



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALEX DOS SANTOS PINTO

**APONTAMENTOS ACERCA DO ENSINO DE PROTÁGORAS: UMA ANÁLISE DA
COERÊNCIA DISCURSO DO SOFISTA NA OBRA HOMÔNIMA DE PLATÃO**

Maringá – PR
2021

ALEX DOS SANTOS PINTO

**APONTAMENTOS ACERCA DO ENSINO DE PROTÁGORAS: UMA ANÁLISE DA
COERÊNCIA DISCURSO DOSOFISTA NA OBRA HOMÔNIMA DE PLATÃO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade de Estadual de Maringá, como condição para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos.

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser aprovada perante Banca Examinadora.

Maringá
2021

Página reservada para colocar os Dados Internacionais de Catalogação (BCE)

ALEX DOS SANTOS PINTO

**APONTAMENTOS ACERCA DO ENSINO DE PROTÁGORAS: UMA ANÁLISE DA
COERÊNCIA DISCURSO DO SOFISTA NA OBRA HOMÔNIMA DE PLATÃO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos.

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser aprovada perante Banca Examinadora.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Vladimir Chaves dos Santos
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira
Universidade Estadual de Maringá

Prof. José Lourenço Pereira da Silva
Universidade Federal de Santa Maria

AGRADECIMENTOS

Ao professor Vladimir Chaves dos Santos, por ter me orientado nesta pesquisa, por sua contribuição, dedicação e, sobretudo, por confiar a mim seus livros, que foram fundamentais sobretudo após as restrições decorrentes do novo coronavírus, que dificultaram o acesso ao acervo da BCE.

Ao professor Mateus Ricardo Fernandes Ferreira, por ter aceitado participar da banca de qualificação e defesa, por ter despendido seu tempo na leitura e pelas dicas fundamentais na conclusão desse trabalho.

Ao professor José Lourenço, pela simpatia, simplicidade, inteligência e, sobretudo, pelas críticas e sugestões. Fundamentais para que o presente texto tivesse o formato atual.

A Deyvid Oliveira dos Anjos, meu amigo e companheiro, pelo incentivo, leitura, crítica e pelo apoio, sem os quais não sei como chegaria até aqui.

Ao meu amigo Samuel Gasque pela amizade de décadas e pela ajuda na revisão da dissertação.

Por fim, à Universidade Estadual de Maringá, que me acolheu como seu aluno de pós-graduação e de quem sinto muito orgulho, sobretudo em um momento de tantos ataques às instituições de ensino público, mas que, como eu e tantos outros alunos da pós graduação do Brasil, resiste!

RESUMO

O presente trabalho visa discutir a coerência da exposição pública, epideixis (ἐπίδειξις), do sofista Protágoras na obra homônima do filósofo Platão, em que se tenta responder acerca da possibilidade de ensinar sobre a virtude política. Para tanto, tal discussão parte de um contexto histórico, o que ajuda a explicar o surgimento dos sofistas como protagonistas na educação dos jovens gregos, mas que foram postos, em muitos momentos, à margem da História da Filosofia como um grupo irrelevante e que deveria ser combatido. Assim, esse trabalho busca evidenciar as características do ensino do sofista, bem como a consistência do seu discurso.

Palavras-chave: Protágoras; sofistas; ἐπίδειξις; ensino e virtude.

ABSTRACT

The present work aims to discuss the coherence of the public exhibition, epideixis (ἐπίδειξις), by the sophist Protagoras in the homonymous work of the philosopher Plato, in which an attempt is made to answer about the possibility of teaching about political virtue. Therefore, this discussion starts from a historical context, which helps to explain the emergence of the sophists as protagonists in the education of young Greeks, but who were often placed on the sidelines of the History of Philosophy as an irrelevant group that should be fought. Thus, this work seeks to highlight the characteristics of the sophist's teaching, as well as the consistency of his speech.

Keywords: Protagoras; sophists; ἐπίδειξις; teaching and virtue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: CONTEXTO HISTÓRICO DO SURGIMENTO DA SOFÍSTICA	13
1.1 As mudanças sociais na Grécia Antiga e o advento dos sofistas.....	13
1.1.1 Os sofistas como os conhecedores de coisas sábias.....	14
1.1.2 O sofista enquanto δεινός : um período de transição	17
1.1.3 O sofista como um charlatão e fraudulento	18
1.2 A profissionalização dos sofistas.....	21
1.2.1 Ensino.....	22
1.2.2 Pagamento	27
1.2.3 Caráter itinerante dos sofistas	29
1.3 A compreensão do sofista	30
1.3.1 Sofistas: mestres da transformação social	31
1.3.2 Antilogoi.....	37
1.3.3 Λόγος.....	40
CAPÍTULO 2: A CONSTRUÇÃO DA FIGURA DO SOFISTA E SEU ENSINAMENTO NO DIÁLOGO <i>PROTÁGORAS</i> DE PLATÃO	44
2.1 A primeira parte da ἐπίδειξις de Protágoras: a narração do mito	44
2.1.1 O Prólogo de <i>Protágoras</i> na delimitação das figuras do “sofista” e do “filósofo”.....	44
2.1.2 O mito de Prometeu no <i>Protágoras</i> de Platão (320c-324d).....	46
2.1.3 A importância do mito em <i>Protágoras</i> e na cultura grega.....	53
2.2 A segunda parte da Ἐπίδειξις de Protágoras: a exposição por meio de argumentos	57
2.2.1 O problema da unidade das virtudes.....	58
2.2.2 As quatro primeiras refutações socráticas.....	60
2.2.3 A quinta refutação: o argumento hedonista	65
CAPÍTULO 3: A COERÊNCIA DO DISCURSO DE PROTÁGORAS	69
3.1 A Temporalidade e as Concepções Antropológicas	69
3.1.1 Concepção Antropológica Decadentista.....	70
3.1.2 Concepção Antropológica do Progresso	72
3.2 Controvérsias νόμος-φύσις.....	77
3.2.1 Φύσις.....	77
3.2.2 Νόμος	80
3.3 A coerência do discurso de Protágoras.....	85

3.3.1	A coerência dos ensinamentos de Protágoras e a questão da mobilidade social	86
3.3.2	A coerência de Protágoras quanto a concepção Antropológica do Progresso	87
3.3.3	A coerência de Protágoras em sua defesa da democracia	88
	CONCLUSÃO.....	91
	REFERÊNCIAS.....	96

INTRODUÇÃO

No século V a.C., Atenas passou por muitas transformações sociais, políticas e econômicas que a levaram a se tornar uma potência na Antiguidade. Todas essas transformações e mudanças permitiram com que os sofistas encontrassem na cidade um ambiente fecundo para desenvolver e aprimorar sua profissão. A sofística embora bastante antiga trazia, inicialmente, a concepção de que o sofista era qualquer um que se distinguisse dos demais, por sua sabedoria. Mas no decorrer do tempo, essa concepção do sofista passou por mudanças até ser visto de forma pejorativa como um “charlatão”, concepção essa solidificada pelas críticas de autores como Platão, Aristóteles e Aristófanes. Contudo, autores modernos e contemporâneos têm se debruçado sobre o tema e encontrado muitos elementos que reexaminam essas posições.

Dentre essas tentativas de lançar um olhar cuidadoso para os textos da Antiguidade se encontra o presente trabalho, alicerçado em diversos autores, numa busca de se encontrar a coerência da exposição pública, epideixis (ἐπίδειξις), do sofista Protágoras. Esse sofista adquiriu um papel singular em meio a essas transformações: educar jovens para que se tornassem políticos preparados para o debate e atendessem os interesses da cidade democrática. Obviamente, esses não eram os únicos interesses nem dos mestres sofistas, de forma geral, nem mesmo daqueles que os procuravam na qualidade de discípulos. Muitos outros interesses estavam presentes, como sucesso individual, a obtenção de poder, a ascensão social e o prestígio político. Apesar da importância e influência dos mestres sofistas, em muitos momentos, eles foram desconsiderados na construção da História da Filosofia (JAEGER, 2001, p. 341), pois eram definidos como um grupo irrelevante – por vezes, até como charlatões. Isso acontecia porque a educação proposta por eles tinha um caráter utilitário e pragmático, isto é, o objetivo a que se propuseram não estava na compreensão nem na especulação sobre a natureza das coisas, o que fez com que fossem criticados pelos grandes filósofos do período, como Platão e Aristóteles, tendo-os como um “grupo” a ser combatido.

Embora seja comum que se use os termos “grupo” ou “movimento” para se referir aos sofistas, seja para descrevê-los, compreendê-los ou até combatê-los, tais termos designam generalizações que incorrem no risco de resumi-los como um grupo

homogêneo, o que não corresponde à realidade, já que sugeriria não haver divergência entre os sofistas, o que não significa, todavia, que não existiam características comuns. Assim, o propósito desta pesquisa é uma análise do discurso sofista de Protágoras, apresentado na obra de Platão, bem como analisar a coerência do discurso de Protágoras, sobretudo no que tange ao mito de Prometeu e evidenciar que, apesar das críticas de Platão, ou mesmo as diferenças conceituais acerca do que entendem por “virtude política”, a coerência do discurso do sofista Protágoras se encontra presente e nem mesmo Platão as questiona. Dessa maneira, ressalta-se o desafio paradoxal de tal estudo, já que será analisada a teoria de um pensador sofista numa obra platônica, cujo autor, Platão, faz alusões hostis ao sofista mencionado.

Um dos motivos pelos quais *Protágoras* foi escolhido é porque, nessa obra, se defende a democracia como o melhor regime político, que, embora passível de críticas, ele, tal como o homem narrado no mito de Prometeu, é suscetível de aprimoramento (ADKINS, 1973, p. 9). Ele teria nascido em Abdera, aproximadamente em 490 a.C., e morrido por volta de 421a.C. É provável também que, quando criança, tenha sido educado por antigos sábios da Pérsia, pois, sendo, possivelmente, filho de Maiândro, um homem muito rico de Abdera, certa vez o rei Xerxes passou pela cidade e, tendo se hospedado na casa de Maiândro, tê-lo-ia convencido da importância de que Protágoras fosse educado por magos persa. Ainda que os fatos mencionados não sejam precisos, é relevante observar que há semelhanças entre as críticas que Protágoras fazia aos deuses antropomórficos gregos com as que também eram feitas pelos religiosos persas. Outro fato que corrobora essa hipótese é que, se Protágoras nasceu de fato 490 a.C., na época da expedição persa, ele teria dez anos de idade. Com os persas, ele teria recebido uma educação zoroástrica, sendo que a dualidade zoroástrica poderia perfeitamente tê-lo influenciado na criação dos argumentos duplos (**Δισσοὶ λόγοι**). Contudo, destaca-se, nesse ponto, que, dada a escassez de dados, não há razões suficientes para fazer essa afirmação, já que a ideia dos contrários estava igualmente na cultura helênica, como, por exemplo, quando Pitágoras, com a “Tábua dos dez contrários” (DUARTE; GONÇALVES & NÓBREGA, 2017, p.105) ou também como é possível observar em Heráclito. Danilo Pereira dos Santos (2017) ao analisar tais fatos relembra as palavras de Heráclito: “as coisas tomadas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas” (SANTOS, 2017, p. 29).

No diálogo *Protágoras* (2017), Platão, ao narrar fatos sobre o sofista, apresenta-o como alguém que tinha chegado há pouco na cidade, indicando que, como os demais sofistas, Protágoras também tinha uma vida itinerante (KERFERD, 2003, p. 76). Na obra de Platão, quando é afirmado que Hipócrates procura Sócrates, já que o sofista se encontrava na cidade e o jovem não pretendia perder a oportunidade de encontrá-lo (310b1-4), não significa que ele não tivesse ido a Atenas em outras ocasiões, até porque Péricles o havia incumbido de elaborar a nova constituição da nova colônia em Turói (KERFERD, 2003, p. 76). Contudo, apesar da grande fama e fortuna que esse sofista adquiriu, Kerferd (2003) cita a tradição para ponderar que Protágoras provavelmente morreu afogado, após deixar Atenas depois de ter sido condenado por impiedade, sendo que seus livros foram recolhidos e queimados na ágora (IBIDEM, p. 77). Apesar da condenação, de acordo com Platão, Protágoras gozou de boa reputação até o final da sua vida: “pois se não estou enganado, Protágoras morreu com cerca de setenta anos. E em todo esse tempo e até o dia de hoje não parou de ser elogiado” (Men. 91e7-10). Entre as obras de Protágoras citadas por Diógenes de Laercio estava a *Arte da Erística*, *Sobre a luta corpo a corpo*, *Sobre Ciências (ou possivelmente Sobre a Matemática)*, *Sobre Governo*, *Sobre a ambição*, *sobre as Virtudes*, *Sobre o estado original das coisas*, *Sobre o que estão no Hades*, *Sobre as ações humanas incorretas*, *Imperativo*, *Julgamento a propósito de um pagamento e Antilogias* (dois volumes). *Sobre os deuses e Verdade* (KERFERD, 2003, p. 78).

Com o intuito de discutir sobre a coerência da ἐπίδειξις de Protágoras, esse trabalho está estruturado da seguinte maneira: na primeira parte do primeiro capítulo será apresentada uma análise sobre as mudanças sociais na Grécia Antiga, o que permitiu o advento dos sofistas, bem como a evolução do termo “sofista” – desde quando era identificação de sábio, passando a ser visto com desconfiança até no momento em que, finalmente, foi identificado como uma figura charlatã e fraudulenta. Na segunda parte desse capítulo serão analisadas outras características gerais desses mestres da sofística, tais como: o ensino, o pagamento e o caráter itinerante que eles possuíam. Para em seguida, apresentar outros elementos, como importância da sofística para a cidade democrática e para a acessão social de jovens.

No segundo capítulo, será analisada a primeira parte de ἐπίδειξις de Protágoras, momento em que o sofista narra o mito de Prometeu a partir de uma necessidade apresentada por Sócrates, quando será questionada a possibilidade do

ensino da virtude política. Um dos elementos centrais desse capítulo concerne à distinção que Platão faz sobre quem são os “sofistas” e os “filósofos”. Para tanto, será analisado não apenas o mito do sofista, mas também o mito de Prometeu de Hesíodo, a fim de que se evidencie que a versão apresentada pelo sofista, do início ao fim de sua **ἐπίδειξις**, traz os valores democráticos e os motivos pelos quais ele acredita ser possível o ensino da virtude e sendo ele mesmo um dos melhores mestres da virtude. Além do mais, a escolha do mito na obra de Platão é percebida como um método importante, tendo em vista a importância na cultura grega. E é apresentada ainda a segunda parte da **ἐπίδειξις** de Protágoras, momento em que o sofista expõe o **λόγος**, isto é, quando Protágoras faz uma exposição dos seus argumentos. A discussão trata em torno do ensino da virtude, deslocando-se para tratar da unidade das virtudes, quando são apresentadas as refutações aos argumentos do sofista, que contestam o argumento da possibilidade do ensino da virtude, pretende-se questionar a própria profissão dos sofistas. Por sua vez, Protágoras defenderá que a virtude não só pode ser ensinada, como ele mesmo estaria entre os melhores professores

Por fim, serão apresentados outros elementos são apresentadas as questões referentes à Temporalidade, Concepção Antropológica e as controvérsias **νόμος - φύσις**. Para que, então, seja possível demonstrar que apesar das críticas feitas por Platão, alguns elementos do seu discurso se mostraram bastante coerentes. Primeiro referente a própria concepção Antropológica do Progresso, que aparece no mito de Prometeu, e cuja exposição do que seja o homem é feita sob a perspectiva de um ser em constante mudança, transformação e aprimoramento, ainda que não seja um aprimoramento contínuo e retilíneo. E, por fim, a defesa da democracia como o melhor regime político exatamente porque, tal como o homem, permite o constante aprimoramento. Assim, na conclusão, será retomada a importância do ensino do conceito de virtude bem como a consistência do discurso do sofista Protágoras

CAPÍTULO 1: CONTEXTO HISTÓRICO DO SURGIMENTO DA SOFÍSTICA

1.1 As mudanças sociais na Grécia Antiga e o advento dos sofistas

Durante o século V a.C., Atenas passou por inúmeras transformações sociais, políticas e econômicas que ajudam a esclarecer como essa cidade-estado tornou-se uma potência na Grécia Antiga. Um dos fatores que merece atenção, segundo Mossé (1997), ocorreu sob o arcondado de Temístocles, marcado pela descoberta, na Maroneia, de ricas jazidas de prata que foram fundamentais para financiar a construção de mais de 100 trirremes num momento crucial: o da expansão do império persa em direção ao mar Egeu. Em meados do século VI a.C., essa expansão colocava em risco os gregos, mas, sob a liderança dos atenienses, conseguiram vencer os temíveis persas nas batalhas que ficaram conhecidas como *Guerras Médicas* (499-449 a.C.). Dessas guerras, Atenas saiu abalada e engrandecida e, graças a sua liderança, apoderou-se do tesouro da Liga de Delos, dos navios construídos e com uma economia que se tornou basicamente marítima, o que deu início a um período de bonança do império Ateniense. Esse cenário permitiu que Atenas visse florescer, nessa época, uma intensa atividade artística e intelectual; tais fatos desencadearam mudanças de comportamento em relação a crenças e valores tradicionais.

Nesse momento de profundas transformações sociais, a própria Filosofia também seria transformada, visto que um grupo de mestres, conhecidos como **σοφιστής** (sofistas), ganharam relevância educacional e política. No entanto, rapidamente passariam a ser definidos como charlatões e ser combatidos pelos grandes filósofos da época: Sócrates, Platão e Aristóteles (CANTO-SPERBER, 1998, p. 89; KERFERD, 2003, p. 12; GUTHRIE, 2007, p. 9-10)

Se por um lado saber quais as contribuições que os sofistas ofereceram aos helenos se torna indispensável, por outro é necessário ter a consciência de que essas informações não podem ser obtidas sem dificuldades, sobretudo porque o que se sabe sobre esse grupo advém de fragmentos insignificantes ou discutíveis e, depois, porque a principal fonte é Platão, que os tratou de maneira bastante hostil e influenciou até mesmo àqueles que foram críticos ao platonismo (JAEGER, 2001, p. 349;

KERFERD, 2003, p. 9; BERESFORD, 2013, p. 143, 163-164)¹.

1.1.1 Os sofistas como os conhecedores de coisas sábias

Antes do século V a.C., o termo **σοφός** fazia referência a uma categoria de pessoas que possuíam saberes que as distinguiam das demais (KERFERD, 2003, p. 45; GUTHRIE, 2007, p. 32), bem como não há indícios que ele tivesse conotação profissional² (PRADEAU, 2009, p. 16; FLAMMARION, 2009, p. 15-16; MCCOY, 2010, p. 15; BONAZZI, 2013, p. 14; LOPES, 2017, p.27.). No entanto, em um primeiro momento havia uma indistinção dos termos, de modo que as palavras **σοφός** e **σοφιστής** eram tomadas como sinônimos, assim, muitos sábios antigos foram chamados de sofistas, como, por exemplo, os Sete Sábios, Pitágoras, da mesma forma que poetas³, marinheiros e músicos (GUTHRIE, 2007, p. 32-33). É exatamente nesse o sentido que a palavra **σοφιστής** aparecerá em diversos autores, como, por exemplo, Píndaro (Ístmicas 5,28)⁴. Dessa maneira, contextualmente, o “sof-ista” era um especialista com um saber técnico e que transmitia essa especialidade.

A construção do termo **σοφιστής** deu-se a partir do verbo **σοφίζεσθαι** (*sophizesthai*), que significava “exercer a sophia”. Assim, sofista é aquele que exerce a atividade de **σοφός**, cujos conhecimentos poderiam ser intelectuais ou conhecimentos técnicos – o sofista era o mestre, o professor, o sábio (GUTHRIE, 2007, p. 32; BONAZZI, 2013, p.15).

Ao reunir todos esses mestres sob a alcunha de **σοφιστής**, permitiu-se muitas generalizações, diversas vezes conflitantes. De qualquer modo, pretendia-se demonstrar que todos esses sábios possuíam um conhecimento que não era

¹ Deve-se destacar que a obra de Platão “[...] é uma ficção histórica escrita há 50 anos ou mais depois de Protágoras produzir ondas de choque em Atenas. O objetivo de Platão é antes filosófico que histórico, e devemos tomar cuidado para não nos deixarmos seduzir por escrita vigorosa e tomá-la como um testemunho fiel da época” (LONG, 2008, p. 366).

² (sophistēs) **σοφιστής, οὔ (ὄ)**: todo homem que se destaca em uma arte, como um hábil cantor músico ou poeta; (sophos); **σοφουνοος, οος, οον**: de um espírito sábio; **σοφός, ή, όν** hábil, prudente, sábio. (BAILLY, Anatole; FRANCAIS, Dictionnaire Grec. Le Bailly. *Dictionnaire grec-français*. Hachette: Paris, 2000, p. 1773).

³ No século V a. C, o termo *sophistes* também foi utilizado para indicar aqueles que escreviam em prosa, em contrastes com os autores que se exprimiam em verso (CANTO-SPERBER, 1998, p. 100; GUTHRIE, 2007, p. 34).

⁴ **Χαί γάρ ήρώων άγαθοί πολεμισταί λόγον έχέρδαναν' κλέονται δ' έν τε φορμίγ-γεσσι εν αύλών τε παμφώνοις όμοχί λαΐς μυρίον χρόνον: μελέταν δέ σοφισταΐς Διός έκατι πρόσβαλον σεβίζόμενοι** (PINDARO, *Le Istmiche. Mondadori*. Tradução Aurelio G. Privitera. 1982.)

compartilhado pelos demais membros da sociedade, conotando que eles possuíam um acesso privilegiado que não disponível aos demais mortais (KERFERD, 2003, p. 46; PRADEAU, 2009, p. 17). Entre esses sábios estavam aqueles que herdariam exclusivamente a denominação de “sofistas” e os “filósofos”, que possuem na construção do seu nome a mesma raiz σοφός (BONAZZI, 2013, p. 16; LOPES, 2017, p.29-30). Desse modo, em Atenas, deixa de ser atípica a confusão que acontecia entre esses dois grupos, pois tanto Sócrates como Protágoras distinguir-se-iam da maioria da população pelo seu saber.

Nesse sentido, o diálogo *Protágoras* representa uma obra importante para a delimitação que Platão faz entre o que considera filosofia e o que é sofística, desconsiderada como um saber filosófico. Para ele, é relevante demonstrar que as áreas de conhecimento, concepção de educação, valores morais e concepção de virtude (ἀρετή) são diferentes, sendo que o único ponto em comum é o exercício do *logos* (λόγος) (LOPES, 2017, p. 29-30). Contudo, havia outros interesses além do saber, já que a principal escola dos sofistas, de Isócrates (436-338 a.C.), era concorrente da Academia de Platão. Isócrates, embora considerado um sofista, também ensinava “filosofia”, como afirma Lacerda (2014, p. 72-73):

No entanto, se nos debruçarmos à própria obra de Isócrates, veremos que o autor, em primeiro lugar, jamais se utiliza da palavra “retórica” em seus textos. Ao contrário, sua educação baseada no ensino de discursos recebe a alcunha de “filosofia”.

Em *Protágoras*, a primeira definição de sofista foi feita por Hipócrates: “eu considero que ele é – respondeu –, como o próprio nome indica, o conhecedor das coisas sábias” (312c7-8). Curiosamente, essa definição foi feita por um jovem cujas atitudes foram definidas por Sócrates como levianas porque Hipócrates decide se tornar discípulo de Protágoras sem pensar nas consequências da sua ação.

SÓCRATES: [...] Tendo ouvido falar sobre ele à noite, conforme seu relato, você me procura antes mesmo do alvorecer, negligenciando qualquer argumento ou conselho para saber se deve ou não confiar a si mesmo a ele; pelo contrário, você está resoluto a despender nessa empresa o seu próprio dinheiro e o dos seus amigos, como se já tivesse decidido que deveria por todos os meios, passar a conviver com Protágoras, o qual você não conhece, confissão sua, e com quem jamais dialogou. (313b4-c1)

Ao longo do diálogo, Sócrates tenta desfazer confusões como, por exemplo, a de que filósofos e sofistas correspondem ao mesmo grupo, o que fica mais evidente nas palavras do eunuco, serviçal de Cálidas, que havia recebido Protágoras em casa,

mas quando Sócrates e Hipócrates chegam à casa, procurando por Protágoras, o servo exclama:

EUNUCO: [...] – Ah, não! Sofistas! Ele está ocupado. E ao mesmo tempo, com ambas as mãos, fechou a porta na nossa cara com todas as suas forças. Nós tornamos a bater, e ele, atrás da porta trancafiada, disse-nos em resposta: – Homens, vocês não acabaram de ouvir que ele está ocupado? (314d4-8)

Sócrates elucidará que não está à procura de Cálias, mas de Protágoras e, mais uma vez, assegura que seu ofício não corresponde ao dos sofistas: “[...] – Mas, bom homem – tornei eu –, nem viemos à procura de Cálias, nem somos sofistas. Tenha confiança! É a Protágoras que solicitamos e desejamos ver. Anuncie-nos!” (314d9-e1), o que, por fim, o porteiro o fez, mas não sem parar de resmungar (314e2).

Desse modo, nesse diálogo, como em outros de Platão, é construída uma separação de quem é o sofista e de quem é o filósofo (LOPES, 2017, p. 41), ainda que ambos compartilhem a mesma origem etimológica, a **σοφία**, a saber. Por sua vez, os sofistas começam a serem vistos com desconfiança, inclusive por cobrarem por seus ensinamentos (310d9-10), já que esse motivo não se encontraria em Sócrates, que teria a sua ação e sua existência impelida por uma necessidade ética⁵.

Essa visão platônica perdurou por muito tempo e contribuiu para que os sofistas fossem compreendidos como um grupo menos importante, à parte dos pré-socráticos e clássicos, e cujos ensinamentos não eram sérios, já que não agregavam nada para a filosofia (KERFFERD, 2003, p. 17). Dessa forma, Platão estabelece mudança no entendimento de quem eram os sofistas, por isso que, ao definir o sofista como um sábio, a afirmação de Hipócrates revela-se, no mínimo, ingênua. Sócrates, ao recusar tal conceito, pergunta-lhe: “[...], mas que coisas sábias concernem ao sofista?” (312d5). Destarte, pode-se afirmar que no século V a.C., ou seja, antes de Platão, a palavra “sofista” ainda não possuía um sentido evidente nem consensual, pois, por não haver uma escola institucionalizada, também havia dificuldade em denominar os indivíduos como sofistas (BONAZZI, 2013, p. 13).

⁵ Sócrates dará uma informação valiosa a esse respeito, na obra *Apologia* (40a6-c4, Tradução Carlos Alberto Nunes), ao afirmar que durante toda a sua vida foi advertido por um demônio familiar que se opunha a ele sempre que estava prestes a cometer um erro, inclusive em coisas muito pequenas. Mas, diante de seu julgamento, não foi advertido em nenhum momento por esse *daimon*. Assim, Sócrates conclui que não cometeu nenhuma falta e, por isso, não é obrigado a negar seus ensinamentos. Em outras palavras, pode-se afirmar que as ações de Sócrates são pautadas por uma obediência profunda à ética – e apenas a ela deve obedecer.

1.1.2 O sofista enquanto **δεινός**: um período de transição

Se, inicialmente, no século VI a.C., o **σοφιστής** eram vistos como sábios, no final do século V a.C., o termo teria adquirido sentido pejorativo. Entre esses extremos há um período de transição que teve a contribuição de grandes pensadores daquele tempo, em que havia um termo intermediário. Nesse período, o **σοφιστής** designa aquele que faz uso do seu saber e da sua inteligência para atingir seus objetivos, sejam eles bons ou maus ou então tanto algo de “inteligência” como algo de “maligno” (PRADEAU, 2009, p. 16-17). O **σοφιστής**, que aparece na Grécia, no século V a.C., é um homem que faz uso público do seu saber, que se distingue dos outros homens e que, por esse uso, é suscetível a fazer uso abusivo ou falacioso (IBIDEM, p.17).

Relacionava-se ao termo **σοφιστής** um outro termo: **δεινός**, uma palavra de difícil tradução (IBIDEM, p. 16-17). **Δεινός, ή, όν** é aquele que inspira medo; terrível; perigoso; mal; prejudicial. Assim como o substantivo dessa palavra, o **δεινότης, ητος**, designa um aspecto ou característica assustadora de algo, característica extraordinária ou notável de uma pessoa ou coisa que também significa engenhosidade (BAILLY, 2000, p. 439), esse termo revela que o sentimento dos atenienses pelos sofistas, que estava surgindo como grupo (não numa escala homogênea), numa sociedade igualmente em transformação, estava longe de ser indubitável, pelo contrário, era um sentimento ambíguo – daqueles que poderiam suscitar medo e admiração. Eram, portanto, “formidáveis”, mas também “terríveis” (CANTO- SPERBER, 1998, p. 100).

Δεινός ao ser ligado ao termo **σοφιστής** revela que os atenienses, como qualquer outra população ignorante, olhavam com desconfiança para qualquer pessoa que possuísse um conhecimento não acessível a maioria, muitas vezes compreendido como exclusivo da divindade. Vale destacar que o sábio, por alguma razão, tinha acesso privilegiado ao saber divino. Um processo de degradação liga **δεινός** a **σοφός** e o sábio passa a ser astuto, esperto, fabuloso, num sentido pejorativo (KERFERD, 2003, p. 46; GUTHRIE, 2007, p 35-36).

Ressalta-se aqui que os sofistas não eram pessoas logicamente más ou boas, mas, como em quaisquer outras pessoas, tais características decorrem de escolhas individuais, como o citado em Isócrates, por Guthrie (2007, p. 39):

[...] melhor e maior recompensa de um sofista [...] é ver alguns de seus alunos se tornarem cidadãos sábios e respeitados. Reconhecidamente, há alguns maus sofistas, mas os que fazem uso adequado da filosofia não devem ser culpados pelos poucos carneiros pretos.

Apesar do esforço e êxito de Platão em demonstrar a diferença entre **φιλόσοφος** e **σοφιστής** parece que nem a genialidade desse mestre conseguiu se contrapor à ignorância da época, uma vez que todos os grandes mestres, sofistas e filósofos, mais cedo ou mais tarde, acabariam perseguidos (KERFERD, 2003, p. 41). Anaxágoras, por exemplo, foi exilado; Fídias foi exilado ou morto na prisão; Damon sofreu ostracismo; Protágoras foi exilado e teve seus livros queimados. Tudo isso sob acusações pouco consistentes, como a acusação infundada sobre Sócrates, que foi morto pela cidade (IBIDEM p. 41-42). Tais exemplos apenas revelam que a perseguição atingiu, indiscriminadamente, quase todos os intelectuais da época.

Assim como a concepção de sofista, as palavras **σοφός** e **σοφία**, sinônimo de sofista (CANTO-SPERBER, 1998, p. 99), também passaram por mudanças em seu sentido. Essa mudança teve três estágios: “(1) habilidade em uma determinada ocupação, especialmente ofício manual, passando por (2) prudência ou sabedoria em questões gerais, especialmente sabedoria prática e política, para (3) sabedoria científica, teórica ou filosófica” (KERFERD, 2003, p. 45). Contudo, é importante observar que essa sequência é artificial e não histórica (IBIDEM, p. 46). Desse modo, à medida que se acompanha os usos de **σοφός** e **σοφία**, compreende-se que elas também podem ser, perfeitamente, aplicáveis aos sofistas, diferentemente da maneira como entende-se hoje. A construção do termo como charlatão é, ao menos no campo da filosofia, platônico- aristotélica⁶.

1.1.3 O sofista como um charlatão e fraudulento

⁶ Embora o foco da análise desse trabalho aborde uma construção platônica, não se pode esquecer que Aristóteles também contribuiu para que a fama dos sofistas fosse prejudicada: “[...] arte sofística é o simulacro da sabedoria sem a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas irreal” (Dos Argumentos Sofísticos, 165a21).

Ao longo da obra *Protágoras* de Platão, a separação entre os dois grupos⁷ é construída com uma certa confusão, que se daria ou por ingenuidade, conforme a ideia de Sócrates afirmada por Hipócrates, ou de forma maldosa, como indicam as obras de Aristófanes. Aliás, este autor deve ser abordado de forma ainda mais especial, sobretudo porque, em sua comédia *As Nuvens* (2000), Sócrates é identificado como sofista, de modo que as acusações feitas na obra apareceriam na própria condenação de Sócrates (*Apol.* 23c-26b, Trad. de Carlos Alberto Nunes), o que revela influência do dramaturgo nas tramas políticas. Mas é provável que Aristófanes não seja o responsável por essa identificação, visto que ele apenas sintetiza essas ideias em sua obra, aspecto que deveria ser comum em sua época, principalmente por causa da popularidade que Sócrates já gozava, caso contrário, não haveria motivo em ser escolhido como motivo de sátira.

Na *Apologia*, Platão salienta, em *As Nuvens*, a incriminação de “corromper a juventude” (*Apol.* 23c13-14; 26b1-8) como um dos principais argumentos de acusação contra Sócrates, além de receber dinheiro pelos seus ensinamentos (*Apol.* 19e1-3). Quando o personagem Strepsiades convence o filho, Fidípides, a entrar no “pensatório” de Sócrates para aprender a arte do discurso e se livrar de uma dívida que possuía, Aristófanes sugere que Sócrates, em nada, diferenciar-se-ia dos sofistas, como é possível observar no trecho a seguir:

STREPSIADES: Olhe lá! Vê aquela portinhola e aquele barraco? FIDÍPIDES: Vejo. E o que é aquilo mesmo pai?

STREPSIADES: Aquilo é o pensatório de almas sábias. Ali moram homens que tentam convencer que o céu é um forno que nos circunda, e que nós somos os carvões. Se lhes der dinheiro, eles o ensinam a vencer o debate em defesa de causas justas e injustas.

[...].

STREPSIADES: Dizem que eles têm dois discursos, o forte, seja ele qual for, e o fraco. Um desses discursos, o fraco, dizem eles, vence em defesa das causas mais injustas. Se você então aprendesse o discurso injusto, dessas dívidas que hoje tenho por sua causa nada pagaria, nem mesmo um óbolo. (*As Nuvens*, 91-99; 112-118, Trad. Mário da Gama Kury)

Seria por Aristófanes e não apenas por Platão que a palavra **σοφιστής** adquire, em definitivo, um aspecto pejorativo sobre aquilo que já era um sentimento de desgosto generalizado, embora vale destacar que, para cada um desses autores, a palavra possui nuances. Enquanto Platão refere-se a esse grupo como um conjunto

⁷ Vale ressaltar que isso não acontece apenas nesse diálogo, mas ao longo do *corpus platonicum*, como, por exemplo, em *Górgias*, *Menon*, *República*, *Teeteto*, *Sofista*. Lopes, ano, p.38.

restrito de pessoas, para Aristófanes esse termo é mais geral, o que permitiria incluir Sócrates na categoria (GUTHRIE, 2007, p. 37). Platão, ao responder diretamente a Aristófanes, em *Apologia*, propõe-se a construir, já no início da sua carreira, a figura de Sócrates em oposição à dos sofistas. O propósito platônico é demonstrar que o propósito de Sócrates nunca foi de ensinar alguém, afinal, sua sabedoria consistia em reconhecer que nada sabia⁸.

Para Lopes (2017), Platão tentaria demonstrar que as críticas feitas por Aristófanes, na verdade aplicam-se a Protágoras e que, por isso, o jovem Hipócrates, ao procurar o sofista na qualidade de seu mestre, arriscaria ao entregar sua alma, como o filósofo afirma: “De que está prestes a entregar a sua própria alma aos cuidados de um homem, de um sofista, como você mesmo diz” (312b10c1). A figura de Sócrates, e conseqüentemente os demais filósofos, foi construída como aquele que tem amor a sabedoria, ou seja, suas atividades não correspondem às dos sofistas (314d10), por outro lado, o filósofo afirma ao jovem: “Porventura, Hipócrates, o sofista não seria certo negociante e vendedor de mercadorias, com as quais a alma se nutre? Pois, para mim, é claro que ele é alguém desse tipo” (313c6-8). Esse caráter negativo, em torno do que seria um sofista, fica cada vez mais evidente e Protágoras não está alheio a isso.

Desse modo, ele tenta se conectar às personalidades do passado para demonstrar que sua atividade remontaria uma longa tradição de homens sábios e probos e que, portanto, teria autoridade semelhante à deles (KERFERD, 2003, p.46). Por essa razão, o sofista afirma:

PROTÁGORAS: Eu, porém, afirmo que a arte sofisticada é antiga, e que os antigos homens que a colocavam em prática, por medo do ódio inerente a ela, produziram um disfarce e encobriram-na com ele, uns usando a poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides, outros, os mistérios e profecias, como os seguidores de Orfeu e Museu; há alguns, como tenho constatado, que se serviram também da ginástica, como Ico, de Tarento, e o não menos sofista, ainda vivo, Heródico, de Selímbría, antigamente Mégara; Agátocles, contemporâneo de vocês, fez da música seu disfarce, embora fosse um grande sofista, assim como Pitoclides, de Ceos. (316d3-e4)

⁸ “Pode bem dar-se que, em verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo”. (Apol. 21d6-10, Trad. Carlos Alberto Nunes). E ainda: “em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha em nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada do terreno da sabedoria” (Apol. 23a3-b3).

Essa tentativa de conectar-se aos antigos mestres do passado e demonstrar que eram herdeiros dessa tradição não foi exclusiva de Protágoras. Hípias e Górgias, por exemplo, tentando conectar-se aos poetas e rapsodos do passado, usavam túnicas púrpuras nos festivais de Olímpia e nos jogos Píticos, em Delfos (KERFERD, 2003, p. 53; GUTHRIE, 2007, p. 44-45). Protágoras demonstra ter consciência dos riscos aos quais ele estaria sujeito ao convencer “a fina flor da juventude” a segui-lo, o que geraria muita inveja, inimizades e insídias de toda natureza, sendo, por isso, preciso tomar algumas precauções⁹. Mas, afinal, qual seria a concepção que teria perdurado no tempo: as de Platão ou as de Protágoras, por exemplo? Essa resposta não é complexa e Casertano a resume da seguinte maneira:

[O sofista] É sinônimo de homem sagaz, pronto a sustentar uma tese ou, indiferentemente, a tese contrária, caviloso, mais ou menos pedante e mais ou menos alguém de má- fé; homem que “adultera” os discursos com excessivas sutilezas, que se agarra teimosa e pedantemente a toda palavra ou conceito expressos por seu interlocutor e sobre cada um deles tem o que falar, pelo simples gosto de contradizer; o homem fraudulento, que recorre a todos os truques da linguagem para prevalecer na discussão, ou simplesmente para ser aplaudido pelo público; enfim, um homem aborrecedor, que não tem nada a dizer e que todavia não faz outra coisa senão falar. (2010, p. 9)

Assim, apesar das tentativas de Protágoras e de outros sofistas demonstrarem que sua atividade corresponde aos antigos sábios do passado, ou seja, como conhecedores de coisas sábias, a narrativa que perdurou no tempo foi aquela que os identificava como charlatões.

1.2 A profissionalização dos sofistas

Para avançar sobre esse ponto, o da ensinabilidade da virtude, é preciso retomar a necessidade que leva o sofista escolher o **λόγος**, na segunda parte da sua **ἐπίδειξις**. Para Kerferd (2003), são três os pontos principais ainda a serem tratados:

(1) como todos os homens obtêm a sua própria participação na virtude, se

⁹ “Para um estrangeiro que percorre as grandes cidades e nelas persuade seus melhores jovens a abandonar o convívio com os outros homens, sejam eles parentes, sejam forasteiros, mais velhos ou mais jovens, para então conviverem consigo e se tornarem melhores mediante tal convívio, é preciso, para quem age assim, tomar certas precauções. Pois não são pequenas invejas, as indisposições e as conspirações que surgem quando nessa condição”. (*Prot.* 316c6-d4)

não é por natureza; (2) por que os homens bons, na opinião comum, não ensinam virtude aos filhos, (3) por que os filhos de homens notáveis tão frequentemente deixam de manifestar a excelência de seus pais. (KERFERD, 2003, o. 228-229)

Em se tratando desses problemas colocados pelo filósofo no diálogo, citados anteriormente, ele responde que a virtude é ensinada em várias atividades da sociedade, desde que o ser humano nasce até as leis estabelecidas em sociedade, posto que tudo tem a função de ensinar os cidadãos a serem virtuosos. Contudo, deve-se considerar o empenho de cada um em aprender, o que faz com que a resposta de Protágoras seja coerente, dado que a virtude não só seria ensinada, mas haveria a possibilidade de existir melhores professores que outros e isso sustentaria a profissão, e justificando que ele fosse procurado por tantos jovens, na Atenas democrática. Kerferd (2003, p. 230) afirma que a explicação de Protágoras é bastante persuasiva e “de forma alguma é criticada por Sócrates, nas elaboradas discussões que constituem o resto do diálogo”. Desse modo, Platão tem razão ao distingui-lo do grupo de sábios antigos porque, de fato, faz parte de uma outra categoria de profissionais (CANTO-SPERBER, 1998, p. 100 – 101). Assim, três características ajudam a delimitar a compreensão do termo “sofista”, de modo que se distingue de outros que também “exerciam a sabedoria”, a saber: ensino, pagamento e viagens (BONAZZI, 2013, p. 15).

1.2.1 Ensino

Na Grécia Antiga, um jovem que procurasse um desses sofistas na qualidade de mestre, já deveria ter passado por uma educação básica. Em seguida o jovem adquiriria conhecimento com o **παιδοτριβης**, responsável pelas atividades físicas e esportivas; depois, o **κιθαριστής**, encarregado de ensinar música; e, por fim, pelo **γραμματιστής**, que ensinava leitura, escrita e gramática além de memorizar textos de poetas, como, por exemplo, Hesíodo e Homero (KERFERD, 2003, p. 67). Em *Protágoras*, os **παιδοτριβης** estariam no final do processo, o que perceptível na citação a seguir:

PROTÁGORAS: Quando, por sua vez, as crianças vão aprender as letras e estão prontas para compreenderem a escrita, como outrora sucedeu à fala, eles as acomodam sobre os bancos para lerem os poemas dos bons poeta e as obrigam a decorarem-nos, poemas repletos de admoestações a relatos,

além de elogios e encômios aos homens bons do passado. O intuito é que a criança, zelando por eles, imite-os e se esforce para se lhes assemelhar. Da mesma forma, os mestres de cítara se empenham em promover a sensatez nos jovens para que não sejam malévolos em nada; e, depois de aprender a tocar cítara, é o momento de lhes ensinar os poemas dos outros bons poetas, os líricos, sincronizando-os com os sons do instrumento. Eles obrigam as almas das crianças a se habituarem aos ritmos e às harmonias, a fim de que elas sejam dóceis e, uma vez bem ritmadas e harmonizadas, sejam benéficas em suas palavras e ações; pois a vida do homem, como um todo, carece de bom ritmo e boa harmonia. Pois bem, além de tudo isso, eles as confiam aos treinadores para que seus corpos adquiram melhor compleição e elas possam, assim, servir aos propósitos profícuos do pensamento, e não sejam forçadas a se acovardarem em decorrência da debilidade física, seja na guerra, seja em qualquer outra ação. (325e2-326c2)

Independentemente de quem fosse, ao confiar aos sofistas a educação, o jovem já teria passado pelas três fases mencionadas. E, apesar de não existir uma grade curricular padrão de estudos, era possível encontrar alguns conteúdos em comum (318d8-e3), como a literatura: uma vez que “[...] a parte principal da educação do homem é ser hábil em poesia” (338e8- 339a1). Por outro lado, Protágoras apresenta as diferenças do ensino que ele se propõe a ensinar, evidenciando que o método desse grupo de intelectuais não era homogêneo.

PROTÁGORAS: Hipócrates, quando for ao meu encontro, não sofrerá aquilo que sofreria se convivesse com outro sofista. Pois os demais sofistas ultrajam os jovens, quando os conduzem e os submetem novamente, contra a vontade deles, àquelas artes das quais já havia se livrado, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria, geometria e música. (318d7-c3)

Desse modo, Protágoras distingue-se um pouco mais dos outros e, ainda que existam elementos em comum na educação desses mestres, cada um tinha sua própria especialidade. Hípias, por exemplo, gabava-se de sua versatilidade¹⁰, o que Protágoras acreditava ser inútil e fonte de enganação (318d7-c5). Os sofistas eram individualistas e até rivais, o que impedia de tratá-los como escola (GUTHRIE, 2007, p. 47 e 49). Não obstante, seria exagero afirmar, categoricamente, que não tinham nada em comum, sobretudo por haver elementos comuns à filosofia, tais como: fenomenismo, subjetivismo, ceticismo, empirismo e até monismo (IDIBEM p. 48-49).

Entre os métodos de ensino dos sofistas estavam as conferências públicas, que podiam acontecer na casa de pessoas particulares, como foi o caso de Cálias, que era um grande patrono dos sofistas e “que gastou mais dinheiro com os sofistas do

¹⁰ É nesse sentido que, em Hípias Maior (385d7e2), ele afirma ter sido obrigado a estudar e recordar acerca da geração dos homens, dos heróis e sobre a fundação das cidades para atingir seus objetivos; ou ainda, em Hípias Menor (285b), quando se gaba por ser conhecedor de ciência natural e astronomia.

que qualquer outro” (Apol. 20a5-8). Também vale lembrar de quando Protágoras encontrava-se rodeado de uma multidão (314e3-315b8), assim como Pródico estava rodeado de ouvintes, tratando de diversos temas, num cômodo, que antes era a dispensa, mas que havia sido desativado para receber as visitas (315c9-d6), o que explicaria a irritação do eunuco de Cálías (314d4-e2).

Eles também faziam “exibições” (ἐπίδειξις) (320-328), que eram uma prelação sobre um determinado tema, alguns deles eram exercícios retóricos sobre um tópico mítico, tais como elogio de Helena (D.K., 82B11. KERFERD, 2003, p. 52-) ou o Grande Discurso de Protágoras, cujo intuito principal era o treinamento de futuros oradores nos tribunais ou nas assembleias, que eram exercícios retóricos compostos de quatro partes. Nas Tetralogias de Antífon, trata-se de quando um rapaz é atingido acidentalmente por um dardo, sendo que há o discurso do acusador, a resposta do defensor e, depois, outro discurso de cada um dos lados. Esse tipo de discurso era feito para que os jovens estudassem e imitassem (KERFERD, 2003, p. 52-53; GUTHRIE, 2007 p.43).

Quando Sócrates interroga Hipócrates sobre o tipo de sabedoria que o sofista é versado (312d5), o jovem responde que “é mestre em tornar alguém terrivelmente hábil no discurso” (312d8). De fato, essa não é uma informação sem importância, pois parece ser um ponto em comum entre todos eles: o ensino da retórica ou na arte do λόγος, pois ser bom orador era a chave do poder. Vale saber que Górgias corrobora isso: “a palavra é despota dos poderosos” (GUTHRIE, 2007, p. 44). Esses discursos eram preparados, de forma escrita, sobre assuntos considerados importantes e possuíam alguns pontos a serem decorados, chamados de “lugares-comuns” (τόποι), em grego, ou *loci commune*, em latim (BRUTUS 46-47), e que, a saber, eram premissas aceitas e, a partir delas, atacava-se o oponente ou defendia-se a própria tese (KERFERD, 2003, p. 56-58; GUTHRIE, 2007, p. 44).

Outro método utilizado pelos sofistas seria o de perguntas e respostas curtas, a erística (ἐριστικός) (CANTO-SPERBER, 1998, p. 107), geralmente associado a outro tema: habilidade de falar de forma breve (βραχυλογία) (PLATÃO, 2017, p.159). A ἐριστικός, mais do que um método, poderia ser, inclusive, um conjunto de técnicas, pois, como seu nome sugere¹¹, é a arte que busca vitória na argumentação, ou

¹¹ Ἐριστής debatedor, disputante; ἐριστικός é aquele que ama a disputa, a discussão, a controversa. (BAILLY, 2000, p. 805).

aparência de sucesso (KERFERD, 2003, p.109). Apesar de Protágoras utilizar, na obra homônima de Platão, grandes discursos (**μακρολογία**) (320c- 328d; 338e) e escusar-se a fazer discursos curtos (335a5-10), Sócrates afirmava que o sofista era bom em ambas.

SÓCRATES: tendo ouvido – disse eu que, a respeito dos mesmos assuntos, você mesmo é capaz de fazer longos discursos – além de ensinar isso aos outros –, a ponto de jamais abdicar da palavra, bem como é capaz de falar brevemente, a ponto de não haver ninguém mais breve do que você no discurso. (334e4-335a2)

A **ἐριτικός** influenciou o próprio método socrático de abordar os problemas, que, apesar de curto, é mais conhecido como método dialético (328e4 - 334c9; 349d3 - 351b4). Na refutação (**ἔλεγχος**) ao sofista (CANTO-SPERBER, 1998, p. 108; PLATÃO, 2017, p. 103), Sócrates demonstra estar disposto a vencer a qualquer custo, o que é reconhecido por Protágoras em diversas ocasiões (334a1-c9; 350d1-351a5-8; 360e4-6). Para Platão, a **ἐριτικός** é mais do que forçar a argumentação, é a refutação de qualquer coisa, seja verdadeira ou falsa¹², o que seria, dessa forma, desaprovado e condenado (KERFERD, 2003, p. 109;113). Por fim, outro método sofista apresentado por Platão é a antilógica, que consistiria em opor um **λόγος** a outro **λόγος**, por contrariedade ou por oposição.

Assim, depois de uma ideia ser aceita, outra, totalmente contrária, deveria ser apresentada e o oponente seria levado a aceitar ambas ou abandonar suas convicções. Para aceitar este tipo de método seria necessário que o mundo fosse inconstante e que algo pudesse ser e não ser ao mesmo tempo (IBIDEM, p. 110-111). Na *República*, tal método é citado da seguinte maneira: “e as coisas grandes ou pequenas, leves ou pesadas, não lhes cabem mais estas qualificações que lhes damos do que as inversas?” (*Rep.* 479b6-8, Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira). Contudo, “para Platão, embora não goste de dizer isto, antilógica é o primeiro passo no caminho que leva à dialética” (KERFERD, 2003, p.117). Vale ressaltar que métodos como esses também implicariam que o conhecimento era relativo ao sujeito e isso adquiriu ainda mais importância, uma vez que a persuasão adquiriu destaque na

¹² “Depois, revelam-se fortes nos debates dos tribunais e em ensinar os outros a falar ou a compor discursos para aqueles pleitos. Até aqui eram peritos nisso apenas; porém agora puseram o remate na arte dos pancratiastas, pois até na modalidade de luta em que ainda não se haviam experimentado, de tal modo a praticam, que não há quem possa enfrentá-los; tão hábeis se tornaram nas pugnas de palavras, que podem: refutar qualquer proposição, tanto verdadeira como falsa, indistintamente”. (Eutid. 272a2-b1)

Grécia, sobretudo porque o sucesso que se almejava era principalmente político (GUTHRIE, 2007, p.51)¹³.

Esses métodos ensinados pelos sofistas visavam versar os alunos na habilidade retórica e torná-los aptos à vida política, ao ensinar, por exemplo, os discípulos a argumentar que ambos os lados de uma questão estão certos. Assim o próprio Protágoras ensinava a elogiar e a censurar coisas análogas, o que gerava alguns problemas, como: a verdade poderia ser relativa? A verdade, nesse ponto de vista, era individual e temporária e não universal e permanente, assim poderia haver crença, mas nunca conhecimento (**ἐπιστήμη**) (IBIDEM, p. 52).

No diálogo Protágoras, ao perguntar-se se o desejo de Hipócrates como discípulo dele era se tornar um sofista, o jovem enrubesce (311c1-312a3). Em outro momento o filósofo ainda afirma: “– Mas, pelos deuses! – perguntei: – Não sentiria vergonha de se apresentar aos helenos como sofistas? – Sim, por Zeus, Sócrates!” (312a7-9). Esse será um dos exemplos óbvios do diálogo quanto à ambiguidade que os sofistas se encontravam (BONAZZI, 2013, p. 11). Porém, se o intuito do jovem não fosse se tornar um sofista, ele poderia apenas aprender a se tornar um bom político. Essa informação demonstra, portanto, que um sofista poderia ter dois grupos de alunos: um de aspirante a sofistas, como Antímero, e outro composto de jovens que desejavam entrar na política, como Hipócrates (315a3-8; CANTO-SPERBER, 1998, p.101; GUTHRIE, 2007, p. 40; JAEGER, 2013, p. 2001). Sócrates, assim, refere-se a Hipócrates:

SÓCRATES: – Bem, talvez, Hipócrates, não seja esse tipo de ensinamento que você pretende ter com Protágoras, mas um tipo de ensinamento semelhante ao do alfabetizador, do professor de cítara e do treinador. Pois você não aprende cada uma dessas coisas em vista da arte, a fim de se tornar artífice delas, mas em vista da educação, como convém a um homem leigo e livre.

HIPÓCRATES: – Absolutamente – disse ele. – Parece-me que o ensinamento de Protágoras é mais afim a esse segundo tipo. (312a10- b6)

Embora a profissão de sofista fosse cada vez mais questionada, ambígua e depreciada, o ensino oferecido por eles continuava a possuir utilidade em Atenas e nas outras cidades democráticas. De fato, os sofistas foram considerados importantes e úteis por uns cidadãos e intoleráveis e nocivos por outros, ou seja, não havia unanimidade acerca do serviço deles. Ao passo que

¹³ A deusa Peitho (Persuasão) é a “feiticeira que nada se nega” (Esq. Suplicantes v 1039).

tradicionalistas e conservadores os odiavam porque lhes pareciam iconoclasta que operavam uma transformação social desbancando aqueles conservadores, filósofos rivalizavam com eles, pois discordavam de suas visões do homem e da sociedade. Mas, para setores da elite, os sofistas prestavam um serviço educacional imprescindível.

1.2.2 Pagamento

A compreensão dos sofistas como charlatões estava atrelada ao fato de que eles eram a categoria de mestres que se profissionalizaram apenas para oferecer ensino em troca de dinheiro, podendo oferecer aulas particularmente ou em grupo (PRADEAU, 2009, p.17; BONAZZI, 2013, p. 15; JAEGGER, 2013, p. 340). O estudo que os sofistas se propõem a ensinar é um conhecimento poderoso para aqueles que buscavam carreira política e, justamente por eles têm consciência disso, deve-se supor que não era um ensino barato (KERFERD, 2003, p.34). É nesse sentido que Protágoras afirma:

PROTÁGORAS: Eu, com efeito, considero-me à altura dessa tarefa, e creio que, diferentemente dos demais, poderia ajudar alguém a se tornar uma pessoa excelente, e que mereço o salário por mim requerido e que mereceria um ainda maior, como sugerem, inclusive, meus discípulos. É por isso que tenho estipulado a seguinte forma de pagamento: quando alguém vier aprender comigo, se lhe aprover, ele me paga o montante que cobro; se assim não quiser, ele vai a um templo, declara sob juramento a quantia equivalente a meus ensinamentos e, então, deposita tal valor. (328b2-c2)

Protágoras teria sido o primeiro a cobrar pelas aulas dadas, como Sócrates indica no diálogo:

SÓCRATES: E confia tanto em si mesmo que, enquanto os demais acobertam essa arte, você anunciou a si mesmo, abertamente para todos os helenos, sob a alcunha de sofista, proclamando-se mestre em educação e virtude, o primeiro a reputar-se digno de uma remuneração para tal fim. (348e6-349a4)

Platão tenta convencer que a busca pelo retorno financeiro, tal como a tradição sofista justificaria a crença de que eles não estariam preocupados com a verdade, mas, pelo contrário, estariam dispostos a relativizar a verdade (KERFERD, 2003, p. 48-49; GUTHRIE, 2007, p.40; PRADEAU, 2009, p. 19-23, SILVA, 2009, p. 87-88).

Para Platão, cobrar pelos ensinamentos desse gênero é alienar a sabedoria-e, acima de tudo, um ato de prostituição intelectual (XENÓFANES, 2009, v. I, 2,6; I,6,5; CANTO-SPERBER, 1998, p. 101). Já Hipócrates, na ânsia de se tornar discípulo de Protágoras, revela que, se o dinheiro fosse o único obstáculo, ele gastaria todos os seus bens e dos seus amigos (310e1-2). No diálogo, Sócrates assevera que o sofista é como um mercador trapaceiro que vende aquilo que nem ele conhece apenas pelo lucro (313c6-8), o que consistiria em uma espécie de prostituição (**πρόπνος**), pois a sabedoria deveria ser oferecida gratuitamente (GUTHRIE, 2007, p. 42; PLATÃO, 2017, p. 51-58). Hipócrates, pergunta: “mas a alma, Sócrates, nutre-se de quê?” (313c9), e Sócrates responde, categoricamente: “De ensinamentos” (313c10). Por isso, eles devem precaverem-se quanto aos elogios de sua mercadoria:

E cuidado, meu amigo, para que o sofista, ao elogiar o que vende, não nos engane, assim como fazem as pessoas envolvidas com a nutrição do corpo, o negociante e o vendedor. Com efeito, das mercadorias que portam, eles próprios não sabem o que é útil ou nocivo para o corpo, mas elogiam todas elas quando estão à venda. (313c10-d4)

Desse modo, numa tentativa clara de preparar o jovem ateniense para as artimanhas retóricas, que certamente encontrariam quando estivessem na presença do sofista, Sócrates será contundente em afirmar: “se você, por acaso, conhece o que é útil ou nocivo dentre os ensinamentos à venda, então é seguro que os compre de Protágoras ou de quem quer que seja” (313e3-5). E, semelhante aos alimentos comprados de um vendedor ou traficante só podem ser consumidos após o aval de um conhecedor do assunto, assim deve ocorrer com os alimentos que nutrem a alma – precisam da anuência de pessoas mais velhas para se deliberar sobre assuntos tão importantes. Nas palavras do filósofo: “compartilhemos, pois, o exame desse assunto com pessoas mais velhas do que nós, pois somos ainda jovens para decidirmos sobre algo tão importante!” (314b4-7). Em linhas gerais, parece que a pessoa mais velha com a qual Hipócrates deve se aconselhar é com próprio filósofo, capaz de distinguir com clareza o que é conhecimento e o que não é, bem como perceber que o conhecimento não se vende. Apesar das críticas feitas por Platão no diálogo, Protágoras não se preocupa com elas, mas, pelo contrário, considera justo receber pelos ensinamentos dados (328b5-10)

Platão denunciará que os sofistas ganhavam muito dinheiro com seus ensinamentos (Apol 20a5-8), assim, em outros textos, ele abordará a questão do pagamento em troca das lições oferecidas, como, por exemplo, no diálogo Menon.

SÓCRATES: Não é evidente, conforme o que acaba de ser dito, que é para aqueles que professam ser mestres de virtude e se apresentam como disponíveis para ensinar a quem dos gregos deseje aprender, tendo fixado um salário para isso, e recebendo-o?

ANITO: E quem queres dizer com esses, Sócrates?

SÓCRATES: Sabes sem dúvida, também tu, que esses são os que os homens chamam sofistas. (PLATÃO, 2001, p. 81, v. 91b2-9)

De igual maneira, Sócrates afirmará que “[...] Protágoras, [...] adquiriu mais dinheiro com sua sabedoria do que Fídias, que tão brilhantemente produziu obras-primas, e mais outros dez escultores” (Men. 91d3-6). Em Hípias Maior, Sócrates, ao referir-se a Górgias e a Pródico dirá, esclarece: “aqueles dois, no entanto, isoladamente, ganharam mais com sua sabedoria do que qualquer artífice em sua profissão, o mesmo acontecendo antes deles com Protágoras” (Hip. Mai. 282d3-6). No Sofista, numa obra da velhice, Platão continuará a enfatizar que os sofistas eram “caçadores pagos de jovens ricos” (GUTHRIE, 2007, p. 40), indicando que a preocupação em denunciar quem eram os sofistas perpassa toda a vida produtiva do filósofo.

Já que poetas, artistas e médicos recebiam por sua atividade e por ensinar sua arte a outras pessoas, a preocupação de Platão parece estar no fato de desejarem ensinar a virtude (ἀρετή) (GUTHRIE p. 40-41). Por sua vez, os sofistas não tinham nenhuma dificuldade de encontrar jovens que pagassem suas altas taxas (KERFERD, 2003, p. 34) e, ao aceitar dinheiro por seus ensinamentos, eles viam-se obrigados a aceitar qualquer tipo de aluno, privando-se, assim, da própria liberdade em troca de dinheiro. Já Sócrates via-se livre para aceitar como discípulo quem ele escolhesse (Mem. 1.2.6, 1.6.5). Vale salientar que, “dos antigos, pelo contrário, nenhum se atreveu a exigir pagamento por suas lições nem a ostentar conhecimentos diante de uma *multidão heterogênea*, tão ingênuos eram todos, a ponto de ignorarem o valor do dinheiro” (Hip. Mai. 282c8-d3).

1.2.3 Caráter itinerante dos sofistas

Outra característica do movimento sofista é o seu caráter itinerante. Quase

todos os sofistas nasceram longe dos grandes centros culturais e políticos e, por isso, viajar era uma necessidade quase inevitável – característica que pode parecer banal, mas que ajuda a explicar os olhares hostis a esses estrangeiros (**μέτοικος**) (KERFERD, 2003, p. 31; BONAZZI, 2013, p. 15). Os sofistas visitavam cidades por toda parte (Apol. 19e5), ou pelo menos as cidades maiores (Prot. 316c6). No entanto, nem todos os sofistas eram estrangeiros, posto que alguns deles moravam nas cidades que ensinavam (Men. 91c2, 92b3; Sof. 223d5), sendo que “seu hábito de andar de cidade em cidade e de não ter nenhuma casa própria é uma desvantagem” (Tim 19e). Górgias, por exemplo, além dos ensinamentos e do caráter itinerante, ainda adquire atribuições políticas.

SÓCRATES: Górgias, por exemplo, sofista de Leontinos, que aqui veio como embaixador de sua pátria, por ser o mais indicado para tratar dos interesses dos Leontinenses, nas assembleias populares, não só adquiriu fama de orador primoroso como ganhou muito dinheiro em nossa cidade. (Hip. Mai. 282b6-11)

No início do diálogo Protágoras, por exemplo, Sócrates conversa com um amigo, cujo nome não é revelado, e narra que veio da casa de Cálias graças à insistência do jovem Hipócrates, que se dirigiu a sua casa logo que soube que Protágoras encontrava-se na cidade. Na casa de Cálias, encontra Protágoras rodeado de grandes personalidades, inclusive os filhos de Péricles, Páralo e Xantipo. E, atrás das personalidades mais ilustres, ainda acompanhavam figuras menos importantes, entre os quais muitos estrangeiros e alguns atenienses que Protágoras arrebatava, com sua voz, pelas cidades onde passava “encantando-os com sua voz à guisa de Orfeu; e eles, encantados, passam a segui-la” (315a8- b1).

1.3 A compreensão do sofista

Desvendar quem eram os sofistas pode ser uma atividade bastante complexa, dada a escassez de dados (KERFERD, 2003, p. 9). Contudo, isso não impede a busca por sua compreensão, visto que, muitos dos temas discutidos por eles, ainda possuem bastante relevância. Entre eles, destacam-se, por exemplo: a teoria do conhecimento das percepções, bem como a natureza da verdade; a relação entre o que parece ser e o que é real e verdadeiro; a relação entre linguagem, pensamento e realidade

(IBIDEM, p. 10); a vida em sociedade, sobretudo nas democracias; a discussão se todos os homens são iguais ou, caso não fossem, se deveriam ser considerados dessa forma; a teoria da justiça, tal qual o problema do castigo; a natureza e finalidade da educação, assim como o que deveria ser ensinado e a quem deve ser ensinado, levando em compreensão que não há nada que não possa ser alcançado pelo debate racional (IBIDEM, p.12).

1.3.1 Sofistas: mestres da transformação social

Embora os sofistas não tenham se desenvolvido em Atenas nem se preparado para atuar profissionalmente nela, chegaram nessa cidade como oradores e intelectuais influentes, mas encontraram nela um terreno fértil graças às mudanças sociais pelas quais Atenas passava, o que explica porque tornou-se o centro do movimento sofista (IBIDEM, p.31). Sob o governo de Péricles, Atenas passou de uma economia de cidade-estado para uma economia de império, cujas reformas que remontavam a Clístenes. Tais transformações possibilitaram aperfeiçoamentos no sistema democrático, sendo relevante citar o pagamento para o exercício de cargos públicos, o que tornou possível a entrada de setores mais pobres na vida política e que provocou a fúria dos cidadãos conservadores (IBIDEM, p. 32-33).

Essas mudanças, em direção ao que se tornaria a democracia ateniense, começaram a ser feitas por Sólon (638-558 a.C.) que, ao ser eleito arconte em 594, faz algumas reformas para resolver a crise que surgiu em seu governo, sobretudo a relacionada as revoltas de camponeses sujeitos ao pagamento da sexta parte de tudo aquilo que colhiam, mas, com o endividamento crescente, reduzia muitos atenienses à escravidão. Sólon, com medo de que as revoltas populares desembocassem numa tirania, proclamou a **σεισάχθεια**, que anulava dívidas e revogava o direito dos credores aristocratas de tornar uma pessoa escrava por não pagar suas dívidas. Sólon também dividiu os cidadãos em classes censitárias, o que demonstrava o interesse do arconte em substituir antigos costumes aristocráticos. Contudo, foi incapaz de fazer uma reforma agrária profunda, pois não destruiu o monopólio da aristocracia que dominava a terra e o poder político e mantinha trabalhadores e a política em suas mãos (MOSSÉ, 1997. p. 14-16)

Apesar de mudanças limitadas que implementadas por Sólon, os atenienses

eram capazes de reconhecer que ele exerceu um papel importante para ajudar a transformar a Atenas, embora a democracia só seria implantada em Clístenes (565-492 a.C.). Quando Clístenes chegou ao poder (final do séc. VI a.C.) pelo apoio popular, apesar de ser um aristocrata, consegue fazer reformas em benefício daqueles que o levaram ao poder. Essas reformas começaram pela reorganização das quatro tribos de origem jônica por dez novas tribos que foram capazes de unificar toda a Ática – ele o fez seguindo um “geometrismo” herdado dos milésios, que solapava a dominação da aristocracia. O território de cada uma dessas tribos era composto de três trittias: uma no litoral, uma na cidade e outra no interior. Essa unidade territorial permitiu com que os atenienses se tornassem capazes de enfrentar as guerras médicas, que aconteceriam décadas depois. No entanto, a reforma mais importante de Clístenes foi a criação da **Βουλή**, dos Quinhentos, que era composta por 50 representantes de cada tribo capaz de redigir decretos e representar a população na discussão de temas importantes das cidades e dos cidadãos. Apesar de, nesse período, ainda não tornar Atenas numa democracia, foi ele quem propiciou condições que permitiriam o seu nascimento, tornando os cidadãos iguais perante a lei (isonomia). Além do mais, a elaboração do ostracismo, situada alguns anos após o arcondado de Clístenes, foi um importante mecanismo para a democracia, capaz de exilar, por dez anos, quem parecesse ser um perigo para ela (IBIDEM, p. 21-24).

Mas foi apenas com Péricles (495/492 - 429 a.C) que as reformas foram, de tal forma aprofundadas, ao ponto de ele ser considerado o político mais importante na Atenas democrática. Assim, Tucídides o descrevesse:

A influência que Péricles exerceu deveu-se à consideração com que era cercado e a profundidade de sua inteligência. Com um desprendimento absoluto, sem atentar contra a liberdade, dominava a multidão que conduzia, muito mais do que esta o conduzia. Não precisava lisonjear a plebe, uma vez que adquirira influência por meios honestos e, graças à sua autoridade entregavam-se à pessoal, podia se opor a ela e, até manifestar-lhe irritação. Todas as vezes que os atenienses, extemporaneamente, entregavam-se à insolência e ao orgulho, Péricles fazia-os recuar temerosos; quando se amedrontavam sem motivo, ele lhes infundia confiança. (IBIDEM, p. 35)

Sob Péricles, a **Βουλή** passou a ser o centro de toda decisão que envolvia Atenas, o que permitiu com que a democracia se tornasse uma realidade, sobretudo com a instituição da mistoforia, que era o pagamento para que os cidadãos atenienses participassem da política. Desse modo, os mais pobres puderam participar da vida política, o que os incorporava na representação da cidade. (IBIDEM, p. 37-39). As

mudanças feitas por Péricles tinham como referência dois princípios:

(1) que o poder deveria estar com o povo como um todo e não com uma pequena parte do conjunto de cidadãos, e (2) que os cargos com direito de aconselhar e agir em nome do povo deveriam ser confiados aos mais competentes e mais capazes de desempenhar essas funções. (KERFERD, 2003, p. 33)

A valorização de todas as camadas sociais na resolução dos problemas da *polis* permitiu com que os sofistas pudessem ensinar a virtude, em outras palavras, poderia ser afirmado que os sofistas tornassem possível que, pela educação, as pessoas pudessem mudar e transformar a sociedade (IBIDEM, p. 11- 12; SILVA, 2009, p. 87). Esse será um ponto fundamental na divergência entre Sócrates e o sofista Protágoras, pois, enquanto para o sofista a virtude consistiria no aprendizado de costumes e regras e, portanto, ensinável, para o filósofo ela era uma questão de sabedoria (SILVA, 2009, p. 95). Era possível reconhecer, nesse grupo de pensadores, o intuito de renovar radicalmente a tradição cultural grega, o que faz com que alguns autores, como Kerferd (2003) e Bonazzi (2013), compreenda-os como um “movimento”, mas, como afirmado anteriormente, é uma afirmação no mínimo controversa (KERFERD, 2003, p. 13-30; BONAZZI, 2013, p. 13).

Nesse contexto, Péricles foi protagonista de muitas transformações em Atenas, tendo sido influenciado por sua companheira Aspásia, já que ele frequentava um grupo de intelectuais que era fomentado por ela (MOSSÈ, 1997, p. 42).

Dentre esses intelectuais, estava o sofista Damon, instrutor de Péricles e mestre em política, o filósofo Anaxágoras, amigo do estadista, Hipódamo de Mileto, teórico político e planejador urbanista, Zenão de Eleia, o historiador Heródoto, o escultor Fídias, o tragediógrafo Sófocles e Protágoras (KERFERD, 2003, p. 36 – 38), além da presença dos filhos de Péricles presentes na casa de Cálias dispostos a ouvir o sofista Protágoras¹⁴.

Péricles, ao se tornar um dos patronos mais importantes dos intelectuais que Atenas teve, tornou-se também seu principal protetor político e, quem os atacasse, afrontava o próprio Péricles (KERFERD, 2003, p. 41). Isso não impediu que vários dos intelectuais citados fossem perseguidos ou mortos, após a morte de Péricles, geralmente acusados por políticos conservadores de impiedade (ἀσέβεια).

¹⁴ “[...] acompanhado, de uma lado, por Cálias, filho de Hipônimo, por seu irmão por seu irmão por parte de mãe, filho de Péricles, e por Cármides, filho de Glauco; e, de outro lado, por Xantipo, o outro filho de Péricles, por Filípides, filho de Filomeno”. (314e4-315a3)

Ao compreender tais mudanças sociais em Atenas, os sofistas a abraçaram e se propuseram a ser os mestres durante essa transformação. Protágoras, por exemplo, ao discursar para Sócrates e os demais convidados sobre o que Hipócrates aprenderia ao se tornar seu discípulo, revela:

PROTÁGORAS: Comigo, todavia, quando ele vier ao meu encontro, não aprenderá outra coisa senão aquilo que veio aprender. E o que eu ensino é tomar boas decisões tanto a respeito dos afazeres domésticos, afim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja apto ao máximo e a agir e discursar. (318e3-319a2)¹⁵

Essa afirmação não passará despercebida por Sócrates que afirmará: “será que apanhei bem o sentido do que disseste? perguntei; quero crer que te referes à arte política e que prometes formar bons cidadãos” (IBIDEM, p. 62, v. 319a4-6). Protágoras responderá: “Nisso mesmo, Sócrates, respondeu, é que minha profissão consiste” (IBIDEM, p. 62, v. 319a7-8), ou seja, o que o sofista ensina é tomar boas decisões (**εὐβολία**) tanto a respeito dos afazeres domésticos, quanto aos afazeres da cidade, visando à máxima aptidão para agir e discursar (318e-319a). Assim, o que Protágoras propõe é deixar qualquer um melhor em sua companhia e, com isso, conseguir, inclusive, recompensas materiais ao possuir competências, tanto no discurso quanto na ação – exatamente aquilo que os jovens desejavam. Desse modo, resta a dúvida de saber em que consistiria a **εὐβολία** ensinada pelo sofista? Embora não haja uma definição de **εὐβολία** no *Protágoras* (KERFERD, 1953, p. 45), Paul Woodruff (2013) afirma que se trata de ensinar **como dizer o que é provável ou razoável esperar**. Assim, o **bom julgamento** (*good judgment*) protagórico depende da **capacidade de identificar e apresentar as razões plausíveis de ambos os lados de um debate** (antilogia), que será analisado, oportunamente, nesse trabalho. Isso implica que é necessário considerar cada um dos lados em uma discussão até que se chegue a conclusões razoáveis. (2013, p. 192 – 193). Na República (428c-d), vale ressaltar, que a **εὐβολία** é uma qualidade dos guardiões-governantes, cujas decisões são tomadas a partir do interesse coletivo da cidade, enquanto na perspectiva platônica a **εὐβολία** parece descomprometida com a justiça.

Antes que se aborde o conceito de antilogia, faz-se necessário concluir um

¹⁵ παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἤκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβολία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

conceito já mencionado: o alto valor que os sofistas cobravam por seus ensinamentos. Essa prática era comum porque eles tinham consciência de que ofereciam algo valioso para aqueles que buscavam carreira política, portanto, não era acessível às massas (KERFERD, 2003, p.34).

Contudo, mesmo que Sócrates estivesse certo quanto aos honorários, qual seria o problema em receber dinheiro por um serviço prestado, uma vez que era comum que poetas, artistas e médicos recebessem pelos seus serviços? Talvez o motivo fosse outro, que aparecerá em *Hípias Maior*, quando Sócrates afirmar: “Dos antigos, pelo contrário, nenhum se atreveu a exigir pagamento por suas lições nem a ostentar conhecimentos diante de *uma multidão heterogênea*, tão ingênuos eram todos, a ponto de ignorarem o valor do dinheiro” (Hip. Mai 282c8-d3). Mas, se os sofistas ofereciam aulas sobre um alto custo, isso invalidaria a hipótese de que os mais pobres precisavam deles, conforme Kerferd (2003) problematiza essa questão e acredita que estes pagamentos não eram tão altos, posto que Isócrates asseverava que: “no geral, não se achará nenhum desses sofistas que tenha acumulado muito dinheiro: alguns viviam em condições de pobreza, outros em condições moderadas. Quem, na nossa lembrança, ganhava mais era Górgias”. (ISÓCRATES, XV, 155-156). Nesse sentido, vale lembrar que Sócrates confirmou isso ao afirmar que Górgias “ganhou muito dinheiro em nossa cidade” (Hip. Mai. b6-11).

Apesar de Hípias e Protágoras terem oferecido aulas sob um alto custo (Hip. Mai. 282b8-283b3), comumente essa não era uma realidade da maioria dos sofistas. Por viver em condições pobres, a maioria deveria oferecer aulas por um preço muito baixo (JAEGER, 2001, p. 350; KERFERD, 2003, p. 43; p. 51)¹⁶. É por essa razão que Kerferd (2003) apresenta uma hipótese bastante convincente:

[...] é provável que a verdadeira razão da objeção não fosse a preocupação de proteger os sofistas contra o ter de se associar com *todo tipo de gente*¹⁷;

¹⁶ Górgias (DK 82A2e4) e Protágoras (DK 80A1) cobravam de cada aluno 100 minas (10.000 dracmas), Eueno de Paros receberam 5 minas para educar os dois filhos de Cálías (Apol. 20b9), Isócrates cobrava 10 minas para educar um aluno (Plutarco, Mor. 837d) e Pródicos cobrava meia mina por uma prelação (DK 84A11). Esses pagamentos teriam sido referentes ao período de aula que poderia ser de até quatro anos (Isócrates XV, 87). A mina tinha, em média, 425 gramas de prata, de acordo com Kerferd, em 1978, isso equivaleria a \$ 74,00 dólares (KERFERD, 2003, p. 50-51). Com base num câmbio que considere o mês de maio de 2020, tal valor equivaleria a, aproximadamente, \$ 234,00 dólares (Disponível em: <https://pt.bullion-rates.com/silver/USD/spot-price.htm>. Acesso em: 24/05/20). Vale saber que, com base nessas inferências, para cada prelação, o pagamento recebido por Protágoras e Górgias corresponderia a mais de \$ 20.000,00 dólares, enquanto Pródicos receberia, aproximadamente, \$100,00 dólares.

¹⁷ Para Kerferd, a expressão “todo tipo de gente”, ou “multidão heterogênea” é tão desdenhosa em grego como em português (KERFERD, p. 48).

a objeção era contra todo tipo de gente poder obter o que os sofistas tinham para oferecer, simplesmente pagando por isso. O que eles tinham para oferecer, nas palavras atribuídas a Protágoras, incluía ensinar o homem a respeito dos assuntos do estado, de modo que pudesse vir a ser verdadeira força nos negócios da cidade [...] em outras palavras, tornar-se um político eficiente e bem sucedido. (KERFERD, 2003, p.48)

Isso explicaria boa parte dos ataques sofridos pelos sofistas, pois eles seriam produto das transformações internas da cidade de Atenas, o que permitiria que as mudanças continuassem existindo. Isso explicaria o amor e ódio que eles provocavam em seus contemporâneos, sentimentos ambíguos e comuns a todos aqueles que fazem parte de qualquer transformação social de um povo (KERFERD, 2003, p. 43 – 44).

Assim, receber dinheiro pelas aulas não faria necessariamente com que os sofistas se tornassem escravos do dinheiro e obrigados a receber qualquer tipo de discípulo (KERFERD, 2003, p. 48; GUTHRIE, 2007, p. 42), até porque Hipócrates não haveria garantia se a pessoa seria aceita ou não pelo sofista (Prot. 310d6-e3). Essa insegurança levou Hipócrates a buscar a ajuda de Sócrates com a finalidade de interceder pelo jovem junto a Protágoras, sem saber que o mestre poderia estar na sua frente (JAEGER, 2001, p. 623). Embora essa perspectiva de Kerferd explique parte das críticas direcionadas aos sofistas, por conservadores que não estivessem disposto a ver mudanças em Atenas ou por parte da oligarquia interessada em readquirir poder e influência perdida pelas reformas democráticas, ela não explica as críticas que Sócrates fez (se de fato ele realmente as fez), pois não é possível dizer que ele seja elitista, diferentemente de Platão. E Aristófanes teria motivos para evidenciar a inconsistência de Sócrates caso ele vivesse na riqueza enquanto pregasse o desapego, mas, pelo contrário, o que o comediógrafo faz, sendo seu crítico, é revelar a simplicidade do lugar onde Sócrates vivia (Aristófanes, v. 91- 99, GAMA, 2000, p.8), pois, podendo lucrar com seus ensinamentos, parecia não se importar para a riqueza. Outra passagem que enfraquece a tese de Kerferd encontra-se, no *Mênnon* (Men. 82d5-85b7), quando Sócrates conduz o escravo de Mênnon a “rememorar” o Teorema de Pitágoras, indicando que o conhecimento é acessível a todos. Contudo, apesar da defesa de uma aristocracia, Platão não a faz nos moldes de uma aristocracia tradicional, mas intelectual, pois não está baseada no dinheiro ou no nascimento, mas, a partir de oportunidade dadas de forma igual, haveria uma seleção baseada nos conhecimentos, cujas oportunidades são dadas a todos (*Rep. VI, 487a2-11*, Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira). Desse modo, quando Platão

apresenta ideia, na *República* IV (433a1-8), de que justiça refere-se ao lugar natural mais adequado que cada um deva ocupar, não faz uma defesa da aristocracia nos moldes convencionais, mas, oferecendo oportunidades para *todos*, a organização é feita com os artesãos, os guardiões e os governantes (reis) – filósofos, que governariam a cidade, baseados em uma estrutura tripartite da alma (*Rep. IV*, 441c4-d1,) e não sendo fundamentada na classe social que o sujeito pertence por nascimento.

1.3.2 Antilogoí

A ideia de que nem tudo pode ser relativizado pode ser bastante questionável quando toma-se como referência a máxima de Protágoras: “homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem” (161c)¹⁸. No diálogo *Protágoras*, Platão alegará que os sofistas não têm amor pela sabedoria nem pela verdade, mas seu objetivo é o dinheiro recebido pelas aulas (310d9-10), caracterizadas por relativizar conhecimentos (331c4-d1), como o ensino da virtude (319a3-6). Assim, a tese de que a virtude poderia ser ensinada, como afirma Protágoras, encontrar-se-ia diante de um impasse quando pensada à luz do *homem-medida*.

Antes de aprofundar essa ideia, vale ressaltar que, embora pareça haver um impasse do diálogo *Protágoras* sobre a possibilidade de a virtude poder ou não ser ensinada, Sócrates demonstrará, em *Teeteto*, que não havia sido convencido por Protágoras, apesar de que naquela ocasião havia se demonstrado diante de um impasse¹⁹. Assim, a discussão acerca do relativismo dos sofistas pode ser melhor compreendida, ao menos do ponto de vista platônico, no próprio *Teeteto*, obra em que aparecerá o conceito de *homem-medida*. Essa ideia trará sérias implicações à doutrina de Protágoras, como ele afirma:

Se a verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação; se as impressões de alguém não encontram melhor juiz senão ele mesmo, e se ninguém tem autonomia para dizer se as opiniões de outra pessoa são

¹⁸ Utiliza-se a fórmula sintética “homem-medida” para fazer referência a presente sentença de Protágoras.

¹⁹ “Eu então, Protágoras, quando observo todas essas coisas em terrível e completa confusão, disponho-me totalmente para esclarecê-las e enfrentássemos especialmente o exame do que é virtude, para, só assim, voltarmos a investigar se ela pode ou não ser ensinada.” (361c2-7).

verdadeiras ou falsas, formando, ao revés disso, cada um de nós, que em todos os casos serão justas e verdadeiras: de que jeito, amigo, Protágoras terá sido sábio, a ponto de passar por digno de ensinar os outros e de receber salários astronômicos, e por que razão teremos nós de ser ignorantes e de frequentar suas aulas, se cada um for a medida de sua própria sabedoria? (161d3-e3, Trad. de Carlos Alberto Nunes)

De fato, a afirmação que Platão faz em *Teeteto*, revela-se problemática e de difícil solução, pois, sendo o homem a medida de todas as coisas, não haveria necessidade de um mestre e, portanto, só as crenças seriam possíveis, mas jamais o conhecimento (ἐπιστήμη)²⁰. Contudo, essa afirmação de Protágoras, quando analisada a partir do método da antilógica ou dos dois λόγος (δισσοὶ λόγοι), Dígenes Laécio afirma sobre Protágoras: “foi ele o primeiro a dizer que há dois discursos antitéticos para todo e qualquer assunto. Foi o primeiro também a submeter ambos os discursos a questionamento” (DIOGENES LAERCÍO, 2017, p. 673).

Assim, qualquer lado de uma questão poderia ser defendido por um orador como se ela fosse parte de um argumento equivalente. Desse modo, é importante reiterar que qualquer assunto poderia ser defendido independente do ponto de vista. (KERFERD, 2003, p. 145), o que demonstra o poder dos argumentos, sobretudo na cidade democrática em que o debate era extremamente importante.

Contudo, se a antilógica tinha uma finalidade prática na cidade democrática, isso parece não ser possível afirmar sobre o homem-medida, de maneira que a crítica platônica perdura: se o homem é a medida de todas as coisas, qual a necessidade de mestres como os sofistas? O primeiro fato a ser considerado é que a afirmação de Protágoras não se refere aos seres humanos como medida de todas as coisas, mas a homens individualmente. Assim, se o vento parece frio a um indivíduo e quente a outro, quem tem razão? O vento, em si, é quente ou frio? Ou, alguém com afirmações

²⁰ Protágoras ao se recusar em voltar ao início da argumentação para saber se a “virtude pode ou não ser ensinada”, evidencia que Sócrates já havia conseguido o que tinha se proposto: demonstrar que a virtude não podia ser ensinada e que, à vista disso, o sofista enganava os seus discípulos. O filósofo apresenta seu ponto de vista ao abordar a aritmética, assegurando que ela salva a vida humana, pela sua capacidade de distinguir, por exemplo e inclusive, o bem e o mal, o agradável e o desagradável. Assim, o filósofo indica que os comportamentos aceitáveis ou não na vida social não são compreendidos por meio de ensinamentos, mas pela capacidade que cada um possui, qual seja: o conhecimento. Desse modo, quando o filósofo afirma “no começo afirmava que a virtude não pode ser ensinada, apressa-te agora em contradizer-te, empenhando-te em demonstrar que tudo é conhecimento” (Prot. 361a3-6) ele não estava contradizendo-se, mas, tão somente, reforçando, de forma irônica, sua cosmovisão. É exatamente por ser conhecimento que ela não é ensinável. Tal discussão ficará mais evidente em outra obra de Platão, *Menon*, em que Sócrates se utilizará da maiêutica para demonstrar o teorema de Pitágoras pelo escravo e abordará, novamente, a análise se a virtude é ensinável ou não, concluindo que a virtude não é ensinável porque ela é um conhecimento inato (Men., 87b-c;89d-e).

contrárias não tem razão ou a percepção (αἴσθησις) não é uma realidade objetiva e imutável (IBIDEM, p. 150)? Platão, no *Teeteto*, não acredita na mutabilidade da percepção, pelo contrário, ele advoga para o fato de que a percepção se refere a algo e, por conseguinte, uma realidade objetiva (IBIDEM, p. 150). Nesse sentido, Platão, no *Teeteto*, tenta aproximar Protágoras de Heráclito, isso porque a mudança não é conhecível, pois ao aproximá-lo de um "princípio fluxista" a realidade estaria reduzida ao movimento de modo a impossibilitar com que fosse possível uma identidade (PLATÃO, 1988, p. 16, v. 152C1-8).

Contudo, a percepção, a partir do conceito de homem-medida em Protágoras, não tem intuito de colocar-se como uma existência imutável, pelo contrário, o que está sendo afirmado é que não é possível falar de uma percepção, mas de percepções. Ora, se o mel parece doce para uma pessoa e amargo para outra, a percepção de uma não refuta a da outra – as experiências individuais não são capazes de refutar outras experiências igualmente individuais. Mas isso gera um problema: se as percepções são todas verdadeiras, não é possível uma pessoa contradizer a outra (KERFERD, 2003, p.151-152). No entanto, deve-se entender que, se duas pessoas dizem a mesma coisa, não há contradição, assim como se duas pessoas falam sobre suas percepções de algo do mundo, abordando aspectos diferentes, também não há contradição porque cada uma fala de uma coisa, portanto, estão falando de coisas diferentes. Não é possível contradizer alguém quando não se fala sobre o mesmo fato. E, por fim, se uma pessoa fala sobre algo do mundo que tem correspondência com sua fala e a outra se refere a algo que não corresponde a nada, não está contradizendo a afirmação da primeira pessoa, pois sua fala não se refere a nada (IBIDEM, p.152- 153). No exemplo abordado em *Teeteto*, não há indicativo de que as afirmações feitas foram no intuito de enganar alguém²¹. O mel pode ser doce para uma pessoa e amargo para outra. Nessa linha de raciocínio, Kerferd (2003) explica:

Ambas as afirmações são verdadeiras e não há, aqui, possibilidade de falsidade. Mas, da mesma forma, não há contradição – as duas afirmações são não sobre a mesma coisa, visto que cada homem está falando apenas de sua própria experiência [...] Ele não tem acesso a experiência do outro homem, e não pode fazer sobre isso nenhuma afirmação significativa. (KERFERD, 2003, p.155)

A ideia do *homem-medida* não pretende relativizar o conceito de verdade, mas

²¹ “Ora, é de presumir que um sábio não fale aereamente. Acompanhem-lo, pois.” (PLATÃO, 1988, p. 15, *Teet.* 152b1-2)

afirmar que as percepções podem e são diferentes. Desse modo, se o médico pode mudar a percepção do homem doente ao curá-lo de sua doença, de forma análoga pode ser aplicada ao educador, ou seja, para o sofista. Não se substitui o falso pelo verdadeiro, mas opiniões ruins por opiniões melhores (IBIDEM, p. 179). Nesse sentido, Sócrates corrobora tal compreensão a partir de Protágoras:

SÓCRATES: [...] 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. (PLATÃO, 1988, p. 36, v. 166d1-7)

Ao considerar a ideia de percepção para Protágoras como múltipla, poderia ser afirmado que não haveria apenas dois **λόγος** opostos numa argumentação, mas inúmeros outros, tantos quantas pessoas fossem capazes de perceber, o que aniquilaria o método da antilógica. Porém, deve-se observar que um ponto de argumentação tem apenas um único contrário, de modo que quando se afirmar que algo é “A” tudo o que não é “A” designa apenas um outro grupo, o “não-A” (KERFERD, 2003, p. 155), como discutido na Teoria de Conjuntos, em Matemática. Não obstante, isso criaria um novo problema: as contradições seriam impossíveis, já que não tratariam da mesma coisa. Ainda que as contradições sejam uma realidade, ao menos no âmbito verbal, as duas afirmações contrárias que têm sentido idêntico e nenhuma das duas é mentira, então as duas pessoas não falam da mesma coisa (IBIDEM, p. 156).

Desse modo, pode-se perfeitamente aceitar o relativismo de Protágoras, como dos demais sofistas, sem cair necessariamente no subjetivismo, assim como na compreensão não há área da vida humana, ou mesmo do mundo, que não seja passível de ser compreendida à luz da racionalidade (IBIDEM, p. 11-12).

1.3.3 Λόγος

O termo **λόγος** significa “palavra”, “fala”, mas também “inteligência”, “razão”, “bom senso” (BAILLY, 2000, p. 1200) e “discurso” (KERFERD, 2003, p. 120)²².

²² “No caso da palavra logos, há três áreas principais de aplicação ou uso: [...] em primeiro lugar, a área da linguagem e da formulação linguística, portanto fala, discurso, afirmação, prova (quando expressa em palavra) e assim por diante; em segundo lugar, a área de pensamento e dos processos mentais,

Curiosamente, **μῦθος** e **λόγος** possuem significados idênticos, pois mito também significa “fala” ou “palavra”. Posteriormente, **λόγος** adquiriu o sentido de “razão”. Contudo, apesar da sinonímia inicial, “mito” passou a referir-se exclusivamente a uma narrativa em que os homens se expressavam apenas pela sua imaginação, pois narram estórias fantásticas relatadas por poetas rapsodos (que significa “costuradores de cantos”), em festas populares. Os mitos não são elaborados por um indivíduo específico, mas são de domínio público, além de ter sua origem nas sociedades ágrafas e rurais, nas quais se impõe uma autoridade religiosa. Já o **λόγος** desenvolveu-se em um ambiente urbano, nas cidades-estados, letrada, com efervescência da vida econômica, cultura. O **λόγος** é contemporâneo das ciências abstratas e, por seu caráter racional, distingue-se da fala ou palavra mítica porque pressupõe conceitos criados individualmente com o intuito de serem universais e com a prerrogativa de uma justificativa, uma razão de ser e uma autoria. (SANTOS, 2008, p. 14-17).

O desenvolvimento do **λόγος** permitiu o aprofundamento das reformas na *polis*, sobretudo as reformas de Péricles (KERFERD, 2003, p 33)²³. Nesse contexto, a palavra, o discurso racional e o poder de convencimento adquirem, cada vez mais, importância na construção de um novo modelo de sociedade que emergiu na antiguidade. O ideal do **λόγος**, enquanto racionalidade, perpassa a vida dos cidadãos que viviam sob a democracia²⁴, por essa razão que pensar o poder e o alcance das palavras tornam-se cada vez mais comum e atrai mais seguidores para aprender a arte do discurso (IBIDEM, p. 43-44). Há uma preocupação crescente em torno da compreensão do **λόγος**. Em *Crátilo*, por exemplo, Platão abordará se os nomes que as coisas recebem possuem alguma adequação inerente ou natural ou se, pelo contrário, eram meros sinais convencionais (GUTHRIE, 2007, p. 192). Assim, aplicar o que outros chamariam de nome ou **λόγος** errado significa não pronunciar nome algum, mas apenas ruídos sem significados: “diria que essa pessoa só produzira um

portanto reflexão, raciocínio, justificação, explicação [...] em terceiro lugar, a área do mundo, aquilo sobre o que somos capazes de falar e pensar, portanto, princípios estruturais, fórmulas, leis naturais e assim por diante, desde que, em cada caso, sejam considerados realmente presentes e existentes no processo do mundo.” (KERFERD, 2003, p. 144).

²³ “Que responderíamos nós, Sócrates, senão que ele é mestre em tornar alguém terrivelmente hábil no discurso?” (312d8-9). Esta não parece ser uma resposta sem importância, de modo que ela será aprofundada por Sócrates “E o sofista, a respeito de que ele torna alguém terrivelmente hábil no discurso?” (312e5-6).

²⁴ “Obviamente o poder da retórica não foi descoberto pelos sofistas, na verdade remontam a Homero, bem como nenhum dos primeiros poetas subestimava a importância de sua própria atividade no uso das palavras.” (KERFERD, 2003, p. 136)

ruído, e que se agitara inutilmente, como se dá com o objeto de metal que percutimos” (Crat. 430a4-6). Conquanto as coisas tenham uma natureza fixa, as palavras seriam, por essa ótica, a tentativa de reproduzir aquela natureza pelo meio do som, embora essa imitação nunca seja perfeita, sobretudo por serem corrompidas através do uso e do tempo. Assim, Platão afirma:

Para muitos nomes deve ser verdadeira a explicação; mas pode também acontecer que o uso dos vocábulos é que os deixa indecifráveis. Com o correr do tempo, os nomes ficaram de tal modo retorcidos, que não admira parecer linguajar bárbaro a antiga fala, em confronto com a dos nossos dias. (PLATÃO, 1988, v. 421c14-d6).

Qualquer tentativa, afirma Kerferd (2003, p. 135-140), de relativizar a aplicação dos nomes às coisas deve ser tomada como uma atitude deliberada de engano e trapaça, pois aquilo que é falado nunca é a coisa à qual se refere. Essa será uma das críticas feitas a Protágoras em mais de um momento, na obra homônima de Platão (312a6-7; 313c7-10), na tentativa de desmascarar Protágoras como alguém que não se importa com a verdade. A sociedade criou a arte, a literatura e a filosofia que, por sua vez, não são mentiras só por serem uma criação social; por isso, o fato de os nomes implicarem um afastamento das coisas não implica necessariamente que são mentiras.

Desse modo, retoma-se, nesse ponto, a primeira objeção do discurso de Protágoras (IBIDEM, p. 74 – 79, v. 328d3- 332a6), em que Sócrates tentará refutar o sofista sobre a natureza da virtude, pois quando ouve que as diferentes virtudes são um todo, ele quer inferir se elas são um todo como um rosto composto por várias partes diferentes ou se são como as partes do ouro, que não difere uma parte da outra, pelo tamanho. Protágoras responde que são um todo como as partes do rosto (IBIDEM, p. 75, v. 329d4-e3; SILVA, 2009, p. 93- 95). Vale retomar essa temática, pois, quando Sócrates apresenta os argumentos do sofista, há o seguinte diálogo: “mas, que diferença faz? – disse ele. – Se você quiser, concedamos que a justiça seja pia, e a piedade, justa!” (331c2-5). Assim, no trecho citado, Protágoras afirma aquilo que Sócrates havia procurado. Essa afirmação será, para Sócrates, a confissão de que, para um sofista, não importa a busca da verdade, pois tudo será fruto da convenção. Sócrates, então, será categórico: “– Não – respondi. – Pois não é esse ‘se você quiser’ ou ‘se lhe parece’ que quero verificar” (331c3-5).

Contudo, para os sofistas a relação entre o discurso e as coisas era mais do que adequação perfeita entre ambas, mas sinais convencionais. Isso não significa

inferir que a discussão entre os sofistas tivesse chegado num nível de aprofundamento, como na atualidade, que se possa afirmar que não há verdade, nem fatos, apenas ideologias e modelos conceituais (KERFERD, 2003, p. 135 – 136). Mas o movimento sofista era capaz de perceber que o poder do **λόγος** é comparável ao das drogas, em que algumas são capazes de curar doenças enquanto outras de por fim à vida. Assim, a palavra pode causar sofrimento ou prazer, confiança e coragem ou envenenar com uma persuasão perversa (IBIDEM, p. 138). Isso acontece porque, ao comunicar um discurso ou **λόγος**, esse não é, e jamais poderá ser, os objetos dos quais ele se refere. Em outras palavras, o que se comunica nunca é, portanto, o “real”, mas um **λόγος** que é sempre outra coisa diferente das coisas em si mesmas (IBIDEM, p 139).

O efeito desse apelo, embora providencie conhecimento, não remove o incurável caráter falso do *logos*, visto que o *logos* não pode nunca ser a realidade que pretende expor. Todavia, há dois tipos de *logoi* – um melhor, e outro pior do que o outro. A superioridade de um *logos* sobre outro não é acidental; depende da presença de características específicas. O estudo delas é o estudo da arte retórica, e seu bom desenvolvimento é a fonte do poder do *logos* sobre as almas, que se intitula *Psychagogia*. (IBIDEM p 141)

Embora a relativização seja uma característica dos sofistas, há indicativos de que essa relativização não fosse subjetivista como se quer fazer acreditar, visto que no diálogo *Teeteto*, Protágoras reconhece que existem verdades de que não se pode prescindir (PLATÃO, 1988, p. 36, *Teet.* 166d1-8; KERFERD, 2003, p. 178). Por relativo deve-se compreender aquilo que vale apenas sobre determinadas circunstâncias ou condições, enquanto o subjetivismo designa a doutrina que reduz a realidade ou os valores a estados ou atos do sujeito (ABBAGNANO, 1998, p. 846, 922). Nesse sentido, Protágoras, ao fazer uma defesa das convenções, como será abordado oportunamente, não sugere que o conhecimento que cada um tem seja igual, tendo em vista que há alguns que sabem mais e outros que sabem menos. No caso de Atenas, permitir que todos falem nas assembleias não implicava que simplesmente desconsidera-se que existem pessoas mais preparadas do que outras, como sugere Platão (319b5-d7), mas porque todos participam igualmente das virtudes políticas (322d2). Desse modo, o relativismo como apresentado por Protágoras se mostra bastante razoável.

CAPÍTULO 2: A CONSTRUÇÃO DA FIGURA DO SOFISTA E SEU ENSINAMENTO NO DIÁLOGO *PROTÁGORAS* DE PLATÃO

2.1 A primeira parte da ἐπίδειξις de Protágoras: a narração do mito

O diálogo *Protágoras* é fundamental para a compreensão da democracia, que, embora suscetível à crítica, pode ser aprimorado, tal como é o próprio homem, abordado por Protágoras no mito de Prometeu. Sendo assim, vale ressaltar que a necessidade de uma explanação mais detalhada sobre a atividade do sofista ocorre após Sócrates perguntar para Protágoras em que Hipócrates seria melhor se participasse das aulas do sofista (318b2-d3). Protágoras tenta ser mais preciso, uma vez que a resposta “se você conviver comigo, voltará para casa, no mesmo dia que passar em minha companhia, melhor do que era antes” (318a8-10) foi genérica demais. Assim, Protágoras define sua atividade da seguinte maneira: “[...] o que eu ensino é tomar boas decisões tanto a respeito dos afazeres domésticos, a fim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja apto ao máximo a agir e discursar” (318e5-319a2). Concomitantemente, Sócrates identifica nessa resposta a tentativa de ensinar a virtude política (319a4-5) e é porque o filósofo não acredita que a arte política possa ser ensinada (319a7-320c1) que o sofista oferece a possibilidade de explicar seu ofício: usando um mito ou uma exposição argumentativa(320c3-6). Como a maioria dos ouvintes sugeriu que o próprio Protágoras escolhesse, ele opta, ao menos inicialmente, por uma narrativa mítica. Dessa forma, Protágoras inicia a primeira parte de uma longa exposição (ἐπίδειξις) em que responderá às objeções de Sócrates, exposição que ficou conhecida como Grande Discurso (320c-328d).

2.1.1 O Prólogo de *Protágoras* na delimitação das figuras do “sofista” e do “filósofo”

Tendo em vista o que já foi apresentado vale lembrar do *Prólogo do Protágoras* (309a-210a), a fim de evidenciar que, além da distinção entre figuras do “sofista” e do “filósofo”, presente no início da obra, também é apresentado o encontro de Sócrates com o amigo “anônimo”, logo após o filósofo ter saído da casa de Cálias. Ao ser

interrogado no início da obra pelo amigo se tinha ido à procura do belo Alcebíades (309a1-5), Lopes (2017) reconhece um dos elementos contextuais da obra, pois se trata de um caso em que Sócrates não obteve êxito em fazer com que o jovem Alcebíades abandonasse a sofística e tornasse discípulo da filosofia, o que era de conhecimento dos contemporâneos de Sócrates. E situação análoga aconteceu com o jovem Hipócrates, o que indica o modelo de educação oferecido aos jovens de famílias ricas (JAEGER, 2001, p. 339). Em outras palavras, uma das questões que estão postas é se Sócrates obteria sucesso em convencer Hipócrates a desistir do seu desiderato ou se o filósofo fracassaria como ocorreu no caso de Alcebíades. Assim, a distinção entre os dois grupos está presente em toda obra, desde as primeiras linhas até a conclusão.

Hipócrates, ao procurar pelos ensinamentos de Protágoras, pretende se tornar um homem virtuoso a fim de participar da vida pública da cidade democrática. Ele busca Protágoras, mesmo sem conhecê-lo pessoalmente, na certeza que seus objetivos seriam alcançados, uma vez que o próprio Protágoras se apresenta como educador dos homens (317b).

Desse modo, Lopes afirma que:

Em última instância, o modelo apregoado pela personagem Protágoras tem como escopo a formação do homem político para vida democrática de Atenas: seu objetivo de ensino é precisamente a *arte política* na formulação sintética de Sócrates. (*tên politikēn tekhnēn*, 319a4) (LOPES, 2017, p. 47)

Todavia, é por não estar claro para Sócrates quais eram as reais intenções do jovem que ele realiza um escrutínio com Hipócrates para compreender suas intenções na procura pelo (311b2-312b) e de compreender o que ele entende por sofista (312c). Ao ouvir as repostas de Hipócrates, ambos se dirigem para a casa de Cálias, onde Platão faz uma descrição detalhada sobre as condições do ambiente no qual o sofista encontra-se, rodeado por admiradores (314d3-316a2). Essa parte da narração, em que antecede o Grande Discurso de Protágoras (320c-328d), sua **ἐπίδειξις**, mostra que inicialmente Sócrates confronta o sofista de modo semelhante ao adotado com Hipócrates, quando lhe perguntou quais os benefícios que o jovem teria em procurá-lo na qualidade de discípulo; o filósofo obtém uma resposta vaga (318a8-10), o que remete a advertência que Sócrates fez a Hipócrates: que o sofista, tal como o negociante, elogia a sua mercadoria, mas que ele mesmo não a conhece (313c). Nas

palavras de Lopes:[...] Platão caracteriza aqui a tendência do “sofista” a privilegiar o discurso em tom laudatório para impressionar o seu público, em detrimento de uma discussão objetiva que tenha finalidade de esclarecer com precisão o que examina (LOPES, 2017, p. 71).

Após a intervenção de Sócrates, Protágoras vê a necessidade de refazer sua resposta, afirmando que ensina a: “tomar boas decisões tanto a respeito dos afazeres domésticos, a fim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja apto ao máximo a agir e a discursar” (318e5-319a2). Sócrates identifica o objeto de ensino do sofista com a arte política (319a4) e, como ele havia identificado (316b-c), que o objetivo de Hipócrates era tornar-se um homem bem reputado em Atenas. A promessa de Protágoras vai em direção à expectativa do jovem, preparando-o para a vida pública, tanto em suas ações como em seus discursos. Desse modo, Sócrates investiga, num primeiro momento, a possibilidade de ensinar aquilo que o sofista se propõe e, depois, se ele tem o conhecimento necessário daquilo que se propõe a vender com o objetivo de compreender se essa “mercadoria” é benéfica ou nociva (LOPES, 2017, p. 71-72).

Assim, para Lopes (2017) o Prólogo do diálogo desempenha duas funções:

- i. indica sutilmente o pano de fundo sobre o qual se dará o debate estrito a respeito da unidade das virtudes, ou seja, o problema do modelo de educação apropriado aos jovens atenienses, conforme sugere a menção a Alcebiades;
- ii. apresenta o tipo de interlocutor com o qual Sócrates passará a discutir ao adentrar a casa de Cálias – a saber, o pretense sábio nas vestes do “sofista”. (LOPES, 2017, p. 51)

Assim, pode-se perceber que os elementos desenvolvidos por Protágoras já começam a ser traçados por Platão nas primeiras linhas do texto e que a *ἐπίδειξις* do sofista é apenas o aprofundamento de muitas dessas questões e objeções feitas pelo personagem Sócrates.

2.1.2 O mito de Prometeu no *Protágoras* de Platão (320c-324d)

Para compreender os argumentos de Protágoras é fundamental abordar o mito de Prometeu²⁵. Essa necessidade surge a partir do seguinte argumento de Sócrates:

²⁵ No mito de Prometeu, narrado por Platão e baseado no Protágoras histórico, mais do que um relato

SÓCRATES: Observo, pois, que quando nos congregamos em assembleia e a cidade precisa realizar alguma obra arquitetônica, é aos arquitetos que se encarrega a construção dessas edificações; e, quando se trata da construção de naus, recorre-se aos engenheiros navais, e o mesmo vale para todas as demais coisas que são consideradas possíveis de se aprender e ensinar [...] Todavia, quando é preciso deliberar sobre assuntos concernentes à administração da cidade, levantam-se e aconselham-se, pé de igualdade, tanto o carpinteiro quanto o ferreiro e o curtidor, o negociante e o navegador, rico e pobre, o nobre e o ordinário. Ninguém os reprova, como sucedia no caso anterior, por buscarem dar conselhos sobre tais assuntos, mesmo não tendo aprendido essa matéria de alguma fonte, tampouco tendo sido instruído por algum mestre. (319b6-d7)

A partir da afirmação acima pode-se perceber que, para Platão, é preciso afastar da discussão pública aqueles que não estão preparados para tratar sobre “os assuntos da cidade” – isso ficará evidente no proposto pelo filósofo na *República*. Diante do modelo de discurso que exclui do debate público aqueles que são considerados como inaptos, Protágoras defende o modelo democrático ao narrar o seguinte mito:

PROTÁGORAS: E quando chegou o momento destinado à sua geração [das criaturas vivas], os deuses as moldaram no seio da terra, a partir da mistura de terra e fogo, e de tudo quanto é composto de fogo e terra. Na iminência de trazê-las à luz, ordenaram a Prometeu e a Epimeteu que as aparelhassem e distribuíssem as capacidades para cada uma delas conforme conviesse. Epimeteu pediu a Prometeu que ele próprio ficasse incumbido da distribuição, e lhe sugeriu: ‘Depois de eu tê-las distribuído, confira você! Assim o persuadiu e passou então a distribuí-las. (320d2-d11)

Quando na narrativa é afirmada que os deuses “incumbiram Prometeu e Epimeteu” significa que não há uma posição monocrática de Zeus, mas que o édito divino parte de um grupo, possivelmente, deuses da acrópole. Assim, o sofista começa a dar os contornos de sua intenção: mostrar que a partilha do poder feita por Zeus representa um valor que deve ser seguido e imitado, uma vez que até as decisões divinas são feitas em conjunto, o que contrasta com a figura de Zeus no *Prometeu Agrilhado* de Ésquilo.

A escolha feita tem consequência sobre os dois irmãos, filhos de Jápeto, netos de Urano e de Gaia, já que eles mudaram de lado, na Titanomaquia, por acreditarem que, nessa guerra, a astúcia seria mais importante que a força bruta; por não terem os seus conselhos ouvidos por Kronos, recorrem a Zeus. Por outro lado, apesar de

fantástico sobre as virtudes e desgraças dos homens, trata-se de como a arte política surge e de como essa técnica (politikê technê) é essencial à vida (PINHEIRO, 1999, p. 31).

tanta astúcia de Prometeu, ele será convencido “facilmente” pelo seu irmão, Epimeteu, a deixá-lo distribuir os dons às criaturas (CASSIN, 2005, p. 333). Com a permissão do irmão, Epimeteu passa a executar o plano:

PROTÁGORAS: No procedimento de distribuição, conferiu a umas espécies força sem velocidade, enquanto as mais fracas, dotou-as de velocidade. A umas concedeu armas, ao passo que a outras, cuja natureza era desprovida delas, providenciou-lhes uma capacidade diversa, tendo em vista sua salvação. Às dotadas de pequeno porte, distribuiu-lhes asas para fuga ou moradia subterrânea; mas às que se impunham pela grandeza, garantiu-lhes a salvação precisamente por tal característica. E Epimeteu fazia assim com o equilíbrio a distribuição, arranjando as coisas com a precaução para que nenhuma espécie se extinguisse. (320d11-321a3)

Protágoras irá afirmar que Epimeteu utilizou-se de meios para que os animais não se destruíssem mutuamente, além de protegê-los com pelos para enfrentar as estações e que também lhes serviriam de cama quando sentissem necessidade de deitar. Para alguns deu cascos e para outros deu couraças, além de uma fonte variada de alimentos. E aqueles que seriam presas, dotou-lhes de reprodução prolífera e aos predadores com reprodução limitada, pois pretendia assegurar a conservação (321a3-b9). No mito de Prometeu, dependerá exclusivamente de Epimeteu o equilíbrio da natureza não humana, no entanto, segundo Protágoras, “como Epimeteu não era decerto muito sábio, não percebeu que havia despedido todas as capacidades aos seres irracionais, enquanto a espécie humana ainda lhe restava desaparelhada. Ficou sem saber o que fazer (321d9-c3) ao passo que Prometeu: “[...] constatou que os demais animais tinham tudo de modo apropriado, enquanto o homem se encontrava nu, desprovido de calçado, cobertas e armas (321c5-7).

Embora Epimeteu seja apresentado como aquele que “carece de reflexão”, o equilíbrio da natureza coube exclusivamente a ele, haja vista que a lei da compensação estabelece uma igualdade entre os animais porque todos estão igualmente preparados para sobreviver, exceto o homem. É esse quem toma muitas precauções para evitar que nenhuma espécie desapareça (321a5-6). Vale ressaltar que Epimeteu parte do princípio da equidade, semelhante ao da democracia, e que não será abandonado por seu irmão, Prometeu. Ele distribui os dons não para que ele prevaleça sobre os outros animais e a natureza, mas apenas para que ele seja compensado de suas desvantagens.

PROTÁGORAS: [...] E premia o momento fixado pelo destino, no qual também o homem devia sair da terra e vir à luz. Sem saber, então, que tipo de salvação pudesse encontrar para o homem, Prometeu roubou de Hefesto

e Atena a sabedoria técnica junto com o fogo [...] assim presenteou o homem. Dessa forma, o homem adquiriu a sabedoria para a sobrevivência, carecendo, contudo, da sabedoria política, que estava com Zeus. A Prometeu não era mais permitido adentrar a acrópole, estância de Zeus, além do mais eram temíveis também as sentinelas de Zeus. (321c7-d8)

Como em nenhum momento consta que Prometeu repreende o irmão, a solução foi assaltar os deuses. Primeiro, rouba as técnicas de Hefesto e Atena e, depois, pretende roubar a própria sabedoria política de Zeus, o que não é feito porque ela se encontrava protegida. De posse do que ele pôde pegar, ofereceu aos homens o “[...] recurso de vida” (321e3). Protágoras contará que, em face desses dons divinos, o homem passa a ser o único entre os animais a crer na existência dos deuses, isso é, “por compartilhar assim do quinhão divino, o homem foi, em primeiro lugar, o único a crer em deuses em virtude de sua congneridade com o deus, passando a lhes erigir altares e estátuas” (322a6-7). Ademais, o “[...] homem, animal técnico, é também ‘homo-religiosus’ porque ele é capaz de construir altares e de sacrificar em honra dos deuses a carne dos animais selvagens” (BESCOND, 2014, p. 44–45). Protágoras parece reconhecer, apesar do seu agnosticismo, que a religiosidade teve seu papel para a organização humana em torno de um culto, contribuindo, assim, para a construção de uma identidade comum.

O sofista continua a narrativa explicando que, apesar de tantas conquistas, os homens ainda viviam dispersos e, por isso, eram dizimados pelos animais, mas quando tentavam se proteger conjuntamente dessa ameaça externa, careciam da arte política, destruíam-se a si próprios, dispersam-se novamente e eram destruídos como anteriormente (322b1-10). Diante desses fatos, será Zeus que se mostrará preocupado com a espécie humana e enviará Hermes para dar aos homens as qualidades da virtude política, Pudor²⁶ e Justiça²⁷, “para que houvesse ordem nas cidades e vínculos estreitos de amizade (322c3-4). Hermes, então, perguntará a Zeus se esses dons deveriam ser distribuídos entre os homens como as artes técnicas, em que um médico basta a uma comunidade ou a todos igualmente. (322c4-d1). Zeus foi

²⁶ A palavra Pudor não é uma tradução ruim da palavra “aidôs”, mas isso não significa que ela consiga expressar o seu real significado, pois “aidôs” (αἰδώς) refere-se a um sentimento de preocupação com a opinião pública, como, por exemplo, a vergonha que um cidadão sente quando é apanhado em flagrante em um ato desonroso (RAVAZI, 2014, p. 162–163).

²⁷ O conceito de “dikê” (δίκη), nesse contexto, significa o respeito por uma norma relacionada aos direitos dos outros. Por sua vez, a Justiça seria uma condição necessária para manter a paz, de modo que as disputas pudessem ser resolvidas por meio do julgamento e não da violência (RAVAZI, 2014, p. 163).

categórico em sua ordem: “A todos” (322d1)! Isso porque, segundo ele, a cidade não poderia perdurar se esses dons fossem apenas qualidades de alguns (322d2-4) e, além disso, Zeus estabelecerá a primeira lei entre os homens: “em meu nome, institua a lei segundo a qual se deve condenar à morte quem for incapaz de compartilhar da justiça e do pudor, como se fosse ele uma doença da cidade!” (322d4-6). A veracidade dessa afirmação é corroborada porque, segundo Protágoras, qualquer um entende que deve ao menos parecer justo, de modo que, aquele que depõe contra si em público, é tomado como exemplo de loucura (323b5-11). Protágoras irá concluir a discussão do mito ao abordar a punição de quem comete um delito, o que só é viável por que todos estão convencidos de que a virtude pode ser aprendida e ensinada. Vale salientar que a punição de um ato ilícito nunca será feita em vista do passado, mas do futuro, posto que “quem procura punir de forma racional pune não em vista do ato injusto já consumado – pois o que foi feito está feito –, mas visando ao futuro, a fim de que ninguém torne a cometer injustiça, seja a pessoa punida, seja quem a viu ser punida” (324b3-7).

Na versão do mito apresentada por Protágoras, notam-se alguns elementos que devem ser destacados²⁸, apresentados a seguir. Em primeiro lugar estaria o fato de que os seres vivos não foram criados pela vontade dos deuses, mas por uma imposição do Destino, no tempo que esse fixou (BRISSEON, 2004, p. 142). Em segundo, estaria o fato de que os homens são modelados no interior da terra, de Gaia, que, por mais de uma vez, adquiriu posturas extremamente ambíguas²⁹, o que tornariam ambíguos também os seres que com ela partilham elementos. Além do mais, não há distinção entre os vivos, portanto, todos os animais são feitos do mesmo material – no homem, devido ao esquecimento de Epimeteu, as características da ambiguidade permanecerão mais pungentes. Brisson (2004, p. 142) compreende que o mito de Protágoras apresenta algumas oposições relevantes para a compreensão mítica, sendo a primeira delas uma oposição entre a natureza de deuses

²⁸ Como toda probabilidade ela é baseada em doutrinas do Protágoras histórico, publicadas em obras, tais como seu Tratado Sobre a Origem dos Homens (KERFERD, 2003, p. 213).

²⁹ Dois trechos merecem destaques: o primeiro se refere a revolta de Gaia contra Urano: “então, Terra explode de raiva. Está furiosa por reter em seu seio esses filhos, que sem poderem sair, deixam-na inchada, comprimem-na, sufocam-na [...] Dirigem-se a eles, em especial aos Titãs, dizendo-lhes: “Escutai, vosso pai nos faz injúria [...] isto tem que acabar” (VERNANT, 2000, p. 22). No segundo, depois de os deuses já terem vencido a Titanomaquia, quando Zeus já havia se consolidado em seu poder, “nada ainda está resolvido [...] no exato momento em que o mundo está enfim pacificado [...] Gaia dá à luz um novo ser mais jovem, cujo nome ora é Tifeu, ora Tífon [...] O ser que ela produz irá questionar não só Zeus, mas a todo sistema divino do Olimpo” (VERNANT, 2000, p. 41 – 42).

e mortais. Protágoras iniciou o seu mito com a afirmação de que houve um tempo em que existiam apenas os deuses e que, posteriormente, foram criados os seres mortais, o que indica que a existência dos deuses, seres imortais, não se vincula a nenhum acontecimento, uma vez que estavam presentes desde os primórdios, diferentemente dos mortais, cuja existência está vinculada à obrigação dos deuses, imposta pelo Destino de criá-los. Na divisão entre os tipos de mortais reside uma segunda oposição, proposta por Brisson, que os distingue em dois grupos: animais e homens. Os animais, assegurados pelo equilíbrio dos dons, que reina entre eles e que foram resguardados pela distribuição feita por Epimeteu estão, também, fadados a um determinismo que os incapacita de inovar. Por outro lado, os homens encontram-se nus, desprovidos desses dons e, por isso, no mundo dos homens, nenhuma necessidade é imediatamente satisfeita; para obter aquilo de que necessitam utilizam-se da sabedoria técnica e do fogo. Os homens escapam do determinismo dos animais, pois o que “a espécie humana perde no nível do já dado, ela o ganha assim no nível do possível” (BRISSEON, 2004, p. 142).

Para a criação dos viventes também foi utilizada a centelha divina, o fogo, que, nesse mito, adquire um papel ainda mais especial. Existe, ainda, uma oposição entre o conhecimento da sabedoria técnica e do fogo (demiúrgica) e o conhecimento da virtude política, também explorada na obra de Brisson (2004). A demiúrgica, evidenciada pelo personagem de Prometeu, está baseada na especialização, bem como na divisão entre os homens, uma vez que uns possuem determinada arte e outros possuem outras. Por sua vez, a virtude política, evidenciada no personagem Hermes, conduz à integração dos homens, pois trata-se de algo comum a todos (IBIDEM, p. 146–151).

Será graças ao esquecimento de Epimeteu e a intervenção de Prometeu que os seres humanos receberam um lote de dons divinos e passaram, então, a identificar-se com as divindades, tendo, como primeira medida, o culto aos deuses. Prometeu se afeiçoará a essas criaturas e será o patrono delas. Só depois do culto aos deuses é que o homem “[...] articulou tecnicamente a voz e as palavras, e a descobriu instâncias, vestes, calçados, cobertas e dietas oriundas da terra (322a6-b1). Justamente por isso que o culto aos deuses aparecerá antes da linguagem e da agricultura. Os homens, graças à intervenção divina, passam a progredir, ao contrário dos animais que viverão sempre do mesmo modo. Por fim, para Protágoras, é graças à obediência das normas e das leis, socialmente construídas, que o homem deixa,

enfim, sua condição de animalidade e tornar-se humano e civilizado. Nota-se que, no mito de Prometeu, a fundamentação da lei está na pessoa do próprio Zeus, que estabelece a primeira lei, de modo que aquele que a desobedecer deve sofrer a pena máxima. Curiosamente, pergunta-se por que o senso de direito de uma sociedade são **Δίκη** e **Αιδώς**. E a resposta é: qualquer sociedade em que a justiça e o pudor não estão preservados a vida da coletividade está em risco.

Assim, Protágoras responde à questão inicial sobre a participação democrática, pela qual, em assuntos especializados, Atenas permite que apenas os peritos falem, enquanto nos assuntos da cidade todos tem direito à fala. Assim, a isonomia é garantida pela virtude política, supostamente igualmente distribuída. Diferentemente dos saberes técnicos que são especialidades de poucos, todos participam desde o início das virtudes políticas que, além de não serem inatas, podem ser aprimoradas. (320c3- 328d2).

Protágoras narra e explica o mito da origem do homem para reafirmar que a virtude política, que todos aprendem na vida social, sustenta a vida na cidade, independentemente da profissão que cada um exerça (324c3-8). Ademais, Protágoras assegura que, além de a virtude política ser ensinável, ela é adquirida por esforço e não é natural (BERESFORD, 2013, p. 161). Para o sofista, os homens bons não apenas ensinam a virtude política a seus filhos, diferente do que Platão havia afirmado (319b5-d7), mas todo o processo educativo na cidade promove o processo de civilização de um indivíduo. A visão de Protágoras da **αρετή** e de **νόμος** implica, certamente, que a natureza humana contém a possibilidade de avanço moral, embora sua realização dependa da educação. Assim, a **αρετή** política é aprendida de forma contínua no seio de cada comunidade³⁰.

Não obstante, isso não significa que as leis de cada sociedade sejam absolutas, muito menos que elas possam ser feitas sem nenhuma base teórica, mas que devem ser aperfeiçoadas, sobretudo quando as leis se mostrarem inadequadas (KERFERD, 2002, p. 221; BERESFORD, 2013, p. 144, 148-149). Tendo isso em vista, Protágoras não estaria apenas preocupado em ensinar os jovens a se tornarem oradores astutos e ardilosos, como insinuou Platão, mas o sofista também ensinava, aos jovens que o procuravam, a participação política ativa, capaz de interferir, quando necessário, na construção de leis socialmente justas, bem como seu aprimoramento com o objetivo

³⁰ Tal como havia afirmado no Anônimo Jâmblico, para quem a **αρετή** depende do esforço e da instrução (KERFERD, 2003, p. 214).

de promover a igualdade política como condição do progresso humano.

2.1.3 A importância do mito em *Protágoras* e na cultura grega

Apenas recentemente os pesquisadores deixaram de entender os mitos como uma narrativa puramente fantasiosa e passaram a procurar verdades inerentes a eles. Começaram, então, a ser vistos a partir da perspectiva de quando eram contados, ou seja, como narrativas verdadeiras, uma vez que eram histórias sagradas (ELIADE, 1972, p. 6). Tal iniciativa representou um progresso no entendimento do mito, em contraste com a crítica que teve início na Grécia, com a ascensão do racionalismo jônico (ELIADE, 1972, p. 105-106). Xenófanos (565-470a.C., aproximadamente), por exemplo, foi um dos maiores críticos desse modelo de narrativa feita das divindades. Segundo ele, “tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua” (XENÓFANES, fr. 11, SOUZA, 1973, p. 70). Para o pensador jônico, os deuses não poderiam ser injustos, imorais ou ciumentos, tal como são os homens (ELIADE, 1972, p. 106). E, apesar das críticas feitas na Grécia Antiga, o mito possui relevância para se compreender aspectos culturais das comunidades que os narram. É de grande importância destacar que os mitos eram as melhores explicações do motivo pelo qual as coisas, o Cosmos, e os homens mesmos, são da maneira como são e não de outra maneira (ELIADE, 1972, p. 9-13).

Se, por um lado, na própria Grécia antiga, no século VI a. C., já se discutia acerca da falsidade dos mitos, por outro, havia também uma reação a fim de defender os mitos, por isso alguns pensadores esforçaram-se em encontrar elementos da verdade na narração mítica. Iniciava-se, dessa maneira, a interpretação alegórica dos mitos com o objetivo de buscar neles um significado mais profundo. Desse modo, deuses e heróis poderiam ser interpretados como elementos físicos, como no caso de Teágenes de Régio, um dos precursores da interpretação alegórica; ou como disposições da alma, virtudes e até vícios, como no caso de Anaxágoras, como afirma por Brisson (1998, p. 125):

Antístenes e Diógenes, um dos quais o procedimento favorito era a etimologia, praticaram uma alegoria moral ao tornar Hércules e Ulisses, Medeia e Circe em heróis Cínicos. Portanto, eles uniram certos mitos a suas

próprias filosofias.

Assim, Protágoras, ao narrar um mito, não o faz apenas para responder as objeções de Sócrates, mas pela sua importância cultural na constituição do povo grego, sobretudo a partir da influência de Homero e Hesíodo na construção de um ideal de helenos, unificado em torno da língua, cultura e do culto aos deuses, apesar das peculiaridades de sua manifestação em cada grupo. Contudo, vale ressaltar que o mito de Prometeu, contado pelo sofista Protágoras na obra platônica, não é em si uma obra inédita, pois se trata de uma narração mítica presente desde Hesíodo. Na *Teogonia*, por exemplo, Prometeu (de “pensar astuto”), retratado como filho de Jápeto e Oceânide Clímene e irmão de Epimeteu (“o sem acerto”) (*Teog.* v. 507-511, Trad. de Tradução Jaa Torrano), assumirá uma posição dúbia em relação a Zeus, pois, num primeiro momento, ele fará os homens trapacearem e enganarem o rei dos deuses ao oferecerem como oferta de sacrifício dois embrulhos, o maior e mais belo recheado com ossos, gordura e vísceras, que seria escolhido por Zeus, e o menor e menos atrativo, com as carnes mais nobres (v. 535-557). Nessa escolha de Zeus, é fixada a maneira pela qual os homens passariam a honrar os deuses, instituindo-se, assim, a forma na qual o culto era feito (VERNANT, 2009, p. 61). Apesar de ludibriados pelos homens, graças à manobra de Prometeu, os deuses contentaram-se com o sacrifício feito pelos homens de fumaça de ossos e perfumes. Nessa atitude, os deuses demarcam a diferença entre eles e os mortais: os deuses não precisarão de produtos perecíveis, serão sempre vivos, jovens, imortais e incorruptíveis (VERNANT, 2009, p. 63). Ao ser fixado o rito de sacrifício, os homens são submetidos à vontade de Zeus, que ratifica, de uma vez por todas, a separação entre mortais e imortais. Os homens são postos numa posição intermediária: entre animais e deuses, isto é, em outras palavras, “a comunicação com o divino ocorre em cerimoniais, lembrando aos homens que a comensalidade acabou [...] o sacrifício consagra a distância intransponível que doravante os separa” (VERNANT, 2009, p. 66). Como se não fosse o suficiente, Prometeu também rouba o fogo dos deuses, numa fôrula oca, e oferece aos homens, de maneira que os humanos serão os únicos, entre todos os animais, a compartilhar com os deuses a posse do fogo (VERNANT, 2009, p. 64). Segundo Vernant (1990),

A distribuição das partes de alimento que oferece a Prometeu a oportunidade de enganar os deuses em proveito dos homens marca essa separação que implica um *status* novo à raça humana. O roubo do fogo exprime, entre outras

coisas, a nova condição humana em seu aspecto duplo, positivo e negativo. (IBIDEM, p. 315)

Graças ao roubo do fogo, os homens adquirem uma nova maneira de sobreviver, mas o sucesso técnico significa que a felicidade dada ao homem tem agora uma contrapartida: o suor do trabalho e as agruras da mortalidade.

Porém, por mais esperto que fosse, não desconfiava de que estava dando a eles um presente envenenado. Ao comerem a carne, os humanos assinam sua sentença de morte. Dominados pela lei do ventre, doravante irão comportar-se como todos os animais que povoam a terra, as ondas ou o ar. Se eles se comprazem em devorar a carne de um bicho a quem a vida abandonou, se têm uma imperiosa necessidade de alimento, é que sua fome jamais mitigada, sempre renascente, é a marca de uma criatura cujas forças pouco a pouco se desgastam e se esgotam, uma criatura condenada à fadiga, ao envelhecimento e à morte. (IBIDEM, p. 63)

Como punição, Prometeu é acorrentado e tem o fígado devorado por uma águia (*Os Trab.* v. 523-524, Trad. de Alessandro Rolim de Moura). A raça humana também é punida ao receber como presente a primeira mulher, da qual descendem todas as mulheres. Criada por Hefesto, o deus da metalúrgica, e adornada por Palas Atena, a deusa da sabedoria, a beleza dessa deusa terrestre surpreende até mesmo os deuses por que tudo nela, conta o poeta, é feito para enganar os homens. É importante salientar que a mulher, nessa narrativa, é aproveitadora, pois, semelhante aos zangões que se aproveitam do trabalho das abelhas ela aproveita-se do trabalho dos homens e ama o luxo.

Em *Trabalho e os Dias*, Hesíodo também apresenta o personagem Prometeu e revela que, além da mulher chamada de Pandora, os homens recebem o trabalho como parte da punição dos crimes do titã (VERNANT, 1990, p.315; VERNANT, 2009, p. 63). Nessa nova abordagem, Afrodite também participou da criação da mulher ao dar-lhe graça, desejo e uma mente desavergonhada. É por meio de Epimeteu, o “sem acerto”, que ela entra na humanidade com muitas outras desgraças. Apesar de Prometeu ter advertido seu irmão a não receber presente dos deuses (*Os Trab.* v. 84-89), não se pode escapar da inteligência e da astúcia (μήτις) de Zeus. Vale ressaltar que as primeiras núpcias de Zeus, na *Teogonia*, são exatamente com a deusa Métis, personificação da astúcia, que gerará os filhos que o destronarão, do mesmo modo que ele destronou seu pai Kronos; com medo dos filhos gerados dessa relação, ele a absorve, sugando para dentro de si, a deusa grávida de Palas Atena (HESÍODO, 2007, p. 149; v. 886-891, TORRANO, 2007, p. 149). Assim, ao engolir a deusa, já não

há **μήτις** fora de Zeus, ou seja, não é possível surpreendê-lo (DETIENNE; VERNANT, 2008, p. 20; VERNANT, 2009, p. 65). A **μήτις** de Zeus, superior à de Prometeu, faz com que a astúcia se volte contra o titã: ele cai na armadilha que armara para o rei dos deuses. Prometeu e Epimeteu formam um duplo, tal como o próprio homem que, apesar da sua compreensão racional, ignora diversas coisas (IBIDEM, p. 25; VERNANT, 1990, p. 318).

Desse modo, Hesíodo constrói os benefícios e desgraças humanas atreladas à ousadia e astúcia de Prometeu, a quem devem a facilidade da vida adquirida pelo fogo e pelas técnicas, mas também o trabalho fatigante, bem como a dualidade da própria mulher, com que os homens constroem suas vidas — conhecerão o envelhecimento, o sofrimento e a morte (VERNANT, 1990, p. 316). Nesse sentido, Vernant (1990, p. 316 – 317) afirma:

Nesse contexto, a fecundidade e o trabalho aparecem como duas funções opostas e complementares. A condição humana caracteriza-se precisamente ambivalente. Toda vantagem tem sua contrapartida, todo bem, seu mal. A riqueza implica o trabalho, o nascimento, a morte. Prometeu, pai dos homens, é duplo: benéfico e maléfico. Tem seu aspecto negativo na pessoa de seu irmão e contrário Epimeteu. Pandora também é dupla em vários aspectos. Ela é um mal, mas um mal amável. Representa a fecundidade, detesta a pobreza e só se acomoda na abundância.

Ésquilo, o primeiro dos grandes poetas trágicos, também aborda o tema de Prometeu, ao escrever a peça *Prometeu Agrilhoado*. Nela, narra o momento em que Prometeu é amarrado à rocha por Hefesto, sob a supervisão da titânide Bia (Força) e do titã Kratos (Poder), não apenas por causa do roubo que fez aos deuses, mas, segundo o próprio Prometeu, por discordar do fato de que Zeus pretendia destruir os mortais (*Prom. Agr.* v. 236-246, Trad. de Ana Paula Quintela). Prometeu oferece não somente o fogo aos mortais, mas a esperança (v. 250, p. 50) e um conjunto de saberes importantes para a sobrevivência na terra (v. 442-472). Além disso, Ésquilo relata Prometeu, filho de Têmis (IBIDEM, p. 43; v. 210), como a personificação da justiça. Na obra do poeta trágico, Zeus é descrito como um monarca tirano, cruel, rancoroso e que domina os demais deuses com coração inflexível (IBIDEM, p. 41; v.161-163), dado que somente ele possui liberdade (IBIDEM, p. 35; v.50-51). Prometeu apega-se ao fato de que o trono de Zeus corre perigo e que, sem o seu auxílio, poderia fazer um casamento cujo filho dessa união seria mais forte que o pai (v. 667) e que, portanto, destronaria ele. Prometeu tem consciência de que foi um aliado necessário para a conquista da vitória sobre os titãs (v. 214-215), mas mantém essa aliança para a

manutenção do poder de Zeus (DETIENNE; VERNANT, 2008, p.88). Todavia, a informação capaz de salvar o reinado de Zeus não será oferecida antes de sua libertação (v. 170-177), apesar de suas ameaças enviadas por meio de Hermes, a quem Prometeu ultraja com as seguintes palavras: “não trocaria a minha desgraça pela sua servidão” (v. 966-967). Tal insolência será punida por uma águia que devorará seu fígado (v. 1024-1025). Em Ésquilo, Prometeu revela, graças ao encontro com a novilha *Io*, que suas punições terão uma longa duração, mas um dia será liberto por um descendente de *Io* (v. 772). Desse modo, após apresentar as versões do mito de Prometeu, fica ainda mais evidente que a maneira escolhida pelo sofista Protágoras ao narrar a sua versão do mito é feita para atender às objeções de Sócrates e construir, nas entrelinhas, a resposta ao filósofo, elaborando, também, uma definição que considere e apresente traços do momento histórico.

2.2 A segunda parte da Ἐπίδειξις de Protágoras: a exposição por meio de argumentos

Após Protágoras optar pelo uso do mito de Prometeu (320c-324d) para defender seu ponto de vista, o sofista, no entanto, apresenta, na segunda parte do Grande Discurso, uma exposição argumentativa, chamada de *logos* (λόγος) (324d-328d). Assim, num primeiro momento da Ἐπίδειξις de Protágoras a finalidade do mito é demonstrar que os atenienses estão corretos em permitir que todos os cidadãos participem das decisões políticas, pois todos participam da virtude política. Mas uma outra dificuldade ainda persiste: por que os homens virtuosos não ensinam seus filhos? Para responder essa pergunta, Protágoras assegura que todos os membros de uma cidade participam da virtude (324e2), indicando que é uma ideia equivocada que os homens bons não ensinam a virtude aos seus filhos, uma vez que, desde muito pequena, a criança é instruída e educada nesse sentido, pois toda palavra e todo ato dirigida a ela sempre convergem nessa ação: o ensino do o que é o certo e o errado, o que é honesto e o que é desonesto. Mas, se a criança ousa não obedecer, ela é corrigida por ameaças e por ações. Quando as crianças vão pra escola, esse processo não será diferente, pois passam a ler os poetas, repletos de bons ensinamentos e preceitos morais, louvando todos aqueles que devem ser imitados, o que, semelhantemente, acontece nas aulas de cítara e de ginástica, posto que todos os

ensinamentos estão repletos de ações a serem imitada (325c8-326e4; JAEGER, 2001, p. 365). Esse conhecimento não termina na escola, uma vez que, quando as crianças param de frequentá-la, elas passam a compreender as leis e as tomam como paradigma de conduta, com o objetivo de que não pratiquem atos censuráveis (326c8-d3). Desse modo, os antigos legisladores fazem as leis, explica Protágoras, no intuito de ensinar o que é virtuoso. De acordo com o sofista:

[...] se tanto é o empenho na virtude, seja no âmbito particular seja na esfera pública, será que é motivo de espanto e embaraço, Sócrates, que a virtude possa ser ensinada? Você não deve se espantar, contudo; pelo contrário, maior espanto haveria se ela não pudesse ser ensinada. (326e2-6)

Ao afirmar que a virtude pode ser ensinada, Protágoras justifica a sua profissão enquanto educador, por isso, pondera: “eu, com efeito, considero-me à altura dessa tarefa, e creio que, diferentemente dos demais, poderia ajudar alguém a se tornar uma pessoa virtuosa, e que mereço o salário por mim requerido” (328b2-8). Com isso, Protágoras responde aos problemas iniciais apresentados por Sócrates, além de indicar os motivos pelos quais ele se considera um bom professor, podendo, portanto, receber Hipócrates como seu aluno. Diante do exposto, pode-se perceber que o **λόγος** apresentado pelo sofista não é uma continuação do mito, mas uma alternativa a ele (KERFERD, 1953, p. 44).

2.2.1 O problema da *unidade das virtudes*

A partir da defesa enfática que Protágoras faz acerca da ensinabilidade da virtude, inicia-se a primeira objeção feita por Sócrates, que não tem relação com a arte política, mas se, de fato, ela poderia ser ensinada. Se se mostrasse impraticável, então, a própria condição de sofista, enquanto educador, estaria questionada. No diálogo, Sócrates apresenta suas questões para submeter o sofista à investigação com a finalidade de analisar a consistência da reputação que Protágoras possui. E Sócrates as faz apresentando dois argumentos empíricos:

i. na esfera *pública*, a *arte política* não se enquadraria no modelo das demais *teknaí* (qualidade que, por si só, colocaria sob suspeita sua própria condição enquanto *tekhnē politikḗ*), na medida em que a. não há especialistas quando as decisões políticas concernem nem à administração da cidade (pois todos os

cidadãos participam igualmente das deliberações em assembleia, como se dá de fato na democracia ateniense) *b.* assim como não existem mestres de tal matéria (contra a pretensão de Protágoras, 318e-9a); ii. na esfera *privada*, os melhores e mais sábios cidadãos não são capazes de transmitir a seus filhos virtude (*aretē*) que possuem. Nesse momento da discussão, Sócrates identifica *arte política* (*tēn politikhēn tekhnēn*, 319a4), com virtude, ou excelência moral (*tēn aretēn*, 319e2), e toda questão subsequente se desenvolverá em torno da questão da ensinabilidade e da unidade das virtudes, e não propriamente da *arte política*. (LOPES, 2017, p. 72-73)

Em contrapartida, no segundo momento da **ἐπίδειξις** de Protágoras, o momento do **λόγος**, o sofista tenta refutar Sócrates por meio de uma evidência empírica: a função da punição impostas aos transgressores. o exemplo do castigo penal teria a função de mostrar que a virtude pode ser ensinada, caso contrário o homem agiria como animal que apenas reage ao ato que lhe foi hostil. Desse modo, Protágoras refuta a ideia de que a *arte política* “não pode ser ensinada nem provida aos homens pelos homens (319b2-3), e a punição como meio para correção seria a evidência contrária de que os homens devem aprender a virtude política para viver em sociedade.

Porém, na medida em que o discurso de Protágoras avança, sua resposta sobre a questão inicial, aquela que motiva sua **ἐπίδειξις**, torna-se mais complexa. Assim, a introdução sobre a punição tem o intuito de mostrar que a discussão da virtude não se trata apenas de um debate *sobre ensino e aprendizagem*, mas envolve outras questões, como o *exercício* e *empenho* (323c6; d6-7), ou seja, ainda que Protágoras ou outros sofistas possam oferecer uma boa educação, isso não seria suficiente para que se tornassem bons cidadãos (318a6-9). Há, portanto, um fator fundamental e decisivo no sucesso da educação: a responsabilidade na participação da educação feita pelo próprio discípulo (LOPES, 2017, p. 74-76).

O entendimento de Protágoras sobre o ensino da virtude também aborda outro ponto: por que o cuidado dos pais não é condição suficiente para que seus filhos se tornem virtuosos, como aconteceria no caso dos filhos de Péricles (319e-320a)? Lopes explica:

Temos, então, o quadro completo da visão que Platão atribui à personagem Protágoras sobre o problema da ensinabilidade da virtude: não se trata apenas da qualidade i. do *ensino* que se oferece aos indivíduos desde a infância, mas depende igualmente ii. da *dedicação* que cada indivíduo despense na sua busca pelo aprimoramento moral, bem como iii. da *propensão natural* que varia de indivíduo para indivíduo e sobre a qual não temos qualquer poder. (LOPES, 2017, p.86)

Mas a **ἐπίδειξις** de Protágoras, que tinha como finalidade responder às

objeções de Sócrates sobre o ensino da virtude, transforma-se num debate sobre a natureza da virtude. Nesse sentido, em *Protágoras*, afirma-se:

SÓCRATES: Filho de Apolodoro, quão grato sou a você, por ter me impelido até aqui. É muito importante para mim ter ouvido o que acabei de ouvir de Protágoras, pois, até então, eu considerava que não era humano o empenho pelo qual os homens bons se tornam bons [...] em vários momentos de sua fala [fala de Protágoras], por sua vez, você se referia à justiça, sensatez, piedade e todas elas como se fossem, em suma, uma única coisa: virtude. Explique-me então este ponto com um argumento preciso: se a virtude é uma única coisa e são partes dela a justiça, a sensatez e a piedade; ou se essas coisas, às quais há pouco me referia, são todas elas nomes de uma e mesma coisa. Eis o que desejo saber. (328d9-329d2)

Assim, o personagem Sócrates sinaliza que o sofista emprega diferentes nomes para designar a virtude, a saber: sabedoria política (321d5); arte política (322b5-b8); virtude política (324a1); justiça (322c4, d5, 323a1, a6, b2, 352a1); pudor (322c4, d5), sensatez (323a2, b4, 325a1); piedade (325a1). Tendo em vista essas denominações, o sofista deve explicar, de modo mais evidente, o que ele se propõe a ensinar, pois, se Protágoras não é capaz de defender uma posição coerente sobre o tema, logo sua posição, enquanto mestre da virtude, seria abalada (LOPES, 2017, p. 88).

2.2.2 As quatro primeiras refutações socráticas

Sócrates, ao tentar entender a natureza da virtude, busca saber de Protágoras se ela é completa, sendo partes dela a justiça, a temperança e a piedade ou se todos esses nomes são apenas sinônimos dela (329c6-d3). Protágoras afirma que essa pergunta pode ser facilmente respondida, uma vez que “as coisas referidas na sua pergunta são partes da virtude que é única” (329d5). Contudo, Sócrates questiona como se daria essa unidade: se como um rosto composto por várias partes diferentes ou se seriam semelhantes ao ouro em que uma parte não se difere da outra, a não ser pelo tamanho. Por sua vez, o sofista assegurará que a unidade da virtude se dá semelhante ao exemplo das partes do rosto. (329d4-e3). Sócrates tenta entender, a partir dessa resposta, como se adquire essa virtude – se cada pessoa tem partes ou a totalidade da virtude (329e4-6). Protágoras sustenta que as pessoas possuem as partes “visto que há inúmeros homens corajosos que são injustos, e homens justos, por sua vez, que não são sábios” (329e7-9).

À medida que Sócrates faz suas perguntas vão sendo definidas quais as qualidades fazem parte da virtude: sabedoria, coragem, o conhecimento, a justiça, a temperança ou a piedade (330a3-b8). A partir dessa resposta, Sócrates começa sua refutação (ἔλεγχος) tentando entender como é estabelecida a relação entre as partes da virtude. Para tanto, afirma que a justiça deve ser necessariamente justa, caso contrário, seria uma contradição inaceitável (330c1-d4). Contudo, a piedade também é uma virtude, mas diferente da justiça, já que as partes da virtude são como as partes do rosto, isto é, não necessariamente ela implicaria justiça, no mesmo sentido em que o ímpio poderia por isso que o ímpio poderia ser pio (330d5-13)³¹. Protágoras ratifica essa linha de raciocínio: “é necessário, Sócrates – disse ele –, que eu admita isso” (331a5-6). Assim, para o filósofo, a única maneira de resolver esse problema é compreender que “que tanto a justiça é pia quanto a piedade é justa” (331b2-3). Ora, se assim fosse, a resposta de que a virtude seria como as partes do rosto ficaria prejudicada, porém, Protágoras foi facilmente convencido (331b8-9), questionando Sócrates: “mas que diferença faz? – disse ele. – Se você quiser, concedamos que a justiça seja pia, e a piedade, justa!” (331c2-3). É essencial notar que esse momento é importante para Sócrates, pois aparece, na resposta de Protágoras, uma característica do sofista sobre a qual ele havia alertado o jovem Hipócrates: que Protágoras não estava preocupado com a verdade, mas apenas em vender o seu produto que nem ele mesmo conhece (313c10-314c3). Por isso, Sócrates rechaça essa resposta: “não – respondi. – Pois não é esse “se você quiser” ou “se lhe parece” que quero verificar” (331c4-5). Esse fato, vale salientar, é mais um momento em que, para Platão, fica evidente a distinção entre “filósofos” e “sofistas”. Assim, o sofista reorganiza sua resposta e afirma: “há certa semelhança entre justiça e piedade [...]

³¹ Lopes (2017, p. 115) organiza os argumentos de Sócrates da seguinte maneira:

- (P1) Justiça é alguma coisa;
- (P2) Justiça é alguma coisa justa;
- (P3) Justiça é como ser justo;
- (P4) Piedade é alguma coisa;
- (P5) Piedade é como ser pio;
- (P6) Cada parte da virtude não é como as outras partes da virtude;
- (P7) Piedade não é como ser justo;
- (P8) Justiça não é como ser pio;
- (P9) Justiça é como não ser pio;
- (P10) Piedade é como não ser justo;
- (P11) Piedade é como ser injusto;
- (P12) Justiça é como ser ímpio;
- (P13) Mas justiça é pia e piedade, justa.
- (P14) Portanto, justiça e piedade são a mesma coisa, ou como coisas muito semelhantes.

Pois o branco se assemelha de algum modo ao preto, e o duro, ao macio, e mesmo vale para as demais coisas que parecem ser contrárias entre si” (331d2-6).

Diante da impossibilidade de concluir de modo que lhe fosse satisfatório, Sócrates abandona sua primeira tentativa de refutar o sofista e parte para uma segunda tentativa (330b-332a) ao tentar distinguir outras partes da virtude: insensatez, sabedoria e temperança. Sendo assim, Sócrates indaga Protágoras se insensatez (loucura) e sabedoria são contrárias, ao que o sofista responderá que sim (322a7-10), pois quando uma pessoa age de maneira sóbria, ela age de modo temperante – é por meio pela temperança que os temperantes são conhecidos, enquanto os que não procedem direito agem de modo louco (332b). Por sua vez, Sócrates afirma que agir de modo insensato é o oposto de proceder com temperança ou, em outras palavras, a insensatez produz atitudes insensatas, e a temperança produz atitudes temperantes. (332b5-15). Ademais, o que é feito fortemente é feito com força e o que é feito debilmente com debilidade; e o que é feito velozmente é feito com rapidez e o que é feito lentamente, o é com lentidão. Assim, na primeira parte dessa segunda refutação, Sócrates apresenta uma série de premissas visando comprovar que coisas semelhanças produzem coisas semelhantes. Por outro lado, quando se pensa nas oposições parece que, numa perspectiva socrática, cada coisa produz apenas um único contrário, dessa maneira, por exemplo, o contrário de belo é o feio, de bem é o mal e de agudo é o grave (332c1- 21).

Todas as afirmações do personagem Sócrates vão nessa direção e são assentidas pelo sofista Protágoras (332d1-e18)³². Sócrates, então, conclui:

³² Como Lopes (2017, 133-134) esquematiza:

(P1) A insensatez (loucura) é alguma coisa;

(P2) Sabedoria é o contrário de insensatez (loucura);

(P3) Os que agem corretamente agem com sensatez e os que não agem corretamente agem com insensatez ;

(P4) Agir insensatamente é o contrário de agir sensatamente;

(P5) Quando se age insensatamente, age com insensatez, mas quando se age sensatamente, age-se com sensatez.

(P6) Se algo é feito com vigor, ele é feito vigorosamente, e se feito com debilidade, é feito debilmente;

(P7) Se algo é feito de uma maneira, ele é feito por uma coisa de mesma qualidade, e, se é feito de modo contrário, ele é feito pela coisa contrária;

(P8) O contrário de belo é o vergonhoso, o contrário de bem é mal;

(P9) Para cada coisa há apenas um contrário;

(P10) O que é feito de modo contrário é feito por coisas contrárias;

(P11) O que é feito insensatamente é feito de modo contrário do que é feito sensatamente;

(P12) O que é feito sensatamente é feito pela sensatez, o que é feito insensatamente é feito pela insensatez;

(P13) Insensatez é o contrário de sensatez;

(P14) Insensatez é o contrário de sabedoria (P2);

(P15) Portanto, se para cada coisa há apenas um contrário, então sensatez e sabedoria são a mesma

Qual proposição devemos eliminar então, Protágoras? Que há apenas um contrário para cada coisa, ou aquela segundo a qual se dizia que a sabedoria é diferente de sensatez, e que cada uma delas é parte da virtude, e que, além de diferentes, são dessemelhantes, seja em si mesmas, seja em suas capacidades, assim como as partes do rosto o são? (333a1-6)

Incomodado, Protágoras concorda com a argumentação (333b), embora não responda qual argumento deva abandonar. Na segunda refutação o filósofo argumenta em favor da identidade das virtudes, contudo, como afirma Lopes (2017), não fica notório em que sentido caberia essa identidade: se elas seriam uma única coisa por possuir o mesmo significado ou se a virtude é uma coisa na medida em que os cinco nomes atribuídos a ela designariam “*diferentes aspectos de uma única e mesma disposição moral*, conservando assim uma distinção semântica entre as virtudes particulares, cada qual com um *definiens* próprio” (LOPES, 2017, p. 152).

Contudo, ainda que Protágoras não responda, Sócrates parte em direção à terceira refutação (333b9-10). A tentativa de Protágoras em se esquivar e ser aplaudido pelos presentes (334a1-c8) faz com que Sócrates abandone essa refutação, o que gera a um momento de crise do Diálogo. Diante da tentativa de evasão do sofista, alguns pontos precisaram ser acordados, como, por exemplo, o tamanho das respostas, dando origem a uma discussão entre respostas longas (**μακρολογία**) e respostas curtas (**βραχυλογία**), bem como a discussão sobre o poema de Simônides (338e8-339a9). Tendo discutido esses e outros pontos, o filósofo afirma que:

A questão era a seguinte, creio eu: se sabedoria, temperança, coragem, justiça e piedade, embora seja cinco nomes, concernem a uma mesma coisa, ou, se para cada um desses nomes, há uma substância particular, ou seja, uma coisa dotada de uma capacidade que lhe é própria, sendo cada uma delas diferente uma da outra. (349b1-6)

Sócrates lembra que o sofista havia afirmado que se tratava de nomes diferentes de uma única coisa, não como partes do ouro, semelhantes entre si, mas como partes do rosto, ou seja, cada uma dotada de função própria. E, seguro de que poderia ter convencido Protágoras de que ele estava errado, não se admiraria se o sofista assegurasse que suas respostas foram apenas para testá-lo (349a-d).

Na quarta refutação, Protágoras faz uma reformulação de sua tese, apresentando a seguinte argumentação:

coisa, visto que insensatez é o contrário de ambas.

Mas lhe afirmo, Sócrates – disse ele –, que todas elas são partes da virtude, e quatro são razoavelmente parecidas umas com as outras, enquanto a coragem se distingue em muito de todas as demais. Você saberá que eu digo a verdade da seguinte maneira: encontrará muitos homens que são extremamente injustos, ímpios, intemperantes e ignorantes, mas excepcionalmente corajosíssimos. (349d2-10).

Nesse ponto do diálogo, Sócrates vê a necessidade de investigar melhor a seguinte indagação reformulada pelo sofista: os corajosos são audaciosos?

Para Protágoras não só são audaciosos como impulsivos (349e1-5), ao passo que Sócrates pergunta se a virtude é algo belo. “Belíssima”, respondeu Protágoras porque ela toda seria bela (349e6-11). Sócrates, então, afirma que o mergulhador só realiza o mergulho porque sabe fazê-lo, como outros casos semelhantes (350a) e Protágoras assevera: “assim com tudo o mais, acrescentou, se é este o ponto a que queres chegar: os que sabem são mais corajosos do que os ignorantes” (350a10-b1).

Contudo, existiria ignorantes audaciosos? O filósofo tenta entender se os audaciosos são corajosos, mas, para Protágoras, os ignorantes não são corajosos, mas loucos³³ (350b3-9). Protágoras percebe a sagacidade de Sócrates e o questiona: “quando me perguntou se os corajosos são audaciosos, eu concordei, mas não fui indagado se também os audaciosos são corajosos; pois, se naquela ocasião tivesse sido essa a sua pergunta, teria eu lhe respondido que nem todos” (350a7-d1). Desse modo, todo corajoso é audaz, mas nem todo aquele que é audaz também é corajoso. E o sofista continua: e “quanto ao meu assentimento em que os corajosos são audaciosos, você não assinalou em momento algum em que ponto assenti erroneamente” (350d1-3).

Assim, o sofista mostra ao filósofo qual deveria ser o verdadeiro caminho a ser percorrido pela argumentação. Sócrates havia perguntado se aqueles que têm mais conhecimento são mais audazes do que aqueles que não têm conhecimento. Esse questionamento o teria levado a concluir que a coragem seria semelhante à sabedoria

³³ Essa primeira parte da quarta refutação, Lopes (2017, p. 259) descreve da seguinte maneira:

(P1) Os corajosos são audaciosos;

(P2) A virtude é bela, seja no todo, seja em suas partes;

(P3) Os que possuem conhecimento são mais audaciosos do que os ignorantes (como no caso dos mergulhadores, dos cavaleiros, e dos peltastas);

(P4) Há indivíduos que são ignorantes, porém audaciosos;

(P5) Mas estes indivíduos não são corajosos;

(P6) Os corajosos são os audaciosos;

(P7) Os mais sábios são mais audaciosos e, por conseguinte, mais corajosos;

(P8) Portanto, a sabedoria é coragem.

(350d5-10). Contudo, o sofista afirma que, sob essa perspectiva, poderia ser concluído que a força é sabedoria, mas que não lhe foi perguntado se os homens fortes são capazes, o que teria respondido afirmativamente. Para Protágoras, o filósofo deveria ter questionado se os que sabem lutar são mais capazes do que aqueles que não sabem, o que também seria confirmado pelo sofista.

Assim, saber seria a mesma coisa que força, todavia, o sofista não concordar com isso, ainda que os fortes sejam capazes (330d-331a), pois capacidade e força não têm significados iguais, porque a capacidade pode vir do conhecimento, assim como da loucura e da cólera (e da arte 351b1), mas a força vem da natureza e da boa alimentação (350d10-351a5).

Além disso, Protágoras não havia afirmado que coragem e audácia são a mesma coisa, pois os corajosos são audaciosos, mas nem todo audacioso é corajoso (351a4-6)³⁴. Desse modo, ao contestar as falhas na argumentação do filósofo, Sócrates vê-se obrigado a abandonar essa refutação e passa para a quinta e última, em que é apresentado o “argumento hedonista”.

2.2.3 A quinta refutação: o argumento hedonista

Na quinta refutação (351b-360e), Sócrates parte do pressuposto que alguns homens vivem melhor do que outros e tenta identificar se a vida melhor tem relação com o prazer, embora, para Protágoras, essa afirmação é demasiadamente simplista, pois existem coisas boas que são desagradáveis e outras que são agradáveis, mas

³⁴ De acordo com Lopes (2017, p. 259), os argumentos de Sócrates poderiam ser resumidos da seguinte maneira:

(P1) os corajosos são audaciosos;

(P7) os mais sábios são mais audaciosos e, por conseguinte, mais corajosos;

(P8) portanto, a sabedoria é coragem

Utilizando a metodologia de Lopes, pode-se organizar a argumentação assim:

(A) Levando a argumentação para este lado, poderia concluir que força é sabedoria (P3);

(B) Mas deveria ter perguntado se os homens fortes são capazes;

(C) A resposta seria “sim”;

(D) Depois teria que ter perguntado se os que sabem lutar são mais capazes de lutar do que os que não sabem;

(E) A resposta também seria afirmativa;

(F) Saber é força?

(G) Não necessariamente;

(H) Pois os capazes não são necessariamente fortes, os fortes que são capazes;

Muitas podem ser as origens da capacidade: do conhecimento, mas também da loucura e da cólera; Protágoras afirma que não havia afirmado que coragem e audácia são a mesma coisa (P6) (350c6-351b1).

que causam prejuízo (351b-d). Sócrates e Protágoras começam a investigar se o “agradável” e o “bom” são idênticos (351d8-e5) e chegam a uma discussão sobre o conhecimento. Assim sendo, existiriam dois tipos de pessoas: aqueles que acreditam que o conhecimento é como um escravo que se deixa arrastar e os que afirmam que é capaz de governar o corpo (352a1-c9). Protágoras e Sócrates concluem que se é o conhecimento que governa o corpo, então seria uma ideia vulgar acreditar que alguém poderia ser “vencido pelo prazer”, já que isso não faz sentido, uma vez que as pessoas são consideradas assim pelo uso de um objeto que causa prazer, mas cujas consequências lhes causam dor e não prazer em si (353c1- e5). Por outro lado, a dor causada por tratamentos médicos são boas porque a causa final é positiva, haja vista que livra aquele que padece de uma dor ainda maior (353e10- 354e1). Sendo assim, o prazer em si é bom e, ao indicar que uma pessoa foi “vencida pelo prazer”, significaria que ela “foi vencida pelo bem”, o que seria um contrassenso, pois a expressão “ser vencida” sempre implica um mal (354e10-353b4). Dessa maneira, como saber quais os prazeres melhores? Como fazer essa escolha? Platão, nas palavras de Sócrates, conclui que a escolha é feita a partir do conhecimento, assim: ninguém erra conscientemente, mas por ignorância.

SÓCRATES: – Portanto – disse eu –, ninguém se dirige voluntariamente às coisas más ou àquelas que presume serem más, tampouco pertence a natureza humana, como é plausível, desejar se dirigir às coisas consideradas más, preterindo as boas. (358c9- d2)

Desse modo, afirma o filósofo, quando alguém proclama que é “vencido pelo prazer”, na verdade está sendo vencido pela ignorância. Platão retoma um ponto da discussão:

SÓCRATES: – Uma vez estabelecidos esses pontos, Pródico e Hípias – disse eu –, que Protágoras defende, perante nós, a correção de sua resposta inicial, mas não exatamente de sua primeira resposta: naquela ocasião, ele afirmava que, na medida em que são cinco as partes da virtude, nenhuma delas era a outra coisa, cada qual dotada de capacidade particular. Não é isso, contudo, a que me refiro, e sim ao que ele disse posteriormente. Pois ele afirmou mais adiante que quatro delas são razoavelmente parecidas umas com as outras, ao passo que uma, a coragem, distingue-se em muito das demais. (359a1-b2)

No momento em que foi assegurado pelo sofista que corajosos eram audaciosos, pode-se deduzir que os covardes também o são, ou seja, os corajosos poderiam ser covardes? Obviamente, a resposta será negativa, pois, enquanto os

covardes fogem da guerra, os corajosos a enfrentam. Para o filósofo, o corajoso age dessa forma, pois é belo ir para a guerra e, se belo é bom, assim também é agradável (359e3-360-7). Os corajosos, afirma Sócrates, conduzem-se para tudo o que é belo, bom e agradável, enquanto, por outro lado, os covardes, os audaciosos, os furiosos têm um medo vergonhoso, cuja causa é a falta de conhecimento. Assim, a coragem é o conhecimento do que é perigoso e do que não é (350a-c), ao passo que a covardia significa a ignorância dessas coisas. Nesse momento, narra Sócrates, Protágoras já não respondia mais (360d1-11). Contudo, na medida que a discussão chega ao “conhecimento”, cria-se um novo problema:

E parece-me que a recente conclusão de nossa discussão está nos acusando e rindo de nossa cara, como se fosse ela um indivíduo. Se adquirisse voz, poderia alegar: “Vocês são muito estranhos, Sócrates e Protágoras! Você, de um lado, afirmando que a virtude não pode ser ensinada na discussão inicial, agora se apressa em se contradizer, ao tentar demonstrar que todas as coisas são conhecimento, isto é, a justiça e a temperança, e a coragem. Esse seria o melhor modo para mostrar que a virtude pode ser ensinada, pois, se a virtude fosse alguma outra coisa que não conhecimento, como Protágoras tentava argumentar, ela obviamente não poderia ser ensinada. Todavia, se é manifesto que ela é conhecimento como um todo, como você se apressa em dizer, Sócrates, será espantoso se ela não puder ser ensinada. (360a8-361b9)

Segundo o que é afirmado pelo filósofo os posicionamentos parecem se inverter e, para resolvê-los, teriam que retomar pontos da discussão (361b), mas o diálogo termina sem uma resposta clara ao problema (361b-362a). Então, faz-se necessário revisar alguns pontos principais sobre a última refutação de Sócrates, na qual ele procura demonstrar a identidade entre as duas virtudes: sabedoria e coragem. Ele conclui que coragem é “sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis” (360d4-5), assim, Sócrates demonstra, com o assentimento de Protágoras, que conhecimento é qualidade necessária para a coragem. Com isso, esse questionamento consegue sanar a dificuldade encontrada na refutação anterior. Segundo Lopes (2017, p. 350),

O problema principal decorrente da resolução da quinta e última prova/refutação é que o argumento conduzido por Sócrates, que culmina com a refutação da posição de Protágoras e com a subsunção da coragem à sabedoria é que ele depende da negação do fenômeno da *akrasia* (incontinência, cf. 352b-e), que, por sua vez, depende, ao menos nessa argumentação específica de *Protágoras*, de uma premissa hedonista –a saber, a identidade estrita entre prazer e bem. (cf. 354b-c)

Sendo assim, a interpretação que Lopes (2017) propõe é que o intuito de

Sócrates nessa última refutação teria duas funções:

(a) reduzir a concepção moral dos “sofistas” em geral (não apenas Protágoras, mas também de Hípias e Pródico, cf. 358a) à visão hedonista do senso comum, de modo a destituir a figura do “sofista” do título de “sábio” conferido pela sua reputação e, (b) mostrar que, mesmo segundo uma concepção hedonista de felicidade, o conhecimento (aqui em termos de “arte da medida” relativa a prazeres e dores) é requerido como *condição necessária e suficiente* para se adquirir a virtude e ser feliz. Por conseguinte, a conclusão do argumento representaria a redução da posição da “maioria dos homens” e, por conseguinte, dos “sofistas” a uma posição intelectualista sobre a virtude, ainda que a demonstração conduzida por Sócrates tenha sido feita com base em premissas que não correspondem às suas próprias convicções, mas que representam, em contrapartida, a posição de seus interlocutores. (LOPES, 2017, p. 351)

Lopes intitula a quinta refutação (351b-360e) de argumento dialético, no qual é feito um movimento gradual de explicação do fundamento hedonista da visão de felicidade. E será apenas nessa refutação que a posição socrática sobre a *unidade das virtudes*, de fato, fica evidente, conforme segue:

Tomando como modelo a definição de coragem (coragem é a sabedoria relativa as coisas temíveis e não temíveis, 360d4-5), sugeriu que o mesmo raciocínio se aplicaria igualmente às demais virtudes: pra cada virtude particular, haveria uma definição nos termos “x é a sabedoria relativa a y”, em que x representa a virtude a ser definida, e y o seu âmbito prático específico que a diferenciaria das demais virtudes, sendo a sabedoria o elemento unificador da virtude e a causa da presença das demais virtudes. É nesse sentido que deve ser entendido o que Sócrates diz no epílogo do diálogo: “todas as coisas são conhecimento, ou seja, a justiça e a temperança, e a coragem” (361b1-2). Se essa leitura for plausível, então a posição de Sócrates ao longo do diálogo, ainda que seja difícil de recuperá-la integralmente tendo em vista os problemas de ordem lógica, é melhor representada pela Tese da Identidade. (LOPES, 2017, p. 352-353)

Nesse sentido, Lopes (2017) evidencia que, para Platão, apesar de as virtudes particulares possuírem, por Tese da Identidade, significados diferentes, deve-se entender que elas designam *um único e mesmo estado de caráter*, ou seja, elas são aspectos distintos de mesmo um elemento, embora seja importante ressaltar que elas não possuem uma relação simétrica entre si, pois a *sabedoria* seria o princípio unificador e causador das demais virtudes (LOPES, 2017, p. 353).

CAPÍTULO 3: A COERÊNCIA DO DISCURSO DE PROTÁGORAS

3.1 A Temporalidade e as Concepções Antropológicas

Vale lembrar que, no primeiro capítulo, procurou-se compreender como os sofistas foram apresentados, de acordo com a história, como membros de um grupo heterogêneo, cuja atuação foi fundamental em um período de profundas transformações sociais pelas quais Atenas passava. Discutiu-se, também, a importância de Protágoras como um dos mais importantes sofistas do seu tempo. Aliás, o protagonismo e influência que Protágoras exerceu deu-se, sobretudo, pela contemporaneidade de sua argumentação, uma vez que estava de acordo com as questões presentes em seu tempo.

A argumentação protagoriana fundamentava-se, entre outros aspectos, na justificação racional da democracia, servindo-se do relativismo e da reformulação da tradição e da narrativa mitológica. Sendo assim, nesse ponto, é preciso examinar como Protágoras reformula a tradição a fim de construir o seu discurso democrático e apresenta elementos que perpassam sua doutrina, com ênfase naqueles que perpassam o mito de Prometeu. Para que isso seja possível, é necessário entender, detalhadamente, os temas fundamentais no mito desde o início: o Tempo e a Concepção Antropológica.

A Temporalidade pode ser compreendida de algumas maneiras, sendo que uma delas é abordada de maneira linear e contínua, ou seja, retilínea. Por outro lado, ela pode ser compreendida sob uma perspectiva cíclica, o que implica em um contínuo retorno dos eventos. Paralelamente a essas visões de temporalidade, coadunam-se Concepções Antropológicas, que podem ser Decadentistas, em que a humanidade estaria em constante degeneração ao longo do tempo, ou Progressivas, para a qual a humanidade e a civilização sempre progredem, mesmo que interrompidas ocasionalmente.

É possível que a compreensão de um tempo linear tenha tomado o transcorrer da própria vida humana como fonte de inspiração, ou seja, projeta-se no Tempo, na natureza e no desenvolvimento dos indivíduos que nascem, crescem e morrem. A tradição judaico-cristã, por exemplo, terá essa concepção de tempo ao acreditar que

Deus garante inteligibilidade, finalidade, ordem e salvação. Assim, existe uma urgência escatológica no retorno de Cristo e, nesse sentido, Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, trata o curso da história como uma peregrinação do homem para um fim (*telos*), compreendido como o reino de Deus³⁵ (PECORARO, 2009, p. 25). Por outro lado, a perspectiva que compreende o Tempo como cíclico terá como inspiração o Cosmos, ou seja, verá nos ciclos ininterruptos das estações o comportamento dos corpos celestes e de tantos outros fenômenos naturais como inspiração para o argumento de que todas as coisas estão em um eterno retorno, sem princípio nem fim (PECORARO, 2009, p. 25).

3.1.1 Concepção Antropológica Decadentista

A Concepção Decadentista tem, na Antiguidade, Hesíodo como um dos principais expoentes, que, no Mito das Cinco Idades, em *Os Trabalhos e os Dias*, aborda o desenvolvimento da humanidade sob essa perspectiva, Hesíodo narra que a primeira entre todas as raças de humanos, que existiu no tempo em que Kronos era o soberano, foi uma raça de ouro. Esses humanos viviam como deuses sem contato com sofrimento e miséria, a velhice não estava presente, alegravam-se em festins, fora de todos os males e morriam como que vencidos pelo sono (*Os Trab.* v.109-116, Trad. de Alessandro Rolim de Moura). Para eles, a terra produzia fruto espontaneamente. Ademais, eles repartiam os trabalhos, tinham abundância de bens, ricos rebanhos e eram queridos pelos deuses. E, quando essa raça chegou ao fim, tornaram-se divindades por vontade de Zeus (v. 105-125). Os deuses fizeram uma segunda raça, de prata, que não se assemelhava à de ouro, nem em corpo e nem em pensamento. Nela, os humanos eram insensatos e insolentes uns para com os outros, assim como queriam servir aos deuses. Zeus, encolerizado, destruiu-os e, desde que a terra os encobriu, são chamados bem-aventurados mortais subterrâneos (v. 127-

³⁵ Pecoraro sintetiza o entendimento de Agostinho da seguinte maneira: “Fim não-terreno na qual a Providência guia a história rumo ao seu telos, ignora os propósitos humanos, a contingência das suas ações e dos seus desígnios. A peregrinatio se desdobra em seis fases ou idades que retomam os dias da criação do mundo: a primeira se estende de Adão ao Dilúvio Universal; a segunda, de Noé a Abraão; a terceira, de Abraão a Davi; a quarta, de Davi até o Êxodo Babilônico; a quinta, do Êxodo até o nascimento de Cristo; a sexta – cuja duração é indefinida – estende-se da primeira à segunda vinda de Cristo, em um crescendo de tensão escatológica e progressiva realização de um sentido indubitável e já instituído” (PECORARO, 2009, p. 25).

142). Zeus, então, criou uma terceira raça de humanos, a de bronze. Por sua vez, eles possuíam fala articulada, eram terríveis e vigorosos e ocupavam-se dos trabalhos e de violências. Além disso, eram toscos, possuíam muita força, tinham um corpo robusto, armas e casas de bronze, sendo que eles mesmos se destruíram e desceram ao Hades como anônimos (v. 143-156). Zeus, então, fez a raça mais justa e valorosa, os heróis, também chamados de semideuses. Por sua vez, eles fizeram grandes feitos e, embora a morte tenha levado alguns deles, a outros foram-lhes conferidas a vida e moradia nos limites da terra e habitavam as ilhas dos bem-aventurados, junto ao Oceano (v. 156-170). Por fim, Zeus fez a última raça, uma raça de ferro, marcada pela fadiga, pela miséria e pelas preocupações, e que um dia também será destruída por Zeus. Ela é, sem sombra de dúvidas, a mais fraca e a mais iníqua, da qual toda a humanidade, ainda hoje, tem descendência (v. 173a-185). Como se não bastasse a fraqueza inerente a essa raça, ainda amargam alguns castigos por Prometeu ter enganado Zeus (v. 40-50), descrito na *Teogonia*, na divisão do boi sacrificado (Teo v.535-564), além de ter roubado o fogo dos deuses (*Os Trab.* v. 50-55, Trad. de Alessandro Rolim de Moura).

Por essa razão, a mulher³⁶ foi oferecida para a humanidade como punição. Além disso, esconderam dos humanos o sustento (v. 42), o que obrigou a humanidade a ter que trabalhar para sobreviver³⁷.

³⁶ Em Hesíodo, há a narração sobre a criação da mulher: “[...] o pai de homens e deuses [...] ordenou ao ilustre Hefesto que o mais rápido possível misturasse terra com água e ali infundisse fala e força humanas, e que moldasse, de face semelhante à das deusas imortais, uma forma bela e amável de donzela; depois ordenou a Atena que lhe ensinasse trabalhos, a tecer uma urdidura cheia de arte; a Afrodite dourada, que lhe espargisse a cabeça com graça, penoso desejo e inquietação que devora os membros. Que nela colocasse uma mente desavergonhada e um caráter fingido, ordenou a Hermes mensageiro, o matador do monstro Argos. Assim falou, e eles obedeceram a Zeus soberano, filho de Kronos. Logo o célebre deus coxo moldou-a da terra, à semelhança de uma virgem respeitável, seguindo a vontade do filho de Kronos; deu-lhe um cinto e enfeitou-a a deusa Atena de olhos brilhantes; as deusas Graças e augusta Persuasão envolveram seu corpo com joias douradas; ¹⁴ as Horas de belas cabeleiras coroaram-na com flores primaveris; Palas Atena ajeitou no seu corpo todo o ornamento. Então, o mensageiro matador de Argos fez em seu peito mentiras, palavras sedutoras e um caráter fingido, por vontade de Zeus que grave troveja; assim o arauto dos deuses nela colocou linguagem, e chamou essa mulher Pandora, porque todos os que têm moradas olímpias deram essa dádiva, desgraça para os homens que vivem de pão. Depois, quando completou o irresistível profundo engano, o Pai enviou a Epimeteu o célebre matador de Argos, o rápido emissário dos deuses, levando o presente. E Epimeteu não pensou no que lhe dissera Prometeu: nunca um presente aceitar de Zeus olímpio, mas mandar de volta, para que não venha a ser um mal para os mortais” (v. 54-88).

³⁷ Segundo Ésquilo, Prometeu não ficou sem ser punido, mas amarrado a uma rocha como castigo por seus crimes (ÉSQUILO. Prometeu agrilhado. Tradução Ana Paula Q. Sottomayor. Edições 70, Lisboa, Portugal, 2008).

3.1.2 Concepção Antropológica do Progresso

No século V a. C., algumas concepções do progresso humano começaram a substituir uma concepção mítica de que, no início da humanidade, houve uma perfeição (GUTHRIE, 2007, p. 62), tal como a que foi contada por Hesíodo, no mito das raças. Contextualmente, é provável que o interesse pelos homens primitivos, no século V e IV a.C., tenha sido motivada pela crise da polis grega. Ademais, os pensadores procuravam discutir alternativas para a polis, que iam desde a negação da importância da cidade, como no caso dos cínicos, até as discussões acerca da sua reforma, como no caso de Platão (SANTOS, 2019, p. 10).

No século V a.C., a discussão acerca do homem primitivo ganha contornos materialistas³⁸, embora não seja possível afirmar que seja uma discussão inédita, pois, embora, em Homero, embora essa discussão ela não tenha sido clara, não é possível afirmar que ela esteja ausente, já que, na *Odisséia*, é possível percebê-la, embora ambígua, uma análise sobre a vida selvagem e primitiva. O representante do homem primitivo em Homero é o ciclope Polifemo, descrito pelo poeta da seguinte maneira:

À terra dos Ciclopes, arrogantes, sem lei, Chegamos; eles, fiando-se nos deuses imortais, Não plantam nada com as mãos nem aram, Mas sem semente nem cultivo tudo brota, Trigo, cevada, videiras, que suportam grandes Cachos, que a chuva de Zeus faz crescer. Para eles não há agora deliberante, nem leis, O cimo de altas montanhas eles habitam Em grutas escavadas, cada um dita a lei. A sua família e negligenciam uns aos outros. (HOMERO, 2019, p. 6; v. 106-115).

Polifemo, representante da vida selvagem primitiva, era violento e impiedoso, sobrevivia da coleta, não vivia em sociedade e faltava-lhe as virtudes do mundo civilizado, como a piedade e a hospitalidade (HOMERO, v. 176; 268-278). Vale saber que os ciclopes eram representados como rudes e violentos, além de antropófagos. De acordo com Santos (2018):

No episódio dos ciclopes de Homero, pode-se encontrar um retrato bem definido da sociedade primitiva no que ela tem de rude, bárbara e selvagem. Essa concepção dos princípios grosseiros da história da humanidade é um ingrediente importante da noção de progresso. (IBIDEM, p. 65)

³⁸ Pode-se entender como materialismo “El materialismo antropológico [que] se centra en explicar la naturaleza humana a partir de sus componentes físicos os fisiológicos” (OVIEDO, A. H. T. Materialismo Filosófico. Eikasía. Revista de Filosofía, p. 2, 2006).

Pode-se afirmar que, embora não haja em Homero uma Concepção Antropológica bem definida, é possível perceber que há uma superioridade de Ulisses, representante da vida civilizada, sobre Polifemo, representante da vida selvagem (SANTOS, 2019, p. 6). Em outras palavras, a vida civilizada constitui progresso quando comparada à vida do homem selvagem. Apesar da grosseria e rusticidade de Polifemo, ele é ingênuo ao ser incapaz de compreender a ironia e o engano nas palavras de Ulisses, que se apresenta ao ciclope como “Ninguém” (**mé tis**), forjando um trocadilho astucioso (**métis**) (SANTOS, 2019, p. 7). Homero, ao narrar o pedido de ajuda do ciclope, que acabara de ter o olho vazado, descreve o socorro dos demais ciclopes a Polifemo:

Amigos, Ninguém me mata por dolo ou força. Em resposta lhe dirigiram estas palavras aladas: Se ninguém (mé tis) te violenta estando só, certamente é Doença impingida por Zeus grande, mas reza A teu soberano pai Poseidon. Assim disseram partindo, e o meu amado coração riu de como Meu nome e astúcia (métis) intocável o enganaram (HOMERO, 2019, p. 7; v. 408-414).

Se em Homero a discussão acerca do progresso humano não está bem definida, aos poucos, a concepção materialista foi consolidada e torna-se, progressivamente, mais consistente. Desse modo, passou-se a discutir que os homens estavam em progresso de um estado de barbárie para a construção de uma sociedade organizada. Xénofanes (570 a.C-475 a.C.), por exemplo, afirma: “não, de início, os deuses não desvendaram tudo aos mortais; mas com o tempo, procurando, estes descobriram o melhor” (XENÓFANES, fr. 18, SOUZA, p. 70). Essa concepção, quando comparada com a idade de ouro de Hesíodo, ganha ainda mais contraste. Outro pensador a fazer uma defesa do materialismo e do progresso da vida humana foi Crítias (460 a.C.- 403 a.C.) (PRADEAU, 2009, p. 425), que afirma:

Houve um tempo em que a vida dos homens era vivida na desordem e semelhante aos animais, escrava da força bruta, quando o bem não tinha nenhuma recompensa e o mal nenhuma punição. Então, como creio, os homens fizeram leis para castigar, para que a justiça fosse governante e fizesse da insolência sua escrava, e quem quer que pecasse fosse punido. (CRITIAS, fr. 25, 1-8 DK)

Demócrito (460 a.C. – 370 a.C.) é ainda mais contundente ao fazer uma defesa da vida em sociedade, que, segundo ele, graças à experiência, à aquisição do fogo e das artes, os homens deixaram a vida selvagem que os assemelhavam aos animais. Nas palavras de Demócrito:

[...] os homens daquelas gerações primitivas, levando uma vida sem leis, como a das feras, saíam dispersos para se alimentar [...]. Eram sempre agredidos pelas feras, e a utilidade ensinou-os a ajudar-se reciprocamente [...]. Aqueles primeiros homens viviam em dificuldade [...]: estavam nus, não habituados a ter uma casa, nem a usar o fogo [...]. Não tardou muito que eles, ensinados pela experiência, no inverno se refugiassem nas grutas e aí guardassem os frutos que podiam ser conservados. Quando conheceram o fogo e as outras coisas úteis à vida, pouco depois descobriram também as artes e todos os outros meios que podem trazer utilidade à vida social. (DEMÓCRITO, 2019, p. 7-8)

A tradição materialista também aparecerá no poeta trágico Eurípides, em *O Ciclope*, quando ele une o Polifemo, de Homero – antropófago, rude e impiedoso – com o homem de prata, de Hesíodo (SANTOS, 2019, p. 7) – insensato e insolente, além de não prestar culto aos deuses. Assim, Santos (2019) afirma:

[...] chama a atenção para o fato de que os homens de prata estão no mesmo registro dos ciclopes de Homero, marcados pela hýbris, cuja principal expressão é a sua impiedade. Não é absurdo pensar que talvez Hesíodo estivesse dialogando com Homero, ao antepor à vida violenta dos selvagens homens de prata um outro tipo de manifestação da vida primitiva, aquela que se caracteriza pela justiça e piedade dos homens de ouro. (IBIDEM, p. 7)

Além do mais, em Eurípides (EURÍPIDES, 2019, p. 9; v. 115-130), os ciclopes são descritos como monstros humanos, não mitológico. Eles são pastores, mas não possuem agricultura, além de viver da coleta e da caça, ou seja, não são civilizados (SANTOS, 2019, p. 8). No poeta, o ciclope também é descrito como a representação do homem selvagem que recusa valores mais altos do que os bens materiais. Ele não sacrifica nada aos deuses, mas os despreza: “ter o que comer e beber diariamente, esse é o Zeus para as pessoas sensatas, e não se afligir com nada” (IBIDEM, p.9), além do mais, esse primitivo selvagem despreza as leis (IBIDEM, p. 9).

Platão, por outro lado, não teria o que pode ser denominado como Concepção Antropológica do Progresso, pois, como afirma Santos (2018), diante da escassez, o homem criou sociedades e desenvolveu o progresso técnico, mas isso não implica necessariamente que o homem civilizado seja moralmente superior (IBIDEM, p. 65 – p. 66)³⁹. No *Livro III, das Leis*, Platão abordará sua divergência de Homero, pois,

³⁹“Para caracterizar a organização patriarcal, sob a qual vivem, que dispensa o uso das leis, [...] Nesse mundo primitivo de vida ciclópica, a contrapartida da inexistência de sabedoria, uma das quatro virtudes cardeais da polis perfeita da República, é a presença, até mesmo mais eficaz do que nos homens de hoje, das outras três virtudes cardeais: a temperança (sóphrósyné), a coragem (andreia) e a justiça (dikaiosyné) (679e). [...] Com esse retrato do estado original do homem, Platão oferece conscientemente sua contribuição ao debate sobre a crise da vida cívica em seus tempos. Mas ele não idealiza a idade de ouro como ponto de fuga da cidade. [...] ele não parece defender um retorno à vida primitiva em busca da autossuficiência perdida. No Livro VIII da República, Platão realça o quanto a

enquanto no poeta, Ulisses é superior, inclusive por sua capacidade de contar mentiras, próprias de uma mente capaz de abstração, em Platão, o herói civilizado é artiloso, mentiroso e moralmente pior, dessa maneira Polifemo não é ingênuo, mas inocente (SANTOS, 2019, p. 10). Mas não é possível afirmar que os homens primitivos sejam superiores, pois, se por um lado os homens primitivos são, para Platão, corajosos, justos e temperantes, por outro carecem da sabedoria, uma virtude fundamental e própria do homem civilizado. Desse modo, a ambiguidade do homem primitivo, bem como seu progresso são evidenciados, pois, se são incapazes dos maiores vícios, também os são das maiores virtudes (SANTOS, 2018, p. 67). No mito do Político (268d-274e), são mencionados, por Platão, três ciclos: o primeiro governado por Kronos, o segundo, um ciclo sem regência de um deus, conotando a desordem, e, por fim, o de Zeus.

Há, entre os dois momentos regidos pelos deuses, o roubo do fogo por Prometeu, que foi narrado por Hesíodo. No tempo de Kronos havia abundância, quando a plenitude era caracterizada pela intervenção direta dos deuses, enquanto no de Zeus o homem era condenado ao trabalho e as divindades não se ocupam mais dos seres individualmente. Em outras palavras, há nesse período a presença da necessidade, pois os homens são deixados por conta própria, o que não significa que estejam abandonados. O que há da parte de Zeus é apenas uma maior autonomia, diferentemente de Kronos (SANTOS, 2019, p. 62 – 63). Em conformidade, Santos (2018) afirma:

Em Hesíodo a tirania que Kronos exerce sobre o mundo dos deuses resulta de algum modo numa contrapartida feliz para os homens que foram criados por eles na idade de ouro. Zeus, ao contrário, em substituição ao governo absoluto de Kronos, partilha o poder e institui um governo em que os outros deuses têm relativa autonomia, mas, ao mesmo tempo, no mundo humano isso acaba por corresponder à decadência, a castigos, sendo o principal deles o trabalho. (IBIDEM, p. 64)

No mito do Político, os homens, além da necessidade de alimentarem-se e de protegerem-se com a finalidade de garantirem sua sobrevivência, recebem dos deuses as técnicas, o uso do fogo e a agricultura (IBIDEM, p. 64). Por mais que os homens, criados por Zeus, não sejam tão perfeitos quanto os homens da idade de

cidade pode se tornar a selva mais selvagem, mas isso não resulta na adesão a um primitivismo ingênuo, pois a verdadeira felicidade só é possível na cidade. A autossuficiência e tranquilidade da vida na idade de ouro não bastam: é preciso ter sabedoria, da qual a sabedoria política é uma das partes mais importantes.” (IBIDEM, p.67-68)

ouro citada por Hesíodo, eles possuíam a busca racional, diferentemente dos homens de ouro que ficavam restritos ao atendimento das necessidades básicas. Conforme expresso por Santos (2018):

[...] se os homens daquele paraíso idílico passavam seu tempo apenas se empanturrando como animais, sem sair do nível das necessidades materiais, exercitando tão somente a parte irracional da alma, o desejo (a *epithymia*), então, certamente não eram mais felizes do que podem ser os homens da era de Zeus, [...] A vida na idade de ouro parece estar no registro da estabilidade absoluta, qualquer que ela seja, enquanto na era de Zeus, a nossa, a perspectiva parece ser a do progresso, o que não elimina a ambiguidade intrínseca desses nossos tempos. (IBIDEM, p. 64)

Nessa perspectiva, o que faz os seres humanos se constituírem-se como tais é a busca por tornarem-se melhor. Além do mais, tanto na Era de Kronos como na de Zeus a felicidade não estava garantida, ainda quando há condições externas que são favoráveis ao sustento e à segurança dos homens. Vale saber, no entanto, que esse tipo de segurança não parece ser condição suficiente para garantir a felicidade dos homens. Será apenas pelo exercício da filosofia que os homens terão a possibilidade de serem felizes (IBIDEM, p. 65). É importante lembrar que, por muito tempo, os homens viveram como animais, sem roupas e casas, em cavernas e buracos e, somente aos poucos, passaram para um estado de crescente civilização (KERFERD, 2003, p. 213). Os homens, nessa perspectiva, não conseguem viver sozinhos, o que implica que a sobrevivência dependeria da associação em grupos (KERFERD, 2003, p. 216).

O mito de Prometeu, narrado pelo sofista Protágoras, constitui-se como uma das defesas mais enfáticas acerca da Concepção Antropológica materialista ligada a uma visão do progresso da humanidade, que fica, ainda mais evidente, quando comparada com a perspectiva do Mito das Cinco Raças, descrita por Hesíodo, em que a Idade dos homens de ferro é a mais fraca, mais iníqua e da qual descende toda a humanidade (HESÍODO, 2012, p. 81, v. 173 d-180). Na visão atribuída a Protágoras, no entanto, o homem seria bárbaro, conforme o mito, mas que progride do estado de barbárie, semelhante aos demais animais, marcado por um estado de hostilidades mútuas, para um estado de civilização. Protágoras confere à narrativa contornos materialistas e equipara-se, nessa discussão, a outros grandes nomes, como Demócrito, para quem os homens também passaram de um estado de selvageria para a construção das sociedades tipicamente humanas. A Concepção do Progresso está diretamente unida à discussão **νόμος- φύσις**, ou seja, entre as discussões sobre se

as coisas são como são por convenção ou por obedecerem a natureza. Segundo essa perspectiva, o homem saiu de um estado de natureza e passou a um estado de civilização (KERFERD, 2003, p. 213).

3.2 Controvérsias νόμος-φύσις

De forma complementar à Temporalidade e às Concepção Antropológicas, outro aspecto que perpassa o mito e que possibilitará um melhor entendimento do seu papel na argumentação protagoriana, corresponde à discussão acerca de **νόμος** e **φύσις**. Esses dois termos são extremamente importantes para a compreensão do pensamento intelectual grego dos séculos V e IV a.C. Contudo, apesar da incompatibilidade de ambos nesse período, originalmente **νόμος** e **φύσις** não eram antagônicos, sendo que, inclusive, não havia um limite claro que os separassem, uma vez que, para essas comunidades, a criação das leis, ainda que formuladas por escrito, permaneciam dependentes dos costumes da comunidade. Após esse período, esses termos tornaram-se opostos e, dessa forma, afirmar que alguma coisa existia por “**νόμος**”, implicava em afirmar que não existia por “**φύσις**”, assim como sua recíproca (KERFERD, 2003, p. 189; GUTHRIE, 2007, p. 59). O debate entre **νόμος** e **φύσις** desempenhou papel importante na tentativa de entender muitas indagações relevantes naquele momento como, por exemplo: deuses existiam por **νόμος** ou **φύσις**? Por qual princípio se justifica o surgimento do Estado? A divisão do gênero humano em grupos seria natural ou somente uma questão de **νόμος**? A escravidão e o domínio de um povo por outro (império) acontecia naturalmente e, conseqüentemente, inevitável ou somente uma questão de **νόμος**?

3.2.1 Φύσις

O termo **φύσις** teve origem no estudo dos pré-socráticos e pode ser traduzido facilmente por “natureza”. Ele poderia ser usado para toda a realidade, no entanto também descreveria um conjunto de características, seja de uma coisa viva ou até de um ser humano, como “a natureza humana”, por exemplo. O termo envolvia um

contraste entre características inerentes a uma coisa e também àquelas adquiridas ou impostas. Além do mais, a palavra **φύσις** similarmemente comportaria o sentido “crescer”, ou seja, que algumas coisas são como são porque cresceram dessa maneira (KERFERD, 2003, p. 189-190). A defesa de **φύσις**, como modo de explicação da realidade, poderia ser feita de duas maneiras, a saber: de uma perspectiva *egoísta* ou humanitária.

A primeira delas acredita que o mundo e a natureza humana comportam-se sempre de modo egoísta ou tirânico. Na natureza, sempre impera o desejo do mais forte e isso seria mais do que inevitável, desejável. Por essa visão, as convenções, normas e leis são feitas não por obediência à natureza, mas por um conjunto de homens fracos que sempre são a maioria dentro de uma sociedade. Eles associam-se para criar regras com o intuito de subjugar os fortes, proclamam que a autopromoção é uma desonra e afirmam que é injusto querer ter mais do que os outros (KERFERD, 2003, p. 200-201; GUTHRIE, 2007, p. 98). O melhor exemplo para sintetizar essa posição é apresentado no diálogo de Górgias de Platão:

CÁLICLES: - Pois segundo a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior, ou seja, sofrer injustiça ao passo que, segundo a lei, é cometê-la. Pois sofrer injustiça não é uma afecção própria de um homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível à vida, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de socorrer a si mesmo ou a alguém por quem zele. Eu todavia, julgo que os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa. Assim, em vista de si mesmos e do que lhes é conveniente, promulgam as leis e os vitupérios. (Gorg. 483b1-c1)⁴⁰

A postura egoísta revela que a justiça é a vantagem do mais forte, tendo em vista que ela foi criada para que o mais forte se aproveite do mais fraco, semelhante ao que acontece no mundo animal. Desse modo, a escravidão, a expansão de territórios e a formação de impérios estariam respaldadas na lei da natureza. Consequentemente, segundo a natureza, os mais fortes são os que devem governar sem obedecer a nenhum autocontrole, já que, para eles, nada seria pior do que o autocontrole e o respeito às leis criados pela multidão de inferiores. Platão aponta que a posição de Cálicles corresponde a um hedonismo exacerbado, ao identificar prazer e bem, no entanto ele acredita que o forte é quem deve governar e dominar os mais fracos, pois “a natureza quer que ele tenha tudo o que ele deseja” (KERFERD, 2003, p. 200; GUTHRIE, 2007, p. 100 – p. 101). Assim, as leis humanas, nessa perspectiva,

⁴⁰ PLATÃO. Górgias. Tradução Daniel R. N. Lopes. Editora Perspectiva. São Paulo, 2001.

não seriam naturais porque representariam o desejo dos fracos para impedir a meta da natureza, qual seja, a dominação dos fracos pelos fortes (GUTHRIE, 2007, p. 101). Esse discurso, que pode ser igualmente utilizado para justificar a aristocracia e a tirania, tem a pretensão de ser também um discurso moral.

A posição sustentada por Cálicles envolvia a rejeição do direito convencional em favor do direito natural como algo reivindicado como mais alto, melhor e moralmente superior. Em segundo, ao apelar para o que acontece na natureza, Cálicles não é culpável de argumentar que simplesmente porque acontece desse jeito na natureza e, por isso, melhor, em outras palavras, ele não é culpável de simplesmente reduzir “deve” a “é”, como resposta à questão do que é certo. A linguagem de Platão é clara e cuidadosa. A evidência a partir do que acontece é evidência de que as pessoas de pensamento lúcido passaram a julgar que o que é certo por natureza é superior as nossas leis – é o *nomos* ou norma da natureza, porque é o que a natureza prescreve. (IBIDEM, p. 201)

Deve-se compreender, segundo Kerferd (2003), que os personagens dos diálogos platônicos são pessoas reais que, em graus variados, carregam as suas opiniões e até suas personalidades, mas que os argumentos, quase sempre, são elaborados por Platão (KERFERD, 2003, p. 202 – p. 203).

Destarte, a primeira discussão sobre a natureza, enquanto egoísta, busca encontrar nela um princípio que não seja instituída por alguém, mas, pelo contrário, visa-se as leis “não-escritas” que regulam não somente o mundo animal, mas também as organizações humanas. A segunda perspectiva da defesa da **φύσις** é, ao contrário, nomeada de humanitária, dado que, por exemplo, as ideias de raça e escravidão não possuem qualquer base natural, mas, antes, existe por ter sido instituída dentro da sociedade. Assim, se, em Cálicles, a ideia de leis não escritas da natureza expressava o egoísmo, nessa nova concepção da **φύσις**, apesar de ainda se contrapor às regras criadas em sociedade, a postura egoísta e hedonista deveria ser combatida (GUTHRIE, 2007, p. 112). As leis da natureza são, com efeito, justas e sua vigência é universal, tal como cultuar os deuses e honrar os pais; elas deveriam ter sua origem nos deuses, os responsáveis em criar as regras justas. Por mais desafiador que seja ao pensamento humano entender aquilo que se apresenta por “origem na mente divina”, pode-se entender esses conceitos a partir de elementos abstratos, como Necessidade, Persuasão, Justiça (GUTHRIE, 2007, p. 114). No poeta trágico, Sófocles, por exemplo, a origem de uma lei universal tem origem divina, como narrada na tragédia *Antígona*, em que a protagonista é capturada pelos guardas ao enterrar seu irmão Polinices, desobedecendo um édito do rei Creonte. Com a finalidade de

elucidar tal referência, segue um trecho da tragédia:

CREONTE: E te atreveste a desobedecer às leis?

ANTÍGONA: Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me pareceu que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram. (IBIDEM, v 510-520)

De maneira análoga, para Hesíodo, a justiça vem de Zeus. Nas palavras dele, “não te será possível, contudo, uma segunda vez assim agir, mas, sem mais, decidamos nosso litígio com julgamentos justos, que vêm de Zeus, os melhores”. (HESÍODO, 2012, p. 63; v. 34-36). Já Heráclito afirma que: “[...] alimentam-se de todas as leis humanas de uma só, a divina; pois, tão longe quanto quer, é suficiente para todas (as coisas) e ainda sobra” (Heráclito, fr. 114, SOUZA, 1973, p. 96). Distinguem-se, dessa maneira, as leis universais, que possuem um caráter de equidade, as leis escritas, criadas pelos homens, instáveis e passíveis de serem aprimoradas, e as leis não escritas, criadas pelos deuses. Além do caráter universal das leis, o que se entende é que nenhuma transgressão a elas fica impune (GUTHRIE, 2007, p. 122). Não obstante, com a secularização, no século V a.C., outra explicação humanitária surgiu, sem necessariamente extinguir a visão da **φύσις** humanitária teísta, que fazia referência aos deuses. Esse entendimento, que não é teísta, compreendia a natureza como algo mais impessoal, cujos decretos eram tão absolutos quanto aqueles atribuídos aos deuses. Consequentemente, o mundo natural não se sujeita mais ao governo moral dos deuses, mas encontra seus fundamentos na racionalidade humana.

3.2.2 Νόμος

Segundo a **φύσις**, apresentada anteriormente, a organização da sociedade deveria seguir os ditames da natureza, uma vez que seus elementos mais admiráveis, como as estações, os animais e as estrelas são produzidos pela Natureza; enquanto as leis e a política são inteiramente artificiais. (KERFERD, 2003, p. 194-195). Curiosamente, esse novo momento, de negação de uma abordagem teísta e de busca pela racionalidade, coincide, no século V a.C., com o início da

democracia, que, por sua vez, exigirá o fortalecimento da lei positiva escrita como condição indispensável para garantir a continuidade do governo democrático (GUTHRIE, p. 122 – p. 123).

Para a perspectiva das leis, deve-se ressaltar que a justiça e a injustiça não são próprias da natureza, posto que ela não sabe nada a seu respeito, pois a “justiça” é um atributo das ações humanas. Um animal que mata o outro, por exemplo, não carrega culpa ou é penalizado por isso, já que o faz por instinto, ou então quando, em época de escassez ou perigo, um animal devora a prole, eles não são justos ou injustos. Portanto, o universo não seria nem benigno nem hostil, apenas indiferente às questões humanas. “Bom” e “mau” na natureza são projeções das relações entre os seres humanos.

O termo **νόμος**⁴¹ é comumente traduzido por norma, lei, convenção ou costume, logo, **νόμος** como lei é norma legalmente prescrita, positiva. Assim, “costume” só é **νόμος** nos casos reconhecidamente frequentes, em que traz, subentendida, a ideia de ser um costume considerado, de algum modo ou até certo ponto normativo, que varia de comunidade para comunidade (BERESFORD, 2013, p. 149).

Quanto mais os gregos exploravam o mundo antigo, mais tornava-se evidente o caráter convencionado dos hábitos, normas e das leis. Como Antifon afirmara: “a maioria das coisas que são justas por νόμος estão em estado de guerra aberta com a natureza”, ou Hípias, em Protágoras: “pois o semelhante é, por natureza, congênere ao semelhante, mas a lei, tirana que é dos homens, violenta de várias maneiras a natureza” (337d1-3; KERFERD, 2003, p. 191 – p. 192). Nessa perspectiva, as leis aprisionariam a natureza, enquanto ela levaria à liberdade. Destarte, tudo o que fosse estabelecido pela natureza deveria ser preferido às leis (KERFERD, 2003, p.197), conforme afirma Kerferd (2003):

[...] para Antifon, a questão não deveria ser considerada assim tão simplesmente. Vida e morte, diz ele, pertencem ambas à natureza, e vida resulta de coisas que são vantajosas e morte de coisas que são desvantajosas. A morte, então, é desvantajosa, ao que parece, ainda que seja instituída pela natureza. Em outras palavras, nem tudo o que vem da *physis* é vantajoso, e é o vantajoso que é desejável. (IBIDEM, p. 198)

Por conseguinte, se as normas são criadas pelos seres humanos, variam de

⁴¹ Inicialmente, a palavra **νομός**, οὔ, foi utilizada como divisão territorial, como uma província, distrito ou região. Mas depois enquanto **νόμος**, οὔ, como costume (BAILLY, 2000, p. 1332).

comunidade para comunidade, estão sujeitas ao engano e ao uso político, qual sua validade? Ou ainda, se tudo é convenção, porque obedecer às leis, que são passíveis de aprimoramentos?

O fato de as leis, dentro do **νόμος** grego, não terem um caráter definitivo, poderia levá-las a uma interpretação subjetiva. Essa preocupação converteu-se num importante debate que, como apresenta Heráclito, ao apelar para a lei divina como causa de sustentação das leis humanas, busca uma fundamentação permanente e imutável para as leis escritas (*fr. 114*). Assim, quando a crença que os intelectuais têm nos deuses, sobretudo a partir de Heráclito, já não é mais fundamento suficiente como ponto de sustentação para muitas teorias, fica abalada a própria apelação à divindade como sustentação de um **νόμος** universal. Nesse ponto, o **νόμος** adquire um novo significado, bem mais realista, pois assume que as leis são fruto de convenções (GUTHRIE, 2007, p.58; BERESFORD, 2013, p. 156). Em defesa da convenção, Demócrito explica que:

Por convenção existe o doce e por convenção o amargo, por convenção o quente, por convenção o frio, por convenção a cor; na realidade, porém, os átomos e o vazio... Nós, porém, realmente nada de preciso aprendemos, mas em mudança, segundo a disposição do corpo e das coisas que nele penetram e chocam. (*fr. 9*)

À medida que a lei “não-escrita”, universal, entrou em declínio, houve também uma negação de uma condição absoluta da lei. Ao acreditarem que essa não é determinada por nenhum ser ou instância absoluta, dava-se um passo importante para a construção de sociedades mais igualitárias (GUTHRIE, 2007, p. 61). Por conseguinte, a lei escrita adquiria um novo estágio, o que pode ser observado nas palavras de Teseu, em *As Suplicantes*, de Eurípides, quando ele expressa o orgulho do **νόμος** escrito.

TESEU: Hável o arauto e artesão de palavras. Por também tu competires nesta luta, ouve! Tu propuseste a luta de palavras. Nada é mais hostil à urbe que um rei, lá onde primeiro de tudo não há leis comuns e tem o poder um dono da lei, autocrata, e isso não é mais igualdade. Escritas as leis, o desprovido de força e o rico têm com igualdade a justiça, e o mais desprovido de força pode dizer ao rico o mesmo, em resposta, e se é justo, o menor vence o grande. (IBIDEM, p. 136-137; v. 426-439)

Diferentemente de Sófocles, em *Eurípides*, quando a defesa das leis fica evidente talvez porque ele fosse muito mais atraído do que aquele pelas ideias dos sofistas (Guthrie, 2007, p. 62). Desse modo, aos poucos, revela-se que, por mais

falhas que tenham as leis, é somente ela que gera concórdia, sem a qual uma cidade não subsiste. O que se constrói a partir da ideia de **νόμος** é que os homens não conseguem viver sozinhos, muito menos abandonados às leis dos mais fortes (ou mais egoístas), pois, caso assim fosse, destruir-se-iam, ou seja, não é o homem que despreza a justiça que é forte, como afirmou Cálicles, mas, pelo contrário, é aquele que melhor exerce o controle e obedece às regras que alcançará força da sociedade (KERFERD, 2003, p. 216). Kerferd (2003) observa que:

[...] os homens não podem viver sozinhos e são obrigados a se associar a fim de sobreviver e prosperar, e a vida comunitária é impossível sem a submissão às leis. Mesmo se, o que é impossível, houvesse um homem que não precisasse da ajuda e do apoio da sociedade, a submissão à lei ainda seria necessária a sua sobrevivência, visto que todos os outros homens seriam inimigos, e com a ajuda de suas próprias leis e em virtude de serem numerosos seriam fortes demais para ele. (IBIDEM, p. 216)

Outra defesa do **νόμος** contra a **φύσις** encontra-se naquele que ficou conhecido como Anônimo Jâmblico⁴², cujo manual para ter sucesso na vida e para se obter a **αρετή** passa pelo desejo das coisas que são boas e nobres, pelo esforço, pela prática e pela instrução (KERFERD, 2003, p. 214-215). Consequentemente, para os defensores do **νόμος**, a natureza é carente de ordem e varia de acordo com o indivíduo, por outro lado, as leis possuem um caráter universal. Somente elas garantem um bom governo e a segurança da cidade. Assim, se forem destruídas, a sociedade inteira se destrói nas mãos de cada indivíduo capaz de fazer tudo que desejar, pois a vida humana estaria reduzida à barbárie (KERFERD, 2003, p. 217; BERESFORD, 2013, p. 170).

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles aprofundará o debate sobre a lei (**νόμος**) e afirmará que ela é passível de erro, mas que esse erro não se deve a uma falha inerente ou imputável ao legislador, mas decorrente da peculiaridade das situações. Aristóteles retoma e aprofunda a discussão de que a lei tem tanto um caráter universal como um particular: o caráter universal da lei tem um alcance amplo e geral aos homens, enquanto a lei particular é convencional e restrita a uma comunidade. Isso não significa que o legislador ignora o caráter universal das leis quando elabora uma lei particular, mas, na sua aplicação, deve sempre ter em vista que há casos que escapam à lei particular, devido à infinidade de casos (SANTOS, 2009, p.159 – p. 160). Para Aristóteles, a justiça legal, em consequência, é particular, ou seja,

⁴² Cf. KERFERD, 2003, p. 95-96.

convencional. Assim, as leis criadas por um determinado povo são úteis exclusivamente para ele, ao passo a justiça natural é universal e, assim, não escrita (IBIDEM, p. 160). Dessa forma, a equidade tende a corrigir as imprecisões da lei, que erra por não ser capaz de legislar sobre todos os pormenores da vida de uma comunidade. Destarte, será apresentada pelo filósofo da *Ética a Nicômaco* a imagem da “régua de Lesbos” que se tornou um *topos* ao se discutir sobre a lei (IBIDEM, p. 159). Conforme descrito a seguir:

E é esta a natureza do equânime: um corretivo da lei, enquanto essa omite por ser universal. E isso se deve ao fato de nem todas as coisas serem segundo o universal, porque acerca de alguns casos é impossível estabelecer uma lei, de modo que é necessário um decreto. Do indefinido, indefinida também é a medida; e assim como a medida de chumbo das construções de Lesbos se molda ao formato da pedra, não sendo rígida a medida, também o decreto molda-se aos fatos. (IBIDEM, p. 159-160).

Na *Retórica*, Aristóteles (SANTOS, 2009, p. 161) afirma que: "chamo particular a lei escrita segundo a qual se rege a cidade; comum, quantas leis não escritas parecem ser unanimemente admitidas por todos". E define:

É particular a (lei) definida por cada povo em relação a si mesmo, seja não escrita ou escrita, e comum aquela conforme A natureza. Há, com efeito, um justo e um injusto comuns por natureza, que todos adivinham de algum modo, mesmo que não haja nenhuma comunidade entre si, nem tampouco convenção (*συνθήκη*). (IBIDEM, p. 161)

Em outro momento, também na *Retórica*, Aristóteles definirá o que é equânime:

[...] olhar, não para a lei, mas para o legislador; não para a palavra, mas para o pensamento do legislador; não para a ação, mas para a escolha deliberada; não para a parte, mas para o todo; não para o que uma pessoa é agora, mas para o que tem sido sempre no mais das vezes. (IBIDEM, p. 162)

Desse modo, distingue-se de um lado, o justo legal, o justo convencional, a lei escrita e a lei particular, e, de outro lado, a equidade, o justo natural, a lei não escrita e a lei comum. Ainda que essa separação não seja um sistema fechado, isso não significa que toda lei particular é necessariamente escrita, como no caso das etiquetas. De maneira similar, não há nenhum impedimento que as leis comuns sejam escritas (IBIDEM, p. 162).

Tendo em vista a distinção acima entre *νόμος* e *φύσις* pode-se afirmar que Protágoras, ao não considera a natureza um princípio suficiente para a manutenção de comunidades políticas ordenadas, supunha que o *νόμος* era essencial (KERFERD,

2003, p. 220). Protágoras produziu uma defesa evidente do **νόμος** em relação à **φύσις** como condição necessária para a manutenção das sociedades humanas (KERFERD, 2003, p. 214). Assim, Kerferd assevera:

Isso significa que a natureza, por si só, era considerada, por Protágoras, insuficiente – é condição necessária, para a manutenção de comunidades efetivas, que fossem acrescentadas, ao equipamento inato do homem, as indispensáveis virtudes políticas. E na explicação e interpretação adicional que se segue ao mito, fica claro que a justiça de que Protágoras está falando consiste nos *nomina nomoi* da comunidade. Em outras palavras, Protágoras produziu uma defesa fundamental de *nomos* em relação à *physis*, dizendo que *nomos* é condição necessária para a manutenção das sociedades humanas. (KERFERD, 2003, p. 214)

No final do mito, Protágoras aborda a discussão da oposição entre **νόμος** e **φύσις**. Sua defesa é enfática e apresenta na narração uma opinião em favor do **νόμος**, ao conjugar o desenvolvimento da lei com o progresso humano. Protágoras faz essa defesa do **νόμος**, talvez em razão das experiências dele em diversas cidades pelas quais podia comparar o caráter convencional das leis. Assim, o homem, ao construir suas leis em sociedade, deixa a animalidade e torna-se humano e civilizado. Entretanto, se, tais como aparecem em Aristóteles, a distinção entre os conceitos de justiça natural e justiça legal não estão desenvolvidas no sofista é possível perceber que elas aparecem de forma incipiente, pois se as leis são convenção, ao atribuir a Zeus a primeira das leis como “para que houvesse ordem nas cidades e vínculos estreitos de amizade” (322c3-4), fica implícito a distinção entre os tipos de lei. Embora a temporalidade não esteja explícita no mito de Protágoras, é possível de admitir que a compreensão de tempo cíclico não esteja em questão para o sofista, pois os homens criados, ao serem compensados com os dons do fogo e das técnicas e, por fim, com a virtude política, não retornam a um estado de selvageria e barbárie. Pelo contrário, com a aquisição da sabedoria não só a técnica, mas a política deixa a condição de dispersão na qual se destruíam, ou seja, em posse dos dons divinos deixam a condição na qual eles se destruíam ou eram mortos por animais selvagens, para construir sociedades promovendo o próprio aperfeiçoamento e progresso.

3.3 A coerência do discurso de Protágoras

O discurso do sofista Protágoras recebeu, por parte de Platão, inúmeras

críticas, sendo que algumas foram apresentadas ao longo de todo o trabalho. Contudo, apesar dessas críticas, alguns elementos do discurso sofista mostraram-se bastante coerentes, sobretudo no que se refere aos ensinamentos que ele se propõe a ministrar e como eles possibilitam a mobilidade social na cidade democrática. Além dessas perspectivas, também era coerente o discurso sofista quanto a concepção Antropológica do Progresso e sua relação com a defesa à democracia.

3.3.1 A coerência dos ensinamentos de Protágoras e a questão da mobilidade social

Os sofistas não surgiram em Atenas, porém, encontraram nessa cidade todas as condições necessárias para o desenvolvimento de sua profissão. A democracia ateniense exigia indivíduos intelectualmente preparados e com capacidade de argumentação para conduzir a vida política da polis, assim, diante das transformações políticas pelas quais Atenas passava, os sofistas encontraram um terreno suficientemente fértil para desenvolverem seu ofício.

Embora se considere que tanto os defensores da democracia quanto os sofistas tinham como finalidade o bem comum, o debate e o aprimoramento de ideias, é importante observar que muitos outros objetivos estavam presentes nessa trama social. Protágoras, por exemplo, não era diferente, uma vez que oferecia não apenas capacitação intelectual, mas também o sucesso individual e meios que, inegavelmente, estavam vinculados à obtenção de poder, a ascensão social e o prestígio político. E ele lucrava com isso.

Todavia, apesar dos interesses individuais tanto dos discípulos, que buscavam esses ensinamentos, quanto dos mestres, ao obterem não só pagamentos pelas aulas, mas também prestígio, influência e poder, como no caso de Protágoras, nada disso apagava ou minimizava as contribuições que os sofistas ofereciam àquela sociedade, num momento de profundas transformações. Os benefícios que a polis democrática, bem como todo Ocidente, obteve superam as eventuais críticas imputadas a esses mestres, pois eles foram essenciais para que os cidadãos que não faziam parte da nobreza pudessem ter acesso a conhecimentos e instrumentos que permitissem a transformação e a mobilidade social em Atenas. Assim, a participação de todas as camadas sociais na vida política da cidade permitiu que Protágoras, e os demais sofistas, pudessem ensinar a virtude política. Em outras palavras, foi por meio

da propalação da educação que essas transformações foram possíveis.

Se os sofistas não foram os idealizadores dessas transformações pelas quais Atenas passou, ao menos eles foram perspicazes para reconhecê-las e propuseram-se a ser seus mestres, assumindo, dessa maneira, o protagonismo pelas mudanças. Por conseguinte, esse fato explica, por um lado, boa parte dos ataques sofridos por Protágoras, pois, pelo exercício da sua profissão, muitas mudanças continuavam ocorrendo, enquanto, por outro lado, justifica os motivos pelos quais era seguido por uma multidão(314e3-315b8).

3.3.2 A coerência de Protágoras quanto à concepção Antropológica do Progresso

Embora o discurso de Protágoras no diálogo homônimo de Platão não se restrinja ao mito, pretende-se, nesse trecho, destacar o ponto de vista do sofista, uma vez que ele contém elementos que são bastante ilustrativos quanto à coerência do discurso de Protágoras, sob a perspectiva Antropológica do Progresso. No mito de Prometeu, alguns elementos demonstram essa coerência. O primeiro ponto a ser retomado é quanto ao fato de que a criação dos homens não faz parte da vontade livre dos deuses, mas é uma obrigação imposta pelo Destino (320d2-3; BRISSON, 2004, p. 142). Outro fator relevante mostra-se no fato de que os deuses, ao darem início ao processo de criação, reúnem-se e fazem-no conjuntamente. Ademais, a natureza do homem não é simples como a dos demais animais, mas, antes, ambígua – criada de terra e de fogo (320d4). Assim, o homem esquecido é também um ser da privação, pois lhe falta as condições necessárias para a sua subsistência. Dadas todas as suas desvantagens, são-lhe oferecidas posteriormente as condições necessárias para a sua sobrevivência, o que lhe permite identificar-se com os deuses. Assim, são esquecidos e privados, mas também se tornam desejados, protegidos pelos deuses e, por isso, constroem-lhes altares e prestam-lhe cultos.

Esses elementos, presentes na narrativa mítica, mostram a coerência do sofista por, pelo menos, dois pontos de vista. O primeiro, por se juntar a outros autores contemporâneos seus que defendem a mesma perspectiva do progresso, demonstrando que Protágoras está alinhado à tradição materialista de seu conterrâneo Demócrito de Abdera. Entre elas pode-se destacar, por exemplo, a de Eurípedes no seu drama satírico qu faz sobre os ciclopes, descrevendo-os não como

criaturas mitológicas, mas como a representação do homem selvagem, do não civilizado, antropófago, rude, impiedoso, daquele que não presta culto aos deuses e que recusam os valores obtidos apenas por meio da civilidade (SANTOS, 2019, p. 7). Também é possível mencionar a teoria de Demócrito, para quem as gerações primitivas viviam sem leis, destruídos por animais selvagens, mas que, ao fazer uso do fogo, progrediu. Dessa maneira, tais gerações passam a morar em grutas, descobrem a arte, a política e civilizam-se (DEMÓCRITO, 2019, p. 7-8). As intuições e explicações da tradição materialista com a qual Protágoras compartilha, quando comparadas às teorias modernas e contemporâneas que explicam o homem e as sociedades primitivas, causam espanto dada a sua atualidade.

O segundo ponto de coerência encontra-se dentro dos elementos do próprio mito e o principal deles é que, quando os homens são criados contra a vontade dos deuses, esquecidos, destruídos por feras e por seus pares, conseguem evitar a extinção por meio da superação e da transformação de suas mútuas relações mediante o artifício da técnica política. Os homens passam a ser a criação central, desejada, protegida, identificam-se o divino, os deuses nutrem simpatia por eles, dotam-lhe com técnicas e a virtude política, o que faz com que eles se reinventem. Desse modo, ainda que o desenvolvimento não seja retilíneo, os homens progredem constantemente, abandonando, dessa maneira, sua animalidade e tornando-se humanos e civilizados. Platão tem consciência da coesão dos argumentos de Protágoras de modo a não o criticar, ao menos nesse ponto (JAEGER, 2001; KERFERD 2003).

3.3.3 A coerência de Protágoras em sua defesa da democracia

Outra questão bastante coerente no discurso de Protágoras concerne à defesa que faz da democracia, a partir do questionamento de Platão sobre a participação nos assuntos da cidade de pessoas que não são necessariamente especialistas no assunto (319b6-d7). Tomando como princípio esse questionamento inicial, Protágoras apresenta a sua versão do mito de Prometeu, em que defende que todos devem participar do debate que se refere à administração da cidade. Tal relação é apresentada porque a deliberação em conjunto é um valor entre os próprios deuses e, portanto, um valor a ser imitado pelos homens (320d3). Outro fator a ser destacado

refere-se à intervenção que Zeus faz para sanar um problema que havia começado com o esquecimento de Epimeteu, mas que também não é resolvido por Prometeu. Somente com o dom da virtude política doado a “todos” igualmente é que o Homem pode construir a sociedade sem colocar em risco a si e a sociedade. É a partir desse dom distribuído a todos igualmente que é instituída a pena capital aos transgressores, pois aquele que é incapaz de viver em sociedade deve morrer (322d4-6), ou seja, a participação de todos é possível em face da virtude política, ainda que ela não seja inata e criada com a humanidade. Mas, por ser um dom posterior, ela é imposta a fim de garantir a sobrevivência e suscetível de ser aprimorada. Em outras palavras, o sofista demonstra que a virtude política, aprendida em sociedade, é ensinável, adquirida por esforço e não natural (BERESFORD, 2013). Além disso, o processo educativo das crianças ratifica essa ideia, pois toda a educação de um indivíduo – ensinado desde as primeiras admoestações e disciplinas, na ginástica, na poesia, na música até a construção das leis – tem o objetivo de ensinar um indivíduo na sociedade a ser virtuoso e bom cidadão.

É nesse sentido que o discurso de Protágoras, apesar de trazer um conceito diferente do discurso de Platão acerca da virtude política, também é extremamente coerente, pois, ainda que as sociedades possuam leis diferentes, elas são importantes porque, tal como o próprio homem, elas estão em constante aperfeiçoamento. Assim, a resposta do sofista ao personagem Sócrates sobre a democracia no diálogo *Protágoras* de Platão é bastante convincente, uma vez que, apesar das críticas feitas pelo filósofo sobre os interesses individuais presentes tanto no regime democrático quanto nos mestres sofistas, ao oferecerem o ensino da virtude política, isso não diminui nem a importância dos sofistas, nem da democracia, pois o valor está exatamente no fato de que, assim como os homens e as leis, a democracia pode ser aperfeiçoada.

A defesa de Protágoras da participação das pessoas na vida pública, por meio do ensino da virtude política é também uma defesa enfática do **νόμος**, posto que os homens, prestes a se destruir pelas mútuas hostilidades, criam uma sociedade e um sistema político que, embora imperfeito, permite o aprimoramento, pois, se os homens não podem viver só, dada a sua fragilidade, tampouco podem se associar sem submissão às leis, já que, dessa maneira, eles seriam reduzidos à barbárie (BERESFORD, 2013); a convivência seria, portanto, impossível (KERFERD, 2003). Ou seja, apenas por **νόμος**, e não por natureza, é que a vida social se torna possível,

e Protágoras tem consciência disso.

Assim, a afirmação de Antífon “a maioria das coisas que são justas por νόμος estão em estado de guerra aberta com a natureza” (KERFERD, 2003, p. 191) adquire um sentido ainda mais profundo: a lei e a política e, conseqüentemente, a democracia, não são naturais ao ser humano. Ao ser imposta, a democracia é semelhante a um remédio amargo para a humanidade, cuja natureza é insociável e destrutiva, porém, seus benefícios são imensamente superiores. Nesse sentido, o regime democrático é apresentado de modo ímpar e muito semelhante àquilo que o próprio homem é: não está pronto, sempre pode progredir mais, ainda que não seja de forma contínua e retilínea, mas, ainda assim, permite minimamente a sobrevivência e a convivência social.

CONCLUSÃO

O propósito deste trabalho foi apresentar a coerência da *ἐπίδειξις* do sofista Protágoras, na obra homônima do filósofo Platão, e indicar quais as características são inerentes ao seu ensino, bem como aquilo que ele se propõe a ensinar, a saber, a excelência ética e política. Para tanto, fez-se necessário a análise de alguns elementos, tais como a delimitação do que seria um sofista, uma vez que esse assunto aparece do início ao fim da obra de Platão, o ensino da virtude e as características do discurso sofista.

Contextualmente, Atenas era o centro não apenas da filosofia, mas também da sofística, de modo que transformações dela foram um ambiente perfeito para a profissionalização de um grupo, que se propunha preparar os jovens para adentrar na vida política democrática dessa cidade, modelo das democracias modernas. Tal atividade que, por não ter como escopo a especulação sobre a natureza, passou a ser compreendida com desconfiança, tanto por grandes filósofos intelectuais da época, para quem esses ensinamentos eram apenas de caráter utilitário, qual seja, secundário, quanto para a população em geral que, sendo ignorante, que os perseguiu. É importante ressaltar que essa perseguição não se restringiu aos sofistas, pois atingiu indiscriminadamente todos os intelectuais da época. É essencial compreender que esse comportamento persecutório contra os intelectuais ajuda a explicar, inclusive nos dias atuais, os motivos pelos quais os pensadores ainda são vistos com desconfiança: ao possuírem conhecimentos não compartilhados com a maioria da população, tem seu saber posto em suspeição e desqualificado pelo senso. Assim, a única saída parece ser um convite a não se repetir tais erros da antiguidade e compartilhá-los com a sociedade, embora se saiba, como o sofista afirma, que não se trata apenas de *ensino e aprendizagem* (Prot. 323c6; d6-7), visto que envolve também outras questões como *exercício e empenho* dos envolvidos.

A análise proposta enfatizou, dentre várias características, um momento específico e importante na obra *Protágoras*: a sua exposição dividida em dois momentos. No primeiro, ele narra o mito de Prometeu, em que ele apresenta os contornos de sua perspectiva e exhibe uma versão dos deuses semelhantes àqueles princípios da cidade democrática: Zeus reúne-se com os deuses para tomar decisões

e distribui tarefas para Prometeu, Epimeteu, Hermes. Nesse momento, ele apresenta que todos têm direito a participar da vida democrática, pois a virtude política foi distribuída indiscriminadamente a todas as pessoas, sob os nomes de pudor (**αἰδώς**) e de justiça (**δίκη**), que é o elo que permite com que todas as pessoas convivam em comunidade, conferindo-lhes o direito em opinar o direito de opinar sobre aquilo que não são especialistas. Desse modo, foi graças ao esquecimento de Epimeteu e a intervenção de Prometeu que os seres humanos receberam os dons divinos e identificam-se com eles. Contudo, é devido à intervenção de Zeus, o dom da virtude política, que, que o homem deixa sua condição de animalidade e torna-se civilizado ao ser obediente às normas e leis.

Se através do mito de Prometeu Protágoras consegue explicar por que os atenienses estão corretos em permitir com que todos os cidadãos participem da política, por outro lado, o seu **λόγος**, correspondente à segunda parte da sua **ἐπίδειξις**, tenta explicar o motivo dos homens virtuosos não ensinarem seus filhos. Nesse segundo momento, o sofista explica que o fato de não haver professores de virtude não implica que ela não seja ensinada, mas, pelo contrário, a virtude é ensinada na vida de uma pessoa desde seu nascimento: toda palavra e todo ato dirigido a uma criança tem o intuito de mostrar-lhe o que é justo e injusto, honesto e desonesto. Ao ler os poetas, aprender instrumentos e fazer ginástica, por exemplo, todas essas ações estão repletas de regras, ações a serem imitadas, ensinamentos e preceitos morais. Ademais, esse processo de aprendizagem não termina na escola, pois a função das punições não pretende corrigir as pessoas sobre atos passados, mas tem um caráter pedagógico, haja vista que elas ensinam e norteiam as ações futuras, de modo que, tanto aquele que cometeu o erro quanto aqueles que observam as ações dos transgressores, aprendam sobre o que deve ser feito e evitado para que não incorram nas punições similares. Nesse sentido, vale reiterar o esclarecimento de Kerferd (2003) sobre a reação de Sócrates frente ao Grande Discurso:

Interpretada assim, a réplica de Protágoras às objeções de Sócrates é consistente de ponta a ponta. Recapitulando: Sócrates objetou que virtude não podia ser ensinada, porque se considera que todos os homens a compartilham, e os que são preeminentes em virtude não transmitem essa preeminência aos seus filhos. Protágoras replica que todos os homens compartilham virtude *porque* ela é ensinada a todos, e a diferença entre pais e filhos se deve às diferenças em aptidões naturais para a aprendizagem. A explicação de Protágoras da maneira como se dá a educação numa comunidade é plausível e extremamente persuasiva. Ela de forma alguma é criticada por Sócrates, nas elaboradas discussões que constituem o resto do diálogo. (KERFERD, 2003, p. 230)

É a partir desse discurso que o sofista defende não apenas a ensinabilidade da virtude, mas seu próprio desiderato: entre tantos professores de virtude, ele estaria entre os melhores, o que justifica, inclusive, o valor alto cobrado por suas aulas. É ao defender a possibilidade de ensinar virtude que Protágoras permite com que se pense uma das características desse “grupo”, que, apesar de suas idiossincrasias, tem o ensino como a principal característica, juntamente com a *cobrança* feita por esses ensinamentos e o *caráter itinerante* desses mestres. Assim, apesar das diferenças existentes entre eles, pode-se perceber algumas semelhanças – o que permite identificá-los como uma categoria profissional do saber.

Essas mudanças sociais, a partir das quais os sofistas construíram sua profissão, dão-se, acima de tudo, devido ao surgimento da democracia ateniense, da influência de Péricles e sua esposa, que contribuíram para que se criasse um ambiente democrático e se promovessem a valorização dos intelectuais, que os cercavam. Isso ajuda a compreender a relação da sofística com a democracia, pois, favorecidos pelo ambiente democrático, ofereciam seus serviços a jovens dispostos a entrar na vida política e, conseqüentemente, contribuíram com a mobilidade social. Assim, ao compreender essas mudanças que ocorriam no interior da Hélade, conduzida por Atenas, os sofistas propuseram-se a ser os mestres dessa transformação, permitindo, dessa maneira, o maior acesso da juventude à vida política e à democracia, e, ainda que recebessem pelo serviço prestado, isso não diminuía a importância que tiveram na cidade de Atenas e, por conseguinte, no modelo político do Ocidente (JAEGER, 2001, p. 343).

Em seguida, foram apresentadas as características que permeiam o discurso do sofista Protágoras que, embora secundárias, são fundamentais na compreensão do quanto esse sofista estava atento às discussões de seu tempo em relação às teorias que buscavam compreender o homem, tais como as Concepções Antropológicas e de Temporalidade, bem como as controvérsias **νόμος - φύσις**. Nesse sentido, o mito de Prometeu narrado em *Protágoras* constituiu uma defesa enfática acerca da Concepção Antropológica do Progresso. Para Protágoras o homem estaria numa condição de barbárie se não tivesse a necessidade de manter-se vivo em comunidade convivendo na própria cidade. Para tanto, o sofista acredita que o homem, ao construir suas leis em sociedade, deixa a insociabilidade primitiva e torna-se civilizado. Do mesmo modo, um outro aspecto do seu discurso, que não pode ser

desconsiderado, decorre da noção de Temporalidade, segundo a qual o tempo tem características retilíneas e progressivas.

Contudo, algumas questões ainda remanescem: uma delas refere-se ao que Sócrates e Protágoras acreditam ser a virtude. Assim, no Grande Discurso (320c-328d), o sofista a apresenta para responder às refutações feitas por Sócrates. Nesse Discurso, a virtude (**αρετή**), desmembrada em pudor (**αἰδώς**) e justiça (**δίκη**), não aparece com o intuito de prover vantagens aos seus possuidores, pelo contrário, ela é compreendida como um aspecto fundamental na subsistência das comunidades, ou seja, sem ela os indivíduos seriam incapazes da vida comunitária. Assim, é na ética do **νόμος** social aprendida e ensinável desde cedo, que o ser humano se aperfeiçoa. Sendo assim, Sócrates não critica a necessidade de se ensinar a virtude demótica, decorrente de práticas e valores vigentes na sociedade; pode-se considerar que ele a considera útil, uma vez que, como bem mencionado por Kerferd (2003), o filósofo não a critica no restante do diálogo (JAEGER, 2001, p. 632). O filósofo confronta, na segunda parte da obra, se a sua concepção de virtude corresponde à do sofista, ao que a resposta para essa pergunta é negativa, pois a virtude só poderia ser ensinada se ela fosse conhecimento, característica que o sofista defende e o que o filósofo nega, visto que não se trata da mesma coisa. Além do mais, diferentemente dos sofistas, Sócrates nunca afirmou ser um conhecedor da virtude, mas, pelo contrário, sua busca incessante consistia exatamente em compreendê-la. Desse modo, à medida que interrogava as pessoas, Sócrates descobria uma miríade de pessoas vivendo na ilusão de serem autoridade nessas questões. E, evidentemente, isso o instiga também na conversa com o sofista, visto que Sócrates sentia que tal investigação era uma imposição divina. Assim, para o filósofo, não seria uma questão de conhecimento, mas sim de sabedoria, ou seja, ainda que o sofista se propusesse a tomar boas decisões, tanto na vida pública quanto na vida privada, para Platão, o fato de o ambiente político, repleto de intrigas, ser uma busca pelo poder e pela riqueza impediria com que o objetivo de Protágoras fosse alcançado. Em outras palavras, para Platão, somente por meio do autoconhecimento que um indivíduo pode agir bem e, conseqüentemente, ser feliz. Destarte, uma outra questão elucida-se: quando Sócrates agradece a Hipócrates por tê-lo feito participar daquele encontro e que isso o fez mudar de opinião (328d8-e3), tal asserção não passa de um recurso bastante comum: a ironia. De igual modo, Protágoras não pretende mudar de opinião (361a1-d6), pois, tanto ele quanto Sócrates, estão conscientes de que não discutem

acerca do mesmo objeto e, portanto, o tipo de virtude de que tratam não é o mesmo, e isso não parece estar resolvido.

Por fim, o diálogo encerra-se sem que se tenha certeza sobre o fato de Sócrates ter conseguido convencer ou não Hipócrates em desistir de tonar-se um discípulo de Protágoras, embora o texto afirme que, ao encontrar o amigo anônimo, logo após ele sair da casa de Cálias: “depois de trocar essas palavras, *fomos embora*” (309a). Lopes (2017) lembra que o recurso de se usar a primeira pessoa do plural é corriqueira e isso, por si só, não consiste em justificativa suficiente para corroborar a ideia de que Hipócrates havia desistido do seu desiderato. Dessa forma, ele teria conseguido fazer o que não conseguiu no caso de Alcebíades, isto é, convencê-lo a abandonar a sofística e tornar-se um filósofo. Contudo, para Lopes, essa questão não é concluída por Platão propositalmente, pois, ainda que Sócrates não tenha conseguido convencer o jovem Hipócrates, como no caso de Alcebíades, ele o conseguiu no caso do próprio Platão, autor da obra *Protágoras*, transformando-o no seu mais célebre discípulo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. Tradução Alfredo Bossi. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes 1998.

ADKINS, A. W. H.; **ἀρετή, τέχνη. Democracy and Sophists**: Protagoras 316b-328b'. *Journal of the Hellenic Society*, xciii, v. 4, 1973.

AGOSTINHO. **Cidade de Deus**. Tradução J. Dias Pereira. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1996. Vol. 2.

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BAILLY, A; FRANCAIS, Dictionnaire Grec. Le Bailly. **Dictionnaire grec- français**. Hachette, Paris, 2000.

BERESFORD, A. Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong. In: **Protagoras of Abdera**. Brill, 2013. p. 139-162.

BESCOND, L. Protagoras et Platon. **Aux origines de la réflexion sur le civisme**. Spirale- Revue de recherches en éducation, v. 7, n. 7, p. 43-46, 1992.

BONAZZI, M. **I Sofisti**. Roma: CAROCCI EDITORE. 2013

BRISSON, L. **Leituras de Platão**. Tradução de Sónia Maciel: EDIPUCRS, 2004.

BRISSON, Luc. **Plato the myth maker**. Tradução Gerald Naddaf. University of Chicago Press. Chicago, 1998.

CANTO-SPERBER, M (org.). **Philosophie Grecque Paris**: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE. 1998.

CASERTANO, G. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010.

CASERTANO, Giovanni. **Os Pré-Socráticos**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.

CASSIN, B. **O efeito sofístico**. São Paulo. Editora 34, 2005.

CICERÓN, Marco Tulio. **Bruto, o de los ilustres oradores**. NoBooks Editorial, 2011.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Métis: as astúcias da inteligência**. Trad. Filomena Hirata. Odysseus Editora Ltda, 2008.

DUARTE, C. L.; GONÇALVES, H. H.; NÓBREGA, N. P. **Tudo é número: uma análise conceitual da ideia de número em Pitágoras**. DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA DO IFPB, 2017. Disponível em <file:///C:/Users/deyvi/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/847-3540-2-PB.pdf>

> Acesso: 13 de junho de 2021.

DICIO. **Dicionário Online de Português**. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/peltasta/>>. Acesso em: 30 jan. 2020.

DIES, H., KRANZ, W. **I presocratici: Testo greco a fronte**. Trad. Giovanni Reale, Diego Fasaro, Maurizio Migliori, Salvatore Obinu, Ilaria Ramelli, Maria Timpanaro Cardino, Angelo Tonelli. Milano: Bompiani: Il Pensiero Occidentale, 2015, 80B1.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. Tradução: Pola Civelli. Editora: Perspectiva S.A. São Paulo, 1972.

ÉSQUILO. **As Suplicantes**. Tradução de Jaa Torrano. Codex – Revista de Estudos Clássicos, ISSN 2176-1779, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, jul.-dez. 2019, pp. 122-163

ÉSQUILO. **Prometeu Agrilhoado**. Tradução: Ana Paula Quintela. Sottomayor. Editora: Edições 70. Lisboa, Portugal, 2008.

ESQUILO. **Tragedias**. Tradução Bernardo pereira Morales. Editorial: Gredos. Madrid, 1993

EURÍPIDES. **O Ciclope**. Tradução Junito Brandão. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1986.

GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba, PR, Segesta, 2012

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Tradução Jaa Torrano. Editora: Iluminuras. São Paulo, 2007.

HIDALGO, Alberto Tuñón. **Materialismo Filosófico**. Eikasía. Revista de Filosofía, p. 2, 2006.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução Christian Werner. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

JAEGER, W. **Paideia: A formação do homem grego**. São Paulo: Fontes, 2001.

KERFERD, George B. **Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato**. The Journal of Hellenic Studies, v. 73, p. 42-45, 1953.

KERFERD, G.B. **O Movimento Sofista**. Tradução Margarida Oliva. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2003.

LACERDA, T. C. E. **Platão versus Isócrates: divergências e convergências**. PhaoS-Revista de Estudos Clássicos, n. 14, 2015.

LEVI, M.A. **Péricles: um homem, um regime, uma cultura**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

LONG, A.A. (org). **Primórdios da Filosofia Grega**. São Paulo: Idéias & Letras, 2008.

– (Coleção Companions & Companions).

LOPES, D.R. N. **Protágoras de Platão**. São Paulo, 2017.

MCCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. São Paulo, Editora: Madras, 2010.

MOSSÊ, C. Atenas: a história de uma democracia. – 3º - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

PECORARO, Rossano. **Filosofia da História**. Rio de Janeiro, editora Zahar, 2009.

PEREIRA, R. H. S. **Platão, Al-Fârâbî E Averróis: As Qualidades Essenciais Ao Governante**. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.1-20, 2011

PINDARO. **Le Istmiche**. Mondadori. Tradução Aurelio G. Privitera. 1982.

PINHEIRO, P. **Identidade política e discurso técnico: o mito de Prometeu entre Protágoras e Platão**. Logos, v. 6, n. 1, p. 29-37, 1999.

PLATÃO. **A República**. Introdução, Tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. **Diálogos (Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fedon)**. Bauru: Edipro, 2008.

PLATÃO. **Diálogos (Teeteto, Crátilo)**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, universidade Federal do Pará, 1988.

PLATÃO. **Diálogos: Apologia de Sócrates – Critão – Menão – Hípias Maior e outros**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Editora Universitária UFPA. vol. I e II, 1980.

PLATÃO. **Diálogos: Protágoras-Górgias-Fedão**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Editora Universitária UFPA, 2002.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução Daniel R. N. Lopes. Editora Perspectiva. São Paulo, 2001.

PLATÃO. **Mênon**. Tradução Maura Iglesias. Rio de Janeiro, 2001.

PLATO. **Statesman**. Tradução inglesa de H. N. Fowlere. Cambridge: Harvard university press, 1925.

PLATONE. **Tuti gli scritti**. Edizione: Bompiani, Milano, 2000. PRADEAU, J. F. **Les Sophistes**. Paris: FLAMMARION. 2009

RAVAZI, G. P. O mito de Prometeu-acordos e desacordos entre Sócrates e Protágoras. *Pólemos-Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 3, n. 5, p. 155-167, 2014.

SANTOS, D. P. **Observações Sobre a Doutrina do Homem-medida: uma Tentativa de Reconstituição do Pensamento de Protágoras**. Dissertação de Mestrado. Maringá, 2017.

SANTOS, Vladimir Chaves dos. As ambiguidades do estado de natureza em Platão e Vico. In: LOMONACO et.al. **Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico**. Uberlândia – MG, 2018. p. 61-78.

SANTOS, Vladimir Chaves dos. **História de Polifemo: entre vida primitiva e idade de ouro**. *Diálogos*, v. 23, n. 2, p. 4-18, 2019.

SANTOS, Vladimir Chaves dos. **O conceito de engenho na *Scienza Nuova* de Giambatista Vico**. Campinas, SP. [s.n.], 2009.

SILVA, J. L. P. **Sócrates contra a educação sofística no Protágoras**. *Revista Archai*, Brasília, n. 03, pp. 87-96, Jul 2009. Disponível em <http://archai.unb.br/revista>.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana**. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. – 4ª. Edição - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haiganuch Sarian. Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1990.

VICO, Giambattista. **Ciencia nueva**. Madrid: editora tecnos, S.A. 1995.

WOODRUFF, Paul. Euboulia as the skill Protagoras taught. In: **Protagoras of Abdera**. Brill, 2013. p. 179-193.

XENÓFANES. **Os pensadores**. José Cavalcante de Souza (Org). Editora: Abril Cultural. São Paulo, 1973.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Trad. do grego, introdução e notas, Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Annablume, 2009.