

CAMPOS DE BATALHA

O DIFERENDO PLATÃO-PROTÁGORAS ATRAVÉS DO PROTÁGORAS-TEETETO

«A linguagem parece-me ser o milagre que define o homem; é um lugar-comum. A belíssima frase grega é: o animal que fala...ζῷον φωνεῖν. É isso o homem! É isso a nossa humanidade!»

(George Steiner)¹

«Falar é estar “encarregado” de significar o que se diz, quer dizer, de fazer uso de palavras e frases segundo a codificação atribuída pela comunidade linguística.»

(Paul Ricoeur)²

«A Filosofia é tomada pela vertigem desse dilema: ou controla a metáfora – e o único controle verdadeiro seria a sua suspensão, o que é impossível – ou aceita-a, correndo o risco de ver o campo conceptual dissolver-se.»

(Frédéric Cossutta)³

NOTA PRÉVIA

Na questão que nos propomos abordar, reconhecemos o risco de incorreremos na quebra da equidistância e da independência que devem pautar o julgamento de qualquer processo e, conseqüentemente, na perda da precisa compreensão das razões que assistem a ambas as partes. Assim, sem prejuízo da apresentação dos argumentos defendidos pelas mesmas, aceitar-se-á, preferencialmente, a defesa do caso de Protágoras, procedendo-se à reanálise do seu processo no sentido de avaliar se o mesmo é defensável. Todavia, como se sabe, a margem de manobra da defesa é extremamente reduzida. As provas ou testemunhos disponíveis nem são novos nem em número suficiente de modo a garantirem uma interpretação e, conseqüentemente, um veredicto seguro e inequívoco. Reduzem-se, na base do exíguo conjunto de informações disponíveis, ao mito apresentado por

¹ “Um planeta vazio no sol grego da manhã” in *Barbárie e Ignorância*, trad. M. Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2004, p.67.

² “A Razão Prática” in *Do Texto à Acção*, trad. Alcino Cartaxo, Porto, Editora Rés, s/d, p.243.

³ *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*, trad. Paulo Neves, S. Paulo, Martins Fontes, 2001, p.128.

Protágoras, no *Protágoras* de Platão, à passagem de Protágoras pelo *Teeteto* de Platão e à crítica a Protágoras, na *Rétorica* de Aristóteles.

Por conseguinte, à defesa de Protágoras competirá trabalhar com rigor os dados de que dispõe, aceitando sempre a possibilidade de ter de reconhecer haver incorrido na defesa de uma causa sem defesa. Mas, antes, e para sabermos como se chegou até aqui, façamos uma rápida regressão na ordem dos acontecimentos.

1. LOGOS E PHYSIS

Os pré-socráticos foram chegando às margens do Egeu, do Jónio ou do Mediterrâneo. Aí, criaram colónias, estruturas ou sistemas de ideias que diziam ser uma perspectiva, um parecer, um ponto-de-vista ou *theoria* sobre o mundo e as coisas. O êxito e a repercussão desta operação foram consideráveis, a avaliar pela rápida proliferação de teses e *theorias* junto daquele círculo iluminado a que poderíamos chamar *inteligência* da altura.

Enfim, a Filosofia já não era um livro sem história: progressivamente, constituía-se como um arquivo de identificação de nomes, datas e obras e, nessa medida, conservatória do registo de ideias e doutrinas. Ou seja, a História da Filosofia ia-se fazendo e, com ela, uma parte da história das venturas e desventuras do ocidente.

Para os pré-socráticos, a ordem do discurso era clara: *tem a palavra a Natureza*. Ora, se a Natureza tem a palavra, o que é e para que serve a palavra do filósofo? Numa primeira instância, será a palavra limpa, escorreita e segura que garante a passagem do verdadeiro discurso da *physis*. Daí, Heraclito, «*Dando ouvidos não a mim mas ao Logos, é avisado...*»⁴. Ou seja, numa primeira análise, dir-se-ia que o filósofo se apaga ou recua perante um brilho que irrompe (*physis*) e soa mais alto. Ele lê, traduz e interpreta, donde se conclui que a *physis* tem uma gramática e só lhe apanha o sentido quem lhe conhecer as regras. O filósofo surge assim como o descobridor ou escrutinador de algo que o precede e excede: traduz o mistério para sem mistério, o sobrenatural para natural, o *mythos* para *logos*.

Refira-se que a insistência da doxografia no título *Da Natureza*, para nomear as diversas obras dos diferentes pré-socráticos, tal como a reunião de todos eles sob o mesmo qualificativo (*da natureza*), confirma o que a análise e a interpretação dos fragmentos constantemente sugerem. Concretamente, que há uma ideia dominante que atravessa todo o pensamento pré-socrático: *a natureza* é o centro ou objecto de toda a investigação, sendo entendida como ordem ou harmonia (pré-estabelecida) que não se dá de uma forma aberta e imediata, e... daí, mais uma vez, Heraclito, «*a physis gosta de se ocultar*»⁵...

Esta ordem ou harmonia representa uma certa expressão do divino, um divino que pouco ou nada tem a ver com as concepções da religião tradicional. Ou seja, trata-se do divino dos filósofos, neste caso, dos pré-socráticos, pilar ou critério que a História da Filosofia irá revelar de extrema importância na fundamentação e consolidação dos grandes sistemas filosóficos. E assim, novamente, Heraclito: «*O Uno, a sabedoria única, aceita e não aceita ser designada pelo nome de Zeus*»⁶.

⁴ DK 22 B50.

⁵ DK 22 B123.

⁶ DK 22 B32. E ainda, em sentido coincidente, Xenófanes, «*Existe um só deus (...) em nada semelhante aos mortais (...)*», DK 21 B23.

Ora, a sofística como que representa um hiato, uma pequena anomalia no alinhamento da História da Filosofia, uma vez que a História da Filosofia dá notícias do filosofar e, conseqüentemente, dos pensamentos e obras que daí resultam. Assim, a História da Filosofia reportará, com base em *fontes fidedignas*, que toda essa agitação causada pela chegada dos sofistas não é mais do que ruído, embaraço, manifestação clara de um período de crise e decadência.

Ficava assim estabelecido que a sofística pisa um palco que não lhe pertence, leva à cena peças que não conhece e colhe aplausos de uma multidão que não pensa. Logo, a sofística é uma burla, e se a História da Filosofia a deixar cair no seu alinhamento informativo, a Filosofia agradece... É um facto: «(...) *A primeira sofística perdeu a guerra filosófica (...); a sofística é uma pseudo-filosofia: filosofia das aparências e aparência de filosofia (...)*»⁷.

Esta sentença é, em larga medida, o resultado do rolo compressor platónico-aristotélico e de toda a tradição daí decorrente. A autoridade platónica-aristotélica estabelece as datas e fronteiras que a História da Filosofia deverá registar. Assim, falar-se-á em *antes de Sócrates* e *depois de Sócrates*, e daí, *pré-socráticos*, *socráticos menores*, *Platão*, *Aristóteles*... Cria-se assim uma zona de ninguém, filosoficamente desertificada, força de interposição entre a Filosofia e a Filosofia, habitada por (*uns*) sofistas, transeuntes intrusos que, embora de passagem, constantemente se constituem como impertinentes factores de perturbação.

Mas, de que maneira se manifesta essa turvação causada por essas estranhas figuras itinerantes (“*the suspected foreigner*”⁸)? Precisamente através da problematização de temáticas de carácter eminentemente filosófico: questões de ordem ontológica, gnosiológica, cosmológica, antropológica, ética e política.

Assim, a maneira mais eficaz de neutralizar o carácter filosófico do seu pensamento será dar a entender que eles jogam com coisas sérias, *falam por falar*⁹, isto é, fazer passar a ideia de que eles não estão seriamente interessados com o *fundo da questão*, mas que, ao contrário, pretendem manter o jogo rente e rasteiro, bem junto à superfície uniforme e deslizante do tagarelar, entenda-se, da retórica; e..., daí, Górgias, «*devemos combater o tom grave dos adversários com a ironia e a ironia com o tom grave*», ou ainda, «*quis fazer deste discurso um elogio para Helena e um divertimento (παῖγνιον)* para mim»¹⁰. É claro que «*παῖγνιον*» pode ser igualmente traduzido por «*desafio*», e é óbvio que optando por «*desafio*», a frase consente uma interpretação significativamente diferente. Ao contrário, a vantagem do “*divertimento*” é evidente, uma vez que reforça a ideia da superficialidade vácuca e manipuladora do *logos* em Górgias, e, por extensão, do discurso sofístico¹¹.

⁷ «(...) *La première sophistique a perdu la guerre philosophique (...); la sophistique est une pseudo-philosophie: philosophie des apparences et apparence de philosophie (...)*». Barbara Cassin, **Le plaisir de parler**, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 6.

⁸ Harold Barret, **The Sophists. Rhetoric, Democracy and Plato's Idea of Sophistry**, Hayward, California State University, 1987, p. 50.

⁹ Mais precisamente, “pelo prazer de falar” (*logos logou kharin*), Aristóteles, **Metafísica**, IV, 5, 1009.

¹⁰ Górgias, **Elogio de Helena** 11.21.

¹¹ Como observa Romeyer Dherbey, «(...) il nomme ‘l’Eloge d’Hélène’ un jeu’, mais Platon a lui aussi nommé son ‘Parménide’ un jeu d’enfant’, ce qui ne suffit pas à lui dénier tout sérieux si l’on comprend bien le sens et la valeur du jeu dans l’hellénisme (...)». **Les Sophistes**, Paris, PUF, 1985, p.52.

Já antes, com Protágoras, o jogo dos determinativos havia permitido dizer que ele ao opôr *betton logos* a *kreiton logos* se reportava ao discurso “do” fraco e ao discurso “do” forte. De facto, se se deixar cair essa estranha interpolação (“do”), a afirmação muda radicalmente de sentido. É que um discurso forte não é necessariamente o discurso “do” forte. Ora, mais uma vez, é evidente a vantagem em forçar a versão “do forte”, dado que, assim, por muito que se queira a Protágoras, as coisas são como são: Protágoras, deliberadamente ou não, faz a apologia da violência da força sobre a força da persuasão¹².

No mesmo sentido, pretendeu-se fazer passar a ideia de que o sofista, perante a questão do divino, defenderia uma posição claramente ateuista. Com que base? Com base na interpretação distorcida da passagem onde Protágoras diz não poder pronunciar-se acerca da existência ou não existência dos deuses, uma vez que, as possibilidades e limites do conhecimento constituem-se como obstáculos intransponíveis¹³. Ou seja, através da manipulação grosseira de uma frase, onde se declara uma posição de carácter eminentemente agnóstico, quis ver-se a afirmação de um dogmatismo ateu.

E o que dizer de Trasímaco que, segundo Platão, no Livro I de *A República* (336b), avança como uma ‘fera terrível’ sobre o atônito e indefeso Sócrates? Que defesa se pode fazer de alguém que faz uma despudorada apologia da tirania e do poder do mais forte?

É evidente que se poderá conjecturar que Platão deixa *cair* alguma coisa, como que *esquecendo* certas precisões, precisões que, neste caso, seriam absolutamente necessárias. Resultado: aquilo que seria a constatação de um facto passa como a defesa de um direito! Esta conjectura apoia-se na leitura de outros testemunhos e fragmentos que indicam claramente o sentido do pensamento de Trasímaco, ou seja, a apologia da concórdia e de um certo regresso ao passado, um passado de valores, de princípios e de decência. Ora, igualmente aqui, é evidente a vantagem em deixar cair certas precisões e não deixar subir outras, uma vez que, desta maneira, Trasímaco surge como o ponto zero a que conduziu a deseducação sofística.

2. *PHYSIS EM CRISE*

Com Protágoras, a crise da *physis* torna-se evidente, sobretudo no mito que ele introduz, no diálogo de Platão¹⁴, acerca das origens da Humanidade, mito que, para Protágoras, já não é propriamente mito mas *logos*, isto é, um meio, um processo de, alegoricamente, fazer passar o sentido¹⁵. Ou, seguindo Giovanni Reale, *enquanto o mito*

¹² Segundo Aristóteles, «(...) No mesmo sentido, o converter o argumento mais fraco no argumento mais forte consiste nisto mesmo. É por essa razão que os homens se sentiram justamente indignados com a actuação de Protágoras, uma vez que se trata de um engano e de uma probabilidade não verdadeira, ou seja, meramente aparente, não se dando noutra arte senão na retórica e na erística (...)». **Retórica** 1402 a, 25.

¹³ «(...) Protágoras tornou-se discípulo de Demócrito, ganhando a reputação de ateu. Diz-se que, na sua obra “Acerca dos Deuses”, teria recorrido à seguinte introdução: “Acerca dos Deuses, não posso afirmar se eles existem ou se não existem, nem como são quanto à sua forma. Muitos são os obstáculos que se colocam a esse saber: a sua invisibilidade e a brevidade da vida humana (...)». DK 80 B4. (Eusébio, *Preparação Evangélica*, XIV, 3, 7).

¹⁴ **Protágoras** 320c-322d.

¹⁵ «(...) Protágoras, in my opinion, tells a tale, not a myth. There is a difference. This particular tale is a reflective account of the myth and is not itself mythic (...)», Oded Balaban, **Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy**, Boston, Lexington Books, 1999, p. 154; 155-156.

é um pensar através de imagens, o logos é um pensar através de conceitos¹⁶. E assim, pode dizer-se que os dois níveis de argumentação, mito e logos, não se encontram de maneira nenhuma separados entre si, mas, ao contrário, completam-se mutuamente¹⁷. De qualquer maneira, seja qual for o entendimento que se possa ter das razões que levaram Protágoras a avançar com um mito, o sofista antecipa-se a objeções de eventuais críticos, sugerindo que, parte de um mito (μῦθον λέγων), mas que consolidará posições com um ‘raciocínio lógico’ (λόγῳ διεξιελθὼν)¹⁸.

Na sua versão tradicional, esse mito acentua o acto heróico e filantrópico que, por amor aos homens, Prometeu levou a cabo e, posteriormente, a punição que lhe é infligida. Nessa versão, a questão da salvação da Humanidade ficava solucionada através da exclusiva intervenção de Prometeu que conseguia fazer chegar aos homens o fogo e a arte do seu uso. Ou seja, o homem adquirindo uma certa *sabedoria artesanal* (τήν εντεχνον σοφίαν¹⁹) ascendia à condição de *homo faber*. O mito terminava aí, e a Humanidade garantia a sua sobrevivência.

Ora, com Protágoras, o mito não termina aqui. É que, nem a sobrevivência da Humanidade se encontra assegurada, nem, muito menos, a sua mera humanização. Os homens saberão usar o fogo, erigir monumentos aos deuses, fabricar armas e utensílios, isto é, poderão possuir uma série de faculdades (*dynaméis*) específicas, e, todavia, não se entendem, isto é, desconhecem regras básicas da convivência, da vida em comunidade. De certa forma, a sua existência não é melhor do que antes. Uma e outra vez, tentam a cidade, e esta, à míngua de vínculos ou laços consistentes, foge-lhes em ruínas, ou seja, sem ordem (ἀκόσμητον) não há cidade. Condenados a regressarem ainda e sempre a uma solidão sem defesa, seguros numa frágil e cega individualidade, a sua sobrevivência permanecia em risco.

É então que Zeus, temendo pela extinção da raça humana, decide intervir por interposto deus. Envia Hermes com a incumbência de proceder à distribuição entre os homens dos dons da contenção, respeito, decoro, pudor (*aidos*) e justiça (*dike*)²⁰. Mas Hermes quer precisar melhor os termos dessa distribuição: far-se-á segundo o critério anteriormente utilizado, isto é, a alguns o dom da medicina, a outros o dom da música e

¹⁶ «(...) Il mito platónico (referindo-se aqui, concretamente, ao mito narrado por Protágoras) è un pensare per immagini, mentre il logos un pensare per concetti (...)». Il mito in Platone com particolare riguardo al mito nel «Protagora» in **Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche**, a cura di Giovanni Casertano, Napoli, Loffredo Editore, 2004, p.137.

¹⁷ «(...) I due livelli dell'argomentazione protagorea, quello del "mito" e l'altro del "logo", non sono per nulla separati tra loro, anzi si completano a vicenda (...)». Francesco Romano, "I due livelli dell'argomentazione di Protagora" in **Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche**, op. cit., p. 166.

¹⁸ Protágoras 320 c.

¹⁹ Protágoras 321 d.

²⁰ Sobre os diferentes sentidos a atribuir a *aidos* e *dike*, particularmente a *aidos*, veja-se a nossa exposição em **Justiça e Concórdia em Protágoras e Antífonte**, Porto, Porto Editora, 2004, v.g., p.85, n.343. Sobre o assunto, anote-se, em contribuição recente, o entendimento de Mário Vegetti: «(...) *Aidos* significa il "rispetto", il reciproco riconoscimento fra i membri di una comunità che ne mette sotto controllo la pulsione "pleonektica"; *dike* è la norma di giustizia, l'insieme di regole che garantiscono la messa al bando di *adikia*. Queste due doti, (...) costituiscono la condizione di possibilità dell'esistenza comunitaria, di cui assicurano il buon ordine, il vincolo di amicizia reciproca (ττόλεων κόσμοι φιλίαις) (...)». "Protagora, autore della Repubblica?" in **Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche**, op. cit. p.148.

assim sucessivamente? De maneira nenhuma, atalha Zeus; a distribuição deve ser feita, sem exceção, por todos de forma igual, ficando estabelecido, a partir daí, que aqueles que ignorem ou violem estes princípios elementares da vida em sociedade, devem ser punidos, eliminados ou expulsos da cidade como se de uma praga se tratasse (νοσον πολεωε²¹).

Ou seja, Zeus (entenda-se, Protágoras...) apercebe-se rapidamente de que, tal como as coisas se encontravam dispostas ao nível da natureza, a espécie humana perdia sempre, isto é, “*a história do homem*” corria o risco de terminar logo ali²². Aumentar-lhe a força física ou a rapidez de movimentos ou mais alguma irracionalidade, para melhor se bater com a irracionalidade, não resolveria a questão. A solução, ao contrário, seria deixar a esse nível as coisas como estão, e, em contrapartida, aumentar a *força de espírito*, isto é, injectar uma base *sapiens* a partir de uma base de bom senso, lucidez, contenção, ponderação, reflexão, enfim, a partir de um aporte de *sophrosyne* (e de *dikaiosyne*) como força de moderação dos impulsos imediatos e irracionais do *thymos*, ideias que, como se disse, Protágoras condensa nos conceitos de *aidos* e *dike*²³.

Ou seja, a cidade é possível, mas é uma possibilidade frágil, não segura. Ela depende da existência de laços de amizade (*philia*), da capacidade de bem deliberar (*euboulia*), do exercício da justa medida (*dikaiosyne*) e da interiorização da virtude, em sentido propriamente grego, de uma certa excelência (*arete*). Em síntese, a cidade manter-se-á, desde que na base de uma gestão sábia e equilibrada das tensões em latência²⁴. Concretamente, o que Protágoras tem por seguro é que a fronteira entre civilidade e barbárie, ordem (*cosmos*) e desordem (*akosmia*), é extremamente ténue e é muito mais rápida e simples a passagem da primeira para a segunda do que da segunda para a primeira²⁵. Por conseguinte, educar é preciso, uma vez que, «(...) *não é suficiente ter um bom espírito, mas o principal é aplicá-lo bem* (...)»²⁶. É nessa medida que Protágoras entenderia o papel

²¹ **Protágoras** 325 d.

²² Eric Havelock chama ao mito introduzido por Protágoras *«the story of man»*. **The Liberal Temper in Greek Politics**, New Haven, Yale University Press, 1957, p.88.

²³ Oded Balaban caracteriza assim os principais intervenientes no mito: «(...) *Protagoras' Zeus is not a god of evil, though he is a god of morality, of responsibility, and of repression of instincts. Finally Protagoras' Zeus is not a god but a principle; specifically, the principle of morality* (...). *Epimetheus is the god of emotions, of satisfaction of needs, of instincts – he is the god of actions taken for their own sake. Is the god of “phusis” (Prometheus is the god of “techné”, and Zeus is the god of “nomos”)* (...). *Epimetheus is the god (rather, the principle) of consumption (whereas Prometheus is the principle of production, and Zeus is the moral principle)* (...). *If Epimetheus is the god of afterthought or of retrospectiveness, Prometheus is the god of forethought or prospectiveness* (...). **Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy**, op. cit., pp.159, 161, 162.

²⁴ Ou seja, segundo Fernanda Decleva Caizzi, «(...) *Protagoras' myth adapts Hesiod's theme to his time. For Protagoras, law (or rather its abstract grounds, mutual respect and justice), far from conflicting with human nature, provides the only conditions under which security is guaranteed for human beings, that is, a civil society* (...). “Protagoras and Antiphon: sophistic debates on justice”, transl. by T. Long in A. A. Long ed., **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 319.

²⁵ Como diz Mário Vegetti, «(...) *arete politike e dikaiosyne non possono esser considerate un possesso definitivo come attesta la permanente presenza degli “ingiusti” nella società della polis* (...) *Il processo di autoformazione della natura umana non è dunque compiuto com il dono di Zeus e con l'avvento della polis* (...). “Protagora, autore della Repubblica?” **in Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche**, op. cit., p.150.

²⁶ «(...) *Car n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien* (...)». R. Descartes, **Discours de la Méthode in Descartes, Oeuvres, Lettres**, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1953, p.126.

do sofista, designadamente como alguém que ensina a escolha das palavras, dos modos, dos tempos e dos propósitos. Como professor, o sofista seria não só aquele que leva as “*cartas*” escritas por outrem, mas, sobretudo, aquele que as escreve²⁷. Concretamente, e parafraseando Giuseppe Cambiano, Protágoras considera a sociedade como um imenso aparato educativo. E, mais adiante, acrescenta: *para Protágoras não se pode conceber o homem na posse da técnica política, fora ou antes do aparecimento da sociedade; dizer homem significa dizer homem em sociedade e dizer homem em sociedade significa dizer homem na posse da técnica política. Sem essa técnica o homem não pertence a um grupo social*²⁸. Ou seja, como afirma Giovanni Reale, *a aprendizagem e a ensinabilidade da virtude política constituem um «postulado» que é necessariamente aceite, para dar razão e sentido à vida ética e social dos homens*²⁹.

3. DISCUSSÃO DO ESTATUTO

Mas, com que autoridade e em que base reivindica o sofista o direito não só de levar como até de escrever as “*cartas*”? Ou seja, de onde lhe vem esse estatuto de *educador* diferenciado e autorizado? De facto, logo à partida, ele encontra-se prisioneiro do nome que habita, sobretudo pelo jogo de equívocos a que o mesmo se presta³⁰. É que, de há muito, o homem dito verdadeiramente sábio havia recuado uma casa para ir habitar um nome bem mais modesto: *philosophos*. O sofista fica assim isolado, *à frente*, em *sophistes*, no sentido original do termo, entenda-se, professor, enquanto o filósofo, fica atrás, em *philo-sophos*, no sentido recente do termo, entenda-se, candidato, pretendente, aspirante, isto é, aquele que busca o saber e, conseqüentemente, sabe que (ainda) o não possui³¹. Todavia, se o filósofo é *philosophos* porque (ainda) não possui o saber, surge, a dada altura do seu percurso, e ao contrário do sofista, seguro de o possuir, sofista que,

²⁷ Trata-se de uma adaptação da imagem do professor dada por George Steiner in **Barbárie e Ignorância**, trad. M. Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2004, p. 89.

²⁸ «(...) *Protagora considera l'intera società come un immenso apparato educativo (...). In altre parole per Protagora non si può concepire l'uomo in possesso della tecnica politica fuori o prima della società: dire uomo significa dire in possesso della tecnica politica. Senza tale tecnica l'uomo non appartiene a un gruppo sociale (...)*». **Platone e le tecniche** (I. “Il mito del «Protagora»», Torino, Einaudi, 1971, p. 20.

²⁹ «(...) *Per dirla con moderna espressione, l'apprendibilità e l'insegnabilità della virtù politica costituiscono un «postulato» che va necessariamente amesso, per dar ragione e senso alla vita ética e sociale degli uomini (...)*.” *Il mito in Platone con particolare riguardo al mito nel «Protagora»*” in **II «Protagora» di Platone: struttura e problematiche**, a cura di Giovanni Casertano, op. cit., p. 139.

³⁰ Concretizemos: *sophistes* é um substantivo derivado do verbo *sophiszestai*, praticar a *sophia*, a qual se encontra na posse do *sophos*. *Sophos* e *sophistes* aplicavam-se indiferentemente aos Sete Sábios, a quem se atribuía a ciência prática do governo (Sólon); aos poetas, a quem se atribuía o acesso privilegiado a um conjunto de conhecimentos não imeditamente acessíveis ao comum dos homens (Homero, Hesíodo, dramaturgos do século V); aos filósofos, v.g., Tales, Pitágoras, Parménides, Empédocles e ... Protágoras). O entendimento era o de que *sophistes* era professor porque ensinava em função da posse de um saber a comunicar. O *sophistes* como *professor* era detentor de uma vocação e missão pedagógica. Vide, v.g., 79. “Name and Notion” (translated by William O’Neil) in Rosamond Kent Sprague ed., **The Older Sophists, a complete translation by several hands of Fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker edited by Diels-Kranz, with a new edition of Antiphon and of Eutbydemus**, Columbia, University of South Carolina Press, 1990.

³¹ Veja-se, v.g., a distinção estabelecida por Platão, **Fedro**, 278d.

recorde-se, dizia-se que dizia possui-lo e, conseqüentemente, severa e unanimemente censurado por isso.

De facto, em Protágoras, a lição do *mythos*, tal como do *logos* que o secunda e consolida, aos quais se deverá juntar ainda o seu testemunho (?) no *Teeteto*, parece ser esta: a realidade, como tecido ou pano de fundo a que temos acesso, é demasiado rente à percepção dada, não guardando por isso a distância precisa para ir mais além de um mero conhecimento imediato e de proximidade. O conhecimento é percepção, sensação (*aisthesis*) fina ou espessa, resultado desse vaivém fenoménico que não se deixa apanhar. Há que aprender a arte da palavra certa (*peitho*) e da ocasião propícia (*kairos*), a qual ensina a navegar o mar da sensação imediatamente dada: é que... o fenómeno nunca vem para ficar³².

Assim, o papel do sofista justifica-se e Protágoras assume-o frontalmente³³. O sofista não é o professor-que-sabe-tudo, uma vez que sabe, pela análise da realidade e das possibilidades, valor e limites do conhecimento, que não pode (vir a) saber tudo. Como refere O. Balaban, «(...) *Do ponto de vista de Protágoras não há contradição, uma vez que ele distingue entre ensinar no sentido de instrução e ensinar no sentido de educação. Ele é um educador, não é um instrutor* (...)»³⁴. Mas o sofista, como Protágoras deixa claramente explícito, não se anula como transmissor do saber necessário e possível, mesmo que isso não se revele politicamente aceitável ou ... correcto³⁵. Ou seja, Protágoras não se entusiasma com “visões” pedagógicas, segundo as quais, o professor é tão-só tutor, monitor, animador de almas prenhes de ideias e de *criações-criativas*. Acresce ainda o facto de Protágoras, em linha com Péricles, defender a exequibilidade da democratização do ensino, isto é, e em sentido menos nobre, da *massificação* do ensino. Mas, atenção, ele não crê que essa abertura determine um nivelamento “por baixo”. Os sofistas são professores de um nível superior de ensino, só que, ao contrário de uma poderosa tradição conservadora, que acaba por se entender com uma linha filosófica de matriz acentuadamente elitista, Protágoras não defende que esse tipo de ensino deva

³² Ou seja, em termos de possibilidades do conhecimento, o seu relativismo coincide com o seu agnosticismo. Recorde-se que, relativamente a este assunto, concretamente, à existência ou não existência dos deuses, ele confessava a impossibilidade de formular, de uma maneira peremptória, um juízo pró ou contra, e apresentava as razões que estavam na base dessa impossibilidade (DK B4, Eusébio, *Preparação Evangélica*, 14, 3, 7). Relativamente ao conhecimento da realidade última das coisas, do seu ser ou essência, não nos parece correcto atribuir-lhe uma postura niilista ou radicalmente céptica. Segundo Protágoras, o aparelho cognitivo não se encontra suficientemente apetrechado para ir mais além de uma mera realidade de carácter eminentemente fenoménico. Nesse sentido, igualmente, Paul Woodruff, segundo o qual, «(...) *Protágoras does not deny absolute truth and is not an extreme relativist. That is a happy result, because extreme relativism is incompatible with a number of claims made by Protágoras and other sophists* (...) *We must also give up the idea that sophists are sceptics* (...)» “Rhetoric and relativism: Protágoras and Gorgias” in A. A. Long ed., ***The Cambridge Companion to Early Greek Philosophers***, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 304 e 305.

³³ «(...) *É por isso que eu segui um caminho bem diferente: declaro abertamente que sou sofista e educador, e creio que a minha prudência é preferível à deles, tal como a minha franqueza é mais segura do que a deles* (...)». **Protágoras** 317 b. Vide, no mesmo sentido, 316 c-d.

³⁴ «(...) *From the point of view of Protágoras, it is not a contradiction, since he distinguishes between teaching in the sense of instruction and teaching in the sense of education. He is an educator, not an instructor* (...)». **Plato and Protágoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy**, op. cit., p.262.

³⁵ **Protágoras** loc. cit..

ser exclusivamente ministrado a um grupo restrito de criaturas supostamente superiores ou hipoteticamente sobredotadas.

À partida todos podem *ser educados*, se bem que nem todos sejam educáveis, ou seja, o humanismo protagórico, como humanismo autêntico, impõe-se limites e, como se disse, aqueles que, ainda que *educados*, se revelem *mal-educados*, serão banidos em nome precisamente da educabilidade.

É claro que a *aula* dos sofistas regista uma elevada percentagem de alunos *bem-educados*, entenda-se, com riqueza suficiente para custear um ensino remunerado e de qualidade³⁶. Mas isso não decorre do facto de os sofistas “fazerem” as suas turmas, isto é, escolherem alunos *bem-educados, ricos e de boas-famílias (kaloi kai agathoi)*. Como muito bem observou Platão, ainda que com essa observação pretendesse acrescentar mais um ponto à desacreditação dos visados, eles não têm liberdade para escolher os alunos a quem vão ministrar o seu ensino.

Mas, como se disse, enquanto Platão produz essa afirmação num sentido eminentemente crítico e negativo, nós devemo-nos limitar, tão-só, à constatação de um facto. Em boa verdade, desde quando o professor escolhe os alunos? E até que ponto o professor é responsável pelo sentido e destino que os alunos dão ao que anteriormente foi dado no interior desse espaço, simultaneamente público e privado, da aula? Numa estranha compulsão auto-flageladora, os professores continuam a fustigar aqueles sem os quais nunca seriam aquilo que, de facto, são: professores, docentes, tutores, de alguma forma psicagogos, isto é, para o melhor e para o pior, e no sentido livre do termo, *condutores de almas*³⁷.

4. REGRESSO AO MYTHOS, REGRESSO AO LOGOS

Ora, o mito insere-se plenamente neste contexto: sendo a história de uma aventura que tendo começado mal pode não acabar bem, é, simultaneamente, o retrato, através de uma visão desapassionada e prudentemente avisada, da natureza e condição humana. O mito do *bom selvagem* não entra aqui e a questão reside, essencialmente, em saber como fazer de um lobo um homem³⁸, ou seja, como «(...) *resistir à injustiça que cada um traz em si, que é ele mesmo* (...)»³⁹

³⁶ A maldição que se abateu sobre os sofistas, pelo facto de se fazerem pagar pelo ensino que ministravam (maldição superiormente conduzida por Platão e, até hoje, zelosamente alimentada pelos apoiantes da *causa*), já não merece mais comentários. A questão encontra-se profusa e competentemente esclarecida em diversos trabalhos de referência, limitando-nos, na circunstância, a sugerir a leitura da monumental obra de Mário Untersteiner, *I Sofisti*, concretamente o capítulo sobre “Le Origini Sociali della Sofistica”, Milano, Lampugani Negri Ed., 1967, pp. 235-283.

³⁷ Como defende Harold Barret, «(...) *While recognizing Plato’s pré-eminence in the history of ideas, we would err to allow diminishment or depreciation of the sophists’ great legacy. Giving credit to the former need not demand denial of the latter. Influences of the sophists are easy to appreciate, even without benefit of extant writings of length. The sophists have left us true value, in their unique and substantial contributions to western thought and to the history of rhetorical theory and practice* (...)». **The Sophists. Rhetoric, Democracy, and the Plato’s Idea of Sophistry**, op. cit., p. 51.

³⁸ No sentido em que Hobbes, no *Leviatã* (1651), afirma que «homo homini lupus», *o homem é um lobo para o homem*.

³⁹ A. Comte-Sponville, *Petit traité des grands vertus*, Paris, PUF, 1995, p.113, apud Jean Guittton, *O Livro da sabedoria e das virtudes reencontradas*, trad. F. Custódio Marques, Lisboa, Ed. Notícias, 1999, p.139.

Como anteriormente se viu, a questão é parcialmente resolvida através do recurso a um plano ou expediente semelhante àquele a que, por vezes, recorriam os dramaturgos: a chegada de Hermes no limite, qual *deus ex machina*, salva os homens do mútuo aniquilamento, através de uma doação de *aidos* e *dike*. Mas, de que fala Protágoras quando se refere a *aidos* e *dike*? Tratar-se-á de mais um ingrediente “mítico” no contexto do “mito” ou de um argumento “filosófico” no contexto do “logos”? Apostamos na segunda alternativa; melhor ainda, como diz Giovanni Reale, «(...) *Protágoras articula a sua resposta em dois momentos: primeiramente, narra o grande mito de Prometeu, e, depois, reforça-o com um discurso que deverá ser uma clarificação teórica dos conceitos implícitos naquele* (...)»⁴⁰.

De facto, toda esta história, com os conceitos nucleares que encerra, pode representar a chave e o caminho para uma reconstituição articulada e coerente dos pilares fundamentais do pensamento do sofista. Frases, argumentos ou ideias, como que vindas de um vazio sem contexto nem sentido, e, conseqüentemente, - uma vez que, feridas de incoerência -, abertas à distorção, poderão revelar, afinal, um claro sentido e inteligibilidade, ou seja, uma coerente linha de pensamento que se manifesta através da presença de uma evidente problemática de carácter eminentemente filosófico.

Assim, *aidos* e *dike* surgem como dons indissociáveis, verdadeira epiderme da alma⁴¹, argamassa da *philia*, base segura sobre qual se edifica a sociedade. Note-se que, em Protágoras, há como que uma indiferenciação entre o par *aidos/dike* e *sopbrosyne/dikaiosyne*. Assim, o sentido de *aidos* e *dike* amplia-se e, concretamente, no que concerne a *aidos*, dir-se-á que significa respeito, pudor e vergonha, mas também moderação, contenção, respeito pelos outros, consciência dos seus próprios limites⁴². Em síntese, *aidos* e *dike* devem ser entendidos como que os traços matriciais, o fundo original de onde poderá emergir a dimensão propriamente humana⁴³. Esta possibilidade fica a dever-se às áreas abrangidas por *aidos* e *dike*, ou seja, *aidos* e *dike* são como que *formas a priori*, tanto do ponto de vista gnosiológico como do ponto de vista ético. Têm, por conseguinte, e recorrendo a memória futura, um carácter transcendental, isto é, são próprias do sujeito, ou ainda, constituem-se como que os arquétipos ou matéria substantiva de um *inconsistente colectivo*⁴⁴.

⁴⁰ «(...) *Protagora articola la sua riposte in due momenti: dapprima narra appunto il grande mito di Prometeo, e, poi, lo rafforza con un discorso che dovrebbe essere una chiarificazione teorica dei concetti adombrati in esso* (...)». «Il mito in Platone com particolare riguardo al mito nel «Protagora» in **Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche**, op. cit. p.138.

⁴¹ «O pudor é a epiderme da alma». Victor Hugo, **Os Miseráveis**.

⁴² Vide, v.g., **Protágoras** 323a.

⁴³ Stelio Zeppi defende que «(...) «*aidós*» e «*díke*» sono bensì immanenti (...) a tutti gli uomini, ma soltanto – se è lecito servirsi del seriore linguaggio aristotelico – allo stato potenziale, ed abbisognano dell'intervento – per dirla socraticamente, maiêutico – dell'educazione impartita dallo Stato per divenire attualmente operanti nelle coscienze dei cittadini (...)». **Studi sul Pensiero Ético-Politico dei Sofisti**, Roma, Cesviet, 1974, p. 7.

⁴⁴ Segundo Fernanda Declava Cazzi, «(...) According to this story then, «*aidós*» and «*dikê*» are attributes common to all normal human beings. They do no represent the natural state of individuals, taken in isolation, but they are to be taken as natural to human beings in so far as man has become a social being (...)». «Protagoras and Antiphon: sophistic debates on justice» in A. A. Long ed., **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy**, op. cit., p. 319.

Sublinhe-se, a propósito, que esta ligação indissolúvel entre os planos ético e cognitivo é, aliás, uma característica constante do pensamento grego⁴⁵. E. R. Dodds, em *Os Gregos e o Irracional*⁴⁶, chama-lhe a vertente eminentemente intelectualista do pensamento grego, traçando como que um mapa cronológico através do qual se comprova a constância desse vínculo. Dodds sublinha que comportamentos, condutas e manifestações de carácter afectivo que nós expressaríamos através de verbos como “sente”, “experimenta”, “nutre”, os gregos, ao contrário, expressam-nos em termos de conhecimento, geralmente através do verbo “saber”, “conhecer” (οἶδα). Assim, em vez de A “nutre”, “sente”, “tem” amizade por B, dir-se-á que A “conhece” coisas amigas por B.

Ou seja, deste ponto de vista, e recorrendo à lição socrático-platónica, não há *bons malandros* nem *maus sábios*, isto é, um homem sábio nunca será *mau*, uma vez que, aquilo que estabelece a fronteira entre a bondade e a maldade é o conhecimento ou a ausência do mesmo⁴⁷.

Ora, retomando Protágoras, é em linha com os pressupostos antes referidos, que o sofista tem de construir, na base de uma indistinção ou identificação de planos, uma possibilidade possível de conhecimento e de comportamento ético, sem, todavia, recorrer aos paradigmas eidéticos de raiz socrático-platónica. Concretamente, Protágoras tem de defender a universalidade da presença, *ab initio*, de *capacidades, formas* ou *modelos* operatórios capazes de actuarem no sentido da compreensão da realidade e da regulação dos comportamentos, sem, contudo, transigir com a possibilidade da identificação desses “dons” com paradigmas de natureza transcendente, anteriores e exteriores ao próprio sujeito cognoscente.

5. PROTÁGORAS-TEETETO COM BREVE ACENO AO SOFISTA

É possível, entretanto, (trata-se, obviamente, de uma conjectura), que Platão, numa primeira análise, se tenha sentido atraído por esta fórmula, esquema ou expediente proposto por Protágoras, uma vez que *aidos* e *dike* se encontram, para todos os efeitos, inscritos ou sediados numa *alma* e a sua operacionalidade e eficácia só se consegue e verifica na base de uma estimulação (bem) conduzida a partir do exterior⁴⁸.

É nesse sentido que dizíamos⁴⁹ que Platão vai deixando falar Protágoras ao longo do *Protágoras* e de boa parte do *Teeteto*, para, por fim, no *Sofista*, tomar uma posição

⁴⁵ Luigi Ruggiu refere que «(...) *l'individuazione della virtù si riallaccia ed esprime certo una forma di sapere. Nella duplice accezione: di una presa di coscienza di quelle che sono le condizioni originarie e delle forme storicamente determinate connesse con la pratica sociale della conoscenza comunitaria* (...)». E, mais adiante, acrescenta: «(...) *Il possesso di “aidos” e “dike” come virtù originarie costituisce il principio di legittimazione della partecipazione politica di ciascuno e di tutti. La partecipazione a questa virtù è anche una forma di sapere, ma non una scienza*. (...)». “La Política como Ciencia nel *Protagora* di Platone” in ***Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche***, op. cit., p. 656 e 657. O. Balaban defende que «(...) The theory of measurement reduces values to knowledge (...)». *Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*, op. cit., 254.

⁴⁶ Dodds, E. R. – ***The Greeks and the Irrational***, University of California, 1956.

⁴⁷ Vide, V. g., Laques, 194 d.

⁴⁸ Desde que respeitadas, obviamente, as devidas diferenças entre os dois pensadores, uma vez que, para Protágoras, segundo Diógenes Laércio, «(...) *a alma não é mais do que sensação* (...)». ***Vidas***, IX, 52 sqq.

⁴⁹ ***Justiça e Concórdia em Protágoras e Antífonte***, Porto, Porto Editora, 2004.

firme e definitiva contra as propostas aparentemente razoáveis de inspiração protagórica. Torna-se assim claro que esta abertura de Platão à ideia e à palavra do sofista não se reduz ao mero cumprimento do direito à opinião, regra inerente a qualquer debate de argumentos. Com Protágoras o caso é diferente. Platão sabe que uma componente essencial da vida de Protágoras é usar da palavra e, mais do que isso, sabe que não só não a trata mal como lhe dá bom uso; Platão sabe que a palavra de Protágoras é ouvida e tomada em conta; Platão sabe que essa palavra é de tal forma segura, eloquente e persuasiva, que só quem disponha dos instrumentos filosóficos e dialécticos competentes, saberá como sujeitá-la ao crivo da dúvida, da objecção e da crítica e, desta maneira, contê-la, desgastá-la, senão mesmo, calá-la! Porém, como se disse, à estratégia de Platão não interessa tirar ou cortar, sem mais, a palavra a Protágoras. Platão, repita-se, estaria mesmo interessado em dar-lhe a palavra, uma vez que, quanto mais ouve Protágoras mais testa a sua alternativa e melhor prepara e justifica a “saída” de *O Sofista*.

Em boa verdade, Platão não se limitou a aceitar um desafio; Platão inventou ou criou um desafio: passou para o outro *lado* e pôs-se a pensar e a discorrer desse *lado*. Para conseguir esse objectivo, há uma personagem, no Teeteto, chamada a interpretar diferentes papéis: curioso e indagador; problematizador; acusador; defensor; acusador. Referimo-nos, concretamente, a Sócrates. Ele *faz* de Sócrates, para, de seguida, se *vestir* de Protágoras, acabando por *regressar* a Sócrates, isto é, estamos perante um típico esquema refutacional: tese, objecção/refutação, concessão, modificação e consolidação⁵⁰. Donde, o *Teeteto*, pelas frequentes e inesperadas alterações no curso dos acontecimentos, *prende*, mantendo uma constante incerteza quanto ao seu verdadeiro desfecho. Mas, chegado o veredicto final, não há dúvidas nem hesitações: Protágoras não sabe o que diz, a *ciência-não-é-sensação*, e Teeteto, de boa-fé, já não hesita em enterrar essa ideia, que lhe havia sido transmitida (*vendida?!*) pelo seu antigo mestre Protágoras, para seguir Sócrates no enalço da *outra* e... *de graça!*

Numa primeira análise, Protágoras parece estar acabado e, com isso, estão criadas as condições para um trabalho, limpo e sem percalços, da Filosofia. Mas, atenção! Apesar de tudo, Protágoras, ‘e tudo aquilo que ele representa’, ainda não está neutralizado e o primeiro a sabê-lo é precisamente aquele que supostamente deveria estar certo de o ter silenciado: Platão. Por essa razão, a questão só irá poder ser resolvida num plano mais elevado, uma vez que, até agora, Protágoras podia sempre chegar pelo menos a um dos lados ou planos da questão. Ou seja, Platão vai elevar o nível da discussão para um plano puramente eidético de garantia de eficácia operativa. Agora, trata-se de denunciar e de esclarecer, em definitivo, que se está perante o mestre do raciocínio tecnicamente falacioso, o manipulador, o *troca-tintas* (“*the quibbler*”⁵¹) da hierarquia dos tons na ordem do discurso. Trata-se igualmente de saber e de denunciar como é possível dizer, opinar, falar, dar o dito pelo não dito, dizer de uma coisa outras como se fossem as mesmas,

⁵⁰ Como refere Harold Barret, «(...) *To put forth his mighty premises, Plato selected from among available materials and cast two great opposing figures: Socrates and the Sophist. He enlisted them to represent two sharply contrasting worlds, placing them face to face in dialectical interaction to demonstrate fundamental distinctions. In the proceeding, he formulated his idea of sophistry and made it stick* (...)». Harold Barret, *The Sophists. Rhetoric, Democracy and Plato's Idea of Sophistry*, op. cit., p. 50.

⁵¹ Harold Barret, *The Sophists. Rhetoric, Democracy and Plato's Idea of Sophistry*, op. cit. p. 50.

ou coisas que não são, como se fossem; ou seja, como é possível, no contexto da frase, distorcer, manipular e confundir, deliberadamente, substantivo, adjectivo e verbo, na base de que não interessa o que as coisas significam ou são na sua essência, mas, unicamente, como funcionam e resultam, que efeito produzem num determinado contexto ou oportunidade.

Em síntese, como é possível chamar, sem qualquer critério ou rigor, “*mesmo*” ao “*outro*”, “*repouso*” ao “*movimento*”, “*ser*” ao “*não ser*”, e fazer deste atropelo das regras básicas do pensar e do falar, desde que habilmente acondicionadas pelas artes manipuladoras da retórica, algo de consumível, aceitável e aplaudível! Enfim, o sofista não olha a meios para atingir os fins: uma vez usurpado o *logos*, ele explorará todas as suas potencialidades, desde a homonímia ao falso raciocínio, no sentido de contaminar a sanidade dos princípios e subverter a ordem das ideias. Consequentemente, há que pôr cobro à funesta presença e influência de Protágoras e respectivos acólitos, ainda que para isso haja que tocar no intocável. Ou seja, lastime-se, mas... Parménides *sai!*⁵² Ora, desde que se consume esta *saída*, está aberto o caminho para a bipolaridade do discurso: o discurso falso é possível e o reduto onde se acoitava o sofista, afinal... não é reduto! O sofista é finalmente apanhado com a boca no sofisma!

De facto, o que Platão nos quer dizer, ainda que para isso, como se viu, seja necessário *despedir* Parménides, é que a ‘relação’, ‘comunicação’, ‘participação’ e ‘alternância’ dos *géneros* é possível e, nesse sentido, é possível o discurso verdadeiro e o discurso falso. Todavia, essa possibilidade só está reservada ao dialéctico, (entenda-se, o filósofo), que conhece o lugar e o significado dos *géneros*, e, nessa medida, sabe como relacioná-los e articulá-los no contexto do *logos*. Ou seja, o filósofo sabe que, previamente à gramática do falar, há uma gramática do pensar e conhece as regras que a regulam e determinam; sabe que a gramática do falar não é livre de falar-por-falar, mas que, ao contrário, tem de subordinar o falar ao pensar. Ora, o retórico, (entenda-se, o sofista), não quer saber disso para nada: em primeiro lugar, porque não tem ideia nenhuma da forma como as ideias ‘participam’ e ‘comunicam’ entre si; depois, porque a averiguação séria e honesta do fundo, da essência ou do significado dos *géneros*, o estudo do seu uso rigoroso e da sua correcta articulação, revela-se perigoso, uma vez que pode colocar em causa, senão mesmo neutralizar, o engenho e a eficiência da arte da manipulação das ideias, concretamente, a necessária eficácia do discurso vácuo e habilidoso, resultante de raciocínios tecnicamente falaciosos⁵³. Enfim, Platão eliminou a ameaça sofística ainda que para isso tenha tido que *mudar de mundo*.

⁵² Em *O Sofista* 241d, a certa altura do diálogo entre o Estrangeiro e Teeteto, o primeiro diz o seguinte: «(...) *Far-te-ei, então, um pedido ainda mais premente (...) Que não penses que me tornei numa espécie de parricida (...) Temos de pôr à prova a tese do pai Parménides e estabelecer, pela força dos argumentos, que o que “não é”, em certo sentido, tem “ser”, e, inversamente, que o que “é”, em certo sentido, “não é” (...)*». Mais adiante (244b-245e), procede-se à crítica do *Ser Uno e Real* defendido por Parménides, com o objectivo de abrir a porta ao dialéctico e à possibilidade da pluralidade dos géneros.

⁵³ Em síntese, eis, nas palavras de Harold Barret, o retrato do sofista, segundo Platão: «(...) *the teacher who dared to promise success and collect a fee, the suspected foreigner; the pseudo philosopher; the quibbler; the deceiver; the seducer whose actions revealed the moral weakness in human nature (...)*». **The Sophists. Rhetoric, Democracy and Plato’s Idea of Sophistry**, op. cit., p. 50.

6. DE VOLTA À QUESTÃO

Protágoras parece ter razões que a razão vencedora ignora ou desconhece, ou, parafraseando Ortega y Gasset, se a História da Filosofia não é o mundo morto dos erros, não será, definitivamente, o mundo verdadeiro da verdade; a História da Filosofia representará, essencialmente, partes da razão, ou seja, tem razão em parte⁵⁴. Donde, poderemos concluir que há partes da razão que assistem a Protágoras a que a História da Filosofia não terá atribuído a devida importância. Ora, como se disse, a origem desta orientação tem um nome: frente de contestação platónico-aristotélica, a qual a História da Filosofia subscreveu sem reservas⁵⁵.

Assim, a coerência das razões protagóricas joga-se na correcta articulação dos vértices que constituem os pontos essenciais da doutrina: o mito das origens, a teoria do *homem-medida* e a teoria do discurso forte (*kreiton logos*) e do discurso fraco (*betton logos*).

Ora, como se viu, o mito, como um primeiro vértice ou instante, representa um momento-chave deste *esquema* ou estrutura. Aí, fica-se a saber que a Humanidade sobrevive desde que na base de uma vida em sociedade fundada nos princípios da civilidade, da amizade, da correcta deliberação, da equidistância e da justa medida. Mas há uma série de condições prévias a essa possibilidade: a linguagem⁵⁶, a reverência perante o sagrado, a posse de um *saber* de carácter *técnico* (*entechnos sophia*) e a posse de dons *quase* inatos, que permitem, por um lado, a aproximação das opiniões e a obtenção dos consensos, e, por outro, a compreensão e a aceitação de normas de conduta que conduzem à justiça e, nessa medida, à possibilidade de uma sociedade de *justo meio*; concretamente, a cedência por parte de Zeus dos meios que permitem aceder à posse da *techne politike*.

Donde, se conclui que o homem não alcança a sua verdadeira dimensão humana a partir única e exclusivamente de um certo estado de natureza original. Esta manter-se-á sempre presente, ainda que aparentemente ausente, como que uma segunda natureza ou natureza de retaguarda: natureza sombria, violenta, perigo de morte e de ruína. Ou seja, como diz Oded Balaban, *só de um ponto de vista externo é que se pode considerar a Natureza como uma harmonia*⁵⁷. A palavra, a linguagem e o discurso, de parceria com

⁵⁴ «(...) Esto nos proporciona un tercer aspecto del pasado filosófico. El aspecto de error, con que prima facie se nos presentaba, resulta ser una máscara. Ahora se ha quitado la máscara y vemos los errores como verdades incompletas, parciales o, como solemos decir, “tienen razón en parte”, por tanto, que son partes de la razón (...). **Origen y epílogo de la filosofía**, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 26

⁵⁵ Oded Balaban, a dado passo, referindo-se a Protágoras, diz que «(...) Plato and Aristotle may have misunderstood this aspect of his philosophy. Plato regarded Protagoras as a thorough relativist, and Aristotle decided that he contradicted himself. For the most part, history of philosophy has been content to accept their judgment in the matter (...). **Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy**, op. cit., p.279.

⁵⁶ «(...) Il linguaggio è relazione interpersonale e comunicazione, veicolo e oggetto dell'agire comune (...). Luigi Ruggiu, “La Política come Scienza nel Protágora di Platone” **in Il «Protágora» di Platone: struttura e problematiche**, op. cit., p.639.

⁵⁷ «(...) According to the tale of Protágoras, in summary, the whole of nature, which is outstandingly Epimethean, was not created according to a certain plain; nor is there any pre-established harmony between the species. Only from an external point of view can we say that Nature is an harmony (...). E, especificamente, sobre a ‘natureza humana’, afirma: «(...) The tale of Protágoras does not present the structure of the human soul as a harmonic totality with a well-defined hierarchy

os já referidos dons quase inatos (*aidos e dike*), surgem assim como plataforma de sustentação e de viabilidade da espécie humana. Terreno inevitavelmente oscilante, frágil e contingente, porque assente num outro de natureza profunda e telúrica, entenda-se, o sítio da *physis*. Ora, o papel do sofista será precisamente o de não deixar fender e, consequentemente, claudicar, essa plataforma de *cima*, de superfície, entenda-se, o sítio da civilidade⁵⁸.

Porém, objecta Platão, em termos aparentemente muito oportunos: se assim é, que função atribuir ao sofista se o próprio defende, por um lado, que esses tais *dons* foram distribuídos de maneira equitativa e, ainda, que os discursos valem o que valem, isto é, que não há discursos falsos, decorrendo daí, necessariamente, que todos os discursos contam⁵⁹? Então, continua Platão, por que não ouvir o porco, a rã ou o cinocéfalo, se, de facto, vale tudo, e o reino é o da absoluta arbitrariedade⁶⁰?

Nestas circunstâncias, conclui-se, Protágoras incorre num lamentável equívoco, senão mesmo numa condenável fraude e, nessa medida, está a mais, forçando uma vaga que não existe, uma vez que não há quem ensine nada a ninguém, dado que cada um já é sábio pela sabedoria que tem.⁶¹ Donde, esse enorme alvoroço criado à volta da chegada de Protágoras a Atenas, essa imensa pressa do jovem Hipócrates em chegar a tempo, com Sócrates, a casa de Cálidas⁶², essa fé sem limites do jovem Teeteto nas teorias sensistas acerca da ciência defendidas pelo sofista, acabarem, de facto, por se revelar falsas expectativas, puro fogo-de-vista, sem conteúdo nem substância!⁶³

7. QUESTÃO ENCERRADA?

Ora, há que reconhecer que, do ponto de vista de Platão, (...) como da História da Filosofia que o apoia, estas objecções e estas críticas se impõem e justificam. De facto, se

of values. He describes humans beings in a conflict with themselves and each other (...). Human beings have a conflictive soul (...). **Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy**, op. cit., pp. 164, 171.

⁵⁸ Como salienta S. Rotondoro, «(...) *la polis che salva esige la sottomissione die bisogni vitali del singolo a quelli comunitari. Ed è tanto forte questa esigenza che la "paideia" diventa uno strumento indispensabile della politica, una vera e propria strategia di autoconservazione della specie umana: è attraverso la "paideia" che la comunità ci sensibilizza ai suoi imperative (...), ci costringe alla buona condotta. Il nostro muoverci nella comunità, dunque, non è neutrale: la polis ci colloca in un mondo che offer anche una visione del mondo, funzionale alla sua conservazione (...).* "Problemi di scelta nella città agonale" in **III «Protagora» di Platone: struttura e problematiche**, op. cit. pp. 680-681.

⁵⁹ **Teeteto** 161b-d.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ «(...) Recentemente è stato giustamente detto che la tesi protagorea del "metron anthropos" costituisce per il pensiero platónico 'una sfida formidabile', 'una vera e propria ossessione' (Capra, 2001) (...). Marian Wesoly, "La salvezza della vita: un'arte e una scienze del misurare" in **II «Protagora» di Platone: struttura e problematiche**, op. cit. pp. 515., Vide, no mesmo sentido, op. cit., loc. cit., p. 521.

⁶² **Protágoras** 310b sqq.

⁶³ «(...) *Plato evidently wanted to draw attention to what he saw as the inevitable results of Protagoras' relativism and educational mission; for all his good intentions, Protagoras could not prevent the community 'ruin' (...).* Fernanda Decleva Caizzi, "Protagoras and Antiphon: sophistic debates on justice" in A. A. Long ed., **The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy**, op. cit., p. 322.

as questões forem colocadas desta maneira, então há que reconhecer que, do lado de Protágoras, as coisas são realmente mais elementares, mais imediatas, concretamente, mais rentes à experiência dada... Mas, atenção, esta aparente linearidade não representa menor complexidade dos problemas decorrentes das teses defendidas pelo sofista. Digamos que Protágoras não esconde ao que vem: ele ensina, tão-só, a *técnica* desse *jogo*, concretamente, a arte de deslocar, posicionar e articular as peças que constituem a trama do saber e da existência.

De alguma maneira, a interpretação do mito consente dizer que a virtude política é como que património da Humanidade e o sofista, na sua qualidade de *sophistes*, ao mesmo tempo que funciona como que um instituto de defesa desse património, tem igualmente a tarefa de estimular ou sensibilizar as consciências para a necessidade da prática e defesa desse acervo de bens que constituem o chão, o suporte da civilidade⁶⁴. Essa civilidade consubstancia-se, também, no facto de «(...) *Aos conflitos do estádio pré-político suceder-se, no estádio político, uma outra forma de rivalidade, ou seja, a competição: os contendores não são mais inimigos, mas rivais, a violência homicida sublima-se (...) em espírito agonístico e a guerra (...) transmuda-se em disputa por excelência (...)*»⁶⁵. Ora, como se disse, se os herdeiros dessa herança a reduzem a nada ou usam-na no pior sentido, não é justo procurar nos sofistas os responsáveis por aquilo que, a partir de um certo limite, não estava nas suas mãos alterar: as zonas mais recônditas e refractárias da própria natureza humana⁶⁶.

Por momentos, somos tentados a cruzar dados, isto é, a cruzar o sofista protagórico com o dialéctico platónico. Ambos reivindicam o conhecimento da anatomia do objecto da sua reflexão. Enquanto, em Platão, o dialéctico é aquele que sabe a *maneira de distinguir os diferentes Gêneros e o modo como os mesmos se podem relacionar*⁶⁷, conhecendo assim

⁶⁴ «(...) *Given the premise that what is lawful and what is just coincide, Protagoras provides himself with the grounds for his educational mission, which he calls "the art of good deliberation" (euboullia, Prot. 318e-319a) and which is equivalent to "advantageous" deliberation. The concept presupposes a direct intervention to modify the mental state of the subject or subjects (...); (...) as the individual's state can be damaged and generate a condition needing medical treatment, so the body politic can generate a damaging system of law or justice and require the "wise man's" intervention, with his knowledge of how to restore the unity temporarily broken between what is legal or just and what is advantageous (...)*». Fernanda Declava Caizzi, "Protagoras and Antiphon: sophistic debates on justice" in A. A. Long ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, op. cit., pp. 320-321.

⁶⁵ «(...) *Ai conflitti dello stadio prepolitico subentra, nello stadio politico, un'altra forma di rivalità, vale a dire la competizione: i contendenti non sono più nemici, ma rivali, la violenza omicida si sublima, per così dire, in spirito agonistico, e la Guerra dissennata si trasforma in lotta per l'eccellenza (...)*». Serafina Rotondoro, "Problemi di scelta nella città agonale" in *Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche*, op. cit., pp. 684-685.

⁶⁶ É este mal-estar, este querer acreditar, que têm animado frementes utopias dominadas por uma racionalização obstinada e feroz, e que, num outro plano, têm levado a proclamar, até à exaustão, uma hipotética "Escola-do-futuro"! Este axioma tem mobilizado, ainda que com funestos resultados, grandes inteligências e boas-vontades. O mito da "Escola-do-futuro" tem uma enorme vantagem: justifica os erros do presente e alimenta a ficção de um tempo que há-de vir... um futuro que, por sinal, já não será nosso... Ou seja, a Escola do presente ainda não é a verdadeira Escola, é uma etapa para a tal "Escola-do-Futuro". Daí, esse constante frenesim das reformas curriculares, porque quanto mais reformas se "implementarem" mais depressa chegará a "Escola-do-futuro"! A esta vácuca agitação, chamou Popper «a neurose da futuridade».

⁶⁷ *O Sofista* 253e. Vide 253c-254b.

o caminho para *eleva a alma até à contemplação do mais excelente dos seres*, isto é, do *autêntico princípio, apreendendo a essência de cada coisa, sempre dispensando o auxílio dos olhos e dos outros sentidos*⁶⁸, o sofista Protágoras conhece o caminho para *aidos* e *dike* e domina a técnica de os trazer para a frente das condutas, das escolhas e dos comportamentos⁶⁹. Como se vê, e como já antes se disse, tanto em Platão como em Protágoras, esses *paradigmas* ou esses *dons* já se encontravam, de uma ou de outra maneira, “lá”. Porém, se nos consentimos conjecturar semelhanças e coincidências, elas terminam aqui. Em primeiro lugar, esse local não representa o mesmo *sítio* em Protágoras e em Platão; seguidamente, os meios para levar a cabo o seu resgate não são coincidentes; por fim, é diferente a história das suas origens tal como o papel que lhes é reservado.

Em Platão, esse *sítio* está claramente sinalizado: mundo das Ideias, dimensão transcendente e anterior ao ... (nosso) mundo. Por aí passou a alma antes da sua ligação ao corpo e aí entrou em contacto com as essências inteligíveis⁷⁰. A teoria da reminiscência é o meio através do qual essa alma, ainda que prisioneira de um corpo que a tolhe e apaga, torna presentes paradigmas que, ainda que nunca ausentes, se encontravam perdidos no fundo do esquecimento. Mas só ao filósofo, que figura no quadro de honra de um longo, exigente e selectivo processo educativo, e que pertence a um grupo extremamente restrito de eleitos, é concedido o privilégio de recuperar o pleno conhecimento dessa dimensão eidética e, conseqüentemente, o dever e a missão de dirigir os destinos dos homens e da cidade.

Ora, se o plano de Protágoras está longe dessa exigência intransigente de Platão, supera-a em termos de abrangência dos seus desígnios e resultados. Dito de outra forma, ao contrário de Platão, Protágoras não conhece o caminho, sem erros nem equívocos, da verdade; não ousa afirmar, de ciência certa, qual o modelo ideal de organização para a Cidade; duvida da possibilidade da criação de uma comissão de sábios, como única instância competentemente habilitada para dirigir os destinos dos homens e da Cidade; digamos que Protágoras não crê na existência de um critério de verdade, de validade universal, absoluta e intemporal, anterior e exterior ao próprio sujeito cognoscente⁷¹.

Como refere Romeyer Dherbey, o sofista sondou diferentes instâncias no sentido de se pronunciarem e, dessa maneira, libertarem o homem do peso e da solidão do ónus da prova e da urgência da decisão. Ora, sublinha o autor, de todas as diligências

⁶⁸ *A República* 532c, 533d, 534b, 537b.

⁶⁹ Atente-se, a propósito, na perspectiva de Luigi Ruggiu acerca do assunto: «(...) *Il possesso della virtù politica, che si traduce nei momenti del rispetto e della vergogna (aidos) e della giustizia (dike), deve essere già dato e presente in ciascun uomo affinché possa darsi la comunità politica stessa. Quindi è qualcosa di immediato, non di sopraggiunto ne di sopraggiungibile, è perciò non può essere il risultato di un insegnamento (...)*». “La Política come Scienza nel Protágora di Platone” in *Il «Protágora» di Platone: struttura e problematiche*, op. cit., p.641. Paul Woodruff sublinha, entretanto, «(...) *For the arena of human action and decision, where knowledge cannot obtain a grip, teaching good judgment and the art of words takes the highest practical value. This is the main teaching of the sophists. Its unexpected legacy has been the enduring challenge it has provided to philosophers (...)*». “Rhetoric and relativism: Protágoras and Gorgias” in A. A. Long ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophers*, op. cit., p. 309.

⁷⁰ Vide, v.g., *Fedro* 246a sqq.; 249e.

⁷¹ Os fragmentos atribuídos a Protágoras, relativos ao *homem medida de todas as coisas* e à possibilidade de obter algum conhecimento sobre os deuses, essencialmente sobre a sua existência ou não existência, testemunham as dificuldades que se terão colocado ao sofista relativamente a estas questões. Vide DK 80 B4; DK 80 B1.

empreendidas, o sofista não recolheu mais do que silêncios, equívocos e omissões. Consequentemente, se nada se deixa afirmar, resta o homem⁷² como *centro*, *critério* ou *medida*⁷³. Assim, o homem, como critério ou medida, constituir-se-á, a partir de agora, num dispositivo ou instrumento epistémico de intervenção, compreensão e avaliação da realidade que se oferece ao conhecimento⁷⁴.

Unicamente, neste contexto, se justificariam as posições aparentemente censuráveis do sofista, segundo as quais, não se pode afirmar a existência de um hipotético *caminho da verdade*; ao contrário, só é consentido sustentar a existência de caminhos diversos para uma *verdade* ocasionalmente possível ou pontualmente oportuna, chame-se-lhe, *kairótica*⁷⁵, entenda-se, algo que é o resultado de um tudo-nada, momento de pura subtilidade e agilidade intelectual, enfim, «(...) *a luta seguida por fragmentos, por conhecimento e, ocasionalmente, por um momento de elegância* (...)»⁷⁶. Concretamente, a *verdade* é *verdade* enquanto o meio ou ocasião que a tornou propícia não se alterar e assim lhe assegurar *vida*⁷⁷. Desta forma, como se disse, a *verdade* nunca se deixa apanhar e, nesse sentido, não consente desvelar-se. Enfim, a *verdade* contém-se, insinua-se como mera aparência... e daí não sai... Como refere Stelio Zeppi, «(...) *a chamada razão, na qual se haviam escorado todos os filósofos anteriores aos sofistas, é impotente; o homem* (...) é

⁷² Sobre os diferentes sentidos a atribuir ao conceito *anthropos*, no contexto do fragmento de Protágoras, acerca do *homem medida de todas as coisas*, vide **Justiça e Concórdia em Protágoras e Antifonte**, op. cit., pp. 156-170. No referido fragmento (DK 80 B1), Protágoras defende que, (seguimos a tradução da Prof.^a M.^a Helena da Rocha Pereira, **Hélide**, Coimbra, 1971, p. 257): «*O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto existem, e das que não são, enquanto não existem*». O mesmo fragmento era, entretanto, traduzido, por M. Untersteiner, da seguinte maneira: «(...) *l'uomo è dominatore di tutte le esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà* (...)». **Sofisti. Testimonianze e Frammenti**, Florença, La Nuova Italia Editrice, 1961, pp. 72-75. Frequentemente, no sentido de uma ampliação do horizonte de compreensão, permitimo-nos propor aos alunos uma leitura “livre”, “aberta” e “aumentada” do fragmento em análise, nos seguintes termos: «*todos os seres (humanos), capazes de percepção, medem, avaliam, ponderam, sopesam o alcance das coisas que percebem e, nessa medida, experienciam(-nas). E as únicas coisas acerca das quais podem afirmar, de uma maneira imediata, a sua existência, são aquelas que se apresentam à percepção. A capacidade perceptiva permite-lhes afirmar não só a sua existência como também a maneira como elas lhes parecem existir. Tudo aquilo que não é presente ao campo perceptivo, constitui a absoluta ausência de coisas. E, enquanto permanecer essa ausência, eles são, igualmente, a medida (consciência) desse não saber*».

⁷³ “Protágoras” in **Les Sophistes**, op. cit., pp. 7-32.

⁷⁴ «(...) *The sophists'epistemology is practical, formulated to discover correct decisions 'at the point of immediate application where something has to done'* (...)». Harold Barret, **The Sophists. Rhetoric, Democracy, and the Plato's Idea of Sophistry**, op. cit., p. 58.

⁷⁵ Vide, v.g., **Teeteto** 167a-d.

⁷⁶ Gawande, Atul, “Falibilidade” in *A Mão que nos opera. Confissões de um cirurgião sobre uma ciência imperfeita*, trad. Ana Carneiro, Porto, Asa, 2007, p.40. Antes (pp. 39-40), o autor dizia que «(...) *A prática é uma coisa engraçada. Durante dias a fio apenas nos apercebemos de fragmentos das coisas que devemos fazer e depois, um dia, conseguimos fazer tudo. A aprendizagem consciente transforma-se num conhecimento inconsciente e não sabemos dizer precisamente como*. (...)». Se o factor *kairos* se encontra de uma maneira essencialmente latente no pensamento e na argumentação dos sofistas, ele surge de uma forma claramente explícita no pensamento e na prática dos médicos hipocráticos. São várias as pontes que ligam as margens da medicina e da sofística. O factor *kairos* é um dos mais emblemáticos.

⁷⁷ **Teeteto** 172b.

*prisioneiro de uma “aisthesis” e de uma “doxa” que o submetem à férrea lei do relativismo (...); a realidade em si escapa-se (...) condenando a uma insuperável dúvida (...)*⁷⁸.

Assim, a função do *sophistes* consistirá essencialmente em moldar, apurar, procurar o “ponto” dos espíritos e sintonizá-los com o bater da cidade. O seu papel será, consequentemente, o de tutelar e definir, científica e pedagogicamente, uma *curva de aprendizagem* assegurando o êxito dessa operação. Não se trata de converter espíritos fechados duros e empedernidos em espíritos indiferentes, conformados e inscientes. Digamos que, recorrendo à analogia e, mais uma vez, a memória futura, as técnicas didáctico-pedagógicas utilizadas pelo *sophistes* não são *leucotomias-de-carácter*, concretamente, o seu objectivo não é a edificação de uma *polis* habitada por homens ausentes com uma existência civicamente vegetativa. Ou seja, um cenário ou uma versão aproximada da *polis* democrática vista pelos olhos de Platão, como um espaço habitado por uma multidão infrene, ignara e embrutecida, dominada por demagogos, oradores e associados⁷⁹; no fundo, como Platão pretendia significar, uma lamentável introdução à tirania que se segue⁸⁰. Enfim, para Platão, a cidade de Protágoras, que é obviamente a cidade democrática, seria um lugar perigoso e a evitar⁸¹.

Curiosamente, hoje, ao subscrever-se, sem distância nem reservas, essa versão dos acontecimentos, entenda-se, ao “favorecer” a posição de Platão em detrimento da posição dos sofistas, e, concretamente, de Protágoras, está-se, de algum modo, a sugerir que nos temos por um lugar perigoso e a evitar. Ora, pensando bem, não será que nessa inadvertência confessamos algo bem guardado? De facto, não habitaremos um lugar perigoso e a evitar?

Enfim, o combate Platão-Protágoras prossegue e com ele os nossos receios, interrogações e perplexidades. É que, o suposto passado que constituiria o diferendo Platão-Protágoras nunca chegou a sê-lo, já que ainda é o nosso futuro!

Em conclusão, esta estranha relação de amor-ódio, que tomou conta de boa parte dos dias de Platão, e a que nós decidimos chamar de diferendo Platão-Protágoras, não se encontra, até agora, satisfatoriamente esclarecida ou, por outras palavras, enquanto existirem razões para continuarmos a pensar e, consequentemente, a perguntar, se, em função do presente e do passado que sabemos, ainda temos futuro, então continuaremos a ter questão para estudar e durar...

⁷⁸ «(...)» la cosiddetta ragione, su cui si erano fondati tutti i presofisti, è impotente, l'uomo, in quanto soggetto di teoresi, è prigioniero di una “aisthesis” e di una “dóxa” che sottostanno alla férrea legge del relativismo (...); la realtà in sé ci sfugge, sul piano teorético, condannandoci ad un insuperabile dubbio (...). Studi sul Pensiero Ético-Politico dei Sofisti, op. cit., p. 16.

⁷⁹ Concretamente, «(...)» come e su quale base si può dare una politica che non è conforme alla scienza o che opera al di fuori della scienza? In che modo può esistere una politica guidata dall'ignoranza, dal momento che l'ignoranza, in quanto espressione del non essere, non è? (...). Luigi Ruggiu, (...). “La Politica come Scienza nel Protagora di Platone” in Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche, op. cit., p.647.

⁸⁰ Platão apresenta os quatro modelos de governo, segundo uma ordem de progressiva degenerescência: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Vide A República 544c.

⁸¹ «(...)» La città protagorea, dunque, è per Platone un luogo di pericoli (...). Serafina Rotondoro, “Problemi di scelta nella città agonale” in Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche, op. cit., 700.

8. UMA BIBLIOGRAFIA MÍNIMA

As referências bibliográficas que se seguem, representam simples pistas de consulta para uma primeira abordagem ao tema do ensaio agora apresentado. De parceria com uma ou outra obra de “consulta obrigatória”, entenda-se, obras ditas clássicas, indicam-se outras que, no conjunto dos trabalhos entretanto publicados, poderão representar novas linhas de abordagem e de problematização dos temas aqui tratados.

Entretanto, refira-se que não perdemos de vista o carácter subjectivo e condicional que envolve qualquer pesquisa e indicação bibliográfica, sobretudo quando a mesma se reconhece, logo à partida, como meras sugestões para ‘uma bibliografia mínima’.

Assim, poderemos casualmente concordar com eventuais indicações de obras que não sendo mencionadas, poderiam sê-lo; discordaremos, todavia, de hipotéticas referências a obras que sendo mencionadas, não o deveriam ser, uma vez que, como se disse, são estudos que, do nosso ponto de vista, deverão sempre constar de ‘uma bibliografia mínima’ a consultar.

José Augusto Caiado Ribeiro Graça
Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Dep. de Filosofia)

ESTUDOS SOBRE OS SOFISTAS E A SOFÍSTICA:

BARRET, HAROLD - The Sophists. Rhetoric, Democracy and Plato's Idea of Sophistry, California, Chandler and Sharp, 1987.

BIGNONE, ETTORE - Studi sul Pensiero Antico, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1965.

BONAZZI, M. (a cura di) – Sofisti (I), Milano, Rizzoli, 2007.

CASERTANO, GIOVANNI - Natura e Istituzioni Umane nelle Dottrine dei Sofisti, Napoli-Firenze, Il Tripode, 1971.

CLASSEN, CARL JOACHIM - “Aristotle's picture of the Sophists”, in The Sophists and their legacy, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1981.

DUPRÉÉL, E. - Les Sophistes, Neuchatel, Editions du Griffon, 1948.

GOMPERZ, H. - Sophistik und Rhetoric, Leipzig/Berlin, 1912.

GUTHRIE, W. K. C. - The Sophists, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

ISNARDI-PARENTE, MARGHERITA - Sofistica e democrazia, Firenze, Sansoni, 1977.

KAHN, CHARLES H. - “The Origins of Social Contract Theory in the fifth Century B.C.”, in The Sophists and their legacy, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1981.

KERFERD, G. B. (edited by) - The Sophists and their legacy, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1981.

KERFERD, G. B. - The Sophistic Movement, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

LEVI, A.J. - Storia della Sofistica, Napoles, Morano Editore, 1966.

PIÉTRA, RÉGINE - «Les sophistes, nos contemporains», in Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, Armand Colin, 1972.

RAMNOUX, C. - «Nouvelle réhabilitation des Sophistes», in Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, Armand Colin, 1968.

ROMEYER DHERBEY, G. - Les Sophistes, Paris, PUF, 1993.

ROMILLY, JACQUELINE DE - «La naissance des sciences humaines au V siècle avant J.-C.» in Diogène, n° 144, 1988.

ROMILLY, JACQUELINE DE - Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Péricles, Paris, Ed. de Fallois, 1988.

UNTERSTEINER, MARIO - I Sofisti, I - II vols., Milan, Lampugnani, 1967.

VAZ PINTO, MARIA JOSÉ - A Doutrina do Logos na Sofistica, Lisboa, Edições Colibri, 2000.

ESTUDOS SOBRE PROTÁGORAS. E A CRÍTICA DE PLATÃO:

BALABAN, ODED - Plato and Protagoras. Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy, Boston, Lexington Books, 1999.

BODIN, LOUIS - Lire le Protagoras: Introduction à la méthode dialectique de Protagoras, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

CAPIZZI, ANTONIO - Protagora. Le Testimonianze e i Frammenti. La Vita, le Opere, il Pensiero e la Fortuna, Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1955.

CASERTANO, GIOVANNI (a cura di) - Il Protagora di Platone: struttura e problematiche, Napoli, Loffredo Editore, 2004.

COBY, PATRICK - Socrates and the Sophistic Enlightenment. A commentary on Plato's Protagoras, London, Bucknell University Press, 1987.

COVOTTI, AURELIO - Per la storia della sofistica greca: Studi sulla filosofia teoretica di Protagora, Napoli, Studio Bibliografico Polla, 1978.

DUESO, J. SOLANA (ed.) - PROTÁGORAS de Abdera. Dissoi Logoi. Textos relativistas, Madrid, Akal/Clásica, 1996.

ERICKSON, KEITH V. - Plato: true and sophistic rhetoric, Amsterdam, Ed. Rodopi, 1979.

FINE, GAIL - "Relativism and Self-Refutation: Plato, Protagoras and Burnyeat" in Method in Ancient Philosophy (edited by Jyl Gentzler), New York Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 137-165.

JESSELING, SAMUEL - "Rhétoric et Philosophie. Platon et les Sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique", in Archives de Philosophie, T. 39, C. I, Paris, 1976.

KETCHUM, RICHARD J. - "Plato's Refutation of Protagorean Relativism: Theaetetus 170-171", Oxford, Oxford Studies in Greek Philosophy, Vol. X, 1992.

LANA, ITALO - Protagora, Torino, Università di Torino, 1950

LOENEN, D. - Protagoras and the Greek Community, Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Moatschappij, 1940.

LONG, ALEX - "Refutation and Relativism in Theaetetus 161-171" in Phronesis, Leiden, Brill Academic Publishers, 2004, pp. 26-40.

MC COY, MARINA - Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

MENDELSON, MICHAEL - Many Sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice and Pedagogy of Argument, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.

MORGAN, KATHRYN A. - "The Protagoras: Platonic myth in the making" in Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 132-153.

MORRIS, MICHAEL - "Akrasia in the Protagoras and the Republic" in Phronesis, Leiden, Brill Academic Publishers, 2006, pp. 195-229.

NEUMAN, ALFRED - "Die Problematik des Homo-mensura Satzes", in Sophistik, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

NILL, MICHAEL - Morality and Self Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus, Leiden, Brill Academic Pub., 1985.

ROMEYER DHERBEY, G. - "Protagoras" in Dictionnaire Des Philosophes, Paris, PUF, 1984.

ROMEYER DHERBEY, G. - «Platon contre les sophistes», in Filosofia Oggi, Ano X, n. 3, Luglio, 1987.

ROMEYER DHERBEY, G. - «Protagoras», in Le Savoir Grec, Paris, Flammarion, 1996.

SCHIAPPA, EDWARD - Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric, Columbia, University of South Carolina Press, 1991.

SINCLAIR, THOMAS ALAN - "Protagoras and Others. Socrates and his Opponents", in Sophistik, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

STALLEY, R. F. - "Punishment in Plato's Protagoras" in Phronesis, Leiden, Brill Academic Publishers, 1995, pp. 1-19.

VAZ PINTO, MARIA JOSÉ - "A Medida das Coisas: entre o Homem e Deus. Algumas reflexões sobre o frag.1 de Protágoras" in Revista da F.C.S.H. - U.N.L., 8, Lisboa, 1995.

VERSENYI, LAZLO - "Protagoras' Man-Measure Fragment" in *Sophistik*, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

VLASTOS, GREGORY - "Protagoras", in *Sophistik*, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

ZEPPi, STELIO - *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze, 1961.

ZILIOLI, UGO - *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*, Ashgate, London, 2007.