



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFPA

RENAN FERREIRA DA SILVA

**PROTÁGORAS E A *PAIDÉIA* COMO POSSIBILIDADE DE CONHECIMENTO  
PARA ALÉM DA *TECHNÉ***

BELÉM-PA

2021

RENAN FERREIRA DA SILVA

**PROTÁGORAS E A *PAIDÉIA* COMO POSSIBILIDADE DE CONHECIMENTO  
PARA ALÉM DA *TECHNÉ***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, PPGFIL-UFGPA, como condição para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Profº Dr Luca Jean Pitteloud.

BELEM-PA

2021

RENAN FERREIRA DA SILVA

**PROTÁGORAS E A PAIDÉIA COMO POSSIBILIDADE DE CONHECIMENTO  
PARA ALÉM DA *TECHNÉ***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, PPGFIL-UFPA, como condição para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Profº Dr Luca Jean Pitteloud.

Aprovada em:

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profº Dr Luca Jean Pitteloud  
Orientador  
(PPGFIL-UFPA, UFABC)

---

Profª Dra Maria Cecília Leonel Gome dos Reis  
Suplente  
(UFABC)

---

Profº Dr Celso de Oliveira Vieira  
Examinador Externo  
(RUHR UNIVERSITÄT BOCHUM)

---

Profº Dra Jovelina Maria Ramos de Souza  
Examinadora Interna  
(PPGFIL-UFPA)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**  
**Sistema de Biblioteca da Universidade Federal do Pará**  
**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

S586P Silva, Renan Ferreira da.  
Protágoras e a paidéia como possibilidade de conhecimento  
para além da techné / Renan Ferreira da Silva. – 2021.  
83 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Belém, 2021.

1. Filosofia. 2. Filosofia Antiga. 3. Sofística. 4. Protágoras.  
5. Epistemologia. I. Título.

CDD 100

---

*Há, antes de mais, o domínio do invisível e, depois, do visível. No primeiro, põe-se o problema do divino[...]. No segundo, o da cosmologia (Protágoras estudava nela a terra e o céu), o da ontologia (examinava o devir e o ser), o da política (expunha as diferentes legislações), e, finalmente, o da arte (“techné”) e das artes. Essa grelha permite dispor bastante bem os diferentes argumentos ou títulos de Protágoras que possuímos.*

Romeyer-Dherbey, G.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente certifico-lhes de que ter concluído esta Dissertação não foi nada fácil, uma vez que tive que atravessar por quase todo o ano de 2020 tempos muito ruins em virtude de problemas psicológicos por conta de um inimigo número um em escala planetária, que foi um vírus nos causando uma longa e impiedosa pandemia. Como muitos, não pude escapar às apreensões e isto me trouxe em certa medida alguns prejuízos, dentre eles meu desequilíbrio mental e emocional, comprometendo assim as minhas pesquisas e produções textuais até o primeiro semestre deste ano. Sem o menor medo de soar presunçoso, se há alguém que melhor mereça algum agradecimento nesse momento, este alguém sou eu mesmo pela minha persistência em não desistir de meus compromissos e por uma quase inacreditável fé em dias melhores.

Quero agradecer à minha família que, como sempre, me apoia em tudo que preciso, sobretudo meus pais pelos seus préstimos de carinho e força para que eu possa conseguir chegar até o fim em todos os meus projetos e caminhadas na vida. Certamente sem eles, muito provavelmente nada em relação a esse curso de Pós-Graduação e a sua conclusão seria possível.

Não posso deixar de agradecer também ao professor Dr Luca Jean Pitteloud pelas suas orientações que me foram bastante construtivas nessa caminhada, e que sua confiança no tema desta Dissertação e em minha pesquisa para desenvolvê-la, deu-me segurança, força e certa autonomia para chegar até aqui confiante de que eu poderia fazer um bom trabalho, ou que, ao menos, assim eu poderia tentar fazer sê-lo. Sem sua orientação e sua dedicação em me deixar seguro para isso conseguir, sem sombra de dúvida tudo seria quase impossível, haja vista que estive por um longo tempo à beira de desistir dessa formação por motivos já citados e outros também pessoais.

Por fim, agradeço à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA pela oportunidade que me deu para ingressar ao curso de Mestrado. Tenho UFPA e em especial o seu curso de Filosofia, como minha segunda casa e isto, com toda certeza, fez-me crescer mais quanto aos conteúdos, aos estudos e aos conhecimentos adquiridos com esta formação em nível *strictu sensu*, fazendo-me progredir mais um pouco enquanto professor e pesquisador na área de Filosofia.

Do fundo do coração, muito obrigado a todas e todos.

## RESUMO

Pretende-se, de maneira geral, com a presente pesquisa abordar a *paidéia* grega antiga a partir do sofista Protágoras. Segundo o contexto ateniense o qual sofre uma vasta transformação cultural no período V a.C., pretende-se fazer entender a profunda importância do sofista enquanto educador, no sentido de alguém que absorve a necessidade da *polis* grega em se modificar e se reestruturar, após o seu tradicional padrão de educação, isto é, a velha *paideia*, não se encontrar mais como único na antiga Atenas. Num primeiro momento, portanto, busca-se compreender que existe sob esse ponto de vista uma antiga e uma contemporânea *paidéia* no período clássico. De maneira específica, tentar-se-á entender que Protágoras se situa a partir de então com suas novas propostas de educar uma cidade repleta de urgências, e o presente trabalho acredita que há uma possibilidade de uma proposta do sofista em seu programa de ensino, isto é, a sua *paidéia*, que vai além dos limites do antigo ou velho padrão de educação, chegando enfim à conclusão de que Protágoras foi um educador que possibilitou o conhecimento para além da antiga *techné*.

**Palavras-Chave:** Filosofia antiga, Sofística, Protágoras, Paidéia.

## **BSTRACT**

It is intended, in general, with the present research to address the ancient Greek Idea from the sophist Protagoras. According to the Athenian context, which is undergoing a vast cultural transformation in the 5th century BC, it is intended to make understood the profound importance of the Society as an educator, in the sense of someone who absorbs the need of the Greek Power to change and restructure, after its traditional standard of education, that is to say, the old idea, no longer find itself as unique in ancient Athens. In a first moment, therefore, we seek to understand that there exists under this point of view an ancient and a contemporary Idea in the classical period. In a specific way, we will try to understand that Protagoras is situated from then on with its new proposals to educate a city full of emergencies, and the present work believes that there is a possibility of a proposal of the sophist in its teaching program, that is, his Idea, which goes beyond the limits of the old or old standard of education, finally arriving at the conclusion that Protagoras was an educator who made possible the knowledge beyond the old techné.

**Keywords:** Ancient philosophy; Sophistry; Protagoras; Paideia.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<b>CAPÍTULO 01</b>	
OS ESCOPOS FUNDAMENTAIS DA <i>PAIDÉIA</i> GREGA.....	17
1.1. A <i>techné</i> e o seu padrão pedagógico na antiga Atenas.....	18
1.2. A educação enquanto problematização a partir do contexto grego antigo.....	23
1.3. O atributo do <i>mithós</i> na Atenas pré-democrática.....	28
1.4. A antiga <i>ereté</i> grega como medida de educação.....	32
<b>CAPÍTULO 02</b>	
PROTÁGORAS E A DIVERSIDADE NAS EVIDÊNCIAS PRÉ-SOCRÁTICAS.....	37
2.1. Heráclito e o permanente conflito entre os contrários.....	40
2.2. Uma herança heraclitiana em <i>métron ánthropos</i> , de Protágoras.....	46
2.3. O <i>dissoi logoi</i> sob um possível ascendimento do pensamento de Protágoras.....	52
<b>CAPÍTULO 03</b>	
PROTÁGORAS E A POSSIBILIDADE DA <i>PAIDÉIA</i> SOB UMA ÓTICA EPISTEMOLÓGICA.....	58
3.1. Relativismo e pragmatismo na <i>paidéia</i> de Protágoras.....	60
3.2. Protágoras, <i>Zaratustra</i> e uma possível recepção nietzscheana numa perspectiva naturalista da retórica.....	66
3.3. Um sentido de revalorização dos valores.....	68
3.4. A perspectiva naturalista da retórica.....	71
3.5. Possível recepção nietzscheana do <i>métron ánthropos</i> , de Protágoras.....	72
CONCLUSÃO.....	78
REFRÊNCIAS.....	81

## INTRODUÇÃO

Iniciar uma investigação filosófica ou mesmo um estudo em história da filosofia, requer uma atenção às fontes pela qual se busca as ideias, os conceitos, o pensamento de forma geral de um filósofo ou das observações de comentadores que se dedicaram por um dado período de tempo a entender o que um pensador antigo, moderno ou contemporâneo tem a nos dizer. Especificamente aos comentadores, essa atenção tem de estar sempre pronta quando no que se trata de fazer entender um pensamento filosófico, as suas colaborações serão as ferramentas de que dispomos para possivelmente chegarmos à compreensão de uma fonte originária, e quanto a um filósofo antigo, de um período de mais 2.500 anos a.C. e que seus escritos se perderam parcial ou totalmente durante os séculos, essa ferramenta por sua vez acaba sendo a nossa única base de investigação. Em filosofia antiga isto tem muito mais probabilidade de acontecer com relação a outros períodos do pensamento ocidental.

Essa primeira observação abre o que a partir do tema desta pesquisa representa todo o seu feito, isto é, uma pesquisa bibliográfica quase em sua totalidade apoiada em comentadores sobre o sofista Protágoras. Seus escritos na grande parte dos tempos se perderam, alguns totalmente, outros parcialmente. Fato é que não dispomos de alguns deles em sua totalidade e originalidade de língua, de publicação etc. Cabe às interpretações e dedicações posteriores em nos auxiliar o que pensou e disse Protágoras acerca de diversos assuntos. Isto, por si só, não apenas requer atenção, mais que isso, certamente nos pede que ela seja redobrada, uma vez que não temos em mãos os textos originais de Protágoras, mas interpretações e avaliações do que trata o sofista.

No que se refere especificamente ao tema e tópicos desta Dissertação, a pesquisa bibliográfica como um todo se divide em três momentos: primeiramente, busca-se os fatores que mais essencialmente favoreceram ao sofista Protágoras exercer suas atividades intelectuais e pedagógicas em solo grego. Em “Os escopos fundamentais da *paidéia* grega”, faz-se inicialmente um breve panorama da cultura grega sob o ponto de vista do seu padrão de educação, com o intuito de embasar a *paidéia* de Protágoras quanto à fundamentação de uma nova proposta de se educar em uma cultura iminentemente técnica (*techné*). Busca-se isto como base para então se fazer entender de onde parte as perspectivas de Protágoras quanto a uma reformulação da maneira de educar na tradicional cultura grega.

Neste primeiro capítulo, tem-se no sentido de fatores essenciais, alguns elementos histórico-culturais como, por exemplo, a expansão comercial, o contato com outras culturas

distintas do hábito grego e a transição das narrativas míticas para a explicação lógica da realidade, isto é, o período cosmológico que vai do século VII a Va.C. O mito (*mithós*), como base de formação humana que representa a antiga identidade cultural grega, é um ponto de partida que de certa forma propiciará primeiramente ao sofista Protágoras estruturar a sua *paidéia*. Aplicado como forma de educação no sentido de uma virtude a ser ensinada, o mito serve por longos anos como padrão de formação humana na imagem do herói, a *areté* homérica, com a ideia de que o homem deveria ser tão virtuoso quanto os guerreiros nas narrativas míticas. Sob o ponto de vista de seu contexto social, cultural e humano, o papel do mito está, ainda, na sua relação com a realidade como forma de expressão singular e visão de mundo no sentido de sua formação, a partir de quê então o mundo é originado. Não se busca, no interior do mito, uma dada verdade suprassensível. Uma característica fundamental do mito é, ao contrário, a pluralidade de opiniões, o que em si mesmas expressa a então peculiaridade do *mithós*.

A partir do século VII a.C., com os pré-socráticos e uma multiplicidade de pontos de vista acerca da origem (*arché*) do mundo, deslocará do eixo de pensamento as narrativas míticas como única forma de educação, produzindo a partir de então uma explicação lógica e racional acerca da realidade, e agora como o período político-filosófico que vai do século V a VI a.C. Dessa forma, não se tem mais narrativas imaginárias sobre como tudo surgiu, mas uma racionalização da realidade a partir dos *logos* pré-socráticos que buscam uma fonte originária das coisas através da própria materialidade no mundo. A relação humana com a realidade, dessa forma, adquire outro formato de representação; a razão agora toma as rédeas como método de formação: desprendendo de um padrão antigo de visão imaginária de mundo para uma ótica lógica e racional sobre suas origens. Assim, a formação humana, com efeito, trilha outras vias de pensamento.

A *techné*, no seu sentido cultural grego antigo, entende-se como um recurso prático sob o ponto de vista de suas aplicações. No interior do próprio padrão educacional grego, a *techné* constitui um fazer prático para uma determinada atividade específica e a isto por longos anos é o que se dedicam tanto as famílias na transmissão desse fazer técnico para as próximas gerações, quanto as escolas primárias com o ensino da música, da ginástica, arquitetura etc. Compreende-se que essas atividades, no seu íntimo sentido, consiste num saber específicos que, pelos princípios da *techné* antiga, dará habilidades àqueles que com ela se instruíram nessas atividades específicas. Protágoras, tendo esse padrão de educação em solo grego sobretudo ateniense, possivelmente fará de sua *paidéia* um transpassar a esse modelo de educação. Acredita-se aqui na possibilidade que, sob às propostas pedagógicas de Protágoras, a *techné*

antiga que apenas restringem às habilidade e especificações, atinge as suas delimitações, não propondo assim, segundo Protágoras, uma visão de mundo e formação humana mais amplas.

Uma problematização da educação, então, é inevitável diante de Protágoras. Mesmo a educação não somente com eles esteja colocada como problema – pois na própria corrente filosófica ela também está posta, contudo sob outros princípios e métodos – acredita-se, segundo fontes históricas da filosofia e da cultura grega, que é com os sofistas que uma problematização da educação adquire seu mais alto grau de concentração e desenvolvimento. Como breve panorama na questão da problematização, três períodos do contexto grego antigo são relevantes de serem mencionados como fatores precedentes à presença e às atividades de Protágoras, a saber: o período homérico, o período clássico e, por fim, o período filosófico. A razão, uma vez iniciada sua consolidação nas explicações físicas dos naturalistas pré-socráticos, alcança um norte abrangente quando por ela se busca uma nova formação humana, isto é, quando pelos princípios racionais não se admite mais uma virtude humana restrita à condição de sangue divino, ideia solidificada na aristocracia, e se trona mais ampla quando integra concepção ideal, física e espiritual.

Na segunda parte, em “Protágoras e a diversidade nas evidências pré-socráticas”, tem-se mais apropriadamente o que foi a corrente filosófico-naturalista que antecede o filósofo Sócrates. Sob algumas prévias considerações<sup>1</sup>, admite-se os pensadores da *phýsis* como parte da filosofia geral que toma os rumos das explicações racionais acerca da realidade, construindo uma filosofia natural. Fundamentando um sentido incipiente de ciência segundo uma acepção geral do termo, há ainda no interior da corrente naturalista uma lógica metafísica da Natureza, quando, sob os princípios de origem e criação de todas as coisas, algo permanece independentemente das mudanças, e que isto em si mesmo constitui a própria essência do Mundo: a *phýsis*. É, portanto, uma ciência racional da Natureza.

É sobre ela que se debruçam os pré-socráticos e a tomam como objeto no pensamento especulativo, racional, filosófico. Faz-se uma observação neste ponto, que não se trata de uma ciência aos moldes da experimentação empírica moderna. Reforça-se que o termo Ciência é aqui mencionado dentro de um sentido geral, inicial, no pensamento humano. A *phýsis*, como objeto de investigação nos princípios da *arché*, é aquilo que é necessário segundo a qual e pela

---

<sup>1</sup> Ressaltando que quanto aos filósofos pré-socráticos, busca-se apenas salientá-los no sentido de importantes antecessores enquanto pensadores racionalistas, o que mais representou suas presenças antes de Protágoras e em que exatamente é importante mencioná-los quanto direta ou indiretamente relacionado às propostas pedagógicas de Protágoras.

qual todas as coisas surgem e se desenvolvem, ela é admitida enquanto tema de investigação, porém, não com intuito de ser confrontada na experiência empírica como forma de validá-la, análogo aos métodos das ciências modernas de experimentação. Desse modo, o que muito define a *phýsis* sob esse ponto de vista é a sua natureza metafísica, a sua principalidade inteligível que problematiza a realidade como questão do Ser. Com efeito, pela *phýsis* adentra-se em questões do ser e não-ser na Natureza.

Heráclito de Éfeso aparece-nos bastante relevante nessa questão do ser e não-ser na Natureza, quando pelo seu *logos* filosófico Protágoras herda de sua tese do mobilismo eterno, a fundamentação do confronto entre os contrários. Mais especificamente, para estabelecer o seu princípio dos dois *logos* opostos (*dissoi logoi*). Assim como para Heráclito, para Protágoras há um confronto entre as coisas opostas que, sob a integração de uma unidade, elas se complementam, não tendo-se dessa maneira uma contrariedade que faz das coisas se eliminarem reciprocamente. É um legado de Heráclito, porém, rompido mais adiante pelas próprias perspectivas de Protágoras quando sai gradativamente do protagonismo metafísico da *phýsis*, para dar-lhe simultaneamente um sentido prático e epistemológico.

A possibilidade de ser e não-ser ao mesmo tempo, adentra nas questões de da mesma forma existir e não-existir, ou de ré-existir (voltar a existir) sob uma forma modificada. É um constante vir-a-ser, ou o devir, das coisas sob a forma transformada. Essa re-existência e transformação se processa em função da unidade que é a própria *phýsis*, para Heráclito. E quanto a Protágoras, essa ideia permanece nas suas perspectivas de uma nova *paidéia* quando, sob a contraposição de dois *logos*, oposição, confronto e unidade, justificam em tese o seu critério de conhecimento, o que terá como base para construir e defender a sua tese do *métron ánthropos*, isto é, a que expressa o homem enquanto medida de todas as coisas. Sob essa perspectiva de possivelmente se chegar ao conhecimento, Protágoras quer fazer entender que o homem em suas singularidades, é então o grau de referências à realidade, e não mais aquilo negado pelos princípios metafísicos que direcionam sob os seus formatos, a capacidade humana de conhecer.

Nota-se ainda uma atenção mais além que Protágoras dá ao princípio de confronto entre dois *logos* opostos. Observa-se uma pré-existência nesse sentido quando particularidade e universalidade constituem concomitantemente o seu critério de conhecimento. Isto quer dizer que um indivíduo e suas particularidades são considerados como forma de se conhecer as coisas, mas o homem no sentido universal: termo geral Homem, a humanidade etc, pré-existe

ao mesmo tempo, fazendo assim não uma significação singularista do *métron ánthropos* como muito critica a corrente filosófica, sobretudo Sócrates, Platão e Aristóteles, mas exprimindo uma unidade que é o próprio Homem.

Por fim, nessa segunda parte o *dissoi logoi* é apresentado numa relação com a erística e antilógica no sentido de que ambas são técnicas de comunicação e linguagem, mas que em Protágoras a natureza da antilógica justifica em amplo sentido a sua distinção com a erística<sup>2</sup>, pela simples razão de a antilógica não proceder-se na linguagem pelo mero confronto entre os contrários. Para o sofista, a antilógica tem uma finalidade precisa de oposição e confronto – análogo à erística – mas que sob o ponto de vista da técnica, ela se difere por não juntar uma inúmera multiplicidade de *logos*, todos em combate entre si, porém, apenas dois *logos*, um oposto ao outro em vista de um fim que é a complementaridade recíproca em vista de uma integração à unidade: o *logos*. Este permanece independente dos discursos diferenciados entre si e é o que necessariamente alimenta a relação de oposição e confronto nos discursos, por exemplo; considerando sobre este ponto o âmbito político.

É pela antilógica, enfim, que o ser se determina enquanto sua própria essência, isto é, ser e não-ser concomitantemente, assim como também as coisas na sua mais profunda natureza. Com a ideia de existir e não-existir também ao mesmo tempo, Protágoras abrange em sua proposta de uma nova *paidéia* as finalidades do confronto e unidade através dos *logos* opostos. Em vista de uma utilidade nos discursos, ou seja, das opiniões ou *logos* contrários num debate político, o bem da Cidade é a grande causa do confronto entre os *dissoi logoi*. Com efeito, Protágoras abrange assim o sentido do confronto entre *logos* opostos quando o que ele busca não é meramente ensinar as armadilhas de se ganhar num debate político<sup>3</sup>, o que muito apropriadamente os críticos mais ferrenhos da sofística se dedicam por muitos séculos a afirmar.

Na sua última parte, esta pesquisa se dedica em “Protágoras e a possibilidade da *paidéia* sob uma ótica epistemológica”, a tratar de uma marca central no pensamento de Protágoras, a saber, o relativismo. Característica esta que, como se verá, acompanha o sofista em sua atividade pedagógica quase que – se não efetivamente – na sua totalidade. Observa-se, porém

---

<sup>2</sup> Para críticos da erística, como Platão principalmente, ela se limita no sentido do confronto entre os contrários como intenção pensada de somente se chegar à vitória nos debates, isto é, quando pela erística se tenta vencer num debate político nem que seja pela aparência da vitória. Platão vê os sentidos da erística como artifício de engano e trapaça nesse sentido. Protágoras, ao contrário, adota esse sentido do confronto mas não como mero meio de enganar e trapacear numa disputa política, o sofista pensava outras maneiras de aplicar esse sentido do confronto e é na antilógica que essas intenções se concretizam.

<sup>3</sup> Lembrando que este é o significado estrito que a crítica dá à erística e condena a sofística por entendê-la como grande propagadora das armadilhas de discurso e engano nas ideias.

que o que se terá é, especificamente, um relativismo filosófico, isto é, em tese uma ideia que vai de encontro a antigos sistemas de pensamento e ensino na velha Grécia. O seu relativismo filosófico é assentado por uma perspectiva de realidade que desvia-se dos tentáculos da antiga metafísica como fonte prevalecente de conhecimento, pois, diferentemente desta fonte, um sentido além da delimitada especulação representa não somente as atividades pedagógicas de Protágoras, mas sobretudo o seu pensamento de forma geral quando na essência do seu relativismo filosófico se tem por um duplo viés: conceituação e pragmatismo. Teorização e ação, portanto, como natureza própria do seu relativismo filosófico.

Isto em amplo sentido move o pensamento humano quando, por uma abertura<sup>4</sup> do campo das ideias, teorização e pragmatismo constituem em só feito a presença humana no mundo, sentido macro, e a sua realidade mais especificamente, sentido micro. Sobre este sentido pode-se pensar, por exemplo, a Cidade. Mais que isto, a Cidade composta por indivíduos que, todos inseridos na mesma concepção de aberta das ideias, podem coletivamente co-existirem todos com seus pontos de vista sobre a realidade, em um mesmo espaço. Com o relativismo filosófico, pode-se ainda se chegar à ideia de verdade comum como um bem geral a partir do momento que todos os indivíduos – obviamente cidadãos, considerando o contexto ateniense – têm voz e suas verdades são levadas em conta sob o ponto de vista da *pólis* e os princípios da democracia numa ampla relação Estado-educação.

As atividades pedagógicas de Protágoras e a consolidação da democracia, solidificam as reavaliações que surgem sobre a cultura de modo geral e especialmente a educação, uma vez que segundo os princípios da nova *paidéia* a que Protágoras se dedica a construir, uma formação humana mais ampla, integral, é pensada sob o ponto de vista da consciência (sentido intelectual) e da ação (sentido prático), que é o que se pretende, com efeito, partindo das reexaminações culturais e educacionais no contexto grego antigo. Nota-se, ainda, que três fatores favoreceram as atividades pedagógicas de Protágoras no sentido geral, isto é, o espírito jônico, o contato com outros povos e as diferentes concepções naturalistas dos pré-socráticos. Acredita-se que a chegada a outras e distintas culturas pelo território grego, muito provavelmente se trona influente nos princípios da nova *paidéia* de Protágoras.

Na conclusão deste terceiro e último momento da presente pesquisa, chega-se ao filósofo Nietzsche e sua possível recepção a Protágoras. Buscando compreender uma relação

---

<sup>4</sup> Usa-se aqui o termo “abertura” levando em conta a própria natureza da metafísica antiga, a qual o relativismo filosófico de Protágoras, em tese, tenta se afastar; pois, em princípios, ela não considera elementos concretos da realidade como construção de uma concepção de mundo.

do filósofo alemão com o sofista grego, será a partir de então pensado a retórica como construção subjetiva, naturalmente humana, como legado sofístico na filosofia contemporânea que, análogo à antiguidade com Protágoras, tenta-se em amplos sentidos abster-se dos princípios metafísicos do pensamento filosófico tradicional do século V a.C. Parte-se da ideia de que Nietzsche possivelmente recepciona a postura de crítica de Protágoras e a sua tentativa de reavaliação dos valores tradicionais que tomam, por exemplos, a verdade sob uma natureza absoluta, imutável sob o ponto de vista de um infinito conceito. Nietzsche, partindo da decisão, ressalta a retórica como construção humana que não se limita a conceitos fechados e absolutos.

Compreende-se o quanto a posição crítica de Protágoras frente ao tradicionalismo repercute em toda a história da filosofia. O contexto grego antigo e ateniense foi apenas o ponto de partida, e é acreditando nessa ideia que se nota a possibilidade de na contemporaneidade sentir a visita de Protágoras a convite de Nietzsche, para tratar especificamente da retórica. Com efeito, muito se notará no pensamento nietzscheano a metafísica antiga sob o alvo de duras críticas e afastamentos, ou mesmo negações totais por parte de Nietzsche exclusivamente, para quem, não resta dúvida, ideias absolutas que de alguma forma renegam a própria vida humana, devem ser abolidas.

## CAPÍTULO 01

### OS ESCOPOS FUNDAMENTAIS DA PAIDÉIA GREGA

Para compreendermos a relação do sofista Protágoras (491-481 a.C.) enquanto figura presente na antiga Grécia que se dispôs como educador em busca de uma nova proposta de educação, faz-se necessário considerar os fatores essenciais que o possibilitaram na realização de seu quadro de ensinamentos sobretudo em Atenas. Protágoras foi um pensador contemporâneo da antiga corrente filosófica que, em solo ateniense, a história do pensamento ocidental e da filosofia o toma como imprescindível no sentido do desenvolvimento da cultura grega principalmente no período V a.C., embora no centro do pensamento filosófico, conforme a sua própria historiografia, considerando Sócrates, Platão e Aristóteles, os sofistas significasse os inimigos da filosofia.

Com efeito, a partir da expansão comercial e a intensa movimentação entre diferentes pessoas na Grécia e suas colônias, Atenas se torna o lugar comum entre diferentes pensadores, artistas, comerciantes etc, que por entre mentalidades e costumes distintos, o antigo padrão de educação grego se viu diante da necessidade de transformações que levaram, em larga medida, à reavaliação dos seus valores, reconfigurando assim o seu comportamento tradicional, principalmente com a consolidação da democracia, pela qual todos os considerados cidadão atenienses tinham por direito voz e ação garantidos a tudo que estivesse ligado à manutenção da Cidade-Estado.

De modo geral, a *paidéia* grega como antigo arquétipo de instrução humana, tem no interior das intenções formativas a partir dos mitos (*mithós*) – período arcaico – até o surgimento da política e da filosofia – período clássico – a busca da assimilação e explicação do homem à sua realidade. Com os mitos, a maneira do indivíduo grego de ver-se diante do mundo se dá pela tentativa de compreensão da realidade pelas narrativas mitocorreliosas e coma força do imaginário, e sobre isto o pensamento arcaico admite um ponto de vista singular e uma virtude (*areté*). Dessa forma, a tentativa de compreensão e explicação da realidade a partir desse ponto de vista próprio das forças míticas, fora estabelecida como tradicional e uma virtude a serem seguidas.

No período homérico, fixa-se por um longo tempo a tradição narrativa dos mitos como forma de absorver a própria realidade e experiências do homem grego através da representação com elaboradas histórias sobrenaturais, que tinham assim como propósito central a transmissão da *areté* homérica. Este padrão de educação que por séculos esteve na essência do pensamento ocidental, chega à sua extenuação quando não mais satisfaz o espírito grego, dando por conta disso lugar à explicação lógica e racional a partir dos princípios naturalistas (Natureza: *phýsis*) pré-socráticos.

Com os *phýsicos* agora no eixo do pensamento grego, tudo que esteve externo às experiências concretas, à própria realidade material e histórica dos indivíduos, afasta-se da Natureza, embora não se extingue terminantemente. Esta que agora se apresenta como princípio de criação e realidade, como o fundamento de causalidade entre os fenômenos naturais e o indivíduo. A insatisfação com as narrativas mitocorreligiosas possibilitam assim ao *logos* (razão) de tomar as rédeas das explicações de realidade; pela lógica, pela crítica e pela justificação, elementos estes que os mitos nunca se dispuseram a apresentar de acordo com a sua especificidade não filosófica-naturalista, ou seja, o que toma os elementos reais da Natureza como origem (*arché*) de tudo. É portanto com os elementos *phýsicos*, com a *arché* dos pré-socráticos, que homem pode diferentemente se ver diante do mundo e notar-se em uma relação sua direta com a Natureza e sua realidade, sem intermédios dos Deuses como força originária que está acima de si próprio enquanto indivíduo, ser concreto, real; portanto não imaginário.

Por fim, segundo o tradicionalismo grego que tem todos esses elementos como base da antiga *paidéia* grega, a proeminência da palavra é o momento de seu contexto cultural que mais expressivamente representa a atividade do sofista Protágoras no que se refere ao seu quadro pedagógico. Com a consolidação da democracia no período clássico em Atenas, o discurso político exige uma melhor capacitação daqueles que se dispunham às diligências da *pólis*. Com isto, saber argumentar bem, elaborar um bom discurso que, sob uma eficiente argumentação e persuasão, produzisse um efeito útil à coletividade, a palavra então se torna nesse sentido um dos mais fundamentais desígnios da *paidéia* grega.

### **1.1. A *techné* e o seu padrão pedagógico na antiga Atenas**

No contexto grego antigo a *techné* precede a filosofia. Ela surge como um recurso distintivo e é voltada às atividades de natureza prática. Identificada como a aplicação de

atividades específicas, a *techné* está diretamente relacionada à cultura do conhecimento repassado de geração a geração. Segundo a *paidéia* grega, tem-se no seu tradicional sistema pedagógico o ensino da música, das artes, da ginástica etc, todos com um sentido técnico, específico e experimental de existir. Sem a necessidade de ser teórica, a *techné* em suma consiste no ensinamento dos ofícios que tem como finalidade unicamente as suas realizações concretas. Sob o ponto de vista da antiga mentalidade grega, não há, decerto, relação da *techné* com nada de natureza teórica ou contemplativa.

Como filho de seu tempo, esse recurso característico das atividades de natureza prática é parte fundamental, dentre inúmeras outras, do quadro de ensinamentos previstos pela tradição grega. De acordo com Milton Vargas:

As *techné* gregas eram, em princípio, constituídas por conjuntos de conhecimentos e habilidades profissionais transmissíveis de geração a geração. São desse tipo de saber a medicina e a arquitetura gregas. Também são *techné* a mecânica, entendida essa como a técnica de fabricar e operar máquina de uso pacífico ou guerreiro, e os ofícios que hoje chamamos de belas artes. Ao lado dessas havia também, uma *techné* exata como, por exemplo, a utilização das matemáticas na agrimensura e no comércio (VARGAS, p. 18, 1994).

Observa-se que, segundo Vargas, a *techné* consistia na antiga tradição cultural e pedagógica grega um plano de atividades e ensino. Um ensino *technico* equivalia a tão somente uma aprendizagem em alguma arte de criação e operação nos implícitos da habilidade, sempre em vista de se pôr em prática algo absorvido pela aprendizagem. Um médico, um arquiteto, um mecânico, seriam assim indivíduos habilitados em suas atividades de ofício quando, pela instrução e capacitação da *techné*, os tornassem competentes em suas práticas profissionais.

O início da *techné* pensada enquanto sentido de arte estritamente ligada a um número reduzido de indivíduos em algumas profissões, tornando-os assim competentes na técnica de pôr em prática os seus ofícios, isto é, as suas artes, está em Sócrates quando em sua oposição às “pretensões” da democracia, a sua grande crítica se dá no sentido de não aceitar a elevada quantidade de cidadãos – amparados pela livre emissão da palavra – ter o direito de voz. Todos, sem exceção. Acredita-se que isto significa, para Sócrates, que não haveria assim, segundo as intenções da democracia, distinção entre aqueles mais competentes e menos competentes no momento de emitir nas assembleias uma opinião sobre as artes (ROGUE, 2007, p. 23). Nesse sentido, tem-se uma particularização da prática profissional claramente defendida no interior da crítica de Sócrates, quando a arte de falar não deveria ser maior que a arte de bem falar, isto

é, o que é “reservado” a um “homem da arte”, a quem de fato obteve o conhecimento específico de assim proceder em sua determinada arte. De acordo com Christophe Rogue:

Para opor-se a pretensão democrática, essa pretensão que cada um tem de exprimir sobre qualquer coisa, Sócrates tem um modelo, um *paradigma*, a objetar. Contra o grande número e a multidão, o exemplo da arte, da *techné*, mostra, com efeito, que um só pode ter razão contra todos. O próprio saber técnico é um exemplo de saber reservado. Quando se toca um domínio de competência particular, cada um concorda que se deveria deixar falar o *homem da arte* (*ibidem*).

Tem-se ainda em *Protágoras* (2002), de Platão, uma passagem na qual o sofista Protágoras e Sócrates conversam sobre a possibilidade da política e a virtude serem ensinadas, que ajusta bem a justificativa do ponto comentado acima. Então diz Sócrates:

Quando nos reunimos em assembleias, por precisar a cidade deliberar sobre assunto de construção, mandam chamar arquitetos para opinarem a respeito do edifício a ser levantado, se se trata de construção de navios, recorrem a carpinteiros náuticos, e assim como tudo o mais que eles julgam poder ser ensinado ou aprendido. Porém, se qualquer outra pessoa, que eles não consideram profissional, se abalançar a dar conselhos, por mais belo que seja, ou rico, ou de boa família, não somente não lhe dão ouvidos, como se riem dele e o pateiam, até que, atemorizado com a assuada, desista de falar ou que os arqueiros o retirem do recinto, por mandado dos prítanes. É assim que eles se comportam, sempre que se trata de questões técnicas (PLATÃO 319b-c).

Nota-se em ambas as passagens que se fixa a partir de Sócrates um sentido da *techné* como distintivo voltado às atividades de natureza prática, mais precisamente aos ofícios especializados os quais propiciam competência àqueles que os desejam pôr em prática. Na passagem de Christophe Rogue, mostra-se que Sócrates se opõe aos princípios da democracia que dá direito a todos os cidadãos, sem prévia exigência da competência de discurso, de opinarem nas assembleias sobre qualquer assunto de interesse público, uma vez que todos poderiam por direito, opinar sem a devida competência em assuntos que possivelmente desconhecessem. Para Sócrates, em conversa com o sofista Protágoras sobre a possibilidade do ensino virtude, na passagem do diálogo *Protágoras* isto se justifica quando o filósofo comenta que nas assembleias são justamente aos que entendem de assuntos específicos, ou conhecem determinadas artes, isto é, uma *techné*, que são direcionados uma atenção mais acertada, ou a quem lhe dão “ouvidos”.

Surgido o período pré-socrático por volta do século VII a.C. em que se tinha no território grego vários pensadores naturalistas da *phýsis*, e que posteriormente o momento político ou

filosófico por volta do século V e IV a.C. em Atenas se mostra como continuidade de uma proposta pedagógica, e mais que isto, apresenta-se como base essencial de formação aos cidadãos gregos, entende-se que a atuação do pensamento filosófico a partir de Sócrates e fundamentalmente com Platão, um paradigma de educação iria se determinando à medida que se concentrava efetivamente no contexto de grandes transformações o dia a dia da *pólis* grega. Na Atenas do século IV a.C., especialmente com o filósofo, educador e retórico ateniense Isócrates (436-338 a.C.) e mais adiante no século V com o filósofo Platão, o sistema educacional conduziu um conjunto paradigmático e programático de conteúdos em vista de um fim bem estabelecido: uma formação no sentido de conciliar o espírito humano aos valores e ideários tradicionais da *pólis*, com o intuito de, segundo Manuel Júnior (ULisboa) “introduzir ordem e harmonia na conduta humana” (p. 402, 1995).

Ainda no diálogo *Protágoras*, a educação ajustada aos valores tradicionais da *pólis* está quando, por entre Sócrates e Protágoras, o que se busca como fim é a virtude em vista da boa conduta humana. Justiça, temperança e santidade são, para o sofista Protágoras, todos em um só termo, a “virtude”, e que tem de estar à disposição de todos para que a cidade subsista, partindo do pressuposto de que o ensino da virtude é possível; a grande problemática presente no diálogo platônico como um todo. Assim, nas palavras de Protágoras:

Se essa coisa existe, e se essa qualquer coisa não é nem a arte do arquiteto, nem a do ferreiro, nem a do oleiro, porém justiça, temperança, santidade, que numa só palavra eu designaria como virtude; se é uma qualidade que todos devem possuir e com a qual terão necessariamente de ajeitar-se para fazerem o que quer que seja, ou desistir do intento (PLATÃO, 325a).

Chama-se a atenção ao problema da conduta humana como busca de bom comportamento para que se subsista na cidade, um possível sentido de educação da punição presente nessa passagem do diálogo mesmo que de maneira breve e sutil. Acredita-se que a punição, mais que um recurso de ensino, possibilita a consciência da virtude como formação humana não limitada à mera transmissão de conhecimentos segundo o tradicionalismo grego. Para Protágoras, a virtude pode ser ensinada e defende essa ideia como consciência de formação e conduta humana a partir da possibilidade do homem em grande número, isto é, não alguns em particular<sup>5</sup>, tornarem-se melhores nem que seja pela coerção, pela punição portanto daqueles

---

<sup>5</sup> Entende-se, segundo os estudos críticos e históricos da filosofia antiga, que em se tratando de educação grega do período clássico, afirmar que a formação humana tem de ser boa ou melhor em grande número, isto é, não particularizando a quem pode ou não receber instruções ou educação, torna-se um problema de sentido histórico,

que se recusarem a essa possibilidade negando-se à virtude, o que, com efeito, comprometeria imensamente a própria conduta humana e a cidade como um todo.

Para Isócrates, no que consiste à conciliação entre formação humana e os valores da *pólis*, a filosofia e a retórica, por exemplo, adquirem sob esse ponto de vista uma condição mais pragmática. Platão toma a retórica como mera execução da dialética, entretanto, sob as perspectivas de Isócrates a retórica consiste mais abrangentemente numa “arte suprema” (JÚNIOR, p. 492, 1995), inclusive acrescentando-a no ensino secundário das escolas gregas. Para Isócrates, a retórica é mais que mera aplicabilidade da dialética, segundo o pensamento de Platão. A retórica tem em si a virtude da palavra e não se delimita a uma reduzida noção de manifestações verbalizadas. Na retórica, o que se está em atividade, para Isócrates, são os elementos:

Razão, o sentimento e a imaginação: aquela forma de discurso pela qual persuadimos outros e nos persuadimos a nós mesmos; aquele dom da natureza humana que nos eleva acima da mera animalidade e nos habilita a viver em pleno a energia anímica da vida civilizada (JÚNIOR, apud H Morrou, p. 492, 1995).

Isto tudo fixando-se no sentido central do espírito grego enquanto *paidéia*, enquanto regimento tradicionalmente admitido e amplamente aplicado por séculos na cultura grega, que é a partir da educação que se chega à boa conduta humana e que deve sempre atender da melhor forma a coletividade, a comunidade; a civilidade portanto entre os cidadãos. Isócrates segura isso como princípio de educação, uma vez que pela atividade retórica um sujeito de discurso persuade e é persuadido, quando por um movimento duplo de pensamentos se torna um sujeito de discurso e objeto de discussão, e isto, segundo ele, vai além de sua animalidade quando se condiciona a exercer junto aos seus concidadãos a livre projeção da palavra.

Com a consolidação da democracia nos tempos de Péricles, período áureo do século V (aproximadamente 444-429 a.C.), a livre projeção da palavra traduz em grande medida outro e importante tradicionalismo grego no sentido da *techné*. Uma vez que a cidade de Atenas se encontra intensamente frequentada e movimentada, segundo, por exemplo, as agitações do mercado, o intenso clima político e suas implícitas exigências que fez da atividade da palavra um fator de grande relevância para a propagação do ensino da retórica, da argumentação e da persuasão, na *pólis* grega a palavra é admitida como mecanismo de poder. Tem-se assim um

---

isto ao menos para aquele período que no qual somente tinham direitos à educação, cidadãos gregos homens, excetuando dela escravos e mulheres. Isto por si só, particulariza o direito ao ensino.

pressuposto de que a palavra conduz acessibilidade às melhores relações políticas e sociais, assumindo efetivamente para si a sua preeminência na medida em que absorve a relevância da argumentação e do convencimento. Com efeito, dois dispositivos imprescindíveis ao discurso político, ou também *logos* político, que quando postos à discussão, aquele que é melhor proferido maiores serão as chances de sua eficácia na enunciação.

Segundo Jean-Pierre Vernat:

Entre a política e o lógos, na origem, há assim relação estreita, vínculo recíproco. Arte política é essencialmente exercício de linguagem e o lógos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política (VERNANT, 2013, p. 54).

Segundo as palavras de Vernant, compreende-se que o *logos* político tem em vista a eficácia enquanto função. Chama-se a atenção a um possível sentido da função como aquilo que tem de chegar a um resultado, pois o que funciona, funciona ao menos como pressuposto de que se pode obter alguma repercussão, ou seja, algum resultado ou produto minimamente definido. O que não significa com isso que um produto do *logos* político tem de ser verdadeiro ou falso, mas sim melhor no sentido de eficiente, produtivo em alguma medida para a sociabilidade num contexto político. Portanto trata-se do *logos* político como discurso que não seja, como bem comenta Giovanni Casertano:

Um discurso mais verdadeiro que o outro. Mas um discurso mais útil, sim: se cada indivíduo, ou grupo de indivíduos, tem a sua verdade, nem todas as verdades são, porém, úteis do mesmo modo à vida associada (CASERTANO, p. 80, 2010).

Assim, a proeminência da palavra no período democrático consiste no contexto político um dos mais imprescindíveis escopos da *paidéia* grega e tem, nos implícitos da *techné*, o seu sentido de atividade e princípio de educação. Sobre a palavra e a sua livre atividade nesse contexto, os sofistas foram os educadores que se dedicaram de maneira decisiva no sentido de aprofundamento das questões que estão de frente à ideia de verdade ou falsidade de um discurso político, ou da aplicabilidade feliz ou infeliz – peço permissão para o uso aqui desses termos – da palavra quando o que se busca na essência de um *logos* político, é a utilidade enquanto resultado provindo da eficiência de uma boa argumentação em prol da coletividade, de uma melhor persuasão; enfim, de um bom discurso, e é exatamente no interior dessa ideia de um bom discurso que a *techné* tem toda a sua essência enquanto ferramenta educacional.

## 1.2. A educação enquanto problematização a partir do contexto grego antigo

Se buscarmos a nível de contextualização um breve panorama do quadro histórico em que se tem na Grécia antiga um fundamento de autenticidade do problema educacional, notemos que basicamente três momentos são fundamentais na compreensão do seu cenário cultural, a saber: o período antigo com a educação homérica (1100-800 a.C.), bem como Atenas e Espartas e o padrão tradicional de educação; o período novo e áureo, ou clássico, da cultura grega a partir do século de Péricles (500-338 a.C.), o qual se compõe no início com os sofistas e se expande com os filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles; e por fim o período helenístico (338-146 a.C.), momento este em que se tem uma Grécia primeiramente tomada pelos macedônios e posteriormente pelos romanos (DIACOV; COVALEV, 1965). Alexandria, a partir de então, descentraliza a cidade de Atenas do eixo cultural grego, contudo não extraindo da Grécia a sua fundamentabilidade histórica e educacional no sentido da disseminação e universalização de sua forma de fazer cultura.

O modelo grego de educação permeou longos tempos, chegando até nós algumas de suas principais atividades. A atividade racional, como o divisor de águas pela qual se pôde atravessar das narrativas dos mitos, que antes se tinha como central no pensamento grego, ao *logos* filosófico, é em ampla medida a característica basilar do legado grego, onde se tem no sentido de uma universalização a partir de seu contexto, um originador cultural profundamente expressivo até os tempos presentes. A Grécia, sobretudo a capital Atenas, toma os seus rumos característicos de concepção do que seja educação e quais as formas de se chegar à realização dos seus princípios educativos fundamentais, tendo-se assim uma formação humana no sentido de correspondência a uma *paidéia* que aponta para um modelo a ser seguido. Sob o ponto de vista histórico, é a partir Grécia que se tem construído na nossa realidade atual um significado de educação, mais precisamente em um amplo ponto de vista que em seus fundamentos se chega a problematizações.

Especialmente no século V a.C., a Grécia absorve significativamente como grande atividade a problematização da educação, propiciando com isto o aparecimento<sup>6</sup> dos sofistas na cidade de Atenas, que unicamente tiveram como intuito a ação de pôr em exercício as suas

---

<sup>6</sup> Outros fatores na história de Atenas também possibilitaram em larga medida o aparecimento dos sofistas. No contexto grego, em decorrência dos conflitos internos na segunda metade do século V a.C., a cidade de Atenas enfrenta, posteriormente no século IV a.C., a dura realidade de ter a sua autonomia arruinada, e é justamente nesse contexto conturbado que os sofistas se apresentam como as figuras que farão amplas críticas às formas de viver na sociedade ateniense (SILVA. p. 43, 2019).

novas<sup>7</sup> propostas de educação, uma vez que já se tinha através dos mitos entre os séculos VIII IV a.C., uma proposta educacional, e posteriormente através da filosofia com Sócrates, Platão e Aristóteles, o mesmo propósito de problematizar a educação. Segundo Maria Fonseca (ESEV)<sup>8</sup>:

E esta preocupação com o problema educativo é a preocupação dominante na Atenas do século V a. c. Os sinais disso são bem evidentes: aparecimento dos Sofistas que se apresentam com novas propostas e soluções educativas, com um novo plano de estudos e como outros e novos mestres, em nada semelhantes aos do passado; Sócrates[...] entende como "missão educativa", e que questiona e problematiza: O que é educar? O que é ensinar e aprender? O que é a virtude e pode a virtude ser ensinada? (Cf. PLATÃO, Protágoras 325c - 326e e Ménon); Platão que na República e em As Leis propõe as suas respostas a estes mesmos problemas; Aristóteles cuja Ética a Nicómano constitui também uma visão do problema educativo, e que na Política versa ainda o mesmo tema (FONSECA, p. 03, 1998).

O problema da educação como predominante no século V a.C., é desde então até o mundo atual o que se pode inferir como um modelo imprescindível de atividade para uma sociedade, que, a exemplo dos gregos, busca fundamentar através de problematizações a sua cultura sob os princípios de uma boa<sup>9</sup> educação. Como maneira de educar do “passado” a qual se fazia o uso dos mitos e mais adiante com os questionamentos filosóficos, a educação enquanto formulações de um problema existe então até o aparecimento dos sofistas em solo ateniense, intensificando assim a necessidade de se repensar o padrão de educação, isto porque, ainda nas palavras de Fonseca, “é com os gregos que, autenticamente, o problema educativo se põe ou é entre eles que a educação se põe como problema” (*ibidem*).

Com os sofistas, a educação tradicional adentra num programa de ensino que, com as suas intenções de orientação renovada, reavalia todo o modo antigo de se fazer cultura. Contudo, é essencial notar que os sofistas não elaboraram nada nunca antes existido na Grécia antiga, sobretudo em Atenas. O que de fato eles tiveram como grande atividade pedagógica foi

---

<sup>7</sup> Novas propostas uma vez que a partir de um cenário pós-guerra no solo ateniense, seu contexto cultural se modifica estruturalmente. O padrão de educação grego sofre a partir de então a urgente necessidade de se modificar devido à nova realidade.

<sup>8</sup> Escola Superior de Educação de Viseu-PT.

<sup>9</sup> O Bom, ainda que em conceito muito discutido pelos filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles, os quais através de princípios da metafísica se debruçaram paralelamente às questões da virtude (*areté*) e da felicidade (*eudaimonia*), para os sofistas o bom o qual eles se ocuparam em seus ensinamentos era de ordem técnica (*techné*) e sob princípios pedagógicos, em vista de uma prática a ser seguida sobretudo no sentido político, um bom portanto de origem pragmática no sentido útil, adequado etc, e não um Bom metafísico como a busca de um conceito absoluto à luz da clássica corrente filosófica.

desenvolver, ou mesmo enriquecer, o que já se tinha outrora expresso no antigo modelo grego de educação. Podemos até mesmo pensar numa possível evolução educativa no auge do século V a.C. a partir dos ensinamentos dos sofistas, que tinha, em suma, novas propostas de instruções e direcionamentos no contexto educacional ateniense. Para Santo e Silva, a *paidéia* grega nesse sentido significa:

O início de uma grande transformação no modo de conceber a educação, e os gregos foram os que primeiro compreenderam que ela era a chave para a formação humana. Contribuíram com isso para a visão evoluída de cultura que se adquiriu em todo o Ocidente (SANTOS & SILVA, 2015).

Os sofistas, nesse contexto, são os pensadores e educadores que reavaliam o então padrão de educação grego no sentido de busca a uma ressignificação da formação humana, promovendo um crescimento integral, isto é, não somente técnico – específico, pessoal – mas também social; portanto individual e coletivo<sup>10</sup> que difere da meramente *techné* e os seus limites<sup>11</sup> no seio da antiga *paidéia*. Os sofistas absorvem o problema da educação a partir da tradicional, e então problemática, cultura grega e com ele desenvolvem seus métodos de ensinamento e apresentam suas propostas de uma nova formação. Segundo Santos e Silva, isto porque os sofistas viam o então padrão de educação grega como um problema e tinham como grande intenção a disseminação de um reformado desenvolvimento humano, isto é, reexaminado e evoluído e que o modo de educar deveria ser transformado em algo que constituísse o homem em sua formação integral em todo o seu complexo cultural.

Sob o ponto de vista de um fenômeno educacional, no pensamento antigo o termo *paidéia* aparece no interior da sofística como educação no seu sentido mais estrito e consciente.

---

<sup>10</sup> Consultar *Protágoras*, de Platão, onde no qual se tem a discussão de que a possibilidade do ensinamento da virtude, posição tomada pelo sofista Protágoras, está no argumento de que toda a vida humana deveria se fundamentar na educação ética e social, que a virtude humana assim poderia ser alcançada quando se é educado, instruído, para o bem agir enquanto consciência no espírito e no agir coletivo, ou seja, *areté* espiritual e *areté* política respectivamente. Segundo David Araújo: “o objetivo de Protágoras é mostrar que é possível ensinar um homem como se tornar melhor, isto é, bom. Ensino que envolve aspectos éticos e instruções técnicas como a retórica” (ARAÚJO, 2013, p. 56).

<sup>11</sup> Tentará se chegar à compreensão na presente dissertação que a *techné* grega consistia num sistema padrão de educação que implementava um composto de ensinamentos aos cidadãos do sexo masculino a partir dos seus seis anos de idade. Esse tradicional modelo de educação reunia, por exemplo, a matemática, a música, a ginástica etc, como educação formal e basicamente três profissionais eram os responsáveis por essa formação nas tradicionais escolas gregas: os *paidotribês*, encarregados pelo ensino da física, os *grammatistês*, representantes do ensino da gramática e da literatura e, por fim, os *citharistês*, que eram os designados ao ensino da música (SILVA, 2019). Isso foi portanto sistematicamente efetivado por um longo tempo em solo grego e, em Atenas, foi o que muito se dedicaram os sofistas a reavaliarem esse paradigma de educação e formação humana.

Para o filólogo e filósofo, Werner Jaeger (2001), essa então *paidéia* grega significa enquanto fenômeno, a educação em acepção mais sólida e ampla, pois:

[...]pela primeira vez foi referida à mais alta *ereté* humana [...]que acabou por englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia*, no sentido de uma formação espiritual e consciente (JAEGER, 2001, p. 335).

A *kalokagathia*, como ideia de virtude humana entendida pela junção de *kalós* (belo), *kai* (e) e *agathós* (bom), residia na mentalidade antiga como aquilo que identifica um homem “belo e bom” em duplo sentido: físico e moral, como um conjunto portanto de se reeducar enquanto espírito e consciência de um indivíduo. De acordo com Jaeger, nas palavras de David Araújo<sup>12</sup> foi com os sofistas que a palavra *paidéia* assumiu uma definição mais “ampla e consistente”, uma vez que sob o ponto de vista das exigências contextuais, “foi das profundas necessidades que nasceu a ideia de educação humana, a qual visava o desenvolvimento do espírito humano, fazendo crescer suas potencialidades para reestruturar um Estado decaído” (2013, p. 54)<sup>13</sup>. Desta forma, a educação é pensada em busca de uma problematização sólida e os sofistas foram aqueles que estiveram diretamente ligados a isto.

Existiam os mitos, tinha-se a filosofia, surgiu a política e com ela a proeminência da palavra; enfim, elementos que profundamente são a base do quadro pedagógico da sofística nesse período. Esses elementos não foram, porém, criados por estes pensadores; entretanto, com todos esses componentes a *paidéia* sofística se elaborou na história cultural ateniense e se perpetuou nas questões problemáticas acerca da educação para além daquele período, chegando até o contexto atual sobretudo como essencial naquilo que os sofistas aplicaram nos seus ensinamentos: a racionalização, a criticidade e a relativização da cultura. É com os sofistas, com efeito, que o problema da educação pôde ser pensado e elaborado numa nova proposta sob uma perspectiva sobretudo teórica e pragmática.

Sobre um sentido pragmático no quadro pedagógico dos sofistas, questões relacionadas à ética e às ações humanas estiveram presentes quando o homem, sob o ponto de vista social (sentido coletivo, público) e individual (sentido particular), esteve no centro de uma perspectiva de formação integral e não mais restrigente a uma atividade isolada. Trata-se nesse ponto de

---

<sup>12</sup> Graduado em Filosofia pela Faculdade de São Bento da Bahia. Foi integrante do Grupo de Pesquisa Promoção da saúde e qualidade de vida - UFBA. Foi pesquisador bolsista de Iniciação Científica (CNPq), FAPESB-UFBA (2008-2009)

<sup>13</sup> Ver “As contribuições dos sofistas para o fenômeno da educação numa perspectiva contemporânea”, Cadernos do PET Filosofia, vol. 4, n. 7, 2013.

vista acerca de uma nova educação voltada para uma semântica mais humanística, isto é, amplo em todas as possibilidades da natureza humana, que se difere da tradicional educação grega que toca as linhas do seu limite e nelas se concluem. Ademais, a tradicional *areté* assim se limitava nos confins da ideia grega da *techné* quando se admitia uma virtude na política, uma virtude na música, uma virtude na ginástica etc. Uma virtude portanto estritamente concebida através de uma ação específica.

Com efeito, com a sofística o problema da educação adentra num sentido de princípios, ou da origem, expandindo assim a aceção e a relevância da *paidéia*. Ainda com Jaeger:

Foi com os sofistas que esta palavra, que no séc. IV e durante o helenismo e o império haveria de ampliar cada vez mais a sua importância e amplitude de seu significado, pela primeira vez foi referida à mais alta *areté* humana e, a partir da “criação dos meninos”[...] acaba por englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais[...] no sentido de uma formação espiritual consciente (JAEGER, 2001, p. 335).

Assim, para Jaeger, é com a sofística que o problema da educação atinge o seu significado mais abrangente de origem através do conceito de *paidéia*, embora já se tenha com o dramaturgo Ésquilo (525-456) – em *Sete contra Tebas*, 18 – a definição de “criação dos meninos”, portanto uma ideia de educação anteriormente já existente. Com os sofistas, sobretudo com o uso do método da relativização, a *areté* humana não condiz mais com a antiga ideia de sangue divino e sim estará intimamente voltada a uma ampla formação: ideal, física e espiritual. Uma *paidéia* então sob a forma de um compromisso com uma instrução humana menos restrita e consciente, deixando de lado o tradicional modelo de correspondência sanguínea através de uma herança divina, assim como o limitado modelo antigo de educação através das *technés*. Assim, tem-se com o olhar crítico e metodológico específicos dos sofistas, a *paidéia* atingindo o seu mais elevado momento de problematização e perspectivas de transformação.

### 1.3. O atributo dos *mithós* na Atenas pré-democrática

Sob um quadro panorâmico da importância dos mitos na cultura grega<sup>14</sup>, no campo da religião no qual eles perpassam desde o século arcaico até a era clássica, especificamente entre

---

<sup>14</sup> Sobre sua importância na antiga cultura grega, continua-se no tópico seguinte a comentar sobre o *mithós* agora a partir da virtude, isto é, o *mithós* sob o ponto de vista da *areté* homérica.

o século VIII e IV a.C., o que identifica efetivamente os mitos é a sua definição não uniforme, isto é, nos mitos não se tem, como em outras religiões de caráter reveladoras, uma uniformidade análoga às crenças de natureza doutrinária, que por revelação de videntes ou messias e ainda com o auxílio de livros sagrados, aplicam as incumbências aos seus adeptos através de palavras que expressam uma dada verdade suprassensível. Em contrapartida, os mitos não buscam revelações ou verdades advindas do “além”. Para Jean-Pierre Vernant (2006):

Essa tradição religiosa não é uniforme nem estritamente determinada; não tem nenhum caráter dogmático. Sem casta sacerdotal, sem clero especializado, sem Igreja, a religião grega não conhece livro sagrado no qual a verdade estivesse definitivamente depositada num texto. Ela não implica nenhum credo que imponha aos fiéis um conjunto coerente de crenças relativas ao além (VERNANT, 2006, p. 13-14).

O mito é uma perspectiva de versão diversificada de narrativa segundo a qual não se busca por revelação uma verdade, como especialmente é característico do monoteísmo. Assim como, para Vernant, não aplica nenhuma doutrina ou dogma, sobre seus adeptos obrigando-os à aceitação de uma dada verdade. Os mitos viabilizam apenas a credibilidade nas suas narrativas que, pela tradição, estruturam-se “em variantes numerosas” (*ibidem*) e fazem surgir uma vasta margem de interpretação. Pelos ritos dos mitos não há portanto uma revelação, mas várias perspectivas de realidade<sup>15</sup> por parte daqueles que o cumprem, o que, segundo o professor Alberto Branco<sup>16</sup>, pode-se apreender um caráter histórico do mito. Para Alberto Branco, de acordo com Mircea Eliade em seu *Mythes, dreams and mysteries* (1968), o mito:

É um conjunto de histórias que encerram ideais, de cariz religioso e social, reflectindo as actividades de figuras divinas, humanas ou animais, englobadas numa contextualização recheada de fenómenos surpreendentes e fantasmagóricos (BRANCO apud Eliade, 2005, p. 60).

Assim como os gregos absorvem os cultos pré-helênicos na antiguidade, o viés que liga a realidade dos gregos é expressivamente presente nas narrativas dos mitos. As entidades mitológicas surgem de um processo de representação aos fenômenos da natureza no qual se tem

---

<sup>15</sup> A realidade da cultura grega era, em grande medida, refletida através dos ritos do *mithós*, o qual também – e em significativa expressividade – a natureza humana era retratada. Existe toda uma dimensão histórica no interior do *mithós* quando por ele se tem a introdução de “aspectos vinculados à natureza, que eram elementos renovadores nesse campo e deram origem a uma ampla série de entidades mitológicas, cuja dimensão foi determinante e significativa para o conhecimento do espírito dos povos mediterrânicos”, e ainda no sentido da cosmogonia, “As características comuns a todos os deuses gregos deram a conhecer a sua relação com os fenômenos da natureza, cujas forças regiam e a sua figura antropomórfica, baseada em modelos e costumes humanos” (BRANCO, p. 59- 60, 2005).

<sup>16</sup> Professor coordenador da Escola Superior de Educação, do Instituto Superior Politécnico de Viseu-PT.

Deuses numa espécie de espelhamento dos povos do mediterrâneo, assim como são seres que reagem às forças da natureza e, por fim, tinham formas antropomórficas<sup>17</sup>. Com efeito, uma ampla contextualização cultural, social e humana em toda a sua estrutura narrativa.

Cabe ainda uma tentativa de interpretação acerca da diferenciação que existe entre o rito dos mitos que na cultura clássica representa o politeísmo, e o monoteísmo das religiões de caráter dogmática que existem enquanto tais, isto é, um sistema de revelação de uma verdade através de livros sagrados. No interior dos mitos não haviam um credo de natureza anunciática, aquelas que por uma espécie de declaração objetiva dizem uma verdade divina. No centro das narrativas mitocorreligiosas, trata-se apenas de uma forma distinta de se chegar, pela singularidade e opinião, não ao conhecimento de um único Deus suprassensível, mas sim às forças de vários Deuses na ligação em alguma medida com o real. A realidade, com efeito, esteve sob certa medida no centro das narrativas míticas. De acordo com Mircea Eliade, isto está portanto diretamente articulado com a cultura do homem diante da representação mítica de mundo. Sob suas considerações:

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo *existe*, se o homem *existe*, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no “princípio” (ELIADE, 1972, p.13).

Desse modo, as forças dividas dos Deuses e a realidade a qual está inserido o indivíduo, são representadas simultaneamente através dos mitos e suas narrativas. Estas, como observado na passagem acima, de caráter originário e cultural, isto é, como fonte de criação e conservação do homem à sua própria vida no mundo. Uma forma que para os gregos resguarda a sua relação com o sagrado, pois, ainda com Vernant, é dentro desse quadro e sob essa forma que ganham corpo as crenças em relação aos Deuses e que se produz quanto à Natureza o papel e as exigências deles, por um consenso de opiniões (VERNANT, p. 14, 2006). É uma questão de credulidade diretamente ligada às perspectivas de interpretações não-objetivas através da oralidade e dos ritos. Não se trata, assim, da descoberta de uma suposta verdade sobre o mundo que intenciona-se a sua definitiva aceitabilidade, pois, com efeito, a característica dos mitos é,

---

<sup>17</sup> A exemplo das célebres epopeias *Ilíada* ou a *Odisseia*, de Homero, por ambas apresentarem permanentemente em suas narrativas formas humanas e sobre-humanas.

ademais, a sua tão expressividade singular, o que posteriormente a ela se aproximará por analogia o pensamento especulativo racional dos *phýsicos* naturalistas, os quais pelas opiniões ou perspectivas distintas, voltaram-se para a realidade na tentativa de entendê-la aos seus modos, isto é, agora por princípios racionais.

O sentido maior dos mitos está na sua ampla distinção com o *logos* (razão) grego, este como o que dá um direcionamento lógico, filosófico, metafísico sobre o mundo. Sob o prisma de um fenômeno cultural, o imaginário e sobretudo a sua correlação com a realidade é o que de mais se pode constituir a natureza representativa de visão e manifestação do mito. Isto porque, nas palavras de Luc Ferry:

Há razões de fundo para esse singular fenômeno — sistema filosófico algum, nenhuma religião, sequer as da Bíblia, podem reivindicar semelhante status — que faz da mitologia, mesmo que na mais completa ignorância de suas fontes reais, uma parte inalienável da nossa cultura comum. Sem dúvida isso tem a ver, já de início, com o fato de ela atuar a partir de narrativas concretas e não, como a filosofia, de maneira conceitual e reflexiva (FERRY, 2008, p. 13-14).

Segundo um ponto de vista cultural, a presença de uma linha que liga pelas narrativas a fantasia e realidade, dá uma acepção não conceitual<sup>18</sup> mas exclusivamente uma significação concreta da cultura, no sentido de expressão e afirmação através da mitologia. Isto significa um sentido hermético da realidade pela qual não se busca definições ou conceituações objetivamente exprimíveis, ou seja, apresentar por conceituação a realidade, mas tão somente uma representação que expressa uma linguística que tem como narrativas, histórias e mistérios sobre o real, um objeto de obras de arte e a possibilidade do prazer, pois a mitologia constitui na verdade o centro da sabedoria antiga, a origem primordial daquilo que a grande tradição da filosofia grega irá em breve desenvolver conceitualmente. As metáforas da mitologia grega presentes em obras de arte, buscam inspiração nessas raízes antigas e permanecem assim perfeitamente herméticas. Com efeito, “[...] para quem ignora a mitologia, isto já vale a pena – ou melhor, como vamos ver, o prazer” (FERRY, p. 09, 2014).

Nota-se, com isto, a dimensão dos mitos no sentido da especificidade que antecede a filosofia e dela se distingue profundamente, e que, pelas suas próprias essências distintas, tem-se contudo uma aproximação de finalidades entre ambos, mesmo cada um trilhando caminhos

---

<sup>18</sup> Nota-se que acepção conceitual aqui se trata no sentido da investigação filosófica relativa à tradição grega, aos filósofos que, por uma ontologia, tentaram uma definição da realidade através de termos como verdade, felicidade, justiça etc. Todos sob uma perspectiva metafísica desses termos.

amplamente dissemelhantes. Observa-se ainda que a cultura é o que se pode pensar em certa medida como o lugar comum entre mito e filosofia, o que fixa a relação entre história e pensamento humano segundo as perspectivas de um fenômeno cultural. Quanto a ocorrências culturais, chama-se a atenção acerca dos mitos como aquilo de enorme destaque da expressividade que dá uma dimensão identitária a uma construção histórica do homem a partir do período clássico.

Um sentido humano assim se apresenta na interiorização do mito. Falar, contar, relatar etc, são os seus componentes regulares pelos quais as intenções e indagações do homem quanto às origens, sobretudo do próprio ser, do Universo, assim como elementos da Natureza, são o que estabelece as narrativas pelo maravilhamento das coisas: o mundo, o Universo e sua própria (humana) história. Segundo Sebastião Oliveira e Antonia Lima (UFAM)<sup>19</sup>, tem-se desde sempre pela perplexidade um recurso característico do vocabulário de civilizações antigas. Em suas palavras:

O mito é uma resposta à tentativa arcaica e perene de responder às questões sobre a origem do mundo, dos elementos, dos fenômenos e outros. Desde o início dos tempos teve essa função: expressar a indagação do ser humano sobre o universo e sobre o próprio ser. A perplexidade sempre esteve presente, faz parte da História desde a aurora da pré-história (OLIVEIRA; LIMA, 2006, p.01).

Reforça-se a singularidade dos mitos em suas diretrizes ao voltar-se para a cultura segundo as suas íntimas formas de ver e representar o homem em sua própria história. A relação humana com o mundo, com a Natureza e com o seu ser, esteve, segundo Oliveira e Lima, desde o surgimento do mito como a base da antiga pedagogia grega. Um fenômeno que, em suma, tem como tentativa a interpretação da manifestação e simbolização segundo as suas peculiaridades, tudo pensado como significação histórica, a exemplo da perplexidade.

#### **1.4. A antiga *areté* grega como medida de educação**

Sobe o ponto de vista da história, da cultura e da educação grega, a *areté* se divide basicamente em dois momentos<sup>20</sup>: no fim do século VII até o término do século V a.C. se tem

---

<sup>19</sup> Sebastião Oliveira é Professor Assistente da Universidade Federal de Roraima-UFRR, é mestre em educação pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas-UFAM, e Antonia Lima é professora doutora do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Amazonas-UFAM.

<sup>20</sup> Faz-se esse recorte apenas para se voltar aos princípios que acreditamos ser essenciais no que se refere à virtude (*areté*) e quais as razões que a levaram à sua reformulação enquanto modelo de educação na tradicional *paidéia*

a passagem da educação homérica para a educação pré-socrática, o período cosmológico no qual se tem a transição da virtude dos heróis (*areté* homérica) para a *paidéia* política. Nos fins do século V até o século IV a.C. se tem o período antropológico, um segundo momento que a partir de então encontra-se consolidada a *paidéia* política ou filosófica. Acredita-se que a *paidéia* grega, desde os seus tempos originários até o nascimento do período clássico, a ideia de homem esteve no centro do pensamento e, concomitantemente, dos padrões de educação, isto segundo duas matrizes de formação do homem: primeiramente o ideário heroico e posteriormente o ideário político. As razões que na verdade são profundamente intencionadas com a *paidéia* grega se resume na essencialidade da manutenção e propagação das peculiaridades organizacionais e coletivas do homem, no sentido físico e espiritual.

Considerando a tradição mitológica do período homérico<sup>21</sup>, tem-se um ideário de virtude segundo a antiga aristocracia rural pela qual se aplicava um tradicional padrão de formação, que pela finalidade de se educar basicamente para a coragem e o dever, o enaltecimento aos heróis como maneira de preparar através do mitos os homens para o ofício da guerra, bem como também instruí-los aos afazeres particulares, consistia dessa maneira a completude da *paidéia* arcaica ou antiga segundo esses princípios. Ademais, sob as dimensões da educação no sentido de formação humana, educar e formar estão ambos no centro da condicionalidade temporal, assim como do espaço e da natureza nos quais o homem está inserido, e todos esses elementos o condicionam aos fundamentos de educação em conformidade com um grande plano de formação. Para Dermeval Saviani, assim:

O objeto da educação diz respeito, de um lado, à identificação dos elementos culturais que precisam ser assimilados pelos indivíduos da espécie humana para que eles se tornem humanos e, de outro lado e concomitantemente, à descoberta das formas mais adequadas para atingir esse objetivo. (SAVIANI, 2006, p.13).

Isto significa dizer que o processo de educação, segundo os seus elementos fundamentais, a elaboração e a aplicabilidade dos princípios de formação humana, são todos historicamente condicionados. Faz-se necessário, a partir disso, o reconhecimento da realidade na qual o homem está intercalado, isto é, respectivo à sua cultura, para que ele se identifique enquanto indivíduo em criação e desenvolvimento na sua própria história sob o ponto de vista

---

grega. Com efeito, sobre isto muito outros pontos e elementos são merecedores de comentários, no entanto, arrisca-se admitir que para este primeiro momento como primeiro capítulo, isto é em certa medida o necessário, sobretudo porque é com o período antropológico que se tem o surgimento dos sofistas como outros novos educadores.

<sup>21</sup> A saber, sobre este período como um todo: do século XV a VIII a.C.

particular e coletivo. Sobre esta última perspectiva, no que se refere portanto aos parâmetros da humanidade. Nas palavras de Rosoni Bortolini<sup>22</sup> e César Nunes<sup>23</sup> isto remete à ideia de que “educar implica em reconhecer que a condição humana é aprendida, que é historicamente produzida, que a educação é um projeto definido no tempo e no espaço humano e natural” (BORTOLINI; NUNES, p. 23, 2018), pois, ainda de acordo com Saviani, “o trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens” (SAVIANI, p.13, 2006).

Infer-se então, a partir do exposto acima, que a ideia e atividade de educar estão diretamente ligados à problemática da possibilidade da virtude ser ensinada, isto é, sob o ponto de vista do processo de formação humana pelos princípios educacionais. Essa problemática surge a partir do momento em que o padrão de educação antigo se encontra diante de outras formas de educar na cultura tradicional sobretudo ateniense; com efeito, formas relacionadas com as atividades da sofística de modo geral e muito especialmente com as de Protágoras. Em *Protágoras* (2002), de Platão, a posição oposta de Protágoras com relação a Sócrates quanto a possibilidade do ensino da virtude – mais precisamente quando para Sócrates esta não pode ser ensinada – Protágoras decididamente se afirma contrário a essa negação de Sócrates ao afirmar que:

Vindo ele [Hipócrates], porém, estudar comigo, não se ocupará senão com o que se propusera a estudar, quando resolveu procurar-me. Essa disciplina é a prudência nas suas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto para dirigi-los e para discorrer sobre eles (PLATÃO, 318e-319a).

O que se tem especificamente no trecho selecionado do referido diálogo, é uma clara tomada de posições contrárias entre Sócrates e Protágoras acerca do ensino da virtude, quando Hipócrates, alguém que deseja tomar aulas com Protágoras, decide procurá-lo a fim de receber suas instruções, adquirir seus ensinamentos etc. Sócrates, na ocasião, tenta primeiramente fazer com que Hipócrates tenha por si mesmo a certeza do que deseja, fazendo-o perguntas e levantando objeções tanto ao próprio Hipócrates quanto a Protágoras. Não sem motivo, essa sua tentativa e objeções se dá por conta de sua então convicção da impossibilidade da virtude ser ensinada. Ora, Protágoras não somente afirma-se na incumbência de ensinar a virtude por estar certo disto ser possível, como mais a diante relatará um mito em defesa dessa ideia. Sob

---

<sup>22</sup> Pesquisadora da Universidade do Oeste do Paraná-UNIOESTE.

<sup>23</sup> Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas PAIDEIA, da Universidade de Campinas-UNICAMP.

uma análise acerca dessa questão, G. B. Kerferd acrescenta, inclusive, que provavelmente a sofística de modo geral não aceitaria a ideia da virtude não ser ensinada. Afirmado que Protágoras foi muito honesto em relação a isso, para Kerferd “não seria de esperar que algum sofista discordasse, do mesmo modo que não seria de esperar que um moderno profissional do ensino aceitasse a opinião de que ensinar é impossível” (KERFERD, 2003, p. 225).

Voltando um passo atrás no que já fora comentado, é, ainda, fundamental ressaltar o caráter identitário dos mitos sob o ponto de vista da cultura que toma a *areté* homérica como padrão de formação na antiga *paidéia* grega. A peculiaridade expressa nas narrativas mitológicas busca tão somente representar a relação dos indivíduos com o mundo. Mais que isto, de retratar a condição mesma das experiências humanas com o real, como inferência “da adesão e aceitação” do indivíduo em sua própria realidade. Para Danilo Marcondes, o mito não busca por meios de explicações lógicas ou reflexões, tampouco pela crítica e interrogações, a sua justificação enquanto procedimento narrativo. Com efeito, “O mito não se justifica, não se fundamenta, portanto, nem se presta ao questionamento, à crítica ou à correção” (MARCONDES, p. 20, 2008).

Essa dinâmica torna-se uma forte característica do processo de educação no centro da antiga *areté* homérica, quando se observa na essência da *paidéia* antiga o objetivo central da construção da tradição e da concepção do legado; enfim, da perpetuação da cultura através da coletividade que adquire e realiza, assim, o partilhamento dos modelos que fazem todos se identificarem entre si. Entende-se que o mito é uma presença constante nessa movimentação educacional enquanto construção identitária de um povo. Assim, essa *areté* como elemento compartilhado pela transmissão de gerações a gerações, preserva os valores, os costumes e o comportamento, e em especial, o mito acaba nesse sentido se resguardando através da oralidade. Sob esse ponto de vista, a então tradição oral dos mitos, segundo Marcondes:

Consiste em uma forma pela qual um povo explica aspectos essenciais da realidade em que vive: a origem do mundo, o funcionamento da natureza e dos processos naturais e as origens deste povo, bem como seus valores básicos. O mito caracteriza-se sobretudo pelo modo como estas explicações são dadas, ou seja, pelo tipo de discurso que constitui. [...]As lendas e narrativas míticas não são produto de um autor ou autores, mas parte da tradição cultural e folclórica de um povo. Sua origem cronológica é indeterminada, e sua forma de transmissão é basicamente oral (MARCONDES, 2008, p. 17).

Desse modo, existe a natureza social e coletiva da realidade pelas quais a narrativa mítica tenta compreendê-la através discurso. De acordo com as palavras de Marcondes, isto especificamente através de um viés da realidade e outro da divindade, que, ambos e concomitantemente, é o cerne do pensamento mítico enquanto concepção de realidade e parte fundamentalmente cultural relacionada diretamente com as forças divinas, externas, que são superiores aos humanos e aos fenômenos naturais<sup>24</sup>.

Como dito no tópico anterior, com o surgimento do pensamento filosófico grego por volta do século VI a.C., a partir de um racionalismo *phýsico*<sup>25</sup> que antecede o aparecimento do filósofo Sócrates, o nascimento da filosofia e com ela a dissemelhante forma de ver e explicar o mundo, não tira, porém, de cena as narrativas míticas e suas singularidades de atuação na *pólis* grega. Do ponto de vista histórico e econômico, as Cidades-Estado de colônias gregas do Mediterrâneo como Mileto e Éfeso, por exemplo, ligaram o Oriente à Grécia principalmente pela Mesopotâmia e Persa, desenvolvendo assim um vasto campo comercial e cultural, uma vez que com a circulação intensa de mercadorias entre centro e colônias e a imensa afluência de pessoas de diferentes costumes, fez da Grécia um composto rico de diversidade cultural. Com efeito, no interior dessa culturalidade múltipla a narrativa mítica ainda sim se conservou.

Contudo, com os pré-socráticos a *phýsis* toma o centro do pensamento antigo como uma forma de explicação da realidade através de elementos da Natureza<sup>26</sup>, isto a partir de então como busca de compreendê-la através de princípios lógicos. Uma maneira distinta de ver a realidade que a toma agora não mais como propósito de representação através do imaginário e enigmas – o que consiste a origem de toda a realidade que está para além, ou fora, da própria realidade humana experienciável e concreta, isto é, a força divina como central no pensamento mítico – mas sim a partir de então como objeto de investigação pelo *logos* *phýsico*, como propósito de explicação que admite a própria realidade concreta e não mais a nada do que lhe é externo como “alguma realidade misteriosa e inacessível” (MARCONDES, p. 21, 1998).

---

<sup>24</sup> Ver ainda sobre este autor em sua *Iniciação à história da filosofia* (2008) quando este diz que “o apelo ao sobrenatural e ao mistério, ao sagrado e à magia, pois as causas dos fenômenos naturais, o que acontece com os homens”, tudo “é governado por uma realidade exterior”.

<sup>25</sup> Ressalta-se que sobre o pensamento pré-socrático, conforme o Sumário apresentado, capítulo seguinte comentará melhor sobretudo acerca da sua importância enquanto elemento que antecede e possivelmente reflete na *paidéia* de Protágoras.

<sup>26</sup> O naturalismo *phýsico*, este segundo o pensamento da escola Jônica, adotava o pressuposto de que a explicação da realidade se daria através da própria Natureza, buscando elementos substancialmente acessíveis como princípio de causalidade (início, origem), isto é, a *arché* que determina o encadeamento *phýsico* dos fenômenos naturais pela própria Natureza, assim como investiga a ordem do cosmos e, por fim, assume a qualidade crítica de se voltar para o real. Efetivamente, a lógica e um fundamento natural da realidade se internaliza então no centro do pensamento grego no período clássico.

## CAPÍTULO 02

### PROTÁGORAS E A DIVERSIDADE NAS EVIDÊNCIAS PRÉ-SOCRÁTICAS

Sob o ponto de vista histórico, o lugar dos pensadores pré-socráticos dentro da história da filosofia, dá-se no que se pode conceituar – e, de fato, em certa medida assim procederam os primeiros estudos à respeito e os seus subseqüentes durante todo o período da filosofia de modo geral – de filosofia natural, o que a partir disso derivações como pensadores naturalistas, os físicos naturalistas ou mesmo os pensadores da *arché* naturalista, vão se convergindo em uma consideração histórica de análise ao que esses pensadores que antecedem o período da filosofia a partir de Sócrates representam a contar de seus tempos. Surgida pelo período compreendido entre os séculos VII e V a.C, a corrente<sup>27</sup> pré-socrática apresenta, no seu mais íntimo sentido, a ligação com o surgimento da filosofia natural como aquilo que configuraria uma lógica incipiente de ciência<sup>28</sup>, quando o que se buscava enquanto conhecimento girava em torno não de teorias científicas segundo o sentido moderno que se propõem a comprová-las empiricamente, isto é, com o intuito de determinar se suas teorias científicas são verídicas ou não através de métodos de aplicabilidade direta na natureza.

Com efeito, os pré-socráticos não buscam na antiguidade uma validade científica de suas ideias acerca de um princípio (*arché*) de natureza, de saber se são verdadeiros ou não o que cada um com os seus referidos objetos de investigação (os elementos água, ar, fogo etc) entendiam como origem, um princípio de mundo; entretanto, é de alguma forma compreensivo que o fato de um objeto nas ideias passar por um método de investigação<sup>29</sup>, não programando

---

<sup>27</sup> O termo “corrente” aqui aparece como significado de um conjunto de ideias no interior de um grupo, com o qual e pelo qual as pessoas – no presente caso, um grupo de pensadores – contribuem de alguma forma entre si, o que significa dizer com isto que alguns desses pensadores compartilham em algumas ideias específicas com outros pensadores, sejam estes pertencentes à mesma época que aqueles, sejam eles antecessores. Em suma, “corrente” portanto como partilha de ideias, pensamentos e conceitos em busca da consolidação de conhecimentos, o que se pode ocorrer no interior de escolas de pensadores ou em doutrinas representativas.

<sup>28</sup> Não pretende-se no presente momento tomar os conceitos modernos de ciência, o que certamente ambas, isto é, a corrente pré-socrática e a ciência moderna, iriam de encontro entre si devido suas próprias essências distintas. A proposta na introdução deste capítulo é comentar apenas um sentido inicial e geral de ciência, pelo que se nota quanto a presença de objetos de investigação acerca de fenômenos naturais, mesmo que isso em muitos sentidos não signifique teorias e comprovações empíricas, objetos de investigação e uma busca da veracidade de todo um composto teórico de pesquisa, isto é, o que se conhece a partir do conceito de ciência moderna e sobretudo ciências particulares: Física, Biologia, Química etc.

<sup>29</sup> Diferente das ciências modernas e suas investigações empíricas, o método de investigação sobre objetos nas ideias se refere especificamente ao âmbito do pensamento, isto é, um método no imaterial e inteligível, e não na materialidade e sensitiva realidade pela qual se ocupam as ciências empíricas na modernidade.

sobre ele uma futura efetivação de confrontações empíricas como se fazia na modernidade, encontrar-se-ia aí uma noção iniciada e universal de ciência, uma vez que sobre o pensamento pré-socrático pode-se conceituar como o surgimento da filosofia que se debruça às explicações de fenômenos naturais através de uma lógica racional. Embora o termo filosofia natural tenha surgido entre final do século XIX e início do século XX, seu escopo universal de ciência tem se permanecido na modernidade até a contemporaneidade, como concepção de uma parcela da filosofia geral (POLITO, A.; FILHO, O. L. da S, 2013)<sup>30</sup>. Mas qual o sentido maior em destacar os pré-socráticos como uma corrente de pensamento que tem no seu centro um fundamento de cientificidade através de princípios mais originários?

A *phýsis*, segundo o conceito que expressa aquilo o qual todas as coisas tendem necessariamente, para os pré-socráticos ela seria – ou ao menos deveria ser – aquilo que se mantém independentemente das modificações na ordem natural das coisas. Observa-se, porém, que em cada pensador da *phýsis*, esta recebe uma definição distinta segundo as diversas teses apresentadas, o que por assim dizer uma outra questão surge nesse sentido quando se considera que algo permanece nas coisas a pesar das mudanças. Sendo assim, apesar das modificações o que então se mantém pelas distintas perspectivas naturalistas no interior do pensamento pré-socrático?

Primeiramente, é fundamental que se observe antes de uma possível resposta a essa questão, que no seio do pensamento pré-socrático o ponto central está na principalidade inteligível da perspectiva naturalista: não se trata, para esses antigos pensadores, de uma questão perceptiva do sensível imediato, ou seja, de uma intuição empiricista da realidade material e direta, mas de uma demanda do inteligível que no núcleo de uma problemática do real, os princípios da *arché* desabrocham em último sentido na questão do Ser, do que é. A *phýsis* seria, em ressonância com essa ideia, a “força dinâmica” que, por um feito que lhe é próprio, reside nas coisas fazendo-as provir-se e desenvolver-se. Nas palavras de Elnora Gondim e Osvaldinho Rodrigues(UFPI)<sup>31</sup>:

A pergunta pelo princípio de todas as coisas, pela *arché*, denominada *physis*, é o elemento-chave que caracteriza os filósofos pré-socráticos. *Physis* é um termo grego que deriva do verbo *phyo* (*fitw*), o qual significa “fazer sair, “nascer”, “crescer”,

---

<sup>30</sup> *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*. Instituto de Física, Universidade de Brasília-UnB.

<sup>31</sup> Professora Mestra em Filosofia pela Pontífice Universidade Católica de São Paulo-PUCSP e Doutora em Filosofia pela Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUCRS. É professora de Filosofia na Universidade Federal de Piauí-UFPI. Na presente citação, Osvaldinho Marra Rodrigues era o seu então orientando de Mestrado em Filosofia na UFPI.

“engendrar”, “produzir”. A raiz *phy* com o sufixo *isis*, gera o substantivo *physis*, que significa “nascimento”, “crescimento, ou melhor, aquela força por cuja ação as coisas nascem e crescem. A *physis*, por conseguinte, é uma força dinâmica, não é algo definitivo e acabado, mas um processo em formação[...] (GONDIM, E.; RODRIGUES, O. M., 2011, p. 32).

Com o auxílio de Gondim e Rodrigues, nossa presente questão acima parece estar de certa forma respondida: o que permanece é uma força denominada *phýsis*. Independente das mudanças na ordem natural das coisas, das variações contingentes de realidade, esta força interna e própria da Natureza se mantém inalterável, como uma essência<sup>32</sup> que se perdura na infinidade. A *phýsis*, nesse sentido, aparece como origem e potência dinâmicas não finalizadas, que geram continuamente todas as coisas na Natureza e nela as fazem nascer e progredir-se, isto pensado essencialmente no âmbito metafísico e não no sentido do espaço sensitivo da realidade material.

Chama-se atenção ainda neste ponto para o âmbito metafísico da *phýsis*, quando se tem internalizado no problema da origem, segundo Werner Jaeger em sua *Paideia. Die formung des griechischen menschen* (1936), a “forma de especulação” que se constitui, além de uma força dinâmica<sup>33</sup> como citado acima, uma “ciência racional da Natureza”. Nas palavras de Jaeger:

O ponto de partida dos pensadores naturalistas do séc. VI era o problema da origem, a *physis*, que deu o seu nome ao movimento espiritual e à forma de especulação que originou. Isso se justifica, se temos presente o significado originário da palavra e não misturarmos a ele a moderna concepção de física. O seu interesse fundamental era, na realidade, o que na nossa linguagem corrente denominamos metafísica. Era a ele que se subordinavam o conhecimento e a observação física. É certo que foi do mesmo movimento que nasceu a ciência racional da natureza (JAEGER, W., 2001, p. 196).

---

<sup>32</sup> Sobre isto, consultar *O pensamento filosófico e a descoberta do cosmos*, em *Paidéia. A formação do homem grego*, de Werner Jaeger (2001), no intervalo entre as páginas 196 e 197.

<sup>33</sup> Na referida obra, Jaeger apresenta brevemente uma acepção da dinâmica em proximidade com o que dizem Elnora Gondim e Osvaldinho Rodrigues. Quando com estes tentamos entender que na natureza algo permanece independente das mudanças na ordem natural das coisas, na seguinte passagem de Jaeger temos que a *phýsis*: “a princípio estava envolta em especulação metafísica, e só gradualmente se foi libertando dela”, o que aqui podemos entender que antes a Natureza esteve sob o âmbito da metafísica através dos princípios da *phýsis*, e que mais tarde gradualmente com o surgimento das ciências particulares e a consolidação da ciência moderna, a Natureza é pensada e investigada sob a ótica das ciências matemáticas, biológicas, químicas etc. Porém, mesmo com o dinamismo, instabilidade e movimentos intrínsecos da Natureza, algo necessariamente permanece, ao passo que isso fica mais compreensivo quando mais adiante Jaeger continua dizendo que “no conceito grego da *physis* estavam, inseparáveis, duas coisas: o problema da origem – que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica, do que deriva daquela origem e existe atualmente”.

Podemos compreender com essas considerações apresentadas, que duas observações se fazem nesse momento fundamentais: primeiro o duplo sentido da *phýsis*; segundo, uma análise histórica a partir dos pré-socráticos como aqueles que se dedicaram a observar e pensar a Natureza, por uma ótica metafísica, isto é, não científica no sentido moderna de ciências particulares que tomam a realidade material sob os princípios e métodos da experimentação empírica. Com efeito, os pré-socráticos especulavam a *phýsis* enquanto essência do mundo, e não a experienciavam e validavam suas teorias segundo métodos científicos da comprovação, confrontando-as diretamente na materialidade presente. Segundo, de acordo com Jaeger na passagem acima, entendemos que o objetivo central da *phýsis* dos pré-socráticos é referir-se à Natureza através de seu sentido originários a partir do próprio pensamento grego, isto é, a *phýsis* enquanto um ponto de vista da Natureza para além do físico, este concreto e direto, portanto por uma ótica meta-física.

É bastante provável, acredita-se, que “ciência racional da natureza” enquanto nascida do movimento pré-socrático, Jaeger esteja se referindo às posteriores ciências particulares de experimentação moderna. Entretanto, reforça-se o ponto em que se tentou sinalizar um sentido incipiente de ciência com os pré-socráticos, quando se analisou que sobre a Natureza as explicações lógicas tentam, cada uma de modo distinto entre os diferentes pensadores da *phýsis*, encontrar um princípio de mundo e compreender uma essência que se mantém nas contingências da realidade, portanto nas mudanças permanentes na Natureza. Eis, assim, uma primeira evidência dos pré-socráticos: uma cientificidade, no sentido geral do termo, voltada à Natureza, e profundamente uma razão metafísica em seu método de investigação.

## **2.1. Heráclito e o permanente conflito entre os contrários**

De todos os pensadores naturalistas da *phýsis*, o que não seria sem razão de também pensá-los como os primeiros metafísicos ou epistemológicos da filosofia, Heráclito (544-484 a.C.) é um dos que mais contribui com o tema geral do presente estudo e com o que até então analisamos sobre os indicativos mais gerais do pensamento pré-socrático. Dentre as evidências dos *phýsicos* naturalistas, o movimento<sup>34</sup> é um processo de força que gera e desenvolve todas as coisas como princípio de criação e manutenção. Compreende-se que a *phýsis* seria, segundo o ponto de vista dos gregos do período clássico, a essência do mundo nas suas variações e fluxos

---

<sup>34</sup> Rever no início do capítulo, a citação de Elnora Gondim e Osvaldinho Rodrigues (UFPI).

contantes como ordem natural. Com Heráclito, isto se adentra precisamente aos nossos objetivos quando a partir de agora tentaremos pensar este pré-socrático e o sofista Protágoras numa relação de legado e rompimento. Para tanto, é fundamental notar que, de início, o que estabelece o pensamento de Heráclito para a história geral da filosofia, é o seu *logos* filosófico, que trata acerca das coisas sob o princípio da contrariedade em harmonia e uma mutabilidade universal rumo à constituição de um todo.

*Logos*, na presente intenção de se analisar sob a ótica de Heráclito a sua ocupação com o acordo – ou também pensado como a citada harmonia – entre os contrários, será aqui pensado no sentido de um terreno do equilíbrio e proporcionalidade que estrutura no entendimento humano os seus princípios. Uma vez que, segundo comentadores da filosofia, o *logos* sofre durante um período de tempo uma variação de significado, adquirindo dentre eles a mesma designação que se dá à razão, ele se constitui assim, de acordo com Melliandro Mendes Galinare (UFOP), um recurso polissêmico<sup>35</sup>. Com efeito, “a essência do Lógos é obscura e o segredo desta obscuridade não está na falta de conceitos adequados, mas nela mesma” (ROCHA, 2004, p. 13)<sup>36</sup>. Nesse sentido, o *logos* filosófico de Heráclito será abordado a partir de então como um processo de ordenação que busca, análogo aos procedimentos da razão, estruturar no pensamento o princípio de equilíbrio entre os contrários como razão, ordem ou sentido de ser<sup>37</sup>.

Mas, num passo mais a frente à ideia de vinculação entre antagonicos, isto não significa que, pelo confronto de elementos opostos, uns contra os outros se eliminam simultaneamente. Nas perspectivas de Heráclito, através de uma constante relação de confronto, os opostos se complementam, não havendo no contínuo processo de conflito a exterminação total das coisas. Ao contrário, isto tudo funciona em razão de uma proporcionalidade que imerge à constituição de um todo. Com efeito, segundo o *logos* filosófico de Heráclito, todo esse enfrentamento e complementaridade, tem uma fundamentação natural na qual estão inseridos inclusive o homem e toda a Natureza.

Heráclito defende a ideia de que na Natureza reina uma mutabilidade universal, isto é, que tudo nasce, desenvolve-se e se finda, em constante processo de transformação; nada é

---

<sup>35</sup> Consultar *A polissemia do logos e a argumentação. Contribuições sofisticadas para a análise do discurso*, EID&A: Revista eletrônica de estudos integrados em discurso e argumentação, 2011.

<sup>36</sup> Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP.

<sup>37</sup> Especificamente nesse sentido de “razão de ser”, compartilha-se com Giovanni Casertano, em seu Glossário, que diz: “*Lógos (lógos)*: Um dos termos mais complexos da língua grega. Em geral significa discurso, mas assume também os significados de cálculo, lei, relação proporção, medida, razão de ser, causa, explicação, frase, [...]raciocínio, argumento, razão, pensamento. Portanto, seu significado deve ser sempre contextualizado no texto do autor que o emprega”.

permanente. Autor da máxima *panta rhei*<sup>38</sup>, para Heráclito tudo muda, tudo se move, é uma perspectiva de mutabilidade universal que em sua essência aponta para a totalidade de realidade natural das coisas, dentre elas a própria constituição humana. Significa isto dizer que, assim como toda a Natureza, o homem mesmo e toda a realidade que lhe cerca passam por uma incessante ordem de transmutação. Segundo Geovanni Reali e Dario Antiseri, isso é o próprio homem inserido num poderoso sistema dinâmico, que ao mesmo tempo que dá condições de existência na Natureza, isto também a retira – ao menos como primeiro momento – para posteriormente transmutar a tudo em outras condições. Ressalta-se, assim, que não se trata de um fim absoluto de tudo no processo de mudança ao fazer algo deixar de existir, mas de um existir e não-existir em ininterrupta movimentação e reciprocidade. Nas palavras de Reali e Antiseri:

Heráclito pode muito bem dizer que nós entramos e não entramos no mesmo rio. E pode dizer também que nós *somos* e *não somos*, porque, para ser aquilo que *somos* em um determinado momento, devemos *não-ser-mais* aquilo que éramos no momento anterior, do mesmo modo que, para continuarmos a ser, devemos continuamente *não-ser-mais* aquilo que somos em cada momento. E isso, segundo Heráclito, vale para a *toda realidade*, sem exceção (REALE; ANTISERI, 1990, p. 36).

Sob esse ponto de vista, tudo na realidade, ou seja, a Natureza em sua totalidade e também o homem, existem e não existem ao mesmo tempo. Entretanto, considerando um cuidado em notar que talvez seria preciso uma melhor observação sobre o que pensa Heráclito acerca de um existir e não-existir no interior de um mobilismo eterno, “ser” e “não ser” então é a grande questão. Desse modo, tudo na Natureza existe enquanto tal, do mesmo modo que não existe a partir do momento que tudo de fato não será mais; e quando isto é possível? Quando tudo naturalmente muda, quando as coisas passam de um estado ou condição, para outra, isto é, quando voltam a ser, ou existir, porém de outra forma: modificadas, distintas e, por que não, na condição oposta “não-sendo-mais aquilo que é em cada momento”. Portanto, o movimento de um constante re-existir sem exceção na Natureza.

Para Heráclito, é no confronto que a re-existência de modo geral se processa, uma vez que diante de seu oposto numa cadeia de enfrentamento, uma coisa deixa de existir enquanto tal para re-existir modificado. Basicamente seria isto um existir para mudar, um confrontar para re-existir. Nota-se que tudo assim resiste. Ademais, considerando que existir e resistir têm a

---

<sup>38</sup> Segundo a historiografia da filosofia, atribui-se a Platão, em seu *Crátilo*, o primeiro filósofo a referir a Heráclito o pensador do termo *panta rhei*, seguido depois de Aristóteles e Teofrasto.

mesma origem, segundo o *Pequeno dicionário escolar latino-americano* (1960), o prefixo “re” designa repetição e o sufixo “sistere”, significa continuar a existir (p. 299); o que nos dá a inferir que resistir é um voltar a existir de modo diferenciado, que deixou de ser o que foi para tornar-se o que antes não era. Tem-se assim o conceito do devir heraclítico, notando mais especificamente como aquilo no qual e pelo qual todas as coisas tendem necessariamente umas com as outras, pela oposição e pelo confronto<sup>39</sup>, sem necessariamente uma eliminação definitiva entre elas. Trata-se então de uma resistência pelo combate proporcional, onde todas as coisas se correlacionam num íntimo equilíbrio de tudo se transformar na totalidade da Natureza.

Observa-se que temos brevemente essa ideia em Nietzsche, no seu *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres* (2005), quando em relação ao homem a ideia do devir sutilmente aparece enquanto crítica ao pensamento metafísico, que, segundo o filósofo, “a falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”. Na presente crítica, seu foco é ir de encontro ao pensamento que não considera o homem no sentido real e histórico de existência, mas a abstração do Homem por uma natureza conceitual, isto é, metafísica, que estabelece assim uma medida de definição e construção humana. Nas palavras de Nietzsche:

Inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade da cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. [...] toda a teleologia se baseia no fato de se tratar do homem dos últimos quatro milênios como ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos, assim como não existem verdades absolutas (NIETZSCHE, 2, 2005, p. 10-11).

Nas concepções de Nietzsche, o “filosofar histórico” (*ibidem*) vai na contramão do pensamento metafísico que fixa a constituição humana pelas ideias e conceitos absolutos. Para o filósofo, é necessário pensar o homem segundo sua constituição histórica, real e não sob aquilo que lhe é externo enquanto forma de existência. Assim, acredita-se que por si mesma esta mesma existência a qual pensa Nietzsche não se dá de forma eterna, pois o homem, segundo

---

<sup>39</sup> Consultar Giovanni Reali e Dario Antiseri: “Há, portanto, uma guerra perpétua entre os contrários que se aproximam. Mas, como toda coisa só tem realidade precisamente no devir, a guerra (entre os opostos) revela-se essencial[...]. Mas, note-se bem, trata-se de uma guerra que, ao mesmo tempo, é paz, num contraste que é harmonia ao mesmo tempo. O perene correr de todas as coisas e o devir universal revelam-se como *harmonia de contrários*, ou seja, como perene pacificação de beligerantes, uma permanente conciliação de contendentes (e vice-versa)”, *Os naturalistas ou filósofo da physis*, 1990, p. 36-37.

os princípios da existência, vem a ser, portanto tornar-se de acordo com os tempos e as próprias culturas que lhe asseguram a realidade.

Ainda sobre a ideia da resistência<sup>40</sup>, segundo a definição comum contemporânea que diferentemente da forma a qual estamos analisando, não há em sua base princípios filosóficos ou conceitos metafísicos, em suma significa uma ação que vai de encontro a qualquer tipo de ação alheia com fins de submissão, ou seja, a todo e qualquer tipo de finalidade que lança sobre a primeira ação uma ordem e espera dela uma obediência. A partir desse ponto de vista, em que sentido se pode pensar a re-existência tal como compreendemos em Heráclito, sem correr o risco de uma mistura desordenada de significados, buscando uma possibilidade de aproximação entre as perspectivas metafísicas da palavra e a sua constituição semântica contemporânea de “resistência”? Uma vez que resistir compreende uma ação que vai de encontro a ordens e repele a obediência, a re-existência na ótica heraclitiana configura em um sentido semelhante: a recusa da inércia ou a transgressão da permanência. Resistir significa, assim, deixar de existir na imobilidade do inalterado para voltar a existir, ou re-existir, agora sob a flexibilização da mudança.

Notemos que (re)existência e unidade aparecem em Heráclito, uma vez que todas as coisas conduzem-se necessariamente a transformar-se sob a constituição de um todo. Heráclito não detalha o que seria de fato esse todo, restando às tentativas de interpretações constatar que isso possivelmente signifique uma característica – senão a característica central – da metafísica da *phýsis* segundo suas perspectivas, ou seja, como aqui fora citado Gondim e Rodrigues<sup>41</sup>: uma força dinâmica que por ela todas as coisas surgem e se desenvolvem, mudando constantemente entre si por um processo de confronto quando são contrárias, opostas em suas composições. Nesse todo, porém, algo permanece inalterado, ele não se modifica, pois ele é o Uno que existe enquanto tal em sua imutabilidade, que equilibra segundo uma ordem interna todas as coisas no interior de uma impermanência universal. Eis o que se tem como o *logos* filosófico de Heráclito: uma unidade sob a qual e para a qual todas as coisas se transformam em constante

---

<sup>40</sup> Consultado em *Novíssimo Aulete. Dicionário contemporâneo de língua portuguesa*, 2011, p. 1193. Dentre as definições do termo, acreditamos destacar: “1 Ação ou resultado de resistir[...]. 3 Qualidade do que resiste a uma ação externa[...]. 5 Reação contra o agente de uma ação; obstáculo que uma coisa opõe a outra que atua sobre ela[...].”

<sup>41</sup> Voltar à primeira citação no início do capítulo.

equilíbrio e harmonia como lei natural. A realidade portanto é Una<sup>42</sup> e essa unidade, segundo Heráclito, via regra geral ou lei universal, é o próprio *logos*.

Essa unidade é o ser do Universo. Acolhendo o espírito jônico de modo geral sobre as noções do ser, para Heráclito a unidade do *logos* é o conjunto das coisas opostas, o que significa dizer que o Universo é composto por elas em constante confronto entre si, que pelo próprio confronto rege e dinamiza a transformação que é de lei natural, ou de direito, imprescindível a todas as coisas. O embate, também concebido como a “guerra” para Heráclito, é o princípio causador das transformações necessárias para que todas as coisas se tornem não mais como eram, mas como são a partir do confronto: diferenciadas. Segundo ele, em 22 B 80:

B 80 Tem que saber que a guerra (*pólemos*) é algo conjunto (*xynon*) e o direito devidamente (*dike*) a discórdia (*eris*) e que todas as coisas estão se transformando por causa da discórdia e assim são afetadas (*chreómena*) (DIELS; KRANZ, 1973).

Compreende-se a partir da passagem de Heráclito que o confronto, então, é a ação do *logos* que permite a todas as coisas o processo ativo da mudança. Mais que isto, o confronto ou a “guerra” entre as coisas opostas, é a própria regra do *logos* como lei natural do devir, do que vem-a-ser a partir da “discórdia” que provoca, isto é, enquanto uma “causa”, a transformação a partir do momento em que as coisas dessa forma são afetadas. O *cosmos*, para Heráclito, é infinita e inteiramente dinâmico nesse sentido: existe uma força, uma lei natural, que rege o Universo – uma totalidade – em contínua transformação, pelo incessante confronto entre coisas opostas – uma multiplicidade – fazendo-as surgir e ressurgir infinitamente entre si, no próprio seio da contrariedade em curso. No mesmo raciocínio, na *Metafísica*, de Aristóteles, tem-se:

[...]todos os contrários podem ser reduzidos ao ser e não-ser, e ao um e ao múltiplo: por exemplo o repouso ao um [busca-se aqui entender como o *logos*] e o movimento ao múltiplo [*cosmos*, totalidade, multiplicidade]. Ora, quase todos os filósofos estão de acordo em sustentar que os seres e as substâncias são constituídos por contrários: de fato todos põem como princípios os contrários. [...]E também todos os outros contrários se reduzem claramente ao um e ao múltiplo[...] (ARISTÓTELES, B 1005a).

Considerando as proposições heraclitianas do confronto entre as coisas e que sobre elas uma força maior está como o domínio e essência nos seus surgimento e desenvolvimento, bem

---

<sup>42</sup> Nota-se que esta unidade proposta por Heráclito, está no âmbito teórico, conceitual, não intuitivamente constatada na realidade imediata, material e sensitiva. Trata-se de uma perspectiva da realidade segundo a qual se tem na verdade uma teorização da existência que tenta estabelecê-la sob os princípios ontológicos.

como nos seus cursos incessantes de ir de encontro aos seus opostos, disto surge um possível reflexo no pensamento de Protágoras quando se leva em conta sobretudo a sua tese dos discursos duplos, que tem como máxima: “em relação a dois assuntos, há duas afirmações contraditórias” (LARTIOS, D. 1988, p. 164), ou também, segundo Casertano (2010, p. 78) “sobre cada fato, há dois discursos contrapostos entre si” (apud Diels, H.; Kranz, W., 1973). Como possibilidade de uma conexão entre Heráclito e Protágoras, fundamental seria de agora em diante voltarmos nossa atenção à ideia de legado e rompimento, pois Protágoras muito possivelmente herda da doutrina heraclitiana a concepção do confronto entre os contrários, e alicerça sua perspectiva de razão de ser do *logos* em um outro sentido diferente, isto é, quando rompe com Heráclito propondo-se ir mais além do seu sentido metafísico do *logos* físico.

Observa-se que, com efeito, não se tem de maneira precisa na historiografia da filosofia alguma pretensão de Protágoras em negar o sentido metafísico do *logos*, e a ideia aqui também não é esta. Contudo, como localizar esse rompimento de Protágoras com o *logos* de Heráclito, ou seja, com uma representação ontológica de uma razão de ser do *logos*, se observou-se que há probabilidades de Protágoras também posteriormente fundamentar um *logos* como razão de ser? Em que sentido isso se apresenta em Protágoras e aonde estaria a diferença entre ambos?

## 2.2. Uma herança heraclitiana em *métron ánthropos*, de Protágoras

No quadro geral dos filósofos pré-socráticos, Heráclito se destaca sobretudo em sua postura de voltar-se sobre a origem das coisas no Mundo, fundamentando princípios de criação a partir do mobilismo eterno<sup>43</sup>, da incessante transformação como lei da Natureza, do *cosmos* etc, opondo-se assim principalmente a Parmênides (510-445 a.C.), discípulo de Anaximandro (610-546 a.C.), que, ao contrário, argumenta que a permanência e o inalterável, constituem o ser em sua essência, a unidade dos entes. A impermanência e a variação seriam um não-ser e isto não existiria<sup>44</sup>, ou se existiria seria uma quimera. Para Parmênides, somente há o ser, pensar

---

<sup>43</sup> Nota-se que a ideia do fluxo (mobilismo e mudança), já se tem antes surgida em Homero. É na imagem de Sócrates, figura central nos diálogos platônicos como a posição que mais efetivamente se coloca contrária ao mobilismo, que se tem uma evidência dessa antecedência por parte do poeta grego, embora a noção de mobilismo e fluxo tenha em Heráclito a sua ampla apresentação em nível mais complexo de análise e formulações mais explícitas. Ressalta-se, ainda, que as noções de movimento, fluxo etc, acompanha a realidade grega desde tempos muito remotos, desde mesmo o surgimento de sua própria língua como tudo sabedoria tradicional (BUARQUE, 2012).

<sup>44</sup> Em suma, para Parmênides não é possível pensar o não-ser porque, a partir do momento que o não-ser não é, não há deste modo como evadir-se do ser. Quer dizer, uma vez considerado o não-ser como algo existente e nomeado de diferentes formas, isso implica que tudo se insere da dimensão do ser, e dizê-lo que ele não-é, não passa de somente uma quimera.

o não-ser seria a sua absoluta negação. Heráclito, com efeito, assume a posição antagônica à essa ideia.

Dessa forma, compreender que haja uma herança heraclitiana no pensamento de Protágoras, o ponto de partida seria nos concentrarmos de que já em Heráclito se tem de certa forma uma relativização dos entes, quando por um incessante processo de transformação, todas as coisas ora são da forma que são, ora são os seus opostos, ou seja, nada é fixo e absoluto na essência da totalidade, a não ser, efetivamente, a estância da própria mudança. Partindo desse reflexo ontológico de Heráclito, Protágoras conduz o então já surgido relativismo entre os entes às suas perspectivas éticas, políticas e epistemológicas, considerando a partir o homem e sua realidade.

Na *Metafísica*, de Aristóteles, acredita-se que o que evidencia uma possível aproximação de Heráclito a Protágoras acerca de uma ótica relativista de Mundo, é que, considerando todas as coisas distintas entre si e levando em conta o que cada uma é em sua particular constituição, tudo corresponde a uma totalidade da realidade como agrupamento de diferentes entes sensíveis em conjunta relação, que equivale a uma integração universal sem com isso focar numa necessária verdade ou falsidade das coisas, como muito critica Platão em relação às teses relativistas sobretudo a de Protágoras. Para Aristóteles, as coisas contrárias existem e preexistem ao mesmo tempo<sup>45</sup>, e que, na medida em que são em determinada forma para alguns indivíduos e diferentemente para outros, as ideias que se tira sobre essas coisas, não são nem verdadeiras nem falsas; com efeito, as opiniões que daí surgem acabam assim sendo o critério da validade dessas ideias, sem estando dessa forma estabelecidas suas verdades e falsidades absolutas no sentido estrito dos termos. Nas palavras de Aristóteles:

De fato, todas as aparências e todas as opiniões sensoriais são verdadeiras, todas elas deverão, necessariamente, ser verdadeiras e falsas ao mesmo tempo. (De fato, muitos homens têm convicções opostas e todos consideram que estejam no erro os que não compartilham de suas próprias opiniões. E daí se segue como consequência necessária que a mesma coisa seja e também não seja). E se é assim, segue-se também, necessariamente, que todas as opiniões são verdadeiras. (De fato, o que estão na verdade e os que estão na falsidade têm opiniões opostas entre si; mas se as próprias coisas são desse modo, todas estão na verdade). É evidente, portanto, que ambas as

---

<sup>45</sup> Aristóteles nos explica sobre esse ponto em que as coisas (*seres*) existem e preexistem ao mesmo tempo, afirmando que é possível uma coisa ser e não-ser simultaneamente, mas não da mesma forma, tendo-se assim um sentido do ser. Noutro sentido, é possível também que um ser derive de um não-ser. Para Aristóteles, há probabilidade da pré-existência de contrários em um mesmo ser (coisa), porém em potência e não em ato (1009a), “sendo” antes o contrário – do que será em ato – enquanto potência, e posteriormente “sendo” de fato no ato.

doutrinas [diga-se de Heráclito e Protágoras] derivam do mesmo raciocínio (ARISTÓTELES, 1009a-5).

Desse modo nos aproximamos mais precisamente onde se localiza uma herança heraclitiana em Protágoras e as suas perspectivas de mundo e proposta de ensino. Os princípios de relativização é o centro íntimo de sua concepção de critério ao pensamento, às ações e, possivelmente, à aquisição de conhecimento. Segundo Aristóteles na referida passagem, as opiniões, isto é, entende-se a variabilidade de pontos de vista, têm de ser verdadeiras não no sentido ontológico, como algo absoluto que não permite na fundamentação dos conceitos a possibilidade de serem ao mesmo tempo os seus contrários: falsas. Sobre as regras da linguagem, as coisas se tornam possíveis de conhecimento a partir de premissas em que as ideias e concepções acerca das coisas, estão sob os limites da opinião, estas enquanto referências à realidade, estando em cada um dos indivíduos que as emite o critério de suas validades, no seio portanto da comunicabilidade como um todo. São, assim, todas verdadeiras enquanto fontes de perspectivas e válidas enquanto possibilidades; é, pois, uma questão de justificabilidade e não de Verdade por si mesma. Nesse sentido, não se trata acerca das opiniões como algo terminantemente verdadeiro ou falso, pois o foco é, enfim, considerar todas as opiniões em suas legitimidades.

Em sua tese acerca da medida (*métron*)<sup>46</sup> como critério de conhecimento partindo do próprio indivíduo, isto é, aquela que tem na máxima “o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, e das que não são enquanto não são” (PLATÃO, 152a)<sup>47</sup>, Protágoras vai de encontro a uma outra, e inteiramente antagônica, fonte de perspectiva que toma as coisas sob a intensão de exprimi-las segundo o absoluto irrevogável, isto é, a clássica concepção filosófica na imagem de Sócrates, Platão e Aristóteles; em oposição portanto à corrente metafísica que caminha concomitantemente às suas concepções e (re)avaliações acerca sobretudo da cultura ateniense no século V a.C. No centro dos princípios metafísicos, uma vez as coisas tomadas sob a transmutabilidade que as faz transitar de uma natureza ou forma própria, a uma outra contrária, a instabilidade de si mesmas inviabiliza, por exemplo, a ética, a linguagem e o conhecimento, pois a variação das coisas entre hora de uma forma, hora de outra,

---

<sup>46</sup> Tomamos emprestado a tradução e permanência do termo como “medida”, por parte de G. Romeyer-Dherbey (1999). O filósofo francês e historiador da filosofia antiga certifica em seu *Les Sofistes*, que “medida” é uma tradução tradicional do *métron*, mas que uma outra interpretação do termo se tem em Sófocles, Píndaro, Xenofonte e, mais contemporaneamente, em Untersteiner. Uma tradução por parte desses pensadores que se vale dos sentidos de *métron* como “domínio”, uma acepção diferente a que Romeyer-Dherbey escolhe para tratar do termo. Tomamos assim a mesma tradução tradicional de “medida” mantida por Romeyer-Dherbey.

<sup>47</sup> Consultar *Teeteto*, VIII 152a. Máxima de Protágoras que se encontra em sua *A Verdade*, segundo Dherbey (1999).

como também hora verdadeiro, hora falso, impossibilita assim o sujeito de conhecimento e os objetos a serem conhecidos, uma vez que pelas variações as coisas não se fixam (BUARQUE, 2012)<sup>48</sup>.

Ora, Protágoras não pretende em suas análises acerca do critério de conhecimento fundamentar o *métron* como a estrutura originária da verdade, esta especificamente no sentido objetivo e incontestável que, sob uma natureza específica, trata-se da abstrata Verdade com suas raízes fincadas no pensamento metafísico antigo. O que o sofista pretende, ao contrário, é relativizar, isto é, condicionar às contingências o parâmetro da verdade sob as condições das especificidades humanas, o que se pode também conceber com isto as eventualidades ou circunstâncias na condição de grau e referência à realidade, como critério de conhecimento. Com efeito, isto vai de encontro aos sentidos permanentes das coisas, quando assim os entes, sujeitos de conhecimento em suas vastas receptividades, tornam-se uma medida titubeante de todo o processo de construção de conhecimento, considerando que, dessa maneira “só existe o fenômeno, ou ainda, de que os entes sensíveis correspondem à totalidade da realidade”. Segundo Luiza Buarque:

[...]afirmar que o homem é a medida de todas as coisas faz relativizar os critérios, posicionando-os do lado flutuante [como sentido próximo ao titubeante] representados pelas disposições humanas e fazendo com que não se possa mais, do ponto de vista ético, distinguir o bom do mau, e do ponto de vista linguístico e epistemológico, distinguir o verdadeiro do falso (BUARQUE, 2012, p. 161).

Deste modo, o homem enquanto medida e critério de conhecimento, torna-se um pressuposto protagórico de resolução entre o movimento das coisas, que na condição de contrariedade entre si – de entes opostos num fluxo constante já surgido anteriormente em Heráclito – adentra na condição humana própria de pensamento e entendimento acerca da realidade. Nota-se, porém, que Protágoras não procura sob essa perspectiva de critério fazer com que a constituída ideia de verdade de sua época, isto é, a Verdade no sentido metafísico-filosófico, sobressaia às possibilidades enquanto fenômeno e compreensão das coisas, ambas inseridas no âmbito das disposições que são intrínsecas do sujeito de percepção e conhecimento.

Sob o ponto de vista das possibilidades de conhecimento partindo das condições inerentes do sujeito cognoscente e, ainda, considerando os princípios de unidade dos entes, um duplo sentido do *métron* surge a partir do momento que também em Protágoras se tem a ideia

---

<sup>48</sup> PUC-RJ.

de que algo permanece simultaneamente com a mobilidade. Primeiramente, as diferenças e particularidades de cada indivíduo, seriam as fontes de conhecimento sem a pretensão de suas verdades serem incondicionais, isto é, como assim quer o antigo pensamento metafísico que fixa a concepção de verdade sob as asas do incomensurável que não lhe permite pensá-la sob as contingências e antagonismos. Dito isso, cada indivíduo em sua particularidade constitui, desse modo, a condição legítima – portanto se abstendo do verdadeiro em natureza absoluta – nos princípios do *métron*, tendo-se assim um sentido particular da ideia de medida como critério de conhecimento.

Segundo, concentrando-nos, por outro lado, no sentido distinto da particularidade nos princípios do *métron*, o seu oposto preexiste enquanto unidade do critério em si. A universalidade não somente se torna uma oposição na essência da unidade, mas também uma complementaridade – frente a particularidade – de todo o processo de possibilidades de conhecimento. Entretanto, é necessário que se avalie essa perspectiva do duplo sentido do *métron*, sob uma formulação que possibilite uma questão e sua plausível resposta. A princípio, então, sob que intenção Protágoras possivelmente tenha apresentado o *métron anthropos* em duplo sentido? Como identificar mais precisamente suas significações particular e universal na perspectiva de critério que exprime a própria essência da unidade?

A ideia de homem expressa na máxima de Protágoras, carrega sobre si, no pensamento antigo, os sentidos estritamente particulares no seio da singularidade restringente e contingencial de um indivíduo, a exemplo das sensações<sup>49</sup>. Porém, sob o prisma do pensamento moderno do século XIX, a ideia de homem trás em si uma pré-concebida noção de universalidade, embora Platão e seus adeptos se limitem sobre este tema em concentrarem-se somente na crítica do sentido particular do termo utilizado por Protágoras, estabelecendo-se todos desse modo a apenas ressaltarem uma definição singularista do *métron anthropos*. Assim:

Os antigos, na estreita de Platão, entenderam a palavra <<homem>> na fórmula de Protágoras como designando o homem singular, o indivíduo com suas particularidades específicas. Mas pode alargar-se a extensão da palavra <<homem>> e compreender que não significa a singularidade contingente, mas o universal, a humanidade, cuja essência pertence a todo homem (DHERBEY, 1999, p. 24).

Compreende-se a partir da modernidade e com o auxílio de comentadores contemporâneos da filosofia, que o possível duplo sentido do *métron* como um critério de

---

<sup>49</sup> Ver *Teeteto*, VIII, no intervalo de 152a-e.

conhecimento, é pertinente quando se avalia o espírito grego e sua visão característica de mundo a partir das diferentes perspectivas de pensadores em suas peculiaridades. Buscou-se compreender um sentido metafísico em Heráclito acerca das coisas e tentou-se, na medida do possível, aproximar as suas teses do mobilismo como aquilo que co-existe com a permanência do *logos*, ou seja, uma contrariedade entre movimento e repouso em permanente curso entre si. Como já fora dito, para Aristóteles as coisas podem ser e não-ser ao mesmo tempo, o que pode-se inferir com isto que os contrários estão portanto se complementando numa convergência à integração da unidade. Assim, segundo Dherbey, o duplo sentido do *métron* está na co-existência do particular, isto é, considerando cada indivíduo em suas singularidades, e do universal, sobre isto pensando não um indivíduo em exclusividade, mas o “Homem” enquanto totalidade do ente homem em particular, da humanidade em sentido geral; enfim, a todo “Homem” como a natureza em si do critério de conhecimento.

Para Mario Untersteiner, a problemática surgida da ideia de que em um princípio da subjetividade que, em si, é no seu sentido mais amplo a própria particularidade humana a qual se está pensando, está como base do critério de conhecimento em Protágoras partindo-se do pressuposto de que pelo duplo sentido do *métron ánthropos*, chega-se a um conhecimento seguro, isto é, sob a força de uma ciência. Com efeito, quando se parte do particular para o universal como forma de superar o confronto das opiniões que exprimem uma experiência em particular de cada indivíduo entre si. Segundo Untersteiner:

O sujeito desse conhecimento é o homem (ánthropos). Protágoras deve ter identificado esse “homem” tanto com o homem entendido em sentido individual, como com o homem em geral. Não se trata de uma oscilação canhestra por parte da força especulativa de Protágoras, mas de dois momentos de um processo dialético, no qual os termos são dados pelo “homem individual” e pelo “home universal”.

Para poder evocar essa passagem dialética do primeiro para o segundo aspecto gnosiológico do “homem” protagórico, é necessário partir do já dito, a saber, que, com a proposição *métron ánthropos*, Protágoras pretende superar os “dois *logoi* em confronto”. Isto significa que ele quer construir, além da opinião, a ciência (UNTERSTEINER, 2012, p. 79-80).

Assim, Protágoras então propõe uma passagem dialética com o seu *métron ánthropos* quando os princípios de conhecimentos estão embasados tanto no sentido particular quanto universal, ressaltando-se apenas que, para Untersteiner, com isso no objetivo central da máxima de Protágoras o que se tem é a superação dos confrontos das opiniões para se chegar a

conhecimento seguro, isto é, partindo-se das experiências à ideia geral do que é conhecimento, de uma construção gnosiológica portanto acerca do homem.

### 2.3. O *dissoi logoi* sob um possível ascendimento do pensamento de Protágoras

Segundo os testemunhos que chegaram até nós acerca dos escritos de Protágoras, o *dissoi logoi*<sup>50</sup> (*logos* opostos) surge como tema central em suas *Antilogias*, obra que, de acordo com Untersteiner (2012)<sup>51</sup>, está desenvolvida em dois livros. A partir do que aqui se segue, nota-se que antes de pensarmos o que seria o grande foco na referida obra – isto nos pediria um longo tempo exclusivo – o presente tópico busca mais especificamente tratar de uma ampla relação que existe entre erística e antilógica, e que esta ligação se torna o cerne do que viria ser a estruturação de Protágoras às suas perspectivas pedagógicas com o *dissoi logoi*. Partindo da noção originária do termo, *dissoi logoi* constitui em tese oposição, confronto e finalidade, isto é, dois *logos* contrários ou opostos, num combate entre si em vista de um fim. Há assim uma intencionalidade no confronto entre dois, e não múltiplos, *logos* contraditórios. Partindo dessas primeiras considerações, qual seria então a ligação do *dissoi logoi* com a erística e a antilógica, ambas numa relação entre si como base de perspectivas no ensino de Protágoras?

Erística, na significação do termo *eris* como luta e contensão – esta no sentido de que entre duas posições opostas, acredita-se aqui que a falta de uma mediação conduziria as posições ao abismo sem fim do confronto – está relacionada com a antilógica (*antilogiké*) especialmente na ideia de técnica; mais especificamente, a erística como uma série de técnicas. Em Platão, a série de técnicas erísticas tem como foco a vitória entre discursos opostos, ou o “sucesso no debate” (KERFERD, 2003, p. 109) nem que para isto se use de imprecisões e trapaceiras nos discursos para, ao menos, como se nota em *Teeteto*, garantir a aparência da vitória nas discussões:

Seria o cúmulo da inconseqüência declarar-se alguém zeloso da virtude e só valer-se de subterfúgios em suas discussões. Aqui a falta de lealdade consiste em entabular o diálogo sem fazer a necessária distinção entre o que é discussão propriamente dita e investigação dialética. No primeiro caso, o disputador diverte-se com o adversário e procura lográ-lo o mais possível; no outro, o dialético procede com seriedade e

---

<sup>50</sup> Tendo como base de interpretação e desenvolvimento do termo à luz de suas investigações, o filósofo helenista George Briscoe Kerferd, em seu *The sophistic movement* (1981), tradução de Margarida Oliva, publicação de 2003, pelo qual atribui a tradução do termo a Sexto Empírico.

<sup>51</sup> *A obra dos sofistas. Uma interpretação filosófica*, tradução de Renato Ambrósio. Título original: *I sofisti* (1996).

esforça-se por levantar o adversário, com mostrar-lhe apenas os erros em que ele incorrera, ou fosse por conta própria ou por má orientação de outros diretores (PLATÃO, 168a).

Nas críticas de Platão, a erística equivale desse modo a uma técnica “condenável” (KERFERD, *ibidem*) quando, por um método específico, aponta exclusivamente para um resultado discursivo sobre quem adquire, através de determinadas estratégias, a vitória no debate, isto é, o sucesso no confronto entre opiniões contrárias, não tendo sobre isto de modo algum nenhum compromisso com a verdade ou falsidade das coisas. Os princípios dialéticos estão intimamente ligados às críticas de Platão contra a erística, sobretudo quando por esta o filósofo vê as incorreções e má intensões de um tipo de discurso frente a ideia de verdade, sendo isto por conta própria do sujeito de opinião ou devido a uma outra fonte que lhe seja alheia. Em essência, as investigações e discursos dialéticos se distanciam, segundo as críticas e propostas platônicas<sup>52</sup>, dos propósitos de uma espécie de ilealdade que, com efeito, é intrínseca à erística.

George Kerferd observa que a erística, assim como a antilógica, estão diretamente relacionadas com o confronto entre *logos*, com a diferença que sob os princípios da antilógica, esta não estrutura um espaço de discussão entre diferentes e infinitas opiniões, buscando desse modo um feliz resultado, ou algo verdadeiro ou falso à luz de uma pretensa verdade<sup>53</sup> que supostamente paira sobre o plano do confronto. Observou-se noutro momento que a ideia de verdade não foi de forma alguma a grande pretensão de Protágoras com o seu sistema de ensino. Para Protágoras, a *antilogiké* é também uma técnica<sup>54</sup>, porém não um procedimento que limita nas suas perspectivas de ensino o método de pôr frente a frente *logos* opostos. Com efeito, erística e antilógica têm entre si uma ampla correspondência, o que não significa, entretanto, que a antilógica concentra uma multiplicidade de *logos* no combate entre si, como pensa Platão acerca das intenções da erística, mas somente um *logo* ao seu *logo* oposto.

---

<sup>52</sup> Platão em grande medida não aceita a dialética no sentido de uma técnica de pôr um *logos* oposto na condição de melhor referência do *logos*, ou seja, como modo de sob um mesmo plano linguístico ou fenomênico, uma palavra ou argumento e uma coisa, reciprocamente se contradizerem como duas afirmações ao mesmo tempo. A dialética, para Platão, consiste um “método ideal” (*Fédon*, 85c-d) e isso não permitiria, para o filósofo, a autocontradição (KERFERD, 2003).

<sup>53</sup> Chama-se a atenção de que sobre isto está se tratando da ideia de verdade típica do pensamento filosófico antigo e contemporâneo de Protágoras, diante do qual em grande medida o sofista dedica-se por longos anos e profundamente em sentido contrário, isto é, não metafísico em sentido absoluto.

<sup>54</sup> Em contraste a Platão em sua concentração de conduzir à natureza dos sofistas de modo geral os maus sentidos da técnica erística, a *antilogiké* também tem um sentido de técnica, porém, não como em parte pensa Platão, uma vez que dependendo das intenções a que se usa da *antilogiké*, é aceitável, para Platão, nas investigações dialéticas (KERFERD, 2003).

As intenções de Protágoras diante disso define assim à antilógica uma técnica de considerar uma coisa, também pessoa ou circunstância, com o seu predicado e ao mesmo tempo com o predicado oposto, simultaneamente na contrariedade em suas significações. Isto, em si, vai além dos sentidos da erística e do mero combate entre os contrários, uma vez que sob o ponto de vista da contrariedade, uma coisa não passa a ser o seu oposto por conta do confronto exclusivamente, isto é, como se necessariamente o confronto transformasse essa coisa naquilo que antes não era. A coisa já é e não-é ao mesmo tempo. A oposição é intrínseca, natural, da própria coisa que, com o uso da antilógica, apenas se trabalha para que isto se manifeste enquanto tal: oposição e unidade; isto é portanto da própria natureza das coisas sob o ponto de vista da antilógica. Tem-se sobre isto um “esboço deste notável método de encarar as coisas ‘pelos dois lados’ [palavras de Protágoras], quer para atacá-las, quer para defendê-las” (JAEGER, 2003, p. 367).

Desse modo, nota-se a grande diferença da antilógica quando ser e não-ser co-existem em um mesmo plano linguístico, isto é, quando o que se tem em cena são palavras e argumentos, e também fenomênico quando, nesse sentido, são sobre as coisas ou circunstâncias que se ocupam os princípios do *logos* oposto, especificamente como dois *logos* contraditórios entre si e cada um assegurando-se simultaneamente. Essa simultaneidade entre palavras, coisas e circunstâncias e os seus opostos, permanece de certa forma a concomitância entre ser e não-ser, como comentado anteriormente em Aristóteles, uma vez que:

Primeiro, a oposição entre *logoi* pode ser simultânea no sentido de que os *logoi* são opostos não um depois do outro mas ao mesmo tempo. Em qualquer dado momento, o mesmo homem, por exemplo, é ao mesmo tempo alto e baixo, dependendo de com quem ele é comparado. Segundo, a oposição entre *logoi*, que é o ponto de partida para a antilógica, aplica-se não somente a argumentos opostos, mas também aos fatos do mundo fenomenal aos quais se refém os argumentos (KERFERD, 2003, p. 114-115).

Compreende-se assim a ligação entre *dissoi logoi*, erística e antilógica, quando o que se tem no centro dessa relação é a co-existência dos contrários através das posições que se afirmam simultaneamente, não necessariamente essas posições transformando-se ao que antes não era. Com efeito, não somente palavras ou argumentos, mas coisas e uma diversidade de circunstâncias ou situações, co-existem assim vinculados aos seus opostos, mobilizando uma contrariedade coerente sob o ponto de vista da unidade, através, segundo Kerferd, do “caráter antilógico dos fenômenos” (p. 116).

Chama-se a atenção com relação a Protágoras sob o ponto de vista dessa diferenciação e relação entre as técnicas erística e antilógica, que a sua dedicação em considerar a existência e complementaridade de posições contrárias vai além de um possível mero confronto – ou mesmo contradição sem nenhuma razão e finalidade a não ser de enganar<sup>55</sup> – uma vez que suas concepções de ensino adentram numa problemática de fato fenomênica: a realidade presente de sua época, compondo isto o pensamento, a política, as artes; enfim, a cultura grega de modo geral. Esse ir além de Protágoras em suas análises acerca do processo de confronto entre *logos* opostos que integra todas as coisas: os homens (entes), as palavras (argumentos) e os fenômenos de modo geral (a totalidade), mostra-se de maneira mais clara quando se chega à noção de utilidade expressa indiretamente nas intenções do *dissoi logoi*. É sob as sombras da utilidade que o confronto entre dois *logos* opostos revela as perspectivas de critério do *métron ánthropos*.

Acredita-se que o homem enquanto medida de todas as coisas, na sua real natureza é a concepção vital que Protágoras entende como critério de conhecimento, isto é, lembrando-se, o homem numa bivalência que tanto em sentido particular (indivíduos e suas singularidades) quanto universal (Homem, unidade, humanidade), somente cabe ao plano do humano e suas possibilidades as condições propícias de se chegar não à verdade das coisas e, conseqüentemente, estar ciente de alguma forma do seu contrário, mas às conjunções ou mesmo exigências da utilidade que a cultura e a realidade viabilizam que se faça uma releitura e uma reanálise pedagógica, epistemológica, artística, política etc.

Ora, essa bivalência ao mesmo tempo exprime em certa medida a maneira pela qual Protágoras redireciona as formas de educar, abstraindo-se do protagonismo dos princípios metafísicos – regulamentos abstratos – como padrão cultural e pedagógico sobretudo de Platão, que, sem sombra de dúvida, representa na antiga cultura grega o paradigmático comando da *paidéia*, e que Protágoras diante do qual, tenta em amplos sentidos flexibilizar, estender as possibilidades do educar, contrastando assim com a metafísica que, em essência, é absoluta e não deliberativa. Segundo Untersteiner:

Protágoras, uma vez descoberta a existência do *logoi* em conflito entre si, representa em toda a realidade, sempre que se queira considerá-la abstratamente, transformou essa propriedade do mundo metafísico de desdobrar-se em opostos contraditórios em uma orientação para a discussão[...]. A discussão tinha por objetivo revelar “os *logoi* em conflito” de cada conceito abstrato (UNTERSTEINER, 2012, p. 76-77).

---

<sup>55</sup> Referindo-se sobre isto, as críticas que Platão faz sobre os sentidos da erística.

Assim, pois, apresenta-se Protágoras nesse contexto: uma nova proposta de se pensar a realidade sob a ótica de uma *paidéia* e com ela buscar ir além dos padrões de comportamento que tradicionalmente atestam a identidade grega antiga. A utilidade, sob este breve panorama, aparece como intenção clara do *dissoi logoi* quando o que se busca é um indivíduo de discurso e sujeito de conhecimento em sua natureza antilógica, isto é, não um ser inarredável e absoluto frente à realidade, mas apresentando-se na bivalência – ser e não-ser, é e não-é – própria de sua natureza humana, e, ademais, posicionando-se enquanto unidade (Homem) frente aos objetivos e às decisões. A utilidade, nesse sentido, é um objetivo e uma decisão sob o ponto de vista das intenções do *dissoi logoi*, de Protágoras.

Giovanni Casertano faz um comentário em seu *Sofista* (2010) acerca dos sentidos da utilidade, sob a seguinte observação: com o estabelecimento da democracia e o advento das assembleias na *polis*, o terreno dos discursos surge como elemento decisivo na prática política de sua época. Para Protágoras, a ideia de discurso duplo constitui a equivalência entre duas diferentes, e opostas, linhas de compreensão acerca das coisas, não havendo entre ambas a classificação de um discurso certo a cima de um discurso falso. O objetivo era tão somente encontrar o discurso “útil” e não aonde estaria a verdade no sentido ontológico e absoluto característicos do pensamento filosófico-metafísico, o qual aliás não admite a verdade sob a inconsistência de natureza e flexibilização de conceito. Dessa forma, a relativização sobre a verdade aparece como integrante intrínseco ao *dissoi logoi* sob a ótica da utilidade, pois:

[...]assim os discursos que os homens fazem, contrapostos uns com os outros, são também relativos, porque não existe um discurso mais verdadeiro que o outro. Mas um discurso mais útil, sim: se cada indivíduo, ou grupo de indivíduos, tem a sua verdade, nem todas as verdades são, porém, úteis do mesmo modo à vida associada (CASERTANO, 2010, p. 80).

Útil é aquilo que servirá de modo geral à ordem *polis*. A diversidade de discursos requer, nos contornos da democracia, a necessidade de se fazer uma triagem, isto é, em suma, de separar aquele discurso que propõe melhores viabilidades à vida coletiva. A contraposição entre dois discursos, nas perspectivas de Protágoras, não existe no sentido de verdade e eliminação, ou seja, de um discurso vencer o outro quando este se constitui como falso e por conta disso deva ser suprimido. Sob uma possível adaptação dos contornos e herança da ideia de mobilismo que antecede Protágoras, não há vencidos e derrotados nos discursos duplos, ou mais especificamente opostos, e sim a complementaridade entre si. Ambos têm significativa

importância na necessidade da utilidade, abstendo-se, desse modo, da busca ontológica, ou da “abstração”, ainda segundo Untersteiner (2012, p. 77), de uma verdade objetiva.

Tanto a vida política, do ponto de vista dos discursos na democracia, quanto a vida de modo geral numa sociedade, isto é, tudo aquilo que se pode considerar a contrariedade como um elemento presente na vida prática do homem, a essência do *dissoi logoi* consiste, junto à complementaridade, na reciprocidade dos discursos opostos; isto significa que sobre um objeto de discussão, a diversidade dos pontos de vista são, em igual medida, relevantes entre si, pois, em linhas gerais, os discursos têm um objetivo partilhado, uma convergência portanto no sentido heraclítico de se chegar a um lugar comum no qual se possa mover do inútil para o útil (a contrariedade sob o ponto de vista político) ou do ruim para o bom (a contrariedade no sentido prático da vida de modo geral). Tem-se nessa recíproca relação, “a oposição adotada pelo oponente, e passar a estabelecer um logos contrário, ou contraditório, de maneira tal que o oponente terá de aceitar ambos os *logoi*, ou pelo menos abandonar a sua primeira oposição” (*idem*).

Ainda sobre este ponto, segundo Untersteiner:

Protágoras, uma vez descoberta a existência dos *logoi* em conflito entre si, presentes em toda a realidade, sempre que se queira considerá-la abstratamente, transformou essa propriedade do mundo metafísico de desdobrar-se em opostos contraditórios em uma orientação para a discussão[...] A discussão tinha por objetivo revelar os *logoi* em conflito de cada conceito abstrato (UNTERSTEINER, 2012, p. 76-77).

Uma possível ascensão do pensamento de Protágoras se forma então, quando o ponto central tratado pelo sofista não aborda questões de ordem metafísica, e sim a tentativa de considerar na presente discussão dos *logoi* opostos acerca de um objeto em questão, a sua realidade sob a condição não abstrata no sentido último do absoluto, mas sobretudo nas suas bilateralidades, isto é, nos seus contrários sob duas vias distintas de interpretação que possibilitem as intencionalidades gerais da discussão, dentre elas, com efeito, a diversidade, as possibilidades e a utilidade. Eis, assim, o homem em sua unidade, esta que, diante de todo o movimento e fluxo constante próprios da natureza humana, permanece na sua real essência.

## CAPÍTULO 03

### PROTÁGORAS E A POSSIBILIDADE DA *PAIDÉIA* SOB UMA ÓTICA EPISTEMOLÓGICA

Tendo como referência as pesquisas que se tem acerca da sofística de modo geral e, especialmente, sobre quem foi e o que representou Protágoras para a história da filosofia, acredita-se no relativismo como característica central que traduz a unidade do sofista, composta pelo seu eixo de pensamento e método de educar. Nota-se sobre este termo que, no interior de seu significado, os sentidos de oposição, diversidade e possibilidades integram a natureza contrária à absoluta imutabilidade desde a Magna Grécia até a contemporaneidade, contrastando com as ideias e especulações de cunho metafísico: trata-se, por assim dizer e mais especificamente, de um relativismo filosófico.

Não somente no campo conceitual (teorização), mas sobretudo no âmbito pragmático (ação), a oposição do relativismo filosófico nas perspectivas de Protágoras está em não pressupor aos princípios metafísicos o substrato da atuação humana e da sabedoria de modo geral. O relativismo, uma vez compreendido como “toda concepção que não admite princípios absolutos em nenhum campo do saber e do agir” (CIOTTI, 2006, p. 9535)<sup>56</sup>, define sob certa medida o que retrata Protágoras em seu sistema de ensino, isto é, o que o sofista intenciona e o que produz quando vai de encontro a toda e qualquer ideia que fixa a possibilidade de conhecimento sob um único ponto de vista, por assim dizer sob a unilateralidade de perspectiva que delimita portanto a natureza humana a conceitos que se eternizam sobre as coisas.

Chegou-se, na medida do possível, à compreensão das perspectivas pedagógicas e gnosiológicas de Protágoras no seu *métron ánthropos*. Na bivalência do termo outrora aqui comentado, o seu sentido individual expressa em larga significação a essência relativista, uma vez que pelas vias das regras individualistas o ponto a que se chega na construção de um critério de conhecimento, é a da abertura ou expansão do campo das ideias e concepções de mundo. É pelas possibilidades, considerando sobre isto “todos os fatos e todas as experiências em geral” (REALE; ANTISERI, 1999, p. 76), que as múltiplas ideias põem em atividade o pensamento humano e as concepções, por sua vez, os sentidos de vida, de mundo e realidade; abstendo-se,

---

<sup>56</sup> Enciclopédia Filosófica, 2006.

em princípio, da bifurcação da existência em certo e errado, verdadeiro e falso, bem e mau etc. Portanto, das afirmações definitivas que estratificam, no sentido da fixidez<sup>57</sup>, as capacidades cognitivas.

Protágoras expande a operação desse relativismo em várias áreas do saber por todo o canto que aplica seu plano de ensino, sem com isso se afastar da ideia de unidade. No mais íntimo centro do *métron*, as particularidades de cada indivíduo que asseguram as suas verdades de percepção e de mundo, realizam-se em sincronismo com a universalidade nas perspectivas do critério de conhecimento a que se dedica o sofista, quando individualidade e coletividade co-existem sob o ponto de vista da cidade, por exemplo. A respeito de Protágoras em defesa de sua tese do *métron ánthropos* que, *a priori*, infere-se que conhecimento é sensação, Platão, em *Teeteto*, nos dirá que:

De fato, tudo que parece belo e justo para cada cidade continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar; [...]quando declararmos que tudo se move e que as coisas são como, de fato, aparecem a cada um, tanto para os indivíduos quanto para a cidade (PALTÃO, 167c-168b).

Nota-se que há assim uma verdade comum, geral, em simultaneidade às verdades de cada indivíduo em si. Para Protágoras, a individualidade e coletividade têm portanto, ambas em suas legitimidades, a verdade. Esta não em absoluto para todo o sempre sob o ponto de vista de um conceito imutável. O relativismo protagórico, mais propriamente o relativismo filosófico, sustenta desse modo a maior inaceitabilidade a Protágoras por parte do pensamento metafísico em relação à verdade, e conseqüentemente alimenta a sua incompreensível imagem de inimigo da filosofia por longos tempos, uma vez que a ideia de verdade imerge às incertezas e impermanências de conceito a que Protágoras se concentra em suas propostas de uma nova *paidéia*. Quando assim vai de encontro ao protagonismo da metafísica sobre a essência da verdade, isto é, no seu sentido definitivo e absoluto.

Protágoras, em vista de sua visão de mundo, propostas de ensino e por fim perspectivas de realidade, fundamenta amplamente o seu critério de conhecimento sob as possibilidades intrínsecas da diversidade, da flexibilização e movimentação das ideias. Sua *paidéia* trilha sobre esse compósito basilar no seu exercício de fundamentar uma nova maneira de educar, em vista de que a realidade grega seja reavaliada culturalmente e sobretudo possivelmente mudada. Não se trata de uma postura crítica pela crítica, de se opor a sistemas e valores tradicionalmente

---

<sup>57</sup> A fixidez aqui admitida como componente metafísico, isto é, em essência una e não múltipla.

admitidos pelo ideário antigo como aceitáveis, sem uma finalidade antes bem fundamentada. Protágoras se transformou, antes de qualquer outras mais classificações, uma figura relevante no cenário educacional do século V a.C., e as ideias com relação a Protágoras nesse sentido são o pressuposto de que é partindo de uma boa formação intelectual dos indivíduos, no sentido da consciência e ação, que um homem em sua individualidade (particular) e Homem no sentido geral (universal), podem ambos constituir as possibilidade de amplo conhecimento e, ao mesmo tempo, dá por existente um objeto admissível de ser conhecido. É, assim, uma reconceituação, uma nova visão de realidade, um planejamento portanto de uma nova *paidéia*.

### **3.1. Relativismo e pragmatismo na *paidéia* de Protágoras**

No âmbito do *pragma* (ações), os princípios de Protágoras quanto à proposta de uma nova *paideia*, justificam-se primeiramente na intenção de fazer do indivíduo um sujeito de conhecimento através de suas próprias capacidades de pensar e refletir a realidade que lhe cerca, sem com isto deixar de lado suas próprias faculdades humanas de percepção e entendimento. Não somente isto, também suscita nesse mesmo indivíduo as disposições básicas à ação com outros semelhantes numa coletividade, em convivência comum sob o ponto de vista da comunidade social, política, ética, na *pólis*. Assim, nota-se com relação à Cidade e às ações políticas que Protágoras, no seu ofício de sofista, esforça-se então para:

Melhorar seus estudantes por transmitir-lhes a virtude do bom julgamento (*eubolia*), a qual, ele dizia, os faria altamente capazes ou poderosos na vida pública, bem como na condução de seus arranjos domésticos (WOODRUFF, 1999, p. 292).

Mesmo uma longa tradição filosófica ou histórica da filosofia permanecer em seus escritos considerações do tipo impetuosas acerca da sofística – o que obviamente não isenta Protágoras mesmo até em Platão, que em certa medida considera a importância do sofista, assim como outro grande nome da primeira sofística: Górgias – chama-se uma especial atenção quanto a Protágoras com relação às suas tentativas, ao meu ver, de fazer de um mero indivíduo um sujeito de conhecimento, integrando a isso a própria natureza humana de modo geral na condição de possibilidades, diversidade e legitimações dos diferentes pontos de vista acerca das coisas: mundo e realidade. O que nos parece ser acertado a observação de que sobre o sofistas, eles são os interlocutores de “competências valorizadas”, e que no seu tempo eles constituem “instrumentos decisivos do sucesso na carreira política e, de modo geral, nos êxitos mundanos” (SOUSA; PINTO, 2002, p. 14).

Com efeito, por uma outra via distinta dos padrões de educação da antiga cultura grega, Protágoras caminha rumo às ordens da relativização que constrói e leva junto consigo os seus alunos, instruindo-os aos sentidos da manifestação de um sujeito que pensa e reavalia suas próprias condições tanto em perspectiva particular quanto coletiva. Sobre esta última, o julgamento é um dos dentre outros elementos da política que exprime propriamente a ação do homem em condição conjunta, comunitária etc. A concentração na educação política é, sem sombra de dúvida, o que caracteriza em amplo sentido o espírito grego antigo da ideia do bem comum, o que, parece-me, significa dizer por aproximação lógica e histórica, o bem prático que se efetiva pelas ações humanas em vista de suas finalidades sob o ponto de vista do Estado.

Há nesse sentido um foco ao bem geral da Cidade, desde a tradição filosófica nas imagens de Sócrates, Platão e Aristóteles, isto é, o conjunto tradicional de intelectuais que consolidam um sistema de ensino de educação, até os sofistas<sup>58</sup>. Estes entretanto como os novos pensadores que, sob a mesma intenção, empenham-se em refletir e elaborar as problemáticas da educação a partir da tradição e seus princípios. Sob o ponto de vista do Estado e a atividade educacional sofística, Werner Jaeger (2001) pontua que:

A educação sofística não surgiu apenas de uma necessidade política e prática. Tomou o Estado como consciente e medida ideal de toda a educação. O Estado aparece na teoria de Protágoras como fonte de todas as energias educadoras. Além disso, o Estado é uma grande organização educacional que impregna deste espírito todas as suas leis e instituições sociais (JAEGER, 2001. p. 374).

Faz-se necessário, porém, observar que julgar Protágoras como figura de suma importância sob o ponto de vista da relação entre Estado e educação, partindo sobretudo do que de fato mais representa a sua presença no contexto da *pólis* e da consolidação da democracia, as más qualificações lançadas sobre o sofista e os equívocos de compreensão sobre sua atividade, denunciam sem precedência um descuido quase geral de interpretação aos sentidos de sua *paidéia*, uma vez que, se por ventura se fizesse mau uso de seus ensinamentos, isto não seria por conta de uma instrução defeituosa por parte do sofista ou mesmo de uma educação aos comportamentos medíocres. Se isto acontecesse dentro do seu quadro de alunos ou mesmo já fora dele, seria uma casualidade de consequência partindo de seus alunos e não uma intencionalidade planejada por parte de Protágoras. As ações, com efeito, é uma constante nos

---

<sup>58</sup> Observa-se que não se trata sobre isto no sentido cronológico de tempos distintos, como se referindo que um antecede o outro, o que, ademais, cairíamos num erro significativo sob o ponto de vista histórico da filosofia, pois a corrente filosófica antiga é contemporânea à sofística. Nota-se somente a distinção entre ambos (corrente filosófica e sofística) no que tange aos seus métodos de ensino ao se dedicarem a tratar o mesmo assunto.

desígnios educacionais do sofista e sobre elas as perspectivas de construí-las sob os princípios da boa formação – indivíduos e Estado – é regra geral em sua *paidéia*, uma vez que, assim, a educação a que se concentra Protágoras, é pensada num sentido amplo, de uma extensão que abrange menor (indivíduos) e maior (coletividade, comunidade) número de agentes.

Desse modo, o pragmatismo de Protágoras recai sobre sob duras críticas quando, na verdade, o que escapa à concepção acerca disso tudo, é uma investigação mais diligente, que, como consequência direta, condiciona a não compreensão do sentido amplo de sua atividade profissional, ou atuação educacional mais especificamente. Uma possível abrangência de ensinamento na figura de Protágoras nos se apresenta quando, a partir de dois possíveis sentidos de sua *paidéia*, surge no seio de seus pressupostos um verossímil eixo cultural e outro epistemológico: cultural quando vai além da ideia de lei divina que seleciona sob suas regras quem mereça a virtude, isto é, o ideário aristocrático numa realidade pré-democrática que se julga por natureza – de sangue – merecedor desse direito, e epistemológica quando, em contraste à meritocracia aristocrática do sangue divino, busca pelas possibilidades uma nova instrução do indivíduo às boas ações tanto em vida particular quanto em convívio coletivo, portanto viabilizando uma formação humana no sentido mais amplo. Nas palavras de Joseane Prezotto (UFPR)<sup>59</sup>:

Acreditar que os sofistas transmitissem apenas técnicas e aptidões específicas é simplificar o escopo de sua atuação. Influenciados pela filosofia jônica, os sofistas são racionalistas e inquiridores. As explicações ‘naturais’, de Anaximandro em diante, para a origem da vida e da sociedade abriram caminho para o tratamento dos eventos como problemas perscrutáveis, não mais como mistérios inatingíveis onde os papéis fundamentais eram representados pelos deuses [os *mithós*. Observação minha]. O contato com outros povos, a percepção da relatividade dos valores morais, dos costumes, da religião, foi outro fator que contribuiu para a formação da nova geração de pensadores relativistas e humanistas (PREZOTTO, 2008, p. 243).

E, também, como nos parece se alinhar bem aos possíveis eixos que acredita-se aqui estar dentro do sentido da *paidéia* de Protágoras, a observação de Vitor Mazia (UEM):

O sofista [Protágoras] acaba por construir uma teoria sobre o sentido da história. Ou seja, como consequência do ensino da virtude, Protágoras parece abrir espaço para uma concepção progressiva da história, pois os homens acumulariam experiências

---

<sup>59</sup> Doutora em Letras - UFPR (2015).

sobre a moral e a justiça, transmitindo tais experiências às gerações futuras e aperfeiçoando o caráter delas (MAZIA, 2016, p. 136).

Acreditando numa certa concordância entre ambos os comentários, clarifica-nos três fatores de influxo relevante ao surgimento da sofística em solo grego e quanto o movimento representa para a sua cultura de modo geral, a saber, o espírito da filosofia jônica, as concepções naturalistas pré-socráticas e o contato com outros povos, fundamentando assim a necessidade de relativizar vários campos do saber, dentre eles a cultura, a moral, a justiça etc. O professor V. Mazia parece nos entender com mais profundidade quanto a busca de se fazer entender o quanto é ampla a ambição de Protágoras em suas propostas de uma nova *paidéia*. Destacamos nesse momento mais um ponto de vista a que se mira os estudos acerca de Protágoras numa investigação dos alcances de sua atividade pedagógica: a história sob pressupostos progressistas.

Com efeito, isto se torna – consciente ou inconscientemente<sup>60</sup> – uma grande resultante das propostas de Protágoras, quando um norte a partir de então surge como aquilo que visa ir além da realidade presente no sentido de não se limitar a ela. Desse modo, há uma expansão do presente para o futuro o âmbito de atuação do seu ensino, e a partir da relativização como método de se conseguir isso, acredita-se ser o grande feito quando Protágoras coloca sob a mira da crítica e reavaliações toda uma fixa ideia de verdade e a própria cultura que está inserida sob possíveis permanências eternas caso nada distinto surgisse como nova perspectiva de mundo e realidade.

As mudanças surgidas sobretudo no período V a.C, desloca do eixo da indubitabilidade os sentidos do pensamento grego antigo, colocando-o desse modo a uma nova perspectiva de presença humana no mundo – esta ao menos como implícita e necessária a partir das grandes transformações culturais – sobretudo através das reconstituições, da pluralidade de vias a uma inédita significância de existência no sentido amplo: físico e humano. Mais que isso, chega-se a uma área de abrangência desse deslocamento do eixo de pensamento, quando liberdade intelectual e cultura, para os sofistas, não podem ser reservados um do outro, o que é o mesmo

---

<sup>60</sup> Diga-se, por parte de Protágoras como ideia conceitualmente definida e problematização pensada pelo sofista, isto é, fazer uma teorização progressista da história. O que não é o caso no presente ponto, mas somente observar que isto aparece, segundo comentadores, como um efeito de Protágoras quanto à sua *paidéia*.

que se ter assim a negação da separação entre conhecimento teórico e conhecimento prático. Segundo Tatiane da Silva<sup>61</sup> e Marcos Cunha (USP):

Tais mudanças culturais foram cruciais para a quebra na tradicional divisão entre inteligência prática e inteligência não prática que há tempos caracterizava a vida grega. Com a capacidade dos indivíduos para usar seu conhecimento e habilidades para subir na hierarquia social e também para alterar a sua própria estrutura, a atenção naturalmente voltou-se para o desenvolvimento de um ideal de inteligência prática – de empregar os recursos do *logos* pra trazer novos e melhores estados de existência no mundo (SILVA; CUNHA, 2015, p. 73).

Acredita-se que com Protágoras se compreende de certa forma o que Cunha e Silva comentam, uma vez que o próprio contexto que o acolheu propiciou na prática, isto é, no sentido real, fenomênico, as suas ocupações tanto reflexivas (pensamento) quanto metodológicas (aplicabilidade e realização) de sua *paidéia*. Da economia à política como fatores reais que antecedem o surgimento dos sofistas e, conseqüentemente, favorecem o aparecimento de Protágoras às cidades gregas, o seu plano de ensino se estrutura então em vista de uma realização de novas ideias e propostas, não somente por sua própria parte enquanto educador, mas sobretudo por parte dos que se propunham com ele a instruir-se para uma vida mais existencial – não no sentido amplamente filosófico, tampouco como a corrente filosófica moderna do século XIX a partir de Edmund Husserl. E mais ativa, por exemplo, na política: pensando, emitindo opiniões, argumentando etc, fazendo o uso do *logos* no sentido amplo da discussão racional, consolidando assim a existência de um sujeito pensante e a presença ativa enquanto indivíduo no mundo.

Acredita-se, que o pragmatismo na *paidéia* de Protágoras vai mais além, quando as possibilidades de interpretação de suas máximas, as principais como *métron ánthropos* e *dissoi logoi*, percorrem pelo plano da metafísica<sup>62</sup> e da epistemologia, uma vez que por uma justificação prática de sua proposta de um novo ensino isto implica numa consequência do pensamento voltar-se às suas reformulações, abstando-se assim de noções antagônicas que antes eram consideradas como negação de um oposto a outro. O homem enquanto sentido geral (Humanidade) e particular (indivíduo) como possibilidade de interpretação da “medida” (*métron*) a que fala Protágoras, e os dois *logos* opostos (*dissoi logoi*) simultaneamente em

---

<sup>61</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, da Universidade Estadual Paulista-UNESP. Mestre em Ciências pela Universidade de São Paulo-USP. Bolsista FAPESP.

<sup>62</sup> A metafísica filosófica outrora aqui comentada, isto é, não a metafísica antiga a qual, aliás, Protágoras profundamente vai de encontro.

recíproca ação e complementaridade em vista de uma unidade, evidenciam em certa medida o oferecimento de Protágoras a uma condição inovadora do homem diante da realidade.

Não há nesse sentido separação absoluta entre duas ideias opostas ou contrárias entre si nas propostas de uma nova *paidéia* de Protágoras, e o *logos* sob os seus princípios, isto é, da oposição e complementaridade, constituem assim a essência da *práxis*, da ação humana por excelência. Ainda com Cunha e Silva:

Pode extrair [do *métron ánthropos e dissoi logoi*] várias implicações metafísicas e epistemológicas, mas, quando se analisa enquanto argumentos práticos e pedagógicos, seu efeito consiste em conduzir a atenção[...] do transcendente para a experiência humana, da crença dogmática para o julgamento deliberativo. Protágoras sugere que a forma da sabedoria não era poesia divinamente inspirada, mas sim contrastados argumentos humanos em prosa; a preferência de Protágoras pelo *logos* pode ser entendida como uma defesa (por meio da *práxis*) para uma nova maneira de pensar o mundo (*ibidem*)

Acredita-se que a partir de tais comentários pode-se entender que o relativismo presente nos planos de ensino de Protágoras, concilia novas viabilidades e método transformado de educação. Sob o ponto de vista das ações humanas e do tradicional esquema educacional grego, não delimitar as maneiras<sup>63</sup> distintas de posição humana diante do mundo, faz de um indivíduo senhor de sua própria realidade histórica, política, cultural etc. Protágoras assume os riscos de fazer de uma sociedade estruturada por séculos sob um determinado aspecto, a entrar num processo pedagógico de reformulações e isto se nota, na prática, com o seu método de dar voz às diversidades de perspectivas, aos diferentes pontos de vistas; portanto, às distintas percepções intrínsecas do ser humano.

Ideias absolutas, por outro lado, submergem-se assim aos comandos da relativização quando não mais noções e conceitos unívocos constituem objetivamente o mundo e a realidade, mas concepções humanas diversas se formando e se tornando universalmente válidas. Sobre este ponto, muito apropriadamente temos que:

A verdade não é algo dado uma vez para sempre, não é algo que possa ser revelado por sábio ou profetas, nem por consistir nas tradições míticas transmitidas de geração em geração; ela consiste, pelo contrário, numa relação dialética com os fatos, com a

---

<sup>63</sup> Nota-se que sob a delimitação, refere-se especificamente às ideias e princípios de natureza absoluta da metafísica antiga.

realidade, que cada homem em particular instaura vez por vez, segundo sua idade, suas disposições, sua situação histórica (CASERTANO, 2001, p. 51).

Para Casertano, a postura de Protágoras frente a ideia de verdade é expressamente antidogmática. A realidade e o homem são simultaneamente dois elementos não-fixos e, à medida que a presença humana no mundo avança durante os tempos, a própria relação homem-realidade não está à mercê da inércia, da imutabilidade que definitivamente determina suas existências. Com efeito, é na relação homem-realidade que ambos constantemente se tornam, vêm-a-ser, transformam-se conjunta e continuamente.

### **3.2. Protágoras, *Zaratustra* e uma possível recepção nietzscheana numa perspectiva naturalista da retórica**

Já é sabido que os sofistas carregaram por um longo tempo sob os olhos dos filósofos da antiga Grécia os adjetivos de sujeitos que iam de encontro à filosofia. Como fora dito, sobretudo para os filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles a sofística foi entendida como um movimento que, em sua essência, não pretendia relacionar-se com a verdade e sim com uma atividade sob os aspectos de um saber aparente. A verdade, para a corrente filosófica antiga nas imagens dos principais filósofos gregos, é compreendida como substância inata e objetivamente verdadeira. Para uma corrente de pensamento que assim qualifica a verdade sob princípios da metafísica antiga, o ser e sua verdade estão a cima de todo o livre pensamento e ação humana, e isto se opõe, em grande medida, a todas as possibilidades de aceção e compreensão de mundo inerentes ao indivíduo, que ao mesmo tempo em tese é sujeito de conhecimento.

Protágoras, classificado pela a historiografia da filosofia como o primeiro e grande pensador do movimento sofístico, contrapõe-se<sup>64</sup> no seu contexto histórico efetivamente às ideias metafísicas acerca da verdade como significação de sentido unívoco e definitivo. Defensor da casualidade, do vir a ser, isto é, o oposto a todo inatismo que em si é algo dado, Protágoras entende que o sujeito em sua diversidade de aceção dá ao mundo dissemelhantes perspectivas, que, diferentemente da antiga metafísica, tem a sua intrínseca universalidade, contudo, não uma universalidade objetivamente verdadeira mas subjetivamente válida. Isto, no interior dos princípios metafísicos da corrente antiga filosófica, é o que mais traduz a sofística

---

<sup>64</sup> Trazendo aqui o termo “contraposição” que está presente sob sua forma conjugada em *História da Literatura grega* (1971), do austríaco Albin Lesky: filólogo, estudioso e historiador da literatura grega. Sobre o referido termo, no seu terceiro tópico veremos quais seriam os seus sentidos dentro da proposta deste artigo.

como um movimento que vai na contramão da filosofia, pois, em último sentido isto seria o mesmo que afirmar à sofística um movimento que toma sem ponderação alguma o subjetivismo, a diversidade e a causalidade como problema de fundamentação da verdade.

Como consequência certa, recai sobre os sofistas juízos de desmerecimento e má interpretação, uma vez que o contexto que lhes abre a porta se transforma por eles mesmos objeto de resignificação e:

Os sofistas souberam captar de forma precisa as transformações de sua época, sabendo dar-lhes forma e voz, em resposta às necessidades do momento, propondo aos jovens a palavra nova pela qual ensinavam, uma vez que não se mostravam satisfeitos com os valores tradicionais que a velha tradição propunha. Por muito tempo os historiadores da filosofia adotaram não só as informações advindas de Platão e Aristóteles sobre os sofistas, mas também os juízos de valor elaborados por eles, fazendo com que o movimento sofista fosse desvalorizado, considerado como um momento de grave decadência do pensamento grego (SILVA; CUNHA, 2015, p. 70).

Sem sombra de dúvida, ir de encontro a padrões de uma cultura tradicionalmente aceita e por longos tempos admitida como verdadeira ou, ao menos, sem razão alguma de ser questionada, fez do movimento sofista uma dupla repulsa, isto é, local por parte do próprio contexto grego e histórica no sentido da abrangente consequência que o movimento constrói para além daquele cenário e seu tempo. O contexto de fortes mudanças é um decisivo e grande passo para os sofistas serem aceitos assim como os artistas e outros pensadores de fora da Grécia. A tradição absorve as necessidades de modificações que então surgem e isto se identifica, dentre outros fatores, pela demanda jovem que os sofistas têm em seus alunados. Isto, porém, não é muito aceito pelos costumes que aplicavam um padrão de educação aos cidadãos desde suas poucas idades e o que dá por conta disso razão às críticas a esses novos educadores que confrontam todo um legado de se educar.

Acredita-se que na imagem do sofista Protágoras essa problemática atravessa milênios na pertinácia de se voltar à dialética da verdade e universalidade sob os princípios subjetivos possivelmente, acredita-se, amplos e pertinentes. Embora Sócrates, Platão e Aristóteles intencionassem em qualificar os sofistas como os educadores inimigos da filosofia que ensinavam sob aparências, isto é, sob uma ausência da verdade uma vez que ela se limita a ser conforme parece para cada indivíduo indistintamente, Protágoras se apresenta frente à antiga corrente filosófico-metafísica como profunda perspectiva de resignificação e reavaliação, e busca-se a partir então uma possível recepção na contemporaneidade por parte do filósofo

Nietzsche quanto à fundamentação crítica que toma, em contraste com as determinações do então irrefutável pensamento antigo, os princípios do subjetivismo na objeção às ideias absolutas e objetivas acerca da verdade. Negando, ao menos implicitamente, qualquer afirmação de que se trata de um subjetivismo desmedido ou mesmo extremo.

Pretende-se a partir de agora concentrar-se acerca da retórica nos confins dessa contraposição crítica sob um sentido naturalista possivelmente expresso em *Assim falou Zaratustra*, de 1883, no esforço de se chegar às perspectivas nietzscheanas de uma recepção acerca da verdade da palavra, do discurso etc, em uma direção construtiva<sup>65</sup>, subjetiva e universalmente válida que se opõe à antiga significação objetiva, acabada e definitiva, característicos do pensamento metafísico. A retórica, sob esse ponto de vista de ressignificação e revalorização, adquire uma propriedade naturalista quando se pretende buscar nela um estímulo característico do sujeito humano, sem que isto esteja constituído sob os limites objetivos e infinitamente imutáveis característicos do pensamento antigo. Acredita-se que possivelmente em Nietzsche a retórica é portanto uma construção naturalista pela qual o ser se determina, isto é, subjetivamente através da linguagem, da palavra, do discurso, e não sendo mais ela unicamente um efeito do ser metafísico que, em si, seria o mesmo que um instrumento que fala objetivamente sobre a sua pretensa verdade. Assim, peço licença neste momento para dedicar um espaço relativamente longo à obra de Nietzsche nesse sentido, para depois, e mesmo por conta disso, voltar aos sentidos de recepção do então filósofo alemão ao sofista Protágoras.

### **3.3. Um sentido de revalorização dos valores**

Em virtude da decadência da vontade de verdade que se instaura em um período de superação dos valores no contexto moderno alemão, os rumos da verdade não condizem mais com o antigo inatismo que a constitui como algo infinitamente dado. Nas críticas de Nietzsche, o lugar da retórica está no contínuo sucedimento de perspectivas na disparidade com um cenário no qual os valores absolutos admitem, pelo contrário, a retórica sob os princípios metafísicos, isto é, indeterminadamente concedida.

---

<sup>65</sup> A construção como tudo aquilo que, em si, dá um sentido de elaboração, de início a partir do sujeito, isto é, como concepção de conhecimento que encontra-se as suas raízes no próprio sujeito como princípio de criação, sem desse modo estar tudo dado como assim quer a metafísica antiga e suas ideias absolutas. Cabe, portanto, ao sujeito construir suas próprias concepções a partir de si mesmo e não meramente aceitar como verdadeiras ideias dadas, prontas e eternas.

Sobre a modernidade, quanto aos desprezos iluministas que tomavam a retórica como desnecessária e enganadora, temos em 1943 nas críticas de Ernst Robert Curtius a arte retórica como uma “aberração” para a mentalidade antiga e recente entre os pensadores alemães. Segundo Curtius:

A retórica não encontra lugar em nosso mundo cultural. O alemão parece ter uma desconfiança inata com relação a ela [...] Também a retórica antiga frequentemente era considerada por parte dos intelectuais alemães, até os tempos mais recentes, como uma aberração (CURTIUS, 1992, p. 73-74).

Para Curtius, existe um tradicionalismo de sentido religioso absorvido pela cultura moderna alemã que dá à retórica, através de uma desconfiança inata, a sua insignificância como arte enganadora, e no mundo moderno onde se encontra em declínio a vontade de verdade, a retórica antiga de sentido metafísico-religioso ainda se encontra absorvida por parte de alguns intelectuais. Exceto em Aristóteles, que Nietzsche admite um ponto positivo da retórica, um tradicionalismo que compreende como pejorativa e qualifica a retórica como arte de natureza desprezível, expressa a resistência na modernidade aos antigos valores admitidos como verdadeiros. A virtude para a mentalidade antiga se encontra revestida por essa ideia de verdade universal, imutável para o sujeito e suas capacidades de aceção e escolha. Nietzsche cria a imagem do sábio em “Cátedras da virtude” para fazer sua crítica a essa ideia de universalidade e verdade infinitamente imutáveis. Nas palavras do filósofo:

Sua verdade diz: ficar desperto para bem dormir. E, em verdade, se a vida carecesse de sentido e eu tivesse de escolher o sem-sentido, também para mim este seria o sem-sentido mais digno de escolha (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

Encontra-se em Nietzsche na referida passagem de *Assim falou Zaratustra* a sua crítica aos antigos valores. Uma que vez estes se determinam na condição de infinitamente dados, o sujeito não teria a liberdade de escolher ou mesmo pensar o seu próprio sistema de valores. O sábio, como detentor da verdadeira virtude, transmite o seu conhecimento ao sujeito os dando os seus sentidos de vida, mas que, para Zaratustra, pode ele mesmo ir na contra mão dessa transmissão, na busca de ele próprio dar o seu sentido de vida como escolha digna de si mesmo. Nietzsche transparece a sua contraposição ao antigo sistema de valores na imagem de um sábio que condiciona as virtudes de um sujeito, quando claramente critica: “sempre será o melhor pastor, para mim [o sábio], aquele que leva suas ovelhas ao prado mais verde: isso condiz com o bom sono” (2009, p. 27).

Em divergência ao sábio, existe o leão que, na sua faculdade de escolha, contrapõe-se efetivamente ao determinismo dos antigos valores. Para Nietzsche, o sujeito tem, pela imagem do leão, a capacidade de buscar a sua própria liberdade de criar por si mesmo os seus valores, ou seja, o sujeito é o leão que se contrapõe a um sistema que lhe prende e lhe impõe os sentidos de vida, e ao mesmo tempo criador<sup>66</sup> de sua própria liberdade na constituição dos valores:

Criar novos valores — tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação — isso está no poder do leão. Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

Embora aparentemente possa nos parecer confuso quando Nietzsche diz que o sujeito não cria valores mas a liberdade para criá-los, o ponto que temos em questão é que se trata antes de tudo de uma crítica a um sistema que toma os valores sob os princípios metafísicos, absolutos e infinitamente verdadeiros. A contraposição de Nietzsche está nesse sentido frente à problematização da metafísica dos valores e não à determinação de novos valores no seu sentido prático-imediato, e cabe ao sujeito na imagem do leão essa capacidade de primeiramente se contrapor e, após isto, poder conceber por si mesmo, isto é, pela sua própria liberdade de criação, os novos valores para a sua vida. É um confronto de sentido onde Nietzsche “criticou valores antigos e pensou novos valores”, em defesa de “uma nova maneira de se fazer um novo destino, onde o homem seria o responsável por retomar sua verdadeira natureza, e no qual a vida teria valor sagrado” (GRÜNEWALD, p. 05, 2013).

A retórica é entendida por Nietzsche como pejorativa pelos antigos pensadores em virtude da valoração que ela carrega sob a ótica da imutabilidade e absoluta conceituação. Porém, ela não tem mais uma essência verdadeira outrora defendido pelo antigo pensamento metafísico quando na modernidade o declínio da vontade de verdade fundamenta um novo sentido de busca, agora condicionada pelo próprio sujeito em sua diversidade, ampla capacidade de vontade e distintas perspectivas. Assim, (1) como podemos identificar em Nietzsche a retórica como um novo sentido não absoluto à luz da antiga metafísica e, simultaneamente, constatar o lugar do naturalismo em seu subjetivismo como fundamento de busca da verdade? Também, (2) como apontar uma possível recepção ao sofista Protágoras por parte de Nietzsche diante de suas reflexões acerca da retórica como construção subjetivo-naturalista?

---

<sup>66</sup> Como dito na segunda nota deste artigo: um princípio de criação a partir do próprio sujeito, e reforçando neste presente ponto este princípio através da ideia de liberdade própria do sujeito na busca por si e para si mesmo da constituição de seus valores.

### 3.4. A perspectiva naturalista da retórica

Tomaremos como breve auxílio teórico na busca de resolução à primeira questão a cima levantada o historiador do século XIV Jacob Buckhardt. Segundo o historiador, a retórica a partir da antiguidade tem o seu valor de arte e integração física e espiritual no padrão de educação do homem grego e sua virtude, e Nietzsche tempos depois prossegue nessa linha de interpretação sobretudo quando denuncia em sua filosofia o desprezo à retórica na modernidade no sentido de inexistência da sensibilidade para o belo. Para Nietzsche, em *Obras Completas. Edição crítica completa* (1978), a retórica à luz da antiga cultura grega é uma “suprema atividade” (p. 416) que no mundo moderno não tem significação ou lugar, como afirma Curtius, e isto a faz parecer “como diletantismo e grosseira empiria” (p. 415, *ibidem*).

A retórica toma os rumos de uma perspectiva naturalista quando ela passa a ser compreendida como um instinto inconsciente da alma humana, que, no impulso de persuasão, o homem corresponde às suas necessidades biológicas da linguagem de admitir-se diante do mundo. Através da linguagem, o homem assim impõe-se com a sua visão subjetiva diante das coisas e faz as suas próprias referências. Para Nietzsche, a linguagem, isto é, uma necessidade biológica e potencialidade natural, é nesse sentido essencialmente retórica. Segundo Benedetta Zavatta, Nietzsche designou a linguagem:

[...]como um produto de um instinto inconsciente que reside na profundidade da alma humana[...]. A linguagem surgiria, portanto, com o objetivo de impor a própria visão subjetiva das coisas como universalmente válida, de modo a criar uma realidade sobre a qual seja possível confiar estavelmente e fazer referência univocamente. Segundo Nietzsche, a linguagem é, portanto, em sua mais autêntica e originária natureza, retórica (ZAVATTA, 2018 p.101).

E também:

Nietzsche segue observando: “Chamamos um autor, um livro ou um estilo ‘retórico’ quando observamos neles um uso consciente de meios artísticos [Kunstmittel] de discurso, sempre com uma leve reprovação”[...], sem nos darmos conta de que, na realidade, esses artifícios conscientemente empregados não passam de uma continuação e uma intensificação daqueles inconscientemente já em ação na linguagem (*ibidem*).

A linguagem, Segundo Zavatta, é naturalmente retórica para Nietzsche quando ela se apresenta inconscientemente através da linguagem. Um uso consciente dos meios e artifícios artísticos onde pode-se aplicar a retórica, é um momento de prossecução dela mesma antes já

revelada inconscientemente na linguagem e que por esta a retórica se intensifica. Existe portanto um sentido “puro” da retórica e assim Nietzsche observa que “não existe uma ‘naturalidade’ não retórica da linguagem à qual se poderia apelar: a linguagem é resultado de artes puramente retóricas” (p.425, 1978).

Como possível resposta à questão (1), identifica-se em Nietzsche um novo sentido não absoluto da retórica quando a consideramos natural sob princípios da linguagem, uma necessidade biológica do ser humano, e, de acordo com Buckhardt, também como expressão natural à luz da antiga cultura grega que integra arte e sensibilidade, uma faculdade portanto essencialmente humana e subjetiva impossível de se constituir de maneira objetiva, absoluta em princípios metafísicos. O novo sentido da retórica é então de fundamento subjetivo-naturalista universalmente válido que se opõe à ideia de verdade infinitamente imutável que independe dos estímulos e sensibilidades humanas como potencialidades naturais que lhe são próprias, pois, sob o ponto de vista da retórica como força natural:

O propósito que se busca por meio da linguagem, não é efetivamente aquele de ‘dizer a verdade’, mas aquele de impor a própria percepção subjetiva de um fenômeno como ‘verdadeira’, isto é, como universalmente válida” (SAVATTA, p. 102, 2018).

Para Nietzsche, o naturalismo da retórica está quando o homem, criador e potencializador da linguagem, apreende “impulsos” (p. 426, 1978) de si e não as coisas em si mesma como na antiga mentalidade platônica, por exemplo. A relação humana com o mundo se dá através dos estímulos do homem e das imagens por ele criadas na sua potencialidade natural de livre expressão e referências subjetivas, não necessárias nem objetivamente absolutas, uma vez que “não são as coisas que penetram a consciência, mas o modo como nos relacionamos com elas, o “*pithanon*” (*ibidem*).

### **3.5. Possível recepção nietzscheana do *métron ánthropos*, de Protágoras**

Sobre o sofista Protágoras, nos fragmentos de seus escritos que chegaram até nós permitem em certa medida o entendimento dos princípios fundamentais de seu pensamento e método de educação, no que se refere especificamente à retórica. Tem-se admitido pela corrente histórica da filosofia o Protágoras como o então primeiro sofista do movimento e acredita-se que os estudos têm nos demonstrado a máxima do *métron áthropos* como possibilidade de conhecimento, isto é, no sentido de ampliação das concepções de mundo a partir do sujeito

cognoscente, numa condição adversa às ideias objetivas que determinam as formas, a busca e a construção do conhecimento sob a ótica imutável da metafísica clássica.

Contemporâneo do contexto que aplicava um padrão estabelecido de educação na antiga Atenas do século V a.C., Como fora dito, Protágoras se apresenta diante disso com críticas e reavaliações acerca do comportamento de sua época, dos valores vigentes e de uma padronização regulamentária da cultura tradicional ateniense. Platão e Aristóteles, principais opositores da sofística e que tomavam como base de pensamento questões filosóficas acerca da verdade, consideravam, em contrapartida, os sofistas como um grupo que não tinham o compromisso algum com a verdade. Entretanto, como também fora dito em outro momento desta pesquisa, o problema da verdade efetivamente não foi, análogo a Platão e Aristóteles, tomada como grande ocupação ontológico-metafísica do quadro pedagógico de Protágoras. Ao contrário, a ideia de verdade esteve amplamente condicionada como nova problemática de sentido à vida e não a permanência de algo que está finitamente dado e absoluto.

Segundo Albin Lesky, elementos como reflexão e instrução do homem são característicos de Protágoras no que se refere a um sentido amplo do termo *sophistés*, uma vez que, embora queiram as críticas sobretudo da corrente filosófica clássica os sofistas como tudo que é contrário à filosofia e à verdade, pode-se apreender com isso que quanto aos ensinamentos de Protágoras:

Não se trata de problemas filosóficos, mas sim de aptidões e conhecimentos que terão por objetivo pôr o discípulo assim instruído em condições de ocupar, com a acertada informação[...] o melhor lugar a ele acessível na luta pela vida e na engrenagem política (LESKY, 1995, p. 373).

Isto, por si mesmo, é muito caro à imagem de Protágoras, pois enquanto seus opositores se esforçam por séculos em querer fazer da atividade sofística um movimento que vai na contramão da filosofia, das ideias e da cultura estabelecidas que condizem com o tradicionalismo de pensamento, com o sofista Protágoras os sentidos de vida em suas reflexões, críticas e ensinamentos, são, por assim dizer, amplos e expressivos que vão além do mero aprendizado técnico (*techné*) da argumentação e persuasão para fins políticos; imagem esta muito difundida que atravessou milênios e parece que até os tempos atuais adormece na sua permanência.

De acordo com os teóricos da problemática da verdade, a ideia de *métron*, é construída sob a intenção não de admitir que se trata da condição de se chegar a uma grande Verdade e a

necessidade de esclarecê-la objetivamente, mas sim uma perspectiva que vai ao encontro das condições possíveis de apreensão do sujeito inserido na sua faculdade de sentir, expressar e julgar a tudo através de suas próprias absorções e possibilidades. Isto se harmoniza a um novo modelo de educação nas diligências pedagógicas de Protágoras, ao tentar assim admitir um subjetivismo amplamente válido como fundamento de apreensão das coisas, isto é, o sujeito em sua própria naturalidade e universalidade subjetivas como dimensão da visão de mundo, tornando-se assim plausível uma premissa de conhecimento. Em suma, é agora o subjetivismo sobre o princípio da naturalidade do sujeito, versus o antigo objetivismo como única condição absoluta de se chegar ao conhecimento.

Existe, sob esse ponto de vista, um sentido que se alinha a um individualismo racional<sup>67</sup> que possivelmente já se possa perceber em Protágoras, especificamente nas internalizações de seu *métron ánthropos*. Instruir, educar etc, o homem foi e continua sendo até a atualidade, a atividade cultural que abrangentemente identifica em muitos aspectos uma sociedade desde a era clássica. Na imagem de Protágoras, contemporâneo do tradicionalismo do século V a.C., pode-se assim pensar e analisar, tê-lo como espécie de acometimento à antiga *paidéia* grega, uma vez que, de acordo com a história da filosofia, encontra-se uma discussão que, embora sem esgotar o tema e limitando-se apenas às perspectivas de interpretação<sup>68</sup>, classifica o *métron ánthropos* como problema de ação e reação, chegando-se, assim, a uma leitura de ataque (LESKY, 1971).

Ora, mas aonde se localiza uma razão de classificar o *métron ánthropos* como ideia de ataque e isto exatamente a quê ou a quem? No pensamento eleático, a exemplo do pré-socrático Parmênides (510-445 a.C.), a ideia do ser Uno referente apenas no âmbito do pensamento, é um solo propício nas críticas de Protágoras, quando sob sua postura adversa, o homem enquanto medida (*métron*) resplandece o problema da dicotomia entre ser Uno e seres múltiplos, o que é imutável e mutável, o absoluto e o condicional etc, pois já não é mais, segundo as perspectivas de Protágoras, um ser absoluto e imutável o determinante do conhecimento, mas a diversidade,

---

<sup>67</sup> Pretende-se ao expressar desta forma, comentar sobre o subjetivismo sob a ótica da razão numa acepção crítica, reflexiva, que toma os sentidos da reavaliação como algo muito caro nos ensinamentos do sofista Protágoras.

<sup>68</sup> Sobre o *homo-mensura*, de Protágoras, no sentido de perspectivas de interpretação, consultar “O iluminismo e os seus adversários - Os sofistas e os começos da oratória artística”, 1971, onde se tem a seguinte passagem: “Em nosso entender, a medida em que essa frase diz respeito meramente à teoria do conhecimento e a medida em que cai no domínio da ética, se as coisas significam objetos, qualidades ou valorações, e se o *homem* se deve entender coletiva ou individualmente, são questões que reclamam das palavras diferenciações não contidas nelas” (1971, p.374).

a multiplicidade e a relativização das coisas, isto é, as próprias disposições intrínsecas do sujeito em suas possibilidades relativas de apreensões. Assim, segundo Lesky:

O pensamento de Protágoras é a antítese do de Parmênides, ainda que, por outro lado, não deixe de estar estreitamente relacionado com ele. Pois, na frase do *homo-mensura* de Protágoras, pode-se conhecer a unidade do pensamento e do ser de Parmênides, agora transferida radicalmente para o indivíduo que percebe e que pensa (LESKY, 1971, p.374-375).

Desse modo, segundo a postura contrastante de Protágoras frente às ideias absolutas como pressupostos de conhecimento, o subjetivismo racional o qual buscamos compreender aqui é o que dá por sentidos opostos uma maior viabilidade à busca de conhecimento, através das possibilidades do sujeito de perceber e pensar todas as coisas no mundo, não mais cabendo a ele apenas o estado de receptáculos de ideias prontas e infinitamente verdadeiras.

Como possível recepção dessa postura reformuladora de Protágoras, temos em Nietzsche a seguinte passagem em “Dos trasmundanos”, ainda de *Assim falou Zaratustra*:

Em verdade, difícil de demonstrar é todo ser, e difícil é fazê-lo falar. Dizei-me, irmãos, a mais prodigiosa de todas as coisas não é a mais bem demonstrada? Sim, esse Eu, e a contradição e confusão do Eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser, esse Eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas (NIETZSCHE, 2009, p. 29-30)

Desse modo, próximo de uma perspectiva subjetiva como fundamento de um amplo conhecimento em Protágoras, Nietzsche retoma a ideia de reavaliação e criação de sentidos para o conhecimento, se abstendo com isto da necessidade da verdade. Diversamente da pretensão de uma verdade absolutamente dada, ou dito de outra maneira, de um conceito de verdade infinitamente axiomático, a exemplo do ser em sua totalidade (conceito), o “eu” que cria e busca é quem absorve a condição de conhecimento das coisas e quem mais honestamente fala dele mesmo. Nesse sentido, não há mais espaço para a demonstração e comunicação do ser em sua totalidade como ideia absoluta em um infundável conceito.

Na máxima “o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não enquanto não são” (2001)<sup>69</sup>, Protágoras em linhas gerais admite as perspectivas subjetivas do “eu” como a condição humana de criação de sentidos das coisas no mundo, isto é,

---

<sup>69</sup> *Teeteto*, de Platão.

eminentemente o posto à ideia absoluta da inatalidade de um conceito universalmente verdadeiro pelo qual tudo já se encontra estabelecido.

Embora para o pensamento antigo filosófico, a exemplo de Platão, o “homem-medida” de Protágoras tenha sido reduzido a um extremo subjetivismo sem compromisso algum com a verdade num sentido ontológico, aparecer (*phainetai*) e ser (*einai*) na máxima do sofista estão intimamente relacionados numa perspectiva subjetiva universalmente válida, quando em tese o que aparece de tal forma para um sujeito e este pela própria faculdade de absorção e comunicação, julga aquilo que lhe aparece da forma pela qual lhe aparece. Este aparecer é verdadeiro que independe da ideia de verdade como conceito absoluto externo à própria capacidade humana de sensibilização e apreensão das coisas. A “medida” portanto é infinitamente o critério de conhecimento que cabe unicamente às peculiaridades do sujeito, ao homem como justa compreensão e isto lhe é universalmente válido. Portanto, não se trata de um ser em sua totalidade como conceito universal sendo comunicado pelo sujeito, mas de um ser existente dentro da própria faculdade do sentir, da comunicabilidade, da linguagem e por fim da sua capacidade de retórica diante do mundo.

Segundo Nietzsche, que toma a retórica como natural da linguagem e considerando a perspectiva subjetiva do “eu” como condição da criação de sentidos do homem por si mesmo, pode-se apreender um possível naturalismo da retórica quando o filósofo se aproxima da vida própria do sujeito diante do mundo com as suas capacidades de sensibilidade, compreensão e comunicação, isto é, tudo aquilo que se relaciona com o seu próprio julgamento que independe de construções no pensamento infinitamente imutáveis e que são externos a ele mesmo. Nas palavras de Nietzsche:

Cada vez mais honestamente aprende ele a falar, o Eu: e, quanto mais aprende, tanto mais palavras e homenagens encontra para o corpo e a terra. Um novo orgulho me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra (NIETZSCHE, 2009, p. 30).

“Celestial” e “terreno” estarão bem claros se não descuidarmos de voltar sempre a nossa atenção à filosofia nietzscheana de modo geral, isto é, à sua larga e profunda crítica à antiga metafísica que limita todas as possibilidades de conhecimento das coisas sob os princípios absolutos e imutáveis. A possibilidade de um naturalismo da retórica estaria precisamente nessa passagem quando o sujeito, ou o “eu”, então “honestamente aprende ele a falar, o Eu: e, quanto mais aprende, tanto mais palavras e homenagens encontra para o corpo e a terra”. Sob o ponto

de vista do “eu” livre, o sujeito é desse modo desprendido a não seguir conceitos absolutos, ou “celestiais”, e por si mesmo expressar e comunicar, isto é, fazendo o uso de sua capacidade natural da linguagem que, como vimos, para Nietzsche é retórica. O sujeito enquanto ser que sente-se existindo no Mundo, na terra, ganha mais sentido de vida se afastando, como nos coloca Vincenzo Di Matteo (UFPE), de um mal – da modernidade – que “[...]seja qual for o nome que lhe dermos, é o menosprezo deste mundo e desta da vida em troca de uma supervalorização do culto ao nada e de um céu metafísico vazio” (MATTEO, 2010, p. 117).

Assim, quanto a questão (2): acredita-se numa possível recepção de Nietzsche a Protágoras quando concentramos nossa tentativa de compreensão de que no sofista existe um princípio subjetivo de busca do sujeito que dá a ele o critério de conhecimento das coisas, o homem portanto e somente ele como a condição de criar a sua própria realidade segundo sua sensibilidade, suas faculdades de compreensão, de comunicação – residindo aí o uso da retórica – e julgamento independentes de conceitos externos. É natural quando, para Protágoras, isto expressa toda a condição subjetiva do sujeito, a tudo que lhe é próprio no sentido humano que sente e julga, e para Nietzsche quando, em *Assim falou o Zaratustra*, o sujeito, ou o “eu” do sujeito, aprende a falar, aprende palavras e aprende a criar homenagens, o que nos dá em certa medida a garantia de aí se localizar a linguagem como naturalmente retórica.

## CONCLUSÃO

Tentamos, enfim, compreender qual a importância do sofista Protágoras para a história da filosofia, assim como também para o pensamento ocidental a partir do contexto do período clássico, principalmente naquilo que integra em vários aspectos a cultura grega antiga. Na medida do possível, buscamos salientar alguns fatores que foram determinantes para o surgimento da sofística e conseqüentemente à presença de Protágoras, para se chegar à concepção de uma nova *paidéia* a partir de suas ideias, princípios e propostas. Como método, dividiu-se aqui essa caminhada em três partes agrupando em capítulos e tópicos o que acreditamos satisfazer de certa forma o tema geral desta dissertação. Não pretendeu-se com o seu tema geral esgotar por completo nem a história da sofística nem a de Protágoras, mas especificamente tratar em que sentido a perspectiva do sofista a uma nova *paidéia* é importante enquanto motivo de pesquisa e de dedicação a uma investigação bibliográfica; enfim, de uma concentração que examine acerca do que representou Protágoras para a história do pensamento educacional e da filosofia, sobretudo para desfazer a tão resistente má interpretação da sofística que surge desde os primeiros passos da filosofia há mais de 2.500 a.C.

Em sua primeira parte, tem-se, dentre outros fatores, no alargamento comercial, na expansão marítima – e conseqüentemente no contato grego com diferentes culturas – e ainda na consolidação da democracia, o que em grande medida repercute no contexto grego a necessidade de sua reformulação, uma vez que o seu padrão de comportamento tradicionalmente aplicado por longos anos, não mais atendem à nova realidade contextual em intensas transformações. Os sofistas foram, efetivamente, uma parcela dessa nova realidade e é com eles que a necessidade da reformulação se acentua sob o ponto de vista da cultura de maneira geral. A educação decisivamente é uma das áreas que mais sofre a então imprescindibilidade da reestruturação, e é sobre ela que Protágoras muito se dedica enquanto ao ofício de sofista e de educador.

Nesse contexto, a tradicional ideia de educação grega tem na *techné* a sua mais efetiva aplicação de um padrão de ensino, como aquilo que produz uma atividade específica e garante as habilidades em algumas atividades pontuais: uma habilidade na música, na arquitetura, na pintura, na ginástica etc. Tudo através da *techné* que não tem outra finalidade a não ser deixar um indivíduo apto a exercer bem essas atividades. Isto, sob o ponto de vista da então necessidade da reformulação, adentra numa iminente problematização de se educar na antiga cultura grega. Dessa maneira, Protágoras foi um dos pensadores e também educadores que mais se destacou diante esta problematização da educação, uma vez que sua intencionalidade

construiu uma nova maneira de educar e com isso se propôs a aplicar seu quadro de ensino em solo grego.

Considerando o panorama em que se tem os períodos homérico, clássico e político, tentou-se compreender que o surgimento da razão levou ao aparecimento dos sofistas e com eles a problematização da educação nas suas mais profundas justificações, uma vez que a ideia de sangue divino – admitida pela aristocracia como única a ter direitos às virtudes porque se sentia representada na terra pelas forças divinas – sai de cena e entra em ação a participação cidadã, a ação do maior número de indivíduos enquanto ensino da virtude, ou seja, já não se trata mais de uma doação divina, mas de uma busca pelo ensino. Portanto, Protágoras absorve isso profundamente e tenta, sob os princípios de sua nova *paidéia*, formar de maneira mais ampla, isto é, sob o ponto de vista ideal, físico e espiritual, um indivíduo em vista da virtude.

Viu-se que os mitos também fazem parte de um padrão de educação, quando leva em conta o contexto social, cultural e humano de criar uma relação com o mundo e realidade própria dos indivíduos gregos. Pelas tentativas de interpretação da realidade, pelas narrativas mitocorreligiosas os mitos têm uma singularidade que, mesmo com o surgimento da razão, se permanecem, porém não mais com o protagonismo de antes. A abordagem racional e a explicação lógica tomam o lugar da fantasia e do imaginário do centro do pensamento. De narrativas míticas se chega às explicações logico-rationais da realidade, momento este que abre as portas para os pré-socráticos a quem são os primeiros passos mais especificamente da filosofia e forte base do pensamento de Protágoras, sobretudo na imagem de Heráclito de Éfeso o qual deixa um legado bastante absorvido pelo sofista.

Na segunda parte vimos que o então Heráclito e a sua tese do mobilismo eterno acaba sendo em grande medida uma base amplamente produtiva para a construção de duas das principais máximas de Protágoras, a saber: o *métron ánthropos* e o *dissoi logoi*. Mesmo Protágoras acolhendo um relevante sentido da tese do mobilismo de Heráclito, entretanto, posteriormente o sofista faz um rompimento com este pré-socrático para fundamentar mais originalmente a sua própria perspectiva de uma nova *paidéia*. O conflito entre os contrários, com efeito, é o que justifica largamente o que depois, na terceira e última parte desta pesquisa, argumentará como relativismo filosófico e pragmatismo, tudo como elementos essenciais de seu critério de conhecimento, o qual por si só, é o grande objetivo de Protágoras diante de sua *paidéia*. Ao término então da terceira parte de nosso estudo, temos um Protágoras disposto em formar um indivíduo amplamente no sentido da liberdade de inteligência em um contexto

cultural. Acredita-se na possibilidade de conhecimento para além da *techné* em Protágoras por justamente este ir de encontro a padrões estabelecidos de educação e tentar por reavaliações e novos princípios, construir e fundamentar uma nova maneira de educar e de formar, por assim dizer, novos sujeitos de conhecimento.

Rumo às conclusões ao que pretendemos com esta pesquisa, trazendo enfim à nossa discussão uma possível recepção de Nietzsche ao sofista Protágoras. Assim como tratamos de um legado heraclítico em Protágoras na antiguidade, também em Nietzsche pensamos haver uma possível herança protagórica na contemporaneidade, e tentou-se pontuar a probabilidade do filósofo alemão recepcionar o sofista especificamente na discussão da retórica. Com uma postura análoga a Protágoras de ir de encontro às ideias estabelecidas como verdadeiras e infinitamente dadas, Nietzsche retoma a crítica e a reavaliação de ideias absolutas, característico do pensamento metafísico clássico, para discutir acerca da retórica num sentido construtivo e subjetivo, isto é, sem a necessidade de sua verdade infinitamente posta.

Para Nietzsche, a retórica é um processo de construção, partindo do próprio indivíduo que pensa, fala e julga segundo suas próprias condições. É pensando por si mesmo e avaliando por conta própria a sua realidade, que o indivíduo constrói os seus valores e se posiciona diante da realidade. Nada, desse modo, lhe é imposto, a não ser de si por si mesmo como concepção e manifestação próprias, como especial condição de sua própria natureza humana. Com efeito, conceitos dados e admitidos como verdadeiros, negam toda elaboração peculiar de um indivíduo, que, em si mesmo, é também sujeito de conhecimento. Nietzsche toma isto como base de seu pensamento e sobre isto também acreditou-se aqui haver uma possível recepção sua ao sofista Protágoras.

Limitou-se à retórica no momento final desta dissertação, porém, unicamente para se fazer entender que as consequências do pensamento de Protágoras atravessam extensos espaços e tempos como repercussão sobretudo de suas ideias e postura antedogmáticas. É sabido que neste último ponto especialmente, tem-se um Nietzsche plenamente pronto, podendo-se aqui assim, sem grandes receios, arriscar-se a comentar uma possível recepção de Nietzsche ao sofista Protágoras, que sem sombra de dúvida muito se aproxima também à condição de pensador que absorve por conta disso muitas críticas e mal entendidos por parte de alguns outros pensadores, que se posicionam em lados opostos e os atacam por conta de suas críticas sobretudo à ideia de verdade e aos dogmatismos.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, **Metafísica**, tradução de Rusconi Libri, São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- AULETE, C.; GEISER, P. (org.). **Novíssimo Aulete. Dicionário contemporâneo de língua portuguesa**, Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.
- BUARQUE, L. Protágoras e Heráclito no Crátilo platônico, **Hypnos: Revista de Filosofia Greco-Romana**, São Paulo, n.28, p. 157-164, 2012.
- BURCKHARDT, J. **Era de Constantino, o Grande**, tradução de E. Dupré Theseider, Firenze: Sansoni, 1990.
- CASERTANO, G. Sofista, tradução de José Bortolini, São Paulo: Paulus, 2010.
- CIOTTI, A.; MELCHIORRE, V. (Dir.). **Enciclopedia Filosofica. Vol V**. Milano: Bompiani, 2006.
- CURTIUS, E.R. **Literatura europeia e idade média latina**, tradução de A. Luzzatto, M. Candela e C. Bologna. Firenze: La Nuova Italia, 1992.
- DIELS, H.; KRANZ, W. (Org.). **Die fragmente der versokratiker**. Grego e alemão de Hermann Diels, V. 3, 17ª ed., Zürich: Wiedmann, 1973.
- DHERBEY, R-. G. **Os sofistas**, tradução de João Amado, Lisboa-PT: Edições 70, 1999.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**, São Paulo: Editora Perspectiva, 1972 (Col Debates Filosofia).
- FONSECA, M. A. M. da. Heráclito e Protágoras: o *logos* do jogo e o jogo do *logos*, UFRN, **Princípios: Revista de Filosofia**, n.4, p. 144-155, jan./dez., 1996.
- GALINARI, M. M. A polissemia do *logos* e a argumentação. Contribuições sofísticas para a análise do discurso, **EID&A: Revista eletrônica de estudos integrados em discurso e argumentação**, Ilhéus, n.1, p. 93-103, nov., 2011, disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/eidea/article/view/386/391>
- GONDIM, E.; RODRIGUES, O. M. Pré-socráticos e a noção de Ser: uma panorâmica, **Revista Prâksis**, v. 02, p. 31-42, jul./dez, 2011.
- GRÜNEWALD, A. L. Nietzsche: crítica da “verdade” metafísica e afirmação da vida terrena. Sacrilégens: **Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF**, Juiz de Fora, v.10, n.1, p. 4-21, jan./jun.,2013.

JAEGER, W. **Paidéia. A formação do homem grego**, tradução de Artur M. Parreira, 4ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**, tradução de Margarida Oliva, São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KOEHLER, H. **Pequeno dicionário escolar latino-americano**, 14ª ed., Rio Grande do Sul: Editora Globo, 1960.

LESKY, A., “O iluminismo e os seus adversários - Os sofistas e os começos da oratória artística”, in: **História da literatura grega**, tradução de Manoel Losa, 3ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

MATTEO, V. D. Nietzsche, pensador da modernidade, **Cadernos Nietzsche: Revista de Filosofia-UNIFESP**, São Paulo, v.27, p. 117-142, 2010.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. **Obras Completas. Edição crítica completa**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967-1978.

Os Pré-ocráticos, tradução de José Cavalcante de Sousa et al: São Paulo: Abril Cultural, 1989.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PLATÃO. **Protágoras**, 2ª ed., tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém-PA: Ed.Ufpa, 2002 - (Col Platão Diálogos).

\_\_\_\_\_. **Teeteto**, 3ª ed., tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém-PA: Ed.Ufpa, 2001 - (Col Platão Diálogos).

POLITO, A. M. M.; FILHO, O. L. da S. A filosofia da Natureza dos pré-socráticos, **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, Florianópolis: UFSC, v. 30, n. 02: p. 323-361, ago. 2013.

PREZOTTO, J. Protágoras, Górgias, os disoi logoi e a possibilidade do ensino da ereté, Anais XXI SEC, Araraquara: UNESP, 2008, p. 1-34, disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/read/13716844/anais-da-xxiii-semana-de-estudos-clssicos-home-unespp>

REALE, D., ANTISERI, D., **História da filosofia. Antiguidade e idade média V.1**, São Paulo: Paulinas, 1990 - (Col Filosofia).

ROCHA, Z. Heráclito de Éfeso, filósofo do *lógos*, **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, ano VII, n.4, p. 7-31, dez. 2004.

WOODRUFF, P. Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias, in: LONG, A. A. (org.), *The Crambidge companion to early greek philosophy*, New York: Crambidge University Press, 1999, p. 290-310.

UNTERSTEINER, M. A doutrina de Protágoras, in: **A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica**, tradução de Renato Ambrósio, São Paulo: Paulus, p. 35-147, 2012 - (Col Philosophica).

VERNANT, J-P. **A origem do pensamento grego**, 20<sup>a</sup> ed., tradução de Isis Borges B. da Foneca, Rio de Janeiro: Difel, 2011.

ZAVATTA, B. Zaratustra, retórico e sofista. **Cadernos Nietzsche: Revista de Filosofia**, Guarulhos/Porto Seguro: UFSB, v.39, n.2, p. 97-122, maio/agosto, 2018.