lista lacunária de títulos de obras de Protágoras, na qual menciona um *Peri politeias* e um *Peri tes en arkhe katastaseos*, às quais certos intérpretes ligam o conteúdo do mito do *Protágoras* (320c - 322d), o qual, partir de um jogo de palavras sobre *katastasis*, permitiria colocar em relação a constituição corporal e a constituição política, no *Teeteto* a articulação não se refere diretamente à constituição do corpo e às instituições da cidade, mas antes a uma comparação entre o que se passa no corpo e o que se passa na alma, em outros termos, entre o corpo do doente e a alma dos cidadãos, que são os dois campos sobre os quais agem respectivamente o médico e o sofista. É, portanto, passando do corpo à alma que se encontra ganha a determinação da capacidade própria do sofista, tal como é dito em 167 b-d:

“O que afirmo é que se um indivíduo de má constituição de alma tem opiniões de acordo com essa disposição, com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão melhores do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca. Quanto aos sábios, meu caro Sócrates, longe de mim compará-los aos batráquios; se se ocupam com o corpo,

<sup>28</sup> Cf. Kerferd, G. B. *op. cit.* (*supra* nota 7), p. 105 (trad. fr. p. 164): “As consequências para a doutrina do homem-medida são consideráveis (...). Aquilo que é dito nesta passagem é que certos indivíduos são mais sensatos que outros na questão de saber o que é melhor e pior, aquilo que conduz a esta outra proposição que, ao menos, alguns julgamentos *são falsos*, a saber, os julgamentos relativos àquilo que é vantajoso e desvantajoso. A necessidade, assim, de modificar o caráter geral da proposição inicialmente atribuída à Protágoras é plenamente admitida por Sócrates (*Teeteto*, 172 a 5 – b 2) (...). Segundo penso, não poderíamos duvidar que esta defesa deve ser tomada a sério. Se podemos ainda debater a questão de saber até que ponto ela podia se legitimar do que Protágoras teria efetivamente escrito, ela indica claramente, todavia, a meu ver, qual era para Platão a interpretação historicamente exata da doutrina de Protágoras”. Para uma posição contrária àquela de George Briscoe Kerferd, ver McDowell, J. H. *Plato. Theaetetus*, translated with notes. Oxford: Clarendon Press, 1973, p. 172-173.



considero-os médicos; em relação com as plantas, agricultores. O que afirmo é que estes últimos trocam nas plantas, quando estas adoecem, as sensações perniciosas por sensações benéficas e sadias, que é justamente como procedem os oradores sábios e prudentes, fazendo parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más. De fato, tudo o que parece belo e justo para cada cidade, continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar; porém o sábio faz ser e parecer benéfico o que até então lhes era pernicioso. Pela mesma razão, o sofista capaz de educar seus discípulos desse modo é sábio e merece ser muito bem pago por eles, depois de ter terminado o curso. Nesse sentido, apenas, é que uma pessoa será mais sábia do que a outra, sem que ninguém possa formar opiniões falsas. Colhe daí por fruto, quer o queiras quer não, que terás de resignar-te a ser medida das coisas. Foi o que nosso argumento demonstrou à saciedade.”

A capacidade política depende, por conseguinte, de uma ação sobre a alma, que é do mesmo tipo que a do médico sobre o corpo. Do mesmo modo que o médico modifica por seus *pharmaka* um mau estado do corpo, para substituí-lo por um bom ou em todo caso por um melhor, o sofista modifica por suas palavras um mau estado da alma de seus ouvintes. A transformação médica pode agir por métodos violentos e radicais (incisões, excisões, ablações, cauterizações, etc.<sup>29</sup>), ou por métodos mais leves e progressivos seguindo os princípios da medicina dietética<sup>30</sup>. O mesmo ocorre para a transformação política, que pode se produzir de maneira violenta (exercício da força, repressões, exclusões, exações, etc.<sup>31</sup>), ou de maneira mais tranquila e progressiva pela persuasão discursiva.

---

<sup>29</sup> Cf. Platão, *Górgias*, 456 b: “Me acontece muitas vezes de acompanhar meu irmão ou outros médicos à casa do doente que recusava uma droga, ou não queria se deixar operar por ferro e fogo, e ali onde as exortações do médico permaneciam vãs, eu persuadia o doente somente pela arte da retórica”; 521 e – 522 a: “este homem aqui [*scil.* O médico] fez mal muitas vezes a todos; ele deforma mesmo os mais jovens dentre vocês aplicando o ferro e o fogo, ele os faz emagrecer, os asfixia, os tortura”; ver igualmente *República*, III, 406 d: “Quando um carpinteiro marceneiro está doente, eu retomo, o que ele pede ao médico é uma poção que o faça vomitar ou evacuar por baixo seu mal, ou bem uma cauterização, ou uma incisão que o desembarace disto”.

<sup>30</sup> Cf. *supra* nota 22. Para uma comparação entre as duas técnicas terapêuticas, cf. Platão, *República*, III, 403 c – 408 d, especialmente, 405 d – 406e et 407 c – 408 b; *Leis*, VII, 797 d – 798 d, onde Platão examina também os efeitos políticos.

<sup>31</sup> Cf. Platão, *Político*, 293 a-b, onde Platão justifica as exações em matéria de comando político por uma comparação com os médicos os quais aceitamos, pelo que os tomamos por médicos, “que eles nos curam por ou contra nossa vontade, quer nos operem, cauterizem ou nos injijam qualquer outro tratamento doloroso”; e ver o conjunto da passagem 293 e – 297 b.

Esta ação por meio de palavras não vale somente para a alma dos ouvintes particulares, mas igualmente para as comunidades inteiras, já que para tais coletividades políticas a função educativa do sofista pode, também, revelar-se útil e ainda totalmente benéfica (167 c). Isto vale na medicina como na retórica, isto vale para os indivíduos como para as cidades. A tese do homem-medida não é, então, incompatível com a posição protagórica em matéria de eficácia política, e é possível, na política também, sustentar que há sábios e expertos, mesmo se o justo e o injusto, o piedoso e o ímpio, estão sujeitos às apreciações variáveis de uma cidade à outra, e na mesma cidade de um momento ao outro.

A tese do homem-medida que parecia, ao menos em um primeiro momento, não ir além das sensações e sua relação com o indivíduo que sente, pode ser estendida da percepção à opinião, e então aplicar-se tanto às opiniões de um indivíduo quanto às que uma cidade tem sobre o que é justo e bom por ela. George Briscoe Kerferd, após Myles Fredric Burnyeat<sup>32</sup>, resume a posição de Protágoras ao afirmar que “se alguma coisa parece ser *F* para alguém, então ela é *F* para ele, e isto vale qualquer que seja o valor de *F*”<sup>33</sup>, quer se trate de uma sensação, de uma opinião ou de uma lei. Retomando a questão na “Introdução” ao *The Theaetetus of Plato*, Myles Fredric Burnyeat aplica a fórmula à questão da competência “*x* é competente para *a* se e somente se parece à *a* que é melhor graças a *x*”<sup>34</sup>, dito de outra maneira, “há homens competentes (médicos, homens de Estado, etc.) na exata medida em que, e *para* aqueles por quem, eles são reconhecidos como tais”<sup>35</sup>. O mesmo ocorre para as qualidades sentidas pelos diversos sentidos como para as qualidades morais, políticas ou estéticas, e o mesmo ocorre para as características que dependem do bom, do mau, do benéfico ou do prejudicial. Se passa simplesmente do registro do são para o indivíduo ao registro do útil e vantajoso para a cidade (Platão utiliza *chrestos* na Apologia de Protágoras, e *ophelimos* e *sumpheron* na última aparição de Protágoras), dito de outro modo, do útil para a vida individual ao útil para a vida coletiva. Uma passagem de Heródoto (III, 38) e um fragmento de Eurípedes (fr. 19

<sup>32</sup> M. Burnyeat, “Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy”, *The Philosophical Review*, 85, 1976, p. 44-69.

<sup>33</sup> G.B. Kerferd, *op. cit.* (*supra* nota 7), p. 105 (tr. fr. p. 164).

<sup>34</sup> M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, with a translation of the *Theaetetus* of Plato by M. J. Lewett revised by M. Burnyeat. Indianapolis: Hackett, 1990, p. 24.

<sup>35</sup> *Ibid.*

Nauck<sup>2)</sup> confirmam que acontece o mesmo para a cidade: se se pede aos homens, diz Heródoto, para se pronunciarem sobre as leis e costumes que eles estimam ser as melhores, e, após exame, para escolhê-las, cada um escolhera as suas próprias; quanto a Eurípedes, ele é ainda mais explícito, já que ele faz com que um de seus personagens afirme que não há conduta vergonhosa se ela não é percebida como tal pelos que a adotaram. Do ponto de vista político, em consequência, não há mais “opiniões falsas” que “sensações falsas” do ponto de vista dos indivíduos. E é necessário que Sócrates, queira ou não, aceite ser medida, pois os Atenienses ou os Espartanos têm razão de pensar como pensam, e de se conduzir como o fazem, mas, da mesma maneira, é também justo que Sócrates pense como pensa, se conduza como se conduz e levante as objeções que levanta. Se Protágoras é bem sucedido no seu exame de passagem de sofista, ele deveria por deslocamentos progressivos, “em pequenos passos” como diz Platão no *Fedro*<sup>36</sup>, ter sucesso em fazer passar seu interlocutor, neste caso Sócrates, “de um estado menos bom a um estado melhor” (*Teeteto*, 167 c-d). E é bem isto que ele realiza no *Protágoras*, que, em 361 a-c, resume a maneira pela qual se desenrola o diálogo e sua progressão, isto é, a transformação que se operou: Sócrates passou da tese segundo a qual a virtude não pode ser ensinada à que pode ser ensinada, tanto é verdadeiro que agora ele a concebe como uma ciência; Protágoras, ao contrário, que sustentava no começo que a virtude podia ser ensinada, é forçado a admitir agora que ela não pode ser ensinada porque ele não vê nela uma ciência. Tem-se aqui um exemplo desta transformação progressiva que é a característica da capacidade do sofista, transformação que afeta nesta circunstância a alma de Sócrates sobre uma questão política<sup>37</sup>.

Nenhuma surpresa, por consequência, que os comentadores se empenhassem para aproximar as posições que Platão faz Protágoras defender no *Teeteto* e as que ele o faz sustentar no *Protágoras*<sup>38</sup>. Desta aproximação, e,

---

<sup>36</sup> Platão, *Fedro*, 262 a-b; sobre esta questão, cf. B. Centrone, « Fedro 261 e 6 – 262 c 3, o l'inganno della buona retorica », *I Quaderni Bombesi*, Anno I, n. 0, Autunno-Inverno 2001, p. 175-192.

<sup>37</sup> Sobre este aspecto do método dialético de Protágoras, cf. L. Bodin, *Lire le Protágoras. Introduction à la méthode dialectique de Protágoras*, édité par P. Demont. Paris: Les Belles Lettres, 1975, p. 99.

<sup>38</sup> Sobre esta questão ver, voir A. Tordesillas, “Perelman, Platon et les Sophistes. Justice et nouvelle rhétorique”, In K. Boudouris (ed.), *On Justice*. Athens, 1989, p. 437-449; tradução portuguesa pelo Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella: “Perelman, Platão e os sofistas: Justiça e ‘retórica nova’”, *Reflexão* (PUCCAMP, Campinas), 49, 1991, p. 109-130; ver igualmente: A. Tordesillas, “Une première critique de la raison politique: la sophistique”, In A. Renaut (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, vol. 1: *La liberté*

mais particularmente, da aproximação com o mito e o *logos* do *Protágoras*, se quis às vezes<sup>39</sup> inferir que Protágoras assimilava o que é bom aos costumes e tradições existindo nos Estados, na medida em que nenhuma norma moral ou legal poderia sobrepujar o modelo da *arete* em vigor numa sociedade. Se fosse o caso, e se Protágoras estabelecesse uma identidade entre o que é bom e os costumes das cidades, a arte de Protágoras estaria limitada a uma atitude particular em discernir as tradições que convêm a uma dada cidade, qual que ela seja, e a ensiná-las. Isto permitiria compreender que Platão possa fazê-lo afirmar que quais que sejam as práticas que parecem justas a uma cidade, elas o são efetivamente tão longo tempo quanto esta as decreta. Mas a doutrina de Protágoras não se limita a isto, e o *Teeteto* afirma explicitamente em 167 c que se o que parece justo a uma cidade o é efetivamente, o sofista ou o orador devem substituir as piores práticas pelas melhores ou benéficas, e que estas devem ser efetivamente benéficas e não somente parecê-lo, lembrando a equivalência entre ser e parecer, que já assinalamos, o que vai contra à doutrina platônica que modifica a doutrina no sentido de uma oposição entre parecer e ser.

Não é necessário fazer de Protágoras um partidário incondicional do *nomos* e rejeitar, como o faz Eugène Dupréel<sup>40</sup>, uma interpretação do homem-medida como indivíduo: é suficiente ver como os propósitos que Protágoras mantém no *Protágoras* estão em conformidade com os do *Teeteto*. No *Protágoras*, Protágoras sustenta que “os homens não recebem a *arete* política da natureza, mas da educação, e que sua aquisição é o resultado de um processo contínuo no seio de cada comunidade”<sup>41</sup>, processo educativo ao qual ninguém pode se subtrair. Isto não impede de forma alguma que no seio de cada comunidade e de cada cidade existam homens, e Protágoras pensa ser um deles, que possuam uma competência particular para ensinar o que é melhor, e assim seus alunos fazem progressos notáveis (327 e – 328 b). Isto não significa que Protágoras tenha ensinado que seja necessário se abster de todo exame crítico a respeito das leis, nem que tenha professado que não

---

*des Anciens*. Paris: Calman-Lévy, 1999, p. 209-278; sobre Protágoras, p. 237-269 (tradução portuguesa de Elsa Pereira: “Uma primeira crítica da razão política: a sofística”, In A. Renaut (dir.), *História da filosofia política*, vol. 1: *A liberdade dos antigos*. Lisboa: Instituto Piaget [“História e Biografias”, 19], 2001, p. 179-235; sobre Protágoras, p. 202-228; et Platão, *Teeteto*, *op. cit.* (*supra* nota 17), pp. 114-120.

<sup>39</sup> A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*. London: Methuen, 1926, 1937<sup>4</sup>, p. 245-247.

<sup>40</sup> E. Dupréel, *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchâtel: Editions du Griffon, 1948, p. 15-25.

<sup>41</sup> G. B. Kerferd, *op. cit.* (*supra* nota 7), p. 130.

era necessário mudar as leis ou as regras em vigor em uma cidade, mas, como faz observar Michel Narcy<sup>42</sup>, que no processo de mudança ao qual procede o sofista era visado ao mesmo tempo a necessidade de um acordo entre os indivíduos<sup>43</sup>.

A ausência de competência especializada no domínio da justiça (é necessário não esquecer que Protágoras era jurista) implica somente que da justiça (*dike*) – quer dizer, das regras em uso – e da vergonha (*aidos*) não seguem o conhecimento das regras de justiça e de moral imutáveis, porque estas são relativas ao uso, e que a justiça somente tem o mesmo conteúdo em cada um de nós a partir do uso social, ao ponto que não há outras concepções da justiça do que as que são editadas pela sociedade na qual se vive.

É necessário observar que o mito do *Protágoras*, que lembra uma passagem de Hesíodo (274-292), onde se encontra esta idéia de uma *dike* na base da organização dos homens em cidades, diferencia *dike* et *nomos* (talvez pela primeira vez) revelando a utilidade prática para a prosperidade das cidades. O laço estabelecido no mito entre *dike* e *aidos* reforça o laço social pelo respeito devido à ordem e à justiça em vigor numa sociedade determinada. O mito do Protágoras acrescenta, entretanto, elementos que não encontramos em Hesíodo: a justiça (*dike*) e o pudor (*aidos*) se conjugam na “arte política” (*Protágoras*, 322 b) na qual aparecem como o fundamento; eles engendram “os laços de amizade (*phíliás sunagógoi*)” (322 c) que são o fundamento da ordem e da organização social; o mito supõe a existência de organizações sociais diferentes (*kosmoi*) e de legislações também diferentes (*desmoi*) (322 c). Dito de outro modo, que a lei possa ser assimilada ao que é útil e vantajoso não implica a idéia de uma lei universal única, válida para todo o gênero humano, nem o conceito de uma justiça cujo valor seria também universal. Então, todo mundo é competente para ensinar estas regras de justiça e de moral, como todo mundo é competente para ensinar a língua (*Protágoras*, 327 e -328 a), e a respeito da justiça, a única solução é falar, pois somente a arte do discurso pode preservar a paz social da violência da natureza, e da violência das cidades. Mas isto não significa que não possa existir mudança, nem melhoria, nem que não

---

<sup>42</sup> Platão, *Teeteto*, *op. cit.* (*supra* nota 17), p. 114-116.

<sup>43</sup> Sobre a questão da *homonoia*, ver a observação sugestiva de J. de Romilly “Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot *homonoia*”, In Alfred Ernout (éd.), *Mélanges de linguistique et de philologie grecque offerts à Pierre Chantraine*. Paris: Klincksieck [“Etudes et commentaires”, 79], 1972, p. 199-209, ver p. 200-201, e para a história da palavra: H. Kramer, *Quid valeat homonoia in litteris Graecis*, Diss., Göttingen, 1915.

haja homens mais competentes que outros, da mesma forma que alguns são melhores flautistas do que outros.

Cada um é, com efeito, indiscutivelmente medida do que lhe é próprio, tanto sobre o plano individual quanto sobre o plano coletivo. Inversamente, o experto ou o sábio é o que possui a capacidade de modificar uma disposição do pior para o melhor. Isto é dizer que quando a questão da medida se coloca para os valores tais como o piedoso e o ímpio, o justo e o injusto, o belo e o feio, Protágoras se contenta de negar que estas noções possuem um valor por natureza e que elas dependem das convenções que cada cidade manifesta no seu interior por períodos determinados? Seguramente, mas isto não é suficiente. É necessário, além disto, que possamos constatar que a mudança que se produz faça com que as cidades considerem que os valores adotados são benéficos para ela. O experto ou o sábio, o sofista, por conseguinte, na educação dos indivíduos, e o orador cuja atividade se desenvolve na esfera política, e que fala diante de um público, é aquele “que no lugar de cada uma das coisas que a cidade decreta, que para eles são penosas, as faz ser e parecer benéficas” (167 c). Se todas as opiniões são verdadeiras, as opiniões sobre os valores o são igualmente, e a opinião que o orador pode ter sobre o justo vale tanto quanto a opinião de qualquer outro cidadão sobre este mesmo assunto. Sua superioridade não vem de um conhecimento que lhe permitiria hierarquizar os fenômenos, mas sim de um controle da linguagem que dará a quem a possui a capacidade de ter uma eficácia política sobre seus concidadãos menos expertos. Esta superioridade que parece residir na capacidade de substituir uma opinião por outra, vem novamente substituir um *logos* por outro.

A brincadeira de Sócrates em 172 b-c, imediatamente após a terceira aparição de Protágoras em 171 d, onde se vê aparecer a cabeça de Protágoras que eleva fora da terra para falar uma nova vez, confirma que Platão sabia bem que substituir uma experiência por uma outra vinha a ser substituir novamente um *logos* por outro, já que Sócrates lembra em 172 b 8-9 que o *logos* que era o mais frágil tornou-se agora mais forte. Isto é claramente uma alusão a uma das posições sustentadas por Protágoras, a relativa à arte de inverter os argumentos e de “tornar mais forte o discurso mais fraco” (80 A 21, B 6b DK. = Aristóteles, *Retórica*, II, 24, 1402 a 23-27). Seguramente, na Apologia (166 a - 168 c), Platão não fala da substituição de um *logos* por um outro *logos*, mas da substituição de uma *hexis* pior por uma outra melhor, mas a alusão de 172 b 8-9 sobre o argumento fraco que se tornou forte

permite aproximar estas duas substituições, mesmo se parecesse que na Apologia o *logos* é o instrumento por meio do qual se opera a modificação das *hexeis*, de modo que a doutrina do homem-medida, a tese supostamente erística que consiste em “tornar mais forte o discurso mais fraco”, e a doutrina dos *antikeimenoí logoi*, vem em conjunto. Além disso, as características como bom, mau, benéfico, experto, etc., que estão ligadas às implicações da doutrina do homem-medida, tem relação com o caso onde a doutrina dos dois *logoi* funciona perfeitamente, porque mesmo se dois indivíduos podem experimentar sensações diferentes ou opostas, e mesmo se estas duas qualidades têm o mesmo status quanto a sua verdade, elas não têm o mesmo status quanto ao seu valor, como confirma Sextus (80 A 14 DK.), uma sendo aquela do homem bem de saúde, outra a do homem doente. Se o conhecimento ou a ciência é um saber operar uma mudança fazendo passar alguém de uma sensação dada a uma outra sensação igualmente verdadeira enquanto sensação, mas melhor, a educação, quer dizer, aquilo em que consiste primeiramente o ofício do sofista, não é também questão de verdade. O mesmo ocorre na cidade. Justo e injusto, piedoso e ímpio, penoso e benéfico, são, com efeito, questão de opinião. A pesquisa não concerne sobre o bem, mas sobre o “melhor”, *logo*, sobre uma relação. O relativismo de Protágoras apóia-se numa teoria da relação. E da mesma maneira que no *Protágoras* o modelo de ensinamento em matéria política repousava sobre o ensino da língua e que a língua é um sistema de relações, como lembra o *Teeteto*, e como mostra o exemplo das letras e das sílabas, da mesma maneira a cidade é, como mostra o *Político*, um sistema de relações entre os diferentes indivíduos e as diferentes classes ou facções que compõem uma cidade, e que têm opiniões divergentes sobre os valores que convêm adotar, opiniões que correspondem aos diversos tipos de almas e de discursos que evoca o *Fedro* (cf. 270 b - 271 e, 272 a, 277 c), e às diversas facções da cidade no *Político* (cf. 284 e - 287 a, 283 b-c, 304 a - 307 e, 309 b-d)<sup>44</sup>. Como observa Michel Narcy, “quando ele diz uma vez que o bom orador faz parecer justo à cidade o que lhe é benéfico, e uma outra vez que ele lhe faz parecer benéfico o que ela decreta justo, Protágoras então não se contradiz”. E é a justo título que ele acrescenta ainda que “são as opiniões da cidade que podem se contradizer, sua opinião sobre o justo indo ao encontro do que ela pensa lhe ser benéfico:

---

<sup>44</sup> Sobre esta questão, cf. A. Tordesillas, “Anima e anime: Platone e la psicagogia”, In M. Migliori *et alii* (ed.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e pensiero, 2007, p. 293-306, especialmente p. 300-304.

pertence ao orador, operando uma mudança no estado d'alma de seus ouvintes, colocar de acordo entre elas suas opiniões, colocar a cidade de acordo consigo mesma". Como o médico age de modo para que o doente ache bons os alimentos que ingere, "o orador pode, ele também, fazer achar boa a justiça à cidade, seja em lhe acomodando a seu gosto (fazer parecer justo o que ela acha benéfico), seja em acomodando seu gosto (fazer parecer bom o que ela acha justo)"<sup>45</sup>.

Esta maneira de proceder, por inversão de estados, e por inversão de argumentos, "tornando mais forte o discurso mais fraco", é um processo educativo cujo conteúdo é, como afirma o *Protágoras* (318 e - 319 a = 80 A 5 DK.) a *euboulia*, a boa deliberação, isto é, "no tocante aos assuntos privados, saber como administrar da melhor maneira sua própria casa, e, no tocante aos assuntos públicos, saber tratá-los da melhor maneira, em atos e palavras", – *paideia* cujo fim e o termo é a formação do homem *dunôtatos kai prattein kai legein*. O quadro é, por conseguinte, colocado a postos para que a inversão de argumentos faça parte do processo educativo que garanta aos alunos deste programa de educação um sucesso certo, tanto na vida pública e política como nos assuntos privados, que é o resultado de uma coerência muito forte da ação e da palavra. Uma tal educação opera pela força do *logos* uma transformação na alma dos alunos no sentido do melhor, e esta transformação repercute sobre a *polis*, no sentido do útil, do vantajoso e do benéfico. Nós somos, então, na presença de uma *paideia* do *logos* pelo *logos* que produz seus resultados no *logos* mesmo<sup>46</sup>, já que é este que faz parecer e ser justo o que a cidade decreta ser assim tão longo tempo quanto ela decreta.

Para compreender o caráter coletivo das opiniões sobre a justiça, o *Teeteto* faz intervir de novo a doutrina do homem-medida (178 b), mas o faz num âmbito um pouco diferente, porque ele inscreve a doutrina na esfera judiciária. Em 178 b - 178 e, ele liga a questão da medida à do critério (*kriterion*) e do juiz (*krites*). Fazendo isto, Platão reconduz o ensinamento do sofista a sua atividade de orador, ao que se passa no tribunal em matéria de persuasão, onde o juiz age sempre em um sistema de relações, ele julga sempre "em relação à": isto é preferível àquilo, isto é mais verossímil que aquilo, isto é mais útil que aquilo. Além disto, ele julga em função da experiência dos julgamentos ocorridos em casos semelhantes no passado, e

<sup>45</sup> Platão, *Teeteto*, *op. cit.* (*supra* nota 17), p. 117-118.

<sup>46</sup> Cf. M. Corradi, "Ton hetto logon kreitto poiein. Platone e Aristotele davanti all'*epangelma* di Protagora", *Seminari romani di cultura greca*, 10-2, 2007, p. 277-291.



em função do que espera para o futuro. Além disto, ele não julga em função de uma verdade em si que seria a de uma lei ideal, mas no âmbito de uma dada situação.

O exemplo judiciário do *Protágoras* ajuda a compreender como isto pode ser. No *Protágoras*, após ter enunciado de algum modo uma teoria geral da justiça – a que nós analisamos acima, e a qual encontramos traços no mito de Prometeu – Protágoras desenvolve uma teoria da justiça penal. É a este respeito que ele afirma que a teoria da pena “procura punir, castiga, não pela injustiça passada – pois não tornaria inexistente o que está feito – mas visando o futuro, para que não torne a cometer injustiça”, com efeito, “ninguém, punindo o culpado, não tem em vista, nem toma por motivo o fato mesmo da falta cometida, a menos que se abandone como uma besta feroz a uma vingança destituída de razão” (324 b), e Platão conclui: “pensar assim, é pensar que a virtude pode ser ensinada, se é verdadeiro que o castigo tem por fim a intimidação”<sup>47</sup>. Além disto, parece evidente que Protágoras tenha sido um dos primeiros, senão o primeiro, a distinguir de um ponto de vista teórico, o castigo da vingança, o que é um momento importante na história do direito penal, colocando sua reflexão judiciária no âmbito de um laço que ele estabelece entre as decisões de justiça e as opiniões do *demos*, as quais fazem eco os juízes. As decisões de justiça não dependem, então, da competência legítima dos juízes profissionais, mas do *demos*, enquanto se aplicam não tanto aos atos cometidos, mas à espécie de ficções futuras, de modo que os propósitos das decisões judiciárias permitem preservar a coesão social a partir das *endoxai*, das opiniões comuns, de convenções que são o resultado de controvérsias. Além de saber o que se passou efetivamente, caso para o qual não há necessidade de vozes plurais do *demos*, os juízes devem *medir* a partir de um futuro fictício a coesão social presente, de forma que no *logos* do *Protágoras*, como na Apologia do Teeteto, o valor comum presente se mede ao consentimento atual a partir de um futuro fictício. Os discursos do orador ou do sofista não produzem a justiça em si, ou a verdade em si, mas o valor da opinião sobre o justo atual (167 b), cuja melhoria se produz, diz o *Teeteto*, fazendo eco ao *Protágoras*, a partir do “efeito futuro persuasivo dos discursos sobre cada um de nós no tribunal” (178 e). O que

---

<sup>47</sup> Nas *Leis*, XI, 934 a-b, Platão reenvia igualmente a esta posição de Protágoras sobre a questão do castigo e da punição: o criminoso será castigado, “não devido ao mal cometido, pois o que está feito não poderá ser abolido jamais, mas em vista do futuro, para que ele e os lhe verão castigado venham a detestar francamente a injustiça”.

faz afirmar novamente que não há status do justo fora dos efeitos da argumentação, cujo método é tornar forte o argumento fraco, ou ainda, que nada é, salvo o efeito do *logos*. Da mesma maneira que o papel do médico é de modificar o prazer ou o desprazer do doente quando ele come, da mesma maneira o papel do sofista é de persuadir, como diz Górgias, no tribunal, na assembléia, e em toda outra assembléia que seja uma assembléia de cidadãos, sobre o justo e o injusto (*Górgias*, 452 e). E da mesma maneira que para o doente e para o bem de saúde só há sensações penosas ou benéficas, para a cidade há tão somente opiniões. E do mesmo modo que as sensações são todas verdadeiras, as opiniões o são igualmente, sem necessidade de conhecer os alimentos bons em si (quando se tem sede, todas as bebidas são boas, como afirma Platão na *República*, IV, 437 d-e<sup>48</sup>, mesmo se existem bebidas melhores que outras), ou a justiça em si. Simplesmente, como são opiniões, elas podem se contradizer, seja de um indivíduo a outro, se estamos no caso da controvérsia deliberativa ou do *agon* judiciário, seja no interior da comunidade inteira, quando o que o povo decreta sobre o justo e o que a comunidade crê e diz ser benéfico se contradizem. O papel do sofista é modificar o estado de espírito, a disposição dos ouvintes para alcançar um acordo, uma *homonoia*. Como para viver enquanto homem é necessário viver na cidade, o sofista como orador político deve assegurar as condições mínimas da vida em cidade e fazer de modo que os cidadãos estejam de acordo com o que é a justiça para a cidade, pois “a justiça é para a cidade uma condição de sua existência”<sup>49</sup>. Neste caso, onde a existência da cidade está em questão, isto é, a existência do homem, o mínimo requerido é a linguagem com suas obrigações e refutações. É o que já era afirmado no *Protágoras*, onde, desde que a criança compreendesse o que se dizia a ela, e por conseguinte as palavras da língua, ela podia receber a educação, ou seja, “participar da virtude política sem a qual não há cidades” (323 a).

---

<sup>48</sup> Ver o conjunto da passagem 437 d – 439 a, et cf. Igualmente sobre esta questão: Platão, *República*, VIII, 559 a-b. Sobre o recurso à imagem médica para o caso dos prazeres e dores, notadamente sobre as teorias médicas que compreendem o restabelecimento de um equilíbrio rompido do corpo quando está doente, sobre o modelo da vacuidade e da repleção, e restauração de uma plenitude perdida (que se agisse do corpo ou da alma, para o que é da relação da ciência e da ignorância), sobre o modelo da carência e da satisfação, cf. também *República*, IX, 585 b (cf. 585 a). Platão recorre ainda a esta imagem médica na análise dos prazeres que dá no *Filebo*: cf. *Filebo*, 45 a – 48 c. Ver igualmente: G. Rodier, “Remarques sur le *Philèbe*”, *Revue des études anciennes*, II, 1900, p. 81-100, 169-194, 281-303, agora *In* G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque* (Socrate - Antisthène - Platon - Aristote - les stoïciens - Plotin). Paris: Vrin, 1926, p. 74-137, ver especialmente p. 118-119.

<sup>49</sup> Platão, *Teeteto*, *op. cit.* (*supra* nota 17), p. 116.

No *Protágoras*, com efeito, a pretendida tendência natural do homem para a vida associativa não se desenvolve espontaneamente, ela requer a aplicação e o exercício. Se para que existam cidades não é necessário que as *technai* sejam igualmente repartidas (por exemplo: um só médico é suficiente para cuidar de numerosos doentes), ao contrário, é necessário que todos participem da vida política. Esta dupla repartição, desigual, das *technai* e do trabalho, e igualitária da comunidade na atividade política, repousa sobre a existência necessária da cidade. Este tema percorre toda a resposta de Protágoras (323 a, 324 e, 325 a, 327 a), e o conjunto do segundo momento da resposta parece se articular sobre a investigação das condições mínimas da sobrevivência (*sôterian*, 320 e). Todavia, a cidade tem algo de artificial, pois os homens são naturalmente rebeldes à vida em comum, e quando se reúnem em massa cada um está pronto para assegurar sua própria sobrevivência do que para lesar os outros. Mas como todos devem sobreviver, eles têm necessidade deste artifício para assegurar sua própria existência. A participação nas decisões políticas pela deliberação aparece como isto sem o quê as oportunidades de sobrevivência não estariam mesmo asseguradas. Trata-se antes de assegurar uma espécie de condição mínima da cidade, e não um fim maximal, como em Platão ou Aristóteles, para os quais a cidade, se ela provém as necessidades, tem, contudo, por fim o bem, ou o bem viver conjuntamente. Em Protágoras, a cidade não existe para realizar a virtude ou a justiça, mas a justiça e a deferência são as condições mínimas da existência da cidade e de todos os seus membros. Justiça e decência não são, então, os termos de uma espécie de consciência moral ligada naturalmente a cada homem e consolidada pela vida social: elas não existem nem antes, nem sem lei de formação da cidade. Noutros termos, se a justiça é independente de toda coexistência política, como queria Platão, então a política deve ser reservada aos que possuem esta virtude, e o Estado deve ser aristocrático. Mas se a justiça e a deferência são o efeito da reciprocidade necessária entre todas, reciprocidade que tem como fundamento as relações de uns com os outros, é então obrigação de todos e não de alguns. Assim, o cidadão realiza a vida política, a *polupragmosune*, exercendo ao mesmo tempo seu ofício e o ofício do cidadão. A arte política corresponde, por assim dizer, no *Protágoras* também ao *kreitton logon*, mas por razões complementárias às que encontramos no *Teeteto* (167 c), pois este diz simplesmente que o experto faz de modo que a cidade tenha leis justas e belas, as quais permanecem tais pelo tempo que a cidade as julgue como tais. A passagem não se produz, então, do

homem individual para um homem universal, para a humanidade em geral, mas a cidade somente se sustenta pelo consentimento mútuo dos homens no presente *kairico* de um discurso comum. Não se sabe quais eram as concepções de Protágoras sobre a natureza, mas é pouco provável que elas tenham contradito seus outros textos. Se o sofista afirmava, além disto, não poder dizer nada dos deuses, ele dizia provavelmente alguma coisa de semelhante para os homens: ele não podia dizer nem como eles eram constituídos, nem porque o eram assim, e é de se supor que o que é dito em seguida da língua, como comum a todos, podia também se aplicar ao homem, se aproximando assim da definição de Demócrito: “o homem é o que todos sabemos” (fr. 68 B 165 DK), e como *aidos* e *dike* são indispensáveis na conservação do todo social, é bem necessário que elas pertençam a cada indivíduo civil real, sem, portanto, ter necessidade de serem erigidas em valores absolutos. Declará-los valores absolutos é operar a mesma inversão que opera Platão em relação ao homem-medida e dizer: já que o homem não pode, com seus meios, saber o que quer que seja concernente à existência dos deuses, ele declara o deus medida de toda coisa (*Leis*, 716 d). Em resumo, a coisa política, que é a coisa de todos, o é porque, em primeiro lugar, é coisa do *logos*.

Se o *logos* aparece como infrapolítico no mito, é somente porque é um efeito do discurso que conta uma narrativa e uma ficção. O *logos* é bel e bem, como mostra na continuação do texto, co-extensivo ao político, paradigmático deste e dele mesmo. Desde que há linguagem, a arte política se coloca a postos. Desde que “a criança compreende o que lhe é dito”, e até o fim de sua vida, todos (mãe de leite, mãe, pedagoga, pai, cidadãos), e tudo (ofícios, funções sociais, instituições) na cidade concorrem a torná-lo “bom cidadão”. Este ponto é igualmente posto em evidência por Pierre Vidal Naquet<sup>50</sup>, seguido agora por Michel Narcy<sup>51</sup>, que observa que “Protágoras inclui as mulheres e os escravos”, isto é, os não cidadãos segundo as normas da cidade antiga, “entre os distribuidores da virtude ou da arte política”.

<sup>50</sup> P. Vidal-Naquet, “Tradition de la démocratie grecque”, Prefácio à tradução francesa de *Democracy ancient and modern* de M. I. Finley; cf. M. I. Finley, *Démocratie ancienne et démocratie moderne*, trad. fr. M. Alexandre, *précédé de* “Tradition de la démocratie grecque” por P. Vidal-Naquet. Paris: Payot, 1976, 1990<sup>2</sup>, p. 42.

<sup>51</sup> M. Narcy, “Le contrat social: d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique”, *Philosophie*, 28, 1990, p. 32-56, cf. p. 43 e nota 43.

A arte de falar serve, então, de modelo para todas as artes e para todas instituições de uma cidade democrática. E dela que provém, em definitivo, toda sociabilidade humana, esta *philia*, da qual fala o mito, que é tradicionalmente constitutiva de uma *koinonia*, mais do qual se pode agora compreender que ela é, pelo *logos*, igualmente constitutivo de toda *polis*, enquanto que pelo aporte do *aidos* et da *dike*, ela contribui para fazer ser uma cidade, que seja efetivamente uma cidade, o que constitui sua beleza (322 c). No plano político, o ponto central da teoria de Protágoras é que todos os homens possuem, mesmo em graus diversos, a *techne politike*, sem a qual não poderia haver *polis*. Esta posse é o fato da posse do *logos*.

Se a arte política corresponde ao *kreitton logos*, é no sentido em que a controvérsia permite fazer com que triunfe a opinião mais vantajosa na assembléia dos cidadãos (*Teeteto*, 167 c), de tornar endoxal o que, à primeira vista, poderia parecer paradoxal. Trata-se de reencontrar, mesmo que momentaneamente, o consentimento social, ou antes produzir tão frequentemente quanto possível, o que quer dizer a cada instante, o assentimento dos cidadãos, pois é nesta condição que a cidade se manterá a cada instante. A cidade *kairica* realiza a cidade que o *logos* deixa aberta a todas as possibilidades narrativas. O *kreitton logos* não é, por conseguinte, a forma de nenhum despotismo, mas a expressão do assentimento que ele provoca, o qual, em retorno, faz sua potência. A cidade, que é tão somente o efeito do desacordo permanente de todos, é, entretanto, o único acordo possível. Cada um pode ver e dizer de maneira diferente o que convém de fazer, ele pode se opor a todos os outros, a cidade é e não é nada doutro que este acordo fugaz — nós não podemos mesmo dizer efêmero — que, nisto que se dá como *nomos*, como convenção, se separa do desacordo permanente das deliberações públicas, que são apenas a expressão política da constituição originária do homem, conforme o título da obra de Protágoras. A respeito de todas as coisas, diz Protágoras, se pode sustentar dois *logoi* antitéticos entre si (80 A 20, B 6 DK.). Nada pode garantir o pró e o contra a partir de uma razão externa ao pró e ao contra. Todas as opiniões são válidas em direito, mesmo se, de fato, elas sejam opostas. Somente o homem pode julgar desde que se meça aos outros homens, por meio do *logos*, e por este viés os mede de volta. Mas, precisamente, de todas as espécies, a humana tem por característica se diferenciar em tantos sentidos quanto há indivíduos (*Teeteto*, 166 d). E há tantos homens como há de instantes e de maneiras de ser em relação às aparições fugazes de átomos compostos que criam mundo, e em

relação aos outros homens, e deste ponto de vista todas as medidas se equivalem, porque “tu é tão homem quanto eu” (80 B 1b DK.). O homem-medida, neste âmbito é o cidadão, pois o acordo entre os cidadãos faz com que “o que parece assim a cada um, é assim, para o simples sujeito como para a cidade” (*Teeteto*, 168 b). Diferentemente da opinião, a ação requer a escolha entre opostos. Ao direito que todos têm de falar (a *isegoria*), corresponde o consentimento necessário no momento da escolha, pois no momento presente, dos possíveis, apenas um é suscetível de se realizar, e se é possível, o melhor. O que não quer dizer o mais verdadeiro, pois em um sentido e em graus diversos todos são verdadeiros. E, além disto, não se trata de dizer a verdade, nem mesmo de transformar uma opinião falsa em uma outra, verdadeira, e “isto não existe nada a fazer, nem passível de sê-lo”, mas de passar de um estado menos bom a um outro melhor, e esta passagem, o médico a realiza com os medicamentos, o sofista com os discursos, pois ele sabe fazer de um argumento fraco, o mesmo argumento forte. Se não é o mais verdadeiro, será, então, o mais forte. E o mais forte é sempre, em último recurso, o discurso. Não se trata, por conseguinte, de uma oposição entre o *logos* da natureza com a constância de suas leis, e a variabilidade das leis sociais. O *logos* dos sofistas é sempre aquele do homem, o que é capaz de fazer com que se aceite o *nomos*, e se ninguém fez passar alguém do falso ao verdadeiro, mas somente do bom ao melhor, é por esta simples razão que não há diferença entre o falso e o verdadeiro, mas que uma idéia e verdadeira ou um *nomos* justo somente o tempo que a cidade os decreta tais. É, então, o uso que decide que coisa é a melhor, tanto do ponto de vista do *nomos* quanto do ponto de vista do *logos*. Ao modelo da superioridade da competência técnica platônica, se opõe o que sugere Protágoras por sua reflexão política: o modelo do *logos*. Certamente há neste modelo, como no modelo platônico, a idéia de uma servidão voluntária, mas esta servidão voluntária dos homens não é uma submissão ao despotismo do saber técnico, já que de todos os modos o homem participa do exercício disto ao qual se submete: o *logos*.

Cronologicamente anterior à arte política no mito do *Protágoras*, o *logos* é logicamente primeiro na medida em que se configura com a arte política para fazer ser a cidade pelo e no discurso. O laço político é constituído pela retórica ela mesma, porque é ela que mantém a coerência social e modela o laço social. A política não depende, por conseguinte, de excelências específicas, ela é inteiramente objeto do *logos*. A igualdade na

repartição não permite sair do estado de natureza: é a desigualdade fundamental que o permite; a adjunção universal de virtudes éticas não o permite mais ou melhor, ela se contenta em manifestar de maneira ostentatória o que permite passar ao político, isto é, o *logos*, ao ponto que Protágoras sublinha no texto de Platão este efeito do *logos* sobre a justiça: “se afirma que todos devem dizer que eles são justo, quer sejam ou não” (323 b 6), dizer que se é justo, já é sê-lo, de qualquer modo, é dizer que se participa da justiça. Pretender que se é justo quando não se é, é ainda reconhecer que a justiça está no fundamento da comunidade política. Este reconhecimento é um ato de linguagem, é o verdadeiro fundamento do laço político. Para um sofista, em matéria política, como em todos os outros domínios, não se trata de «falar verdadeiramente» (323 b 4, b 5, sqq.), mas simplesmente de falar e dizer.

Se no *Protágoras* a política se definia como não técnica, não guerra, não individualidade, se ela se caracterizava como participação na virtude, isto é, à língua em definitivo, como condição da vida — razão pela qual as mudanças que evoca o *Teeteto* para modificar a alma das crianças, dos alunos ou dos cidadãos, efetua-se de modo coerente tanto pela educação como pelas instituições em vista da aprendizagem da justiça própria a uma cidade —, no *Teeteto*, a justiça é para a cidade uma condição mínima de sua existência independentemente das opiniões que as cidades, cada uma para o que a concerne, podem ter sobre suas leis ou suas regras. A importância desta relação com a língua é devido ao fato que ela mostra que existe uma maneira de falar sobre os valores que, sem abandonar o campo do *logos*, não as encerra numa lógica formal ou numa justiça ideal. A tese do homem-medida não é a passagem do individual ao social ou do individual ao universal, ou seja, da opinião à ciência, mas o indício de que o homem é a medida de todas as coisas quando ele se mede ao que ele mesmo é, um ser falante<sup>52</sup>. Da mesma forma que o médico tem a obrigação de apresentar um resultado para poder ser reconhecido, e deve curar seus doentes para poder continuar a exercer a medicina, ou que o general para poder ser reconduzido na sua função deve ganhar batalhas e guerras, isto é, ser útil a sua cidade, o sofista ou o orador devem contribuir — por suas palavras, pela educação, pelos

---

<sup>52</sup> Embora não seja possível no âmbito deste artigo desenvolver este ponto, é importante guardar no espírito que Protágoras tinha, além disso, desenvolvido uma teoria da linguagem, distinguindo as palavras por gêneros, dividindo o discurso segundo os modos, analisando talvez os tempos dos verbos, analisando também a composição e a estrutura dos discursos, e praticando a arte da *orthopeia*.

discursos epidícticos, que são ao mesmo tempo modelos de discursos e modelos de vida, pelos discursos no tribunal, pelas arengas na Assembléia —, à melhoria da cidade, isto é, ao estabelecimento e à conservação de uma coesão social e de uma harmonia. A este respeito, o corpo social se organiza a recitar uma espécie de canto sobre a noção de justiça, onde o que importa é a harmonia da comunidade de cantores “de tal modo que sobre todos os assuntos se possa obter o assentimento de uma assembléia numerosa (...) persuadindo-a” (*Górgias*, 458 e). A quem quer viver, quer dizer viver socialmente, é necessário justiça e paz social, e a quem quer justiça e paz social só resta em definitivo as palavras, pois é somente pela linguagem que se fará aparecer e ser a justiça e a paz, e é somente graças a ela que se parecerá justo. O *Protágoras* afirma claramente: “Todo o mundo diz que é necessário dizer que se é justo, sejamos ou não, e o que não finge ao menos ser justo é um louco” (323 b). Por mais tempo que falemos, ao rigor, à dureza, à crueza da força bruta se substitui a suavidade e o mel das palavras, à força da violência, a potência da persuasão, de modo que a última palavra da doutrina do homem-medida, é que as palavras, justamente, tem sempre a última palavra<sup>53</sup>.

E-mail: [Alonso.Tordesillas@univ-provence.fr](mailto:Alonso.Tordesillas@univ-provence.fr)

Recebido: julho/2009

Aprovado: agosto/2009

---

<sup>53</sup>. Sobre este ponto, cf. A. Tordesillas, “Perelman, Platon et les Sophistes. Justice et *nouvelle rhétorique*”, *op. cit.* (*supra* note 36), ver notadamente p. 446-447 (trad. port. p. 126-127).