

A doutrina protagórica no *Teeteto* e suas influências na composição do Ceticismo Antigo

The Protagorean doctrine in the *Theaetetus* and its influence on the constitution of Ancient Skepticism

ALICE BITENCOURT HADDAD (*Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro — Brasil*)¹

Abstract: This article examines the influence of the Protagorean doctrine, as expounded in the *Theaetetus* (following Plato's account, and thereby not taking sides on the debate on whether it actually coincides with that of the historical Protagoras or not) in the shaping of the defence statement listing the ten modes to induce suspension of judgement, attributed to Aenesidemus and also exposed by both Diogenes Laertius and Sextus Empiricus. This indebtedness can also be noticed in Sextus's reception of Aristotle and in his concern to address the criticism that, at that time, was probably aimed at, among others, Protagoras's doctrine, as presented in the *Theaetetus*.

Keywords: Protagoras; *Theaetetus*; Skepticism; Modes; Suspension of Judgement.

Em sua biografia de Pirro, em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* (9), Diógenes Laércio procura reconhecer os precursores do ceticismo. Nomeia as mais diferentes figuras, como Homero, Arquíloco, Eurípides, bem como Xenófanes e Zenão de Eleia, Demócrito, Platão e Heráclito. Em todos esses autores Diógenes destaca alguma passagem em que eles recusam definições ou enunciados dogmáticos ou em que duvidam da possibilidade de se alcançar a verdade. Há, entretanto, um personagem que Diógenes não menciona e que talvez esteja entre os que mais tenham contribuído para a formação do pensamento cético antigo. Esse personagem é Protágoras, o sofista, e, mais especificamente, o Protágoras cuja doutrina se encontra no diálogo *Teeteto*, de Platão².

Texto recebido em 13.08.2014 e aceite para publicação em 24.10.2014.

¹ alicecorreio@gmail.com.

² O Protágoras no *Teeteto*, porque da obra de Protágoras que versaria sobre o assunto, *Alétheia*, não restaria nada senão o conhecido fragmento do "homem-medida" que citamos a seguir e que se encontra em Plat. *Thaet.* 152a2-4. ROMILLY (1988) 150 argumenta contra a identificação do Protágoras platônico do *Teeteto* com o Protágoras histórico a partir, dentre outras coisas, dessa ausência da remissão a ele da parte de Diógenes, o que ela encara como um indício de que o relativismo descrito por Platão e a ênfase na individualidade do homem-medida são exagerados e pouco coerentes com o Protágoras

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 17 (2015) 159-175 — ISSN: 0874-5498

A discussão de Sócrates e Teeteto visa à definição de *epistéme*, conhecimento. Teeteto, reconhecendo que aquele que conhece algo percebe isto que conhece³ (ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται — Plat. *Thaet.* 151e1-2), afirma que o que se lhe afigura naquele momento é que conhecimento não é outro que percepção (οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴθησις — Plat. *Thaet.* 151e2-3). É Sócrates quem identifica tal definição com a de Protágoras, que, em outras palavras, diria que “o homem é ‘a medida de todas as coisas’, ‘das que são, que elas são, e das que não são, que elas não são’” (“πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν” — Plat. *Thaet.* 152a2-4)⁴.

de outros fragmentos. De todo modo, o *Teeteto* toma esse ambíguo caráter de ser o texto mais completo sobre tal tese protagórica, mas, pela impossibilidade de ser confrontado com o original ou outras fontes independentes dele (o que não é o caso de Aristóteles, Sexto Empírico e Diógenes Laércio), pode perfeitamente ser tomado como uma ficção platônica em torno do tema. É difícil delimitar o que o diálogo tem de informativo e de invenção. Ver, sobre o problema, LEE (2008) 8-29. Uma outra abordagem possível para a demarcação da influência de Protágoras sobre o ceticismo seria a invenção e a prática das antilogias (D.L. 9.51), onde se poderia ver em germe o procedimento de formação de juízos equipolentes para a suspensão do juízo — mas não a faremos aqui. Questionando a invenção dessa prática por Protágoras, há KERFERD (2003) 145-147.

³Todas as traduções cuja autoria não for assinalada são nossas.

⁴ Segundo LEE (2008) 12, há consenso em se tomar *χρήματα* como equivalente a *πράγματα*, “coisas”; e *ὡς* como “que” e não “como”. O autor afirma ainda o consenso a respeito de se tomar *ἄνθρωπος* como o homem individual e não o homem em geral, e o verbo ser como copulativo e veritativo. As duas últimas teses não são tão consensuais, se lembrarmos de todas as interpretações que consideram Protágoras um humanista, defensor da ideia de que a humanidade é a medida, em contraposição ao divino (o próprio LEE (2008) 13, elenca uma série de autores que professaram essa concepção); e se considerarmos que a discussão sobre as categorias que se aplicam ao verbo ser é posterior a grande parte dos importantes estudos sobre a tese protagórica, vindo à baila com os estudos de Charles Kahn sobre o tema. Sobre o assunto, é leitura obrigatória o apêndice que GUTHRIE (1995) 178-181 apresenta apenas para discutir, e com precisão, a tradução do fragmento. O posicionamento de ROMILLY (1988) 152-153, frente ao sentido de *ἄνθρωπος*, é bastante original e convincente, e é no sentido de conciliar as duas possibilidades, mostrando que dizer que o homem é a medida é simplesmente recusar que a verdade é divina e a vinculação da verdade com o ser, rejeitando a transcendência como critério. Na disputa sobre se o que está em questão é o indivíduo ou a humanidade, perde-se de vista o fundamental que o fragmento traz, que é o conflito entre uma concepção de conhecimento humano e uma concepção de conhecimento divino, este último aba-

A exposição e desenvolvimento da tese por Platão pode ser resumida da seguinte maneira: dizer que o homem é medida de todas as coisas é o mesmo que dizer que “*tudo que me aparece é tal qual para mim, e tudo que a ti aparece é tal qual para ti*” (“... οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί”, Plat. *Theaet.* 152a7-9). Exemplo disso é o vento, que parece frio a uns, causando arrepios, e a outros não; tal como cada um percebe as coisas, é como elas talvez sejam para essa pessoa. Nesse sentido, não cabe falar em percepção ilusória (ela é ἀψευδής, “não-enganadora”, infalível — 152c4), sendo a percepção sempre percepção do que é, consistindo, assim, em conhecimento (152c5-6).

A tese que fundamentaria tal visão, segundo Platão, seria a de que tudo flui, tudo está em movimento, não cabendo falar, portanto, que há coisas unas em si mesmas, que possam ser denominadas com acerto, ou cuja constituição possa ser descrita. Nada há de determinado. Nada é ou existe, tudo devém. Não só Protágoras defenderia isso, mas também Heráclito, Empédocles, Epicarmo e Homero.

Não havendo nada uno, existente em si mesmo, do que seria a percepção que define o conhecimento? Um exemplo dado por Sócrates esclarece: a cor branca, que não tem existência própria, não se encontra nem fora da vista nem dentro da vista. Não existe em lugar nenhum, rigorosamente falando. O branco aparece como resultado do encontro da vista com o movimento daquilo que chamamos cores, sendo, assim, algo intermediário entre a realidade exterior e nós, e peculiar a cada indivíduo. E isso não só porque a realidade exterior é fluida, mas porque nós também nos alteramos o tempo todo, inscritos nesse devir, não se podendo, conseqüentemente, falar de estabilidade também quanto àquele que percebe. Sócrates doente é um, Sócrates são é outro; Sócrates dormindo é um, Sócrates acordado é outro; e sempre outros e outros são os resultados do encontro desse que

fado pelo agnosticismo de Protágoras. Sobre seu agnosticismo, ver DK 80 B 4, que aparece em D.L. IX, 51-52: “acerca dos deuses não tenho possibilidade de saber nem que existem, nem que não existem. Pois muitos são os impedimentos para o saber, tanto a obscuridade quanto a brevidade da vida humana.” Por causa desse início de sua obra, foi banido pelos atenienses; e seus livros, completamente queimados na ágora, depois de terem sido recolhidos de cada um de seus donos por um arauto.”

consideramos ser um indivíduo, ao qual atribuímos o nome Sócrates, e aquilo (embora não haja um “aquilo” em si mesmo) que promove a percepção. Dessa relação Platão chama de agente (τὸ ποιῶν) aquilo que promoveria a percepção e de paciente (τὸ πάσχον) aquele que a experimenta⁵, recebe, e é dela que depende, em suma, a “existência” ou o “modo de ser” das coisas.

As consequências de uma tal teoria são problemáticas para os defensores da possibilidade do conhecimento atrelado à verdade objetiva: se as coisas “são” apenas na relação entre agente e paciente, não é possível falar em critério de verdade para além daquele que percebe e no momento em que percebe. Cada um de nós é o próprio juiz de suas afirmações e negações. Segunda consequência problemática: não há erro. Se as coisas são para mim conforme me aparecem, e se não há referência para fora de mim que avalize ou não meus juízos, como falar em erro? Daí que se identifique a tese de Protágoras com a do relativismo. A verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela percepção, formando, assim, suas opiniões, que em todos os casos serão justas e verdadeiras.

É claro que Platão, no decorrer do texto, se preocupa em refutar a teoria protagórica, mas não é nosso objetivo estudá-la de uma perspectiva crítica, e, sim, procurando reconhecer nela os contributos para a formação do pensamento cético.

Não afirmariamos, sem mais, que tal influência estaria na origem da escola cética, mas ela é manifesta⁶ especificamente na exposição dos dez

⁵ Percebe-se a dificuldade em se desenvolver e exprimir uma tese que não admite a existência de nada determinado. Mas como compreender e expor o fenômeno sem o uso de expressões que inevitavelmente referenciam algo determinado, como τὸ ποιῶν e τὸ πάσχον? Ou devemos tomar a tese como incoerente, na medida em que admite, sim, alguma existência, ainda que fugaz, ao objeto da percepção, bem como à do sujeito que a experimenta; ou devemos tomar tal descrição do “evento percepção” como uma tentativa de apreender algo inapreensível por meio de nossa linguagem precária. Não saberíamos designar aquilo que não é coisa, não tem ser; não saberíamos dizer de outro modo essa relação que resulta na percepção.

⁶ É preciso, todavia, ressaltar que algumas discussões do *Teeteto* foram retomadas pelos céticos acadêmicos, o que constitui mais um elo em sua transmissão, uma vez que Sexto parece familiarizado tanto com elas quanto com o debate na Academia. Este constitui nosso atual objeto de pesquisa, ainda se iniciando.

modos (ou tropos, ou aporias) para a suspensão do juízo, atribuídos a Enesidemo, cético situado entre o final do século I e início do II⁷, e que podemos encontrar com poucas alterações tanto em Diógenes Laércio quanto nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. Os modos seriam úteis na composição de pares de juízos contraditórios, ambos igualmente persuasivos, por isso denominados de equipolentes (do grego, ἰσοσθένεια, de força igual — ver S.E. P. 1.10), nos levando, assim, à suspensão do juízo ἐποχή).

Verificaríamos o uso da tese do Protágoras no *Teeteto* nos seguintes modos:

(i) No primeiro modo: não é o caso que ocorram⁸ as mesmas impressões (φαντασίαι), vindas das mesmas coisas ἀπὸ τῶν αὐτῶν), pela diferença entre os animais (P. 1. 14. 40). Em resumo, Sexto argumenta a favor desse modo mencionando as diferentes constituições corpóreas dos animais: os olhos, por exemplos, são estruturados de maneira diversa, com globos oculares distintos, pupilas distintas, o que, supõe-se, tornaria as visões do mesmo distintas; o mesmo vale para o tato, se o animal tem casca, pelos, ou penas; para o paladar, dependendo se a língua é áspera, seca, ou úmida etc. Não devo preferir a percepção humana à dos demais animais; logo, suspendo o juízo sobre a natureza daquilo que se apresenta a mim.

Numa argumentação adicional e jocosa, contra a objeção de que devemos preferir a maneira como as coisas se apresentam ao homem por ele ser racional, Sexto tece uma extensa descrição do cachorro, que levaria o leitor a questionar sua irracionalidade. Além de ter um faro mais apurado, olhos mais rápidos e ouvidos mais aguçados, o cão tem todas as qualidades do ser racional, conforme o entendimento que dele (do ser racional) tem a escola estoica: ele é capaz de escolher o que é próprio e evitar o alheio (caçando comida e esquivando-se da vara, p. ex.); tem o conhecimento das artes que

⁷ Sobre a controvérsia acerca da época em que nasceu e viveu Enesidemo, ver BROCHARD (2009) 249-254.

⁸ O termo grego pediria uma tradução mais vivaz, mas na falta de um termo correspondente, assumimos o verbo escolhido. Em grego, temos ὑποπίπτω, que passa muito mais a ideia de “lançar-se”, “expor-se”, “recair”, passando a noção de que as *phantasiai*, “as coisas tal como aparecem”, são dadas, são “jogadas”. Não há, digamos assim, interferência voluntária daquele que percebe, percebendo as coisas tal como se apresentam, e elas se apresentam de uma *dada* maneira.

lhe permite isso (a arte da caça); e as virtudes relativas à sua própria natureza (possuindo a justiça, se entendermos por “justiça” dar a cada um aquilo que lhe convém e considerarmos que o cão faz exatamente isso ao receber bem e guardar seus amigos e benfeitores e ao escorraçar os estranhos e malfeitores). Não vamos nos dedicar à sequência da argumentação de Sexto, que ainda gasta algumas páginas para mostrar que não temos motivo para preferir a nossa maneira de perceber à do cachorro. Cabe, todavia, destacar que é preciso ler suas justificativas tendo em mente que ele usa material dos dogmáticos para chegar à conclusão da suspensão, jogando com as armas do adversário, tentando lhe mostrar como sua própria maneira de compreender certas realidades o levaria, também, à suspensão do juízo.

Argumento semelhante ao primeiro modo aparece rapidamente no *Teeteto* quando Sócrates explica o fenômeno da percepção da cor na interpretação de Protágoras. Após dar o exemplo do branco, que já mencionamos, explicando a cor como algo intermediário e peculiar a cada indivíduo, Sócrates pergunta a Teeteto:

ἢ σὺν δισχυρίσῃσιν ἄν ὡς οἶόν σοι φαίνεται ἕκαστον χρῶμα, τοιοῦτον καὶ κύνι καὶ ὄψων ζῶω;

Ou afirmarias que cada cor que aparece a ti aparece tal qual ao cão ou a qualquer outro animal?” (Plat. Theaet. 154a2-4).

Ao que Teeteto responde enfaticamente: “*Não, por Zeus!*”.

Interessante observar que um raciocínio parecido se encontra na fala do personagem Protágoras do diálogo homônimo de Platão, em 334a, mas abrangendo outro ponto do argumento cético, o da diversidade quanto ao que é útil e danoso aos diferentes animais (segunda consequência do fato de os animais terem constituições corpóreas diferentes, explorada em *P.* 1. 14. 55-58), embora Protágoras inclua no argumento também as plantas, o que não interessa ao cético, que explora frequentemente nos modos as diferentes maneiras de se perceber o mesmo, ou aquilo que supostamente seria o mesmo, importando-lhe, então, apenas os seres capacitados para a percepção.

ἀλλ' ἔγωγε πολλὰ οἶδα ἀνθρώποις μὲν ἀνωφελῆ [ἔστι]⁹ καὶ σιτία καὶ ποτὰ καὶ φάρμακα καὶ ἄλλα μυρία, τὰ δὲ γε ὠφέλιμα· τὰ δὲ ἀνθρώποις μὲν οὐδέτερα, ἵπποις δὲ· τὰ δὲ βουσίν μόνον, τὰ δὲ κυσίν· τὰ δὲ γε τούτων μὲν οὐδενί, δένδροις δέ· τὰ δὲ τοῦ δένδρου ταῖς μὲν ῥίζαις ἀγαθὰ. Ταῖς δὲ βλάσταις πονηρά, οἶον καὶ ἡ κόρπος πάντων τῶν φυτῶν ταῖς μὲν ῥίζαις ἀγαθὸν παραβαλλομένη, εἰ δ' ἐθέλοις ἐπὶ τοὺς πτόρθους καὶ τοὺς νέους κλώνας ἐπιβάλλειν, πάντα ἀπόλλυσιν· ἐπεὶ καὶ τὸ ἔλαιον τοῖς μὲν φυτοῖς ἅπασιν ἔστιν πάγκακον καὶ ταῖς θριξίν πολεμιώτατον ταῖς τῶν ἄλλων ζώων πλήν ταῖς τοῦ ἀνθρώπου, ταῖς δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἀρωγὸν καὶ τῷ ἄλλω σώματι.

Mas eu sei de muitas coisas prejudiciais aos homens, como alimentos, bebidas, remédios e inúmeras outras, bem como de coisas úteis. Há aquelas que são indiferentes aos homens, mas não aos cavalos. As úteis somente aos bois, as úteis aos cães; aquelas que não são úteis a nenhum destes, mas às árvores; e aquelas que são boas às raízes da árvore, mas são ruins aos brotos. Por exemplo, o estrume que se deposita junto às raízes das plantas é bom para elas. Mas se quiseres aplicá-lo sobre os brotos e mudas novas, todos esses morrerão. Assim também, o óleo é totalmente mau para todas as plantas e o maior dos perigos para as peles dos animais, exceto para as do homem, já que a protege tanto quanto ao resto do corpo. (Plat. Prot. 334a3-b6).

Em Sexto, a lista das diversas preferências e aversões é extensa, incluindo o azeite, do exemplo acima, como benéfico ao homem e destrutivo para abelhas e vespas; além da água do mar, desagradável e maléfica ao homem que a bebe, mas bem usufruída pelos peixes; e do estranho, para nós, gosto dos porcos, que se agradam em comer salamandras.

A continuação do argumento socrático/protagórico nos leva ao segundo e ao quarto modos:

(ii) O segundo modo é o baseado nas diferenças entre os homens (τὸν ἀπὸ τῆς διαφορᾶς τῶν ἀνθρώπων — P. 1. 14. 79). Não apenas reconhecemos diferenças entre os animais, mas também entre os homens. Sexto o defende se apoiando em matéria, novamente, dogmática, considerando os homens compostos de alma e corpo, sendo, então, diferentes sob estes dois aspectos. Os exemplos são os mais variados: a alguns o fraco vinho de Lesbos causa diarreia, há homens que não se machucam com o veneno de aranhas e escorpiões; aquilo que agrada a uns não agrada a outros etc. Não é preciso ir além nessa argumentação, também de forte carga irônica, já que

⁹ Os colchetes se encontram na edição utilizada.

no *Teeteto* ela também aparece e é assumida rapidamente quando diz Sócrates na continuação do questionamento a Teeteto:

Τί δέ; ἄλλω ἀνθρώπῳ ἄρ' ὅμοιον καὶ σοὶ φαίνεται ὅτιοῦν;

*E aí? Por acaso o que quer que seja também te aparece da mesma maneira que a outro homem? (Plat. *Theat.* 154a6-7).*

(iii) O quarto modo, segundo Sexto, baseia-se nas circunstâncias (περιστάσεις), refere-se às disposições individuais e às mutações de condições, como a saúde e a doença, o sono e a vigília, o prazer e a dor, a juventude e a velhice, a coragem e o medo, a carência e a abundância, o ódio e o amor, o calor e o frio, além da facilidade ou dificuldade da respiração. Percebe-se do primeiro ao quarto modo um “afunilamento” do argumento, isto é, parte-se da diferença mais abrangente entre os seres vivos, segue-se com a diferença entre os homens, para então se concluir com a diferença no mesmo homem. O terceiro modo, que não expusemos por não parecer de influência protagórica, traz a intrigante diferença entre os órgãos dos sentidos, que nos dariam impressões diferentes do mesmo objeto. De qualquer maneira, o quarto modo vai numa linha semelhante no sentido de apontar diferentes percepções de um mesmo homem, mas pensada do ponto de vista do passar do tempo. Enquanto o terceiro modo trata de impressões diferentes que ocorrem no mesmo instante, o quarto modo aborda as diferentes condições em que nos encontramos em diferentes instantes no tempo, e, o que nos interessa, três exemplos usados por Diógenes são claramente retirados do *Teeteto*.

Em Sexto, o assunto é mais bem trabalhado em *Contra os Lógicos* (1. 60-64) e não na exposição dos modos nas *Hipotiposes*. Ali, ele menciona abertamente Protágoras (o que defendemos aqui é que se trate do Protágoras do *Teeteto*) e traz uma explicação sobre o fragmento do homem-medida. A apresentação que dele faz Sexto, no contexto específico, é favorável, concordando com o sofista quando este defende que o louco e o dormente não são menos confiáveis como critério das aparências (φαινομένον πιστόν ἐστὶ κριτήριον) do que o homem são e o homem acordado — exatamente os exemplos tirados do *Teeteto*, como mostramos a seguir.

Antes de trazermos os exemplos do diálogo, concluamos aquele questionamento de Sócrates a Teeteto ao explicar a percepção da cor, que

começou com a pergunta de se a cor aparece a “ti” como ao cão; depois veio a pergunta de se as coisas aparecem a qualquer pessoa como para “ti”; e, para finalizar, pergunta Sócrates:

ἔχεις τοῦτο ἰσχυρῶς, ἢ πολὺ μᾶλλον ὅτι οὐδὲ σοὶ αὐτῶ ταῦτὸν διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῶ ἔχειν;

*Manténs isto firmemente, ou é melhor dizer que nem a ti mesmo a mesma coisa não se encontra da mesma maneira por nunca permaneceres igual? (Plat. *Theaet.*154a7-8).*

Quanto aos exemplos referentes às diferentes condições de um mesmo homem, encontramos-las no *Teeteto* em passagens dedicadas à refutação da tese. Haveria, segundo Sócrates, certas condições que desmentiriam a concepção de que toda percepção é verdadeira. Seriam elas, por exemplo, a loucura, o sono e a doença. A objeção é persuasiva porque tendemos a considerar que haja o estado de normalidade e aqueles excepcionais, nos quais percebemos a realidade de maneira conturbada, inadequada, sendo nós, assim, segundo essa noção do senso comum, iludidos pelas alterações que de alguma forma sofremos.

O próprio Sócrates, entretanto, que apresenta a objeção, toma a voz de Protágoras para defendê-lo num primeiro momento, trazendo o argumento do sonho; segundo ele, ouvido com frequência: quem sabe se estamos agora dormindo ou acordados se, quando sonhamos, não admitimos que estamos sonhando? Passamos, continua Sócrates, metade do dia dormindo e metade do dia acordados, e nossa alma luta em cada um desses estados pelas presentes convicções (*τὰ παρόντα δόγματα*) como se fossem o que há de mais verdadeiro (*παντὸς μᾶλλον εἶναι ἀληθῆ* — Plat. *Theaet.* 158d). Esse argumento será posteriormente retomado por Platão e refutado, mas deixemos de lado, como método de exposição, a crítica do filósofo para nos concentrarmos no que se aproveita da interpretação de Protágoras no ceticismo. A condição da loucura, por exemplo, brevemente mencionada no *Teeteto*, aparece no texto de Diógenes, que assim coloca o problema, também de modo breve: “*Pois nem os delirantes se encontram contra a natureza; pois o que os faz mais contrários à natureza do que nós?*” (*οὐδὲ γὰρ οἱ μαινόμενοι παρὰ φύσιν ἔχουσι· τί γὰρ μᾶλλον ἐκεῖνοι ἢ ἡμεῖς*; D.L. 9. 82).

O terceiro exemplo de diferença de condição, o par saúde-doença, é bastante explorado no *Teeteto* na explicação dos diferentes resultados encontrados com a alteração do paciente. Há o célebre exemplo de Sócrates são e Sócrates doente bebendo vinho. Com saúde, o vinho lhe parece agradável e doce, ao passo que, doente, o vinho lhe parece amargo. Da perspectiva cética, com a formação de juízos contraditórios pela mesma pessoa em condições diferentes, não se deve dar preferência à condição x ou y, suspendendo-se, então, o juízo sobre se o vinho é ou não doce. Em apoio ao argumento cético, diríamos que os exemplos da loucura, do sono e da doença não são tão bons para nos convencer desse quarto modo, por nossa tendência a não dar crédito ao que se pensa nesses estados, mas o fato é que sempre estamos em alguma condição. Por exemplo, juventude ou velhice, carência ou abundância. Não há condição “zero”, um estado que possamos eleger como neutro para uma verdadeira ou adequada apreciação das coisas — nas palavras de Sexto,

*Μηδενὸς οὖν χωρὶς περιστάσεως λαμβανομένου, ἐκάστῳ πιστευτέον
 <περὶ>τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν περιστάσιν λαμβανομένων.*

*como nenhum [fenômeno] é apreendido separado de uma circunstância, deve-se
 confiar em cada um quanto ao que apreende segundo sua circunstância própria
 (Contra os Lógicos, 1. 63).*

(iv) Ainda, com relação ao quinto modo (em Diógenes, e décimo em Sexto), pode-se depreender alguma influência da doutrina protagórica exposta no *Teeteto*. Diógenes o descreve como aquele relacionado com a educação, as leis, as crenças nas tradições míticas, os pactos entre povos e as concepções dogmáticas. Seria um modo que inclui considerações a respeito do que é belo e feio, verdadeiro e falso, bom e mau, dos deuses e da formação e dissolução do mundo dos fenômenos. Sexto o coloca em último lugar na relação dos modos, caracterizando-o como aquele que trata da ética, dos gêneros de vida e costumes, da crença em suposições míticas e dogmáticas. O modo ressoa a tese do sofista, descrita por Sócrates numa passagem em que ele já se encontra interessado em refutá-lo, aplicando a doutrina do “homem-medida” às diferentes *póleis*, declarando ser belo e feio, justo e injusto, pio e ímpio aquilo que assim aparece a cada cidade, desde o que ela estabelece como o legal e, por consequência, o verdadeiro. Aplicando a tese

protagórica às cidades, tomando-as como “cidades-medida”, Sócrates conclui, claro que a contragosto, pela infalibilidade das leis, sempre justas e acertadas enquanto a lei não for derogada¹⁰.

(v) O último modo em que podemos ver alguma influência da tese do sofista é o décimo. Não por exemplos aludidos, mas, desde uma visão geral, por ser o modo da relatividade. Ele aparece como o décimo em Diógenes e como o oitavo em Sexto Empírico. A explicação que dele dá Diógenes não é tão interessante, restringindo como objetos que recaem sob esse modo apenas os relativos: os pares leve-pesado, maior-menor, alto-baixo, direita-esquerda, pai-irmão são os exemplos que ele fornece. Nada é leve em si mesmo, mas sempre com referência a algo; ninguém é simplesmente ou absolutamente pai, senão pai de seu filho; nem nada está simplesmente à esquerda, mas à esquerda desde um ponto de vista.

A interpretação que Sexto dá do modo é bem mais interessante e nos remete de maneira mais direta à concepção relativista como um todo. Ele apresenta *tudo* como relativo: a coisa pode ser relativa ao sujeito do juízo, assim como relativa a outras coisas que são observadas com ela. Da maneira como Sexto o caracteriza, toma-se o modo da relatividade como uma síntese de todos os anteriores. As coisas são relativas ao sujeito do juízo, uma vez que aparecem a determinado animal, a determinado homem, a determinado sentido (terceiro modo, não explorado) e a determinada circunstância (ou condição). Relativas às coisas com as quais são observadas, como afirma o modo dos lugares e posições, o das misturas e o das quantidades, dos quais não tratamos aqui por não configurarem uma herança protagórica.

Além da evidente associação da tese protagórica do *Teeteto* à descrição de vários dos 10 modos céticos, há ainda um outro vínculo que podemos apontar, de maneira um tanto oblíqua, que são as alusões que Sexto Empírico e Diógenes fazem a certas críticas que os céticos sofrem, de fato

¹⁰ Se no início do argumento a tese protagórica parece tratar apenas do que “nos aparece ou parece” (os verbos recorrentes são φαίνομαι e δοκέω) desde o aspecto meramente sensorial, as consequências políticas e morais que ela envolve faz-nos ver que não, que esse “aparecer/parecer” também implica juízos de ordem não-sensorial. Esse ponto também é tratado por LEE (2008) 15-17.

muito semelhantes às que Aristóteles apresenta aos negadores do princípio de não-contradição em *Metafísica IV*, dentre os quais o Protágoras platônico tem um lugar destacado. A mais importante dessas críticas, que une de maneira incontornável os dois pensamentos, é aquela relativa à impossibilidade de se conduzir no cotidiano “crendo e não crendo” ao mesmo tempo em certas coisas:

*E caso se sustente que todos, do mesmo modo, ao mesmo tempo, se enganem e digam a verdade, então quem sustentar essa tese, não poderá abrir a boca nem falar; de fato, ao mesmo tempo, diz determinadas coisas e as desdiz. E se alguém não pensa nada e, indiferentemente, crê e não crê, como será diferente das plantas? [...] De fato, por que motivo quem raciocina desse modo vai verdadeiramente a [Mégara] e não fica em casa tranqüilo, contentando-se simplesmente com pensar em ir? E por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-bom e bom? (Arist. *Metaph.* 4. 1008b, trad. de Reale e Perine).*

Em Diógenes, a marca da indiferença cética aparece descrita na figura do próprio Pirro, que, segundo ele, não saía de seu caminho por nada, nem “tomava qualquer precaução; ao contrário, mostrava-se indiferente em face de todos os perigos que se lhe deparavam, fossem eles carros, precipícios ou cães, nada deixando ao arbítrio dos sentidos”, aplicando na vida a suspensão do juízo.

Em Sexto encontramos a resposta a essa crítica, por exemplo, em *Contra os Eticistas*, 162-164:

Por isso, ele [o cético] deve desprezar aqueles que pensam que ele está enredado em inatividade ou inconsistência. Em inatividade porque, uma vez que toda a vida consiste em escolha e recusa, ele, que nem escolhe nada nem recusa nada, nega a vida e suspenderia o juízo à maneira de alguma planta; e em inconsistência porque, se algum dia ele estiver sob o poder de um tirano e for compelido a fazer algo indizível, ele não se submeterá ao comando, mas, preferencialmente, escolherá voluntariamente morrer, ou evitará a câmara de tortura fazendo o que lhe é ordenado fazer. E então ele não mais será, nas palavras de Tímon, “livre de escolha e recusa”, mas escolherá algumas coisas e se manterá afastado de outras — e esse é o ato de pessoas que compreendem com convicção que há alguma coisa que valha a pena escolher e alguma coisa que valha a pena evitar.

Vejam que até a comparação do indiferente à planta se mantém. Para entendermos o vitupério aristotélico seria importante entender o que significa “ser uma planta” para o filósofo. No livro I da *Ética a Nicômaco* (1097b-1098a), o autor está em busca do que seria o bem do homem, empreen-

dendo uma investigação sobre a possibilidade de haver para ele um *érgon*, uma atividade própria. Para concluir que essa atividade é uma prática daquele que possui o *lógos* (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος), Aristóteles procede por eliminação. As atividades vitais de nutrição e crescimento até as plantas realizam. Da atividade vital da percepção participam os animais. No *De Anima* (II, 3), Aristóteles complementa: todos os animais têm ao menos um dos sentidos, a saber, o tato. Por ele, pode-se afirmar que todos os animais têm a capacidade de perceber e desejar, o desejo pressupondo a percepção do prazeroso e do doloroso. Desejo esse, ao menos, do alimento, sendo o sabor, segundo o filósofo, um objeto do tato. Ainda que haja animais que não se locomovam, todos eles têm fome. Portanto, todos eles têm apetite, todos eles aspiram a algo. Tomemos essas considerações para entender o que Aristóteles quer dizer: o negador do princípio de não-contradição apenas se alimenta e cresce, não podendo se afirmar sequer como um ser que deseja, que aspira a algo, que tende, ainda que parado no lugar, a algo. É a planta, por isso, a melhor imagem para exemplificar o vitupério aristotélico da inatividade.

Na sequência de seu argumento (*Contra os Eticistas*, 165-166 e em outros lugares de sua obra — ver, por exemplo, *P.* 1.11¹¹), o cético responde a essa crítica afirmando que a inatividade se conclui apenas da não adesão às teorias filosóficas. Que, em seu cotidiano, é claro que ele não abrirá mão, nem poderá fazê-lo, de escolher ou evitar coisas. Aí nortearão o cético os costumes ancestrais e os hábitos — considerações não-filosóficas e não-dogmáticas.

¹¹ “Aderindo, portanto, ao que aparece, vivemos de acordo com as normas da vida comum (βιωτικήν τήρησιν), de modo não-dogmático, já que não podemos permanecer totalmente inativos. Essas práticas que regulam a vida comum parecem ser de quatro tipos, consistindo primeiro na orientação natural (ύφηγγήσει φύσεως), depois no caráter necessário das sensações (ἀνάγκη), em seguida nas leis e costumes da tradição (παράδοσει καθ’ ἣν τὸ μὲν εὐσεβεῖν), e por fim na instrução nas artes (διδασκαλία). Pela orientação natural somos capazes de percepção e de pensamento; é devido ao caráter necessário das sensações que a fome nos leva à comida e a sede à bebida; dadas as leis e os costumes da tradição consideramos em nossa vida cotidiana a piedade (εὐσεβεῖν) como um bem e a impiedade como algo de ruim; graças à instrução nas artes não permanecemos inativos naquelas que adotamos.” Tradução de Danilo Marcondes.

Para concluir seria importante, para fazer justiça ao ceticismo, ao menos ao de Sexto, dizer o que ele mesmo pensava de Protágoras. Embora tenhamos destacado várias influências do pensamento do sofista como ex posto no *Teeteto*, o cético lhe dirige suas ressalvas. A doutrina do “homem-medida” não parece apresentar problemas, nem o relativismo que necessariamente dela decorre. O erro de Protágoras estaria em fundamentar tal visão numa teoria tão dogmática quanto qualquer outra teoria filosófica. Ao afirmar que a realidade, que é material, é fluida e que ela é a base donde se constituem as aparências, Protágoras também teria dogmatizado¹² (P. 1.32).

¹² Importa observar, entretanto, que a tese de que Protágoras defendia a existência de uma realidade material indeterminada, capaz de ser tudo o que aparece aos homens, não é definitiva nem consensual, embora devamos aqui anunciá-la pelo simples fato de ser Sexto quem a apresenta, mostrando os limites que via nas semelhanças entre a doutrina protagórica e o ceticismo pirrônico. Contudo, concordamos com GUTHRIE (1995) 172-177, para quem a leitura de Sexto provavelmente estava contaminada pela crítica que Aristóteles faz a Protágoras e aos pensadores que defendiam, segundo o filósofo, a impossibilidade da contradição, tal como o teria feito Heráclito (ainda segundo Aristóteles). Guthrie, e nós junto com ele, compreende que não há, para Protágoras, realidade alguma subjacente ou além das aparências. E é justamente por isso, porque cada um de nós tem acesso a fenômenos de maneira única (não compartilhada) e pontual (em um preciso ponto no tempo), que não se pode falar em erro. Não há nada para além do fenômeno que sirva de critério de verdade, nem o próprio fenômeno é “partilhável”, comum. TAYLOR (2001) 326-330, defende com precisão a mesma ideia. Para elaborada argumentação contrária, ver BROCHARD (1954) 23-45. A objeção mais forte do autor é o fato de Sexto, ao se referir à tese de Protágoras em *Contra os Lógicos*, 1.60, usar o termo *Καταβάλλοντες* como título da obra em que se apoia. Como nem Platão nem Aristóteles designam assim nenhuma das obras de Protágoras, Brochard defende a ideia de que Sexto poderia (1) ter o livro sob seus olhos, sendo uma fonte direta dessa obra e não podendo, portanto, ser acusado de contaminação por nenhum filósofo anterior; ou (2), pelo menos, que estivesse lendo os *Καταβάλλοντες* a partir de outra fonte, abrindo mão de Platão e Aristóteles por motivo razoável, tendo em vista seu procedimento rigoroso de recepção e análise dos textos antigos, suplementando, assim, o que já se conhecia da tese de Protágoras pelos filósofos mais célebres. Do ponto de vista filosófico, não mais histórico-filológico, boa parte da argumentação de Brochard se centra na impossibilidade de se falar em verdade sem se assumir o critério da realidade exterior. Nisso que consideramos o ponto fraco de sua análise. É preciso, para entender Protágoras e ser coerente com sua tese, redefinir a concepção de verdade para além da noção de correspondência. Não é aqui o espaço para o desenvolver com minúcia, porém se tomarmos o

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES (2005), *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo, Loyola. v. 2.
- ARISTÓTELES (2007), *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Ed. 34.
- ARISTOTLE (1999), *Nicomachean Ethics*. With an English Translation by H. Rackham. Cambridge MA, Harvard University Press.
- ARISTOTLE (2000), *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. With an English Translation by W. S. HETT. Cambridge MA, Harvard University Press.
- BAILLY, A. (2000), *Dictionnaire Grec Français*. Édition revue. Paris, Hachette.
- BROCHARD, V. (1954), *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris, Vrin.
- BROCHARD, V. (2009), *Os Céticos Gregos*. Tradução de Jaimir CONTE. São Paulo, Odysseus.
- CORNFORD, Francis M. (2003), *Plato's Theory of Knowledge*. Mineola, Dover.
- DEZOTTI, M. C. C.; MALHADAS, D.; NEVES, M. H. de M. (Coord.) (2006-2010), *Dicionário Grego-Português*. Cotia, Ateliê Editorial. 5 v.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (1992), *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Zürich, Weidmann. v. 1
- DIÓGENES LAÉRTIOS (1987), *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama KURY. 2. ed. Brasília, UnB.

“verdade para mim” e o “verdade para ti” como a convicção acompanhada de um juízo, a tese de Protágoras não se torna inconsistente, não implicando que, como acreditava Aristóteles, os contraditórios coexistam em realidade. Além das interpretações apresentadas — (1) a de que não há a coisa para além do fenômeno e (2) a de que há uma realidade que suporta qualidades opostas —, KERFERD (2003) 149-150 expõe ainda mais uma alternativa: aquela que admite a existência da coisa, mas não a de suas qualidades. Usando o primeiro exemplo do *Teeteto*, haveria, segundo essa concepção, um vento público (como Kerferd o designa), mas não sua frieza, que só existe particularmente para aquele que o sente. Em CORNFORD (2003) 33-36, encontra-se também a exposição das três alternativas, embora a primeira seja brevemente explicada e recusada em nota. O autor se filia à interpretação de Brochard, que apresentamos sob o número 2.

Ágora. Estudos Clássicos em Debate 17 (2015)

- 174
- DIODES LAERTIUS (2005), *Lives of Eminent Philosophers*. With an English translation by R. D. HICKS. Cambridge, MA, Harvard University Press. v. 2.
- GUTHRIE, W. K. C. (1995), *Os Sofistas*. Tradução João Rezende da COSTA. 2. ed. São Paulo, Paulus.
- KERFERD, G. B. (2003), *O Movimento Sofista*. Tradução Margarida OLIVA. São Paulo: Loyola.
- LEE, Mi-Kyoung (2008), *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford, Clarendon Press.
- PLATÃO (2001), *Teeteto, Crátilo*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto NUNES. 3. ed. rev. Belém: UFPA.
- PLATON (1967), *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste DIÈS. Paris, Les Belles Lettres.
- PLATON (1997), *Protagoras*. Traduction de Alfred CROISSET et introduction et notes de Pierre-Marie MOREL. Paris, Les Belles Lettres.
- ROMILLY, Jacqueline (1988), *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris, Éd. de Fallois.
- SEXTO EMPÍRICO (1996), *Hipotiposis Pirrônicas*. Edición de Rafael Sartorio Maulini. Madrid, Akal.
- SEXTO EMPÍRICO (1997), *Hipotiposes Pirrônicas*. Tradução de Danilo Marcondes do livro I, cap. 1-12: *O que nos faz pensar* 12 (1997) 115-122.
- SEXTVS EMPIRICVS (1933), *Outlines of Pyrrhonism*. With an English translation by R. G. BURY. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- SEXTVS EMPIRICVS (2006a), *Against the Logicians*. With an English translation by R. G. BURY. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- SEXTVS EMPIRICVS (2006b), *Against Physicists, Against Ethicists*. With an English translation R. G. BURY. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- TAYLOR, A. E. (2001), *Plato: The Man and His Work*. Mineola, Dover.

* * * * *

Resumo: O artigo trata das influências da doutrina protagórica no *Teeteto* (considerando-a como descrita por Platão, sem entrar no debate se ela coincide ou não com a do Protágoras histórico) na elaboração da argumentação de defesa dos dez modos para a suspensão do juízo, atribuídos a Enesidemo e expostos tanto por Diógenes Laércio quanto por Sexto Empírico. Essa herança pode ser notada, ainda, na recepção que Sexto faz de Aristóteles, preocupado em responder a críticas que, à época, provavelmente se endereçavam à, dentre outras, doutrina de Protágoras tal qual descrita no *Teeteto*.

Palavras-chave: Protágoras; *Teeteto*; ceticismo; modos; suspensão do juízo.

Resumen: El artículo se ocupa de las influencias de la doctrina protagórica en el *Teeteto* (considerándola tal como la describe Platón, sin entrar en el debate sobre si coincide o no con la del Protágoras histórico) en la elaboración de la argumentación de la defensa de los diez modos para la suspensión del juicio, atribuido a Enesidemo y expuestos tanto por Diógenes Laercio como por Sexto Empírico. Esa herencia se puede detectar también en la recepción que hace Sexto de Aristóteles, preocupado por responder a las crítica que en esa época se dirigían probablemente, entre otras, a la doctrina de Protágoras tal como se describe en el *Teeteto*.

Palabras clave: Protágoras; *Teeteto*; escepticismo; modos; suspensión del juicio.

Résumé: L'article traite des influences de la doctrine protagorique dans le *Théétète* (en partant du principe qu'elle a été décrite par Platon, mais sans chercher à entrer dans le débat qui consiste à savoir si elle coïncide ou pas avec celle du Protagoras historique) dans l'élaboration de l'argumentation de la défense des dix modes pour suspendre le jugement, attribués à Énésidème et exposés soit par Diogène Laërce soit par Sextus Empiricus. Cet héritage peut être encore signalé dans la réception que Sextus fait d'Aristote, préoccupé par la réponse à des critiques qui, très certainement, à l'époque, étaient adressées à la doctrine de Protagoras telle qu'elle est décrite dans le *Théétète*, entre autres.

Mots-clés: Protágoras; *Théétète*; scepticisme; modes; suspension du jugement.