



## O LÓGOS E A AÍSTHĒSIS COMO FUNDAMENTOS DA PÓLIS NO PENSAMENTO DE PROTÁGORAS

Gislene Vale dos Santos  
Mestre em Filosofia pela UFSC  
Professora do curso de Filosofia da UNIOESTE/ Paraná

**Resumo:** Este artigo centra-se na interpretação do pensamento protagórico que consta, principalmente, na obra platônica *Teeteto*. A partir da clássica *defesa de Protágoras*, realizada pela personagem Sócrates, procurou-se compreender em que medida o diálogo oferece a possibilidade de pensar a sofística enquanto um movimento filosófico que justifica tanto as coisas da particularidade de cada um (*ho ánthropos métros*), quanto suas conseqüências públicas (*nómos*). Destarte, investiga a relação entre *aísthēsis* (percepção/sensação) e *lógos*, oferecida à sofística por Platão, e sua consequência mais direta: a justificação teórica que fornece razão de ser à *pólis* democrática.

**Palavras-chave:** Protágoras. Platão. Sofística. *Aísthēsis*. *Lógos*.

**Abstract:** This article focuses on the interpretation of Protagoras thought contained mainly in the platonic work *Theaetetus* and in a small part of *Protagoras*. From the classic *defense of Protagoras*, held by the character Socrates in the *Theaetetus*, it was tried to understand to what extent the dialogue offers the possibility of thinking sophistry as a philosophical movement that justifies both the particularity of things of each one (*ho ánthropos métros*) and its public consequences (*nómos*). Thus, it is investigated the relationship between *aísthēsis* (perception/sensation) and *lógos* offered to sophistry by Plato, and its most direct consequence: the theoretical justification that provides the democratic *pólis* the reason for being.

**Keywords:** Protagoras. Plato. Sophistic. *Aísthēsis*. *Lógos*.

Platão, ao fornecer à teoria do homem-medida uma justificação “fluxista”<sup>1</sup>, no diálogo *Teeteto*, não apenas justifica os moldes do aparecer à percepção, mas também desdobra esses moldes em suas consequências éticas e políticas. Nesse cenário marcadamente mobilista, o âmbito das afecções construtoras da particularidade do homem serve de amparo ao pensamento ético e político da sofística. A partir desse contexto, a percepção, na lógica da sofística, atua em dois âmbitos: o particular e o público. Em um campo onde aparecer e ser têm o mesmo estatuto epistemológico, a percepção se mostra também como um regulador da ação pública, coerente com o discurso persuasivo<sup>2</sup>. Neste artigo, priorizamos este tema: a constituição do *lógos* da sofística e sua relação com a teoria da *aísthēsis* que Platão oferece ao sofista Protágoras no referido diálogo.

É, no entanto, marcando a diferença entre a posição filosófica e o fazer da sofística que o ateniense fornece elementos para justificar um modelo político de sustentação da *pólis*, a democracia. A justificação, porém, não significa a aceitação desse sistema; antes, ela é o mapa que fornece a Platão os pontos que devem ser atacados, visto esse sistema não se amparar no cânone da verdade, mas na coerência do melhor discurso. Por isso se faz importante que o homem-medida protagórico seja inserido na primeira abordagem platônica ao que seja *epistēme*. Em 166a-168c do *Teeteto*, Platão descreve estrategicamente, a partir da clássica defesa de Protágoras, o que possibilita a vida “coerente” na *pólis*. O homem descrito por uma epistemologia, quiçá uma fenomenologia, agora é compreendido por meio da comunidade. A política justifica e pede pela melhor ação, e esta, por sua vez, se referenda na prática do melhor discurso, advindo da opinião da maioria dos cidadãos. Onde impera a lei da maioria não se vê um discurso que elege o verdadeiro em detrimento do falso, mas aquele que prefere o melhor em vez do pior.

Platão expõe, em *Sofista* 232b, que os discursos dos sofistas seriam antilógicos, discursos que colocariam em oposição dois *lógoi*. Tal tese é corroborada por Diógenes Laércio<sup>3</sup>: “Protágoras disse que sobre todas as coisas há dois *lógoi* em oposição um ao outro”. Parece-nos ficar sugerido, na interpretação platônica e também na de Diógenes,

---

<sup>1</sup> Ver *Teeteto*, 152a – 156d.

<sup>2</sup> Nesse ponto, a postura do *lógos* da sofística se diferencia radicalmente da postura do *lógos* filosófico, se cotejado com a descrição platônica a respeito do *lógos* no diálogo *Sofista*,

<sup>3</sup> *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 51.

que a antilogia teorizada por Protágoras não passa de uma contradição lógica. Se, porém, salientamos que, no pensamento protagórico, o *lógos* não tem nenhum compromisso com o que *é* absolutamente, mas antes em nomear o que aparece a um percipiente, veremos que, se o discurso diz o ser, ele não pode ser duas coisas contrárias ao mesmo tempo, pois, instantaneamente, as coisas aparecem unas à percepção e o discurso diz esse aparecimento. Não haveria uma coisa para se dizer o contrário dela, mas o dito será o nome da percepção que cada um tem mediante o que está *sendo agora*<sup>4</sup>. Em momentos diferentes coisas distintas podem ser ditas e no mesmo momento percipientes distintos podem dizer coisas contrárias sobre uma suposta ‘mesma coisa’, isso tendo em vistas que a coisa nunca é a mesma para um e para outro percipiente. Para aquele que percebe, tal percepção não pode ser negada enquanto afecção, visto ser parte constituinte desse aparecimento. Assim podemos coadunar as duas teses de Protágoras, a que diz ser impossível a contradição com a que diz que sobre todas as coisas existem dois *lógoi*.

A posição protagórica dos discursos antilógicos não está tão longe da posição parmenídica com relação à linguagem, pelo menos no que diz respeito a uma das perspectivas elaboradas por Parmênides em seu poema. Na teoria protagórica, oferecida por Platão no *Teeteto*, os caminhos aparecem reduzidos. Para o sofista existe apenas um caminho, o da *dóxa*<sup>5</sup>, que é múltiplo. Ser múltiplo não significa ser contraditório, mas, antes, que toda multiplicidade é sempre verdadeira por refletir no âmbito do *lógos* uma afecção infalível. Protágoras, através do que Platão nos mostra, parece não concordar com a posição de que o discurso tenha uma via única e absoluta de verdade. Para esse sofista, a verdade somente será relativa à percepção do momento e, enquanto percepção, ela é relativa a cada um. Assim, o sofista usa a relação eleata entre ser e verdadeiro, relativizando-a em um aparecer verdadeiro para quem percebe.

Como nos disse Parmênides em seu poema, “o mesmo é pensar e ser (B3)”. Isso daria a Protágoras a garantia de uma efetivação de seu pensamento através da substituição de ser por aparecer: só podemos julgar sobre aquilo que nos aparece, podendo duas pessoas ter opiniões distintas a respeito, por exemplo, de um discurso ouvido em praça pública. O que é para A não é para B. A crê que a prática do discurso

---

<sup>4</sup> Entenda-se com *o que está sendo agora* todo fenômeno sensível que aparece como fruto da relação (*prós tì*) entre percipiente (*aisthánetai*) e percebido (*aisthētón*), conforme *Teeteto*, 152 a-b-c-d.

<sup>5</sup> O que o colocaria, no esquema parmenídico da verdade, no terceiro caminho, não recomendado por ser o caminho dos bicéfalos.

proferido levará a cidade a ganhar a guerra, B pensa que não. Os dois estão em verdade, porém, se a maioria decidir que o discurso proferido é o melhor discurso, A estará com o melhor discurso, e B, como nota a passagem 167d do *Teeteto*, terá de sofrer as consequências da deliberação da maioria.

O *lógos*, para a sofística, é o que diz a coisa percebida. Esse dito ou, ainda, o nome do percebido, é o resultante de um consenso tácito possibilitador da comunicação e seu entendimento, que só se torna possível por causa da expressão do *lógos* mantenedor dos significados das coisas percebidas<sup>6</sup>, mas não de coisas *em si*. O “é” não se aplica fora dos limites do fluxo que o *lógos* fixa instantaneamente. Sem um fundante de caráter metafísico e eterno, o discurso exerce o papel de fundante no momento em que é expresso. Assim, o *lógos* reúne as diferentes percepções sob nomes consensuais. Desse modo, o ser, para Protágoras, seria essa expressão de um recorte do fluxo, recorte esse que se fixaria temporariamente através de um nome estipulado. Seria o próprio ser parmenídico jogado no tempo ou, ainda, uma percepção que é afirmada com um *lógos*, entendido enquanto nomeação; ou seja, o nome dado a uma sequência de instantes que mostra, no devir, um conteúdo percebido. O nome se torna o fruto do consenso, sendo oferecido ao fluxo em um período determinado do tempo; um tempo oportuno de ser/acontecer – *kairós*. O nome da percepção não muda enquanto concordarmos que ele permaneça assim. O que muda é a percepção daquele que percebe. Dessa maneira, troca-se uma percepção passada por uma presente, ficando apenas o mesmo nome. Entre a minha percepção de vento frio e a sua, só há em comum o nome consensual *vento frio*.

O que permite a comunicação entre os homens, na teoria de Protágoras, é esse consenso ao qual o homem recorre no momento de dizer a medida da relação. É lícito então que, sobre o mesmo vento, um diga que é frio e outro diga que é quente, construindo-se assim dois discursos, um contrário ao outro, mas coerentes com suas afecções momentâneas. Esse estado, aparentemente contraditório dos discursos *antilógicos*, fornece a sustentação de um modo de ser do cidadão grego que constrói a política de seu tempo.

No contexto da incomensurabilidade entre um homem e outro, exposto em 166d – “cada um difere incomensuravelmente (*myrion*) do outro” -, constroem-se as relações humanas. Elas têm um *myrion* entre elas, um não dizível, análogo à flecha de Zenão,

---

<sup>6</sup> O vento frio que sinto agora é diferente do vento frio que senti há duas horas atrás, dado que as forças que me constituem agora são diferentes daquelas, porém é consensual denominá-lo vento frio. O nome é o mesmo, visto que as sensações de outrora e de agora são parecidas.

que nunca atingirá o alvo, pois o espaço é dividido ao infinito. Desse modo, a percepção de um cidadão, de fato, não será compartilhada com outro cidadão, pois não há uma percepção comum alcançada por todos. Como então é possível a vida em comunidade? A resposta protagórica apontaria para uma só possibilidade: as relações humanas só se tornam possíveis pelo consenso, por meio de um *lógos* consensualizado, compartilhado. As percepções são diferenciadas para cada um, mas o que se diz delas deve ter compreensibilidade para o outro. Por isso, o *lógos* compartilhado é o que permite a vida política, a partir dele o homem-medida ganha espaço não apenas nas assembleias, mas no ordinário do cotidiano. Se o homem é a medida de todas as coisas, ele é medida das suas percepções e do discurso propagado nos espaços públicos, medida dos discursos que constroem e destroem leis.

A comunicação se dará por meio do *lógos*, uma comunicação advinda de um consenso tácito, imaginário, possibilitador de que as percepções sejam expressas e entendidas por outro ouvinte. A percepção enquanto tal, enquanto afecção, não se consensualiza, porém sua imagem discursiva – o *lógos* – sim. Isso ocorre na medida em que a percepção deriva de uma relação que faz emergir homem e coisa percebida e o *lógos* deriva de um consenso construído espontaneamente, não havendo anterioridade ou posterioridade nesses dois processos que se combinam. Assim, essa imagem discursiva é uma espécie de entendimento geral aplicado à particularidade da afecção perceptiva, ou seja, um nome consensualizado e compreendido por todos e aplicado às suas afecções particulares. Nesse sentido, quando é dito “vento frio”, todos compreendem ao que se refere a expressão “vento frio” sem participarem, no momento da enunciação, da relação de afecção que constrói o fenômeno denominado vento frio. Podemos então dizer que tanto o *lógos* quanto a *aísthēsis* são distintamente, porém, só aparecem no conjunto *lógos* e *aísthēsis*. Isso porque dizer é dizer o percebido e sentir é sentir algo que admite ser nomeado. Assim, percebemos certa circularidade no comportamento ou, ainda, na relação de *aísthēsis* para com *lógos* e vice-versa. No momento da percepção, aquilo que aparece o faz “colado” ao nome consensualizado, não havendo separação entre o nome e o percebido. O *lógos* significa um campo de percepções àquele que percebe. Esse significado seria o nome consensual das múltiplas percepções.

Essa comunhão entre *aísthēsis* e *lógos* não apenas circunscreve a vida humana em sua particularidade, mas, sobretudo, em sua publicidade. A constituição da *pólis* e,

em consequência, a constituição do homem não estão separadas, visto que, para Protágoras, a política parece ser a expressão da vida humana. Se pensarmos na epistemologia que descreve o homem-medida e a transportamos ao plano público, notaremos que, em assembleia, o ouvinte assume o papel passivo, enquanto o orador assume o papel ativo<sup>7</sup>. O *lógos* possibilita que esses movimentos, passivo e ativo, estruturam a persuasão pública. Há, nesse ambiente, forças que reagem em uma relação. A força ativa será a opinião da maioria, a passiva será a opinião da minoria votante em assembleia. Isso não significa uma solidificação permanente, pois essas forças sempre entrarão em combate. A força que antes era ativa pode se tornar passiva em um tempo diferente. Ocorrerá um confronto entre as presenças humanas que ali consolidam temporariamente a lei, sendo a opinião pessoal verificada pelo seu acordo com as opiniões dos outros. O homem, visto por esse aspecto, acontece em uma relação de reciprocidade social: o homem acontece na relação com outro(s) homem(ns). Ele se reconhece através da percepção do outro, reconhece como um mesmo – homem convencionalmente nominado –, porém diferente. Tudo o que há é essa relação ofertada pelo *lógos*<sup>8</sup>.

As relações humanas, evidenciadas a partir desse contexto, estabelecidas a partir de um *lógos* compartilhado, apontam algumas questões vivenciadas pelo povo grego do século V a.C enquanto elementares na constituição de um sistema político denominado *Democracia*<sup>9</sup>. Segundo Pillar Spangenberg<sup>10</sup>, o processo de democratização em Atenas se desenvolveu estimulado pela força política que os setores populares foram assumindo. Nesse contexto histórico, a assembleia do povo<sup>11</sup> era o palco da tomada de decisão<sup>12</sup> que orientava a vida política da *pólis* e, portanto, do homem. Essa postura do *demos* discerniu dois âmbitos da vida pública: um âmbito político, no qual todo cidadão tem direito à participação, não importando qual sua atividade econômica, direito esse denominado *isegoría* – igualdade em *ágora*, o direito à palavra; e, de outro lado, o âmbito que requer um saber prático, instrutor de um domínio, uma *téchnē*.

---

<sup>7</sup> Referência a passagem 156 a-b do diálogo *Teeteto*.

<sup>8</sup> Protágoras já esboçava, antes de Aristóteles, o reconhecimento do homem enquanto um animal político.

<sup>9</sup> Cabe salientar que o nome dado pelo grego antigo ao sistema político nascente não corresponde à forma de governo denominada atualmente como Democracia.

<sup>10</sup> Spangenberg, P. *Legitimación o utopia: el enfrentamiento de Protágoras y Platón em torno a La democracia*. In: Motta, A. C.; Zamora, J.M. Eunoia. Estudos de filosofia antiga. Bogota: Universidade Nacional de Colombia, Faculdade de Ciências Humanas, 2009.

<sup>11</sup> Entenda-se, povo, o cidadão ateniense não escravo, não estrangeiro e o humano que responde pelo sexo masculino.

<sup>12</sup> O homem em comunidade decide, ou seja, o *demos* exerce o poder de *krisis*.

A sofística, nesse ambiente, constitui-se como um movimento político<sup>13</sup> que oferece não apenas a beleza do discurso, mas também a prática discursiva que aponta ao melhor para todos e para cada um, visando sempre o ensinamento de uma *aretē* (virtude) possibilitadora do escolher entre melhor e pior, tanto na vida particular quanto na pública, em *pólis*.

Se admitirmos com Protágoras que o homem é a medida de todas as coisas e que essas coisas são convencionalmente nomeadas pelo *lógos*, então nos vemos obrigados a perguntar qual é a necessidade de um sofista, e até mesmo de um filósofo. Qual é a função de um retor na *pólis*? Pois bem, nem Protágoras, nem Platão<sup>14</sup> deixam-nos desamparados quanto a essa questão. Para o sofista, e segundo o filósofo, existem discursos melhores e discursos piores, nunca discursos verdadeiros e falsos. Cabe a ele educar mediante o melhor, visar sempre a uma virtude (*aretē*) que harmonize o homem em seu contexto social, sendo sábio aquele que consegue trocar no homem e na cidade uma opinião pior por uma melhor<sup>15</sup>:

E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a parecerem e serem boas. (166d) [...] Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. (167 a)

Desde a postura protagórica, encenada por Sócrates, notamos que existem opiniões que parecem melhores e opiniões que parecem piores. Guiar os homens em busca de opiniões que pareçam melhores é tarefa da educação oferecida pelos sofistas. Por meio do discurso, o sofista habilidoso faz nascer no seu ouvinte uma opinião que se adeque ao melhor, sem nenhum uso da força bruta ou qualquer outro tipo de coação. O

---

<sup>13</sup> Além de literário/artístico, docente e jurídico.

<sup>14</sup> Não trabalharemos, neste artigo, a questão da educação no pensamento platônico, mas é necessário dizer que, para Platão, a questão do conhecimento não se dissocia de uma *paideia*. Ao contrário, dizer um é já dizer o outro, visto que conhecer é buscar o Bem que ilumina a realização da educação a qual leva ao que é conhecimento genuinamente, tal como apresentado no livro VI da *República*.

<sup>15</sup> Tanto no contexto epistemológico quanto no político, uma importante questão deve ser notada: a diferença entre o aparecer e o parecer. O aparecer (*phainesthai*) está diretamente ligado ao ambiente afecioso de construção do homem e da coisa percebida por ele, um ambiente fenomenológico pela excelência de sua descrição, tal como consta em 156a-c do *Teeteto*. O parecer (*doxazein*) não teria o mesmo estatuto epistemológico, ele estaria vinculado mais especificamente ao modo como o *lógos* age na opinião do outro. Nesse sentido, parecer melhor ou parecer pior estão ligados ao âmbito “psicológico” do homem, âmbito que permite escolher entre o que parece pior e o que parece melhor (167c). O parecer e o aparecer não estão, porém, separados. Certo discurso aparece a alguém e a partir desse aparecimento certa opinião pode transformar-se em seu contrário, por parecer melhor ou pior naquele momento.

indivíduo adere por lhe parecer que o discurso proferido nesse instante é melhor que uma opinião anterior<sup>16</sup>. Sobre esses pressupostos, haverá, no pensamento protagórico, a elaboração de dois tipos de discursos: o discurso forte em contraposição ao discurso fraco. O discurso forte seria aquele aceito pela maioria das pessoas, enquanto o discurso fraco se constituiria no discurso não compartilhado pela maioria, seria o discurso da minoria<sup>17</sup>.

Educar, para o sofista, é usar de um *lógos* ou, como diz o próprio Protágoras, de um *phármakon*<sup>18</sup> (remédio/veneno) que agirá no ouvinte como o remédio indicado pelo médico, ou, ainda, como o agricultor que trocará nas plantas as más sensações por sensações melhores (167c). O discurso do sofista estrategicamente parece receber *status* de *téchnē*, sendo comparado com o discurso do médico e do agricultor, ambos detentores de um ofício que os habilita a manusear parte de um campo do fluxo, o primeiro se dedicará ao corpo humano, o segundo, à terra e o que dela pode ser retirado. E o terceiro? O terceiro, assim como o filósofo, trabalhará com as almas dos homens, retirando delas o que parece ser a pior opinião e inserindo aquilo que parece ser a melhor opinião. Ele, assim como o médico e o agricultor, também trabalhará com as questões nascidas no fluxo. O discurso do sofista – a *dóxa* – é a elaboração sobre um tempo próprio de as coisas serem, sobre um *kairós*. Com isso, esse discurso não se efetiva a partir de um ser absoluto, mas de um ser circunstancial.

A prática discursiva na vivência das assembleias gregas é questão evidente. Para ela não há um critério universal que seja absoluto para o julgamento. O discurso que parecer ser o melhor para dada situação será o escolhido em contraposição a um que parece ser o pior. Com a falta de um critério absoluto e fixo, o escolhido será aquilo que aparece como melhor, agora, para o *dēmos*. Fica-nos compreendido que o *homem-medida*, o homem que mede todas as coisas, não perde sua força mediante o *melhor*, ao contrário, aquele que vota com a maioria fortalece uma opinião que parece ser a melhor, o que vota com a minoria, apesar de ser concedida a ele a pior opinião, não deixa de estar coerente com suas percepções momentâneas, visto que: “Não é possível ter

---

<sup>16</sup> Posição criticada fortemente por Platão, posto que o sofista não está na busca do verdadeiro, mas na coerência do melhor agora.

<sup>17</sup> DERBHEY, *Os Sofistas*, 1986, pág. 26.

<sup>18</sup> Assim como o uso que Górgias faz do *lógos* no *Elogio de Helena*.

opinião sobre o que não é, nem ser afectado por outra coisa que não aquela que o afecta, que será sempre verdade”<sup>19</sup>.

Verdadeiro e falso darão lugar para o melhor e o pior. Este par está em devir, não se cristaliza no tempo e no espaço, muda no instante em que o consenso se dissolve, assim como as forças passiva e ativa que constroem o homem-medida. O discurso fraco, considerado pior discurso, não caracteriza um engano ou o falso, mas a não concordância com a maioria. Nesse sentido, o doente não está enganado quando sente a comida amarga, mas fisiologicamente ele não a sente de outro modo. O amargo, detectado pelos sentidos e nomeado pelo *lógos*, é associado a um valor, melhor ou pior, derivado do comportamento do *lógos* na relação com outros *lógoi*. Não estar doente é melhor do que estar doente, um melhor que é assegurado pela fisiologia que constitui a disposição do homem ao dizer o estado de sua “natureza” mutante. Conforme a personagem Sócrates em 166e-167a:

Para quem está doente, aquilo que come aparece e é amargo, mas para quem está saudável aparece e é o contrário. E não é preciso fazer mais sábio nenhum dos dois – pois não é possível –, nem se deve acusar o doente de ser ignorante por ter esta opinião, nem o saudável de sábio por ter outra<sup>20</sup>.

Notamos, através dessas passagens, uma significativa diferença entre o pensamento parmenídico e o protagórico no que diz respeito à escolha entre ser e não-ser. Segundo Parmênides, existe uma *krísis* no *lógos*<sup>21</sup> que exige escolher entre o ser, o não-ser e os *tà dokoûnta*<sup>22</sup>. Em Protágoras, a escolha não se dará por essa exigência, mas o *lógos* também tem a sua função: escolher entre melhor e pior.

Essa seria então a função do sofista, levar uma opinião melhor a quem se encontra com uma opinião pior. Assim como o médico cuida dos doentes e o agricultor das plantas, o sofista cuida da educação. Nesse trabalho convencional, ele usa de três

---

<sup>19</sup> *Teeteto*, 167a-b. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>20</sup> Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

<sup>21</sup> “Pois jamais poderás urgir isto, que o não-ente seja; tu, porém, afasta o pensamento deste caminho de investigação, também o costume muito experiente não deve te forçar segundo este caminho a (deixar) movimentar-se um olho sem objetivo, um ouvido e uma língua zunindo; decida através do *logos*. Esta prova conflitante, o que tem sido falado a partir de mim” (B7). Tradução de Leão, E. C. e Wrublewski, S. Os pensadores originários, 2005.

<sup>22</sup> *Tà dokoûnta* são os dizeres que se formam a partir da relação com os sensíveis. A nota 21 salienta *tà dokoûnta* como fruto do costume: o que aparece por meio do olho, pelo ouvido ou por qualquer outro órgão dos sentidos.

elementos-chave contidos em sua retórica: um lógico, um ético e um político<sup>23</sup>. Estão os três intrinsecamente ligados ao poder exercido pelo discurso. O lógico se manifesta na expressão do *lógos* que persuade. O ético se manifesta na medida em que todas as partes presentes buscam um consenso naquilo que se mostra como melhor no momento da escolha. Por fim, o político, que é resultante dos dois primeiros momentos da atitude do sofista: obter o consenso será conseguir uma paz momentânea na *pólis*<sup>24</sup>. Nesse contexto, o *lógos* se torna uma virtude política, como mostra Barbara Cassin:

Um consenso do tipo sofístico é o resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, ocasião após ocasião (é o *kairós*), uma unidade instantânea inteiramente feita de diferenças. À *phýsis* dos jônicos e ao Ser dos eleatas, que a ontologia nascente tinha como tarefa dizer adequadamente, substitui-se a política que o discurso cria: a natureza não serve então de modelo para a cidade, é mesmo, ao contrário, a cidade que serve de modelo para o indivíduo. Com a *homonóia* e a homologia sofísticas, o *lógos* torna-se a virtude política por excelência<sup>25</sup>.

Parece-nos que a cidade e o homem não se diferenciam para os gregos. Assim como o homem está disposto a mudar de opinião a todo instante, também a cidade está. O consenso, que organiza a cidade, também está no fluxo, e o que impede que o consenso seja um *álogon* instantâneo é a adesão da maioria ao melhor pronunciado. As leis serão criadas mediante o exposto acima: o melhor e o pior segundo a opinião da maioria. O homem particular (*hékaston*) fundamenta a fase de desconstrução do critério parmenídico, sendo substituído por uma espécie de "universal relativo" que passa a ser a medida: a lei. Ela é um universal por ser aplicada a todos e relativa por ser passível de mudança, visto ser eleita em um tempo e para aquele tempo, mudando conforme as necessidades da *pólis*. Não nos resta agora um homem-medida, antes uma "maioria-medida", exercendo sua força enquanto expressão da vida pública. As leis decididas pela maioria guiam a *pólis*. O que se discute é o plano político, não o plano individual. A medida, nesse âmbito público, não é o homem, mas a lei estipulada por uma *homología* – igualdade de discursos. Os diversos e diferentes homens participam da

---

<sup>23</sup> Cassin, B. *Ensaio Sofísticos*, 1990, pág. 75.

<sup>24</sup> Sobre esse tríplice fundo é que se baseia Hermes quando distribui a retórica aos homens na versão do mito da origem do homem de Élio de Aristides, segundo consta em *Ensaio Sofísticos*, 1990, pág. 145. Entendemos que esse tríplice fundo também pode ser usado no entendimento da teoria protagórica.

<sup>25</sup> *Ensaio Sofísticos*, 1990, pág. 76.

unidade da lei. Todos os cidadãos participam desse melhor consensualizado em um momento: enquanto esse consenso durar.

Sozinho, o homem se constitui enquanto *phýsis* acontecendo, em consenso ele continua sendo *phýsis*, porém há uma disputa interna entre o homem e seu sistema de governo - *phýsis* e *nómos*. O homem não terá domínio sobre si, mas será dominado pela lei que ordena a *pólis*. Critérios de justiça e virtude sairão desse *lógos* maior: a lei, escolhida como o que parece melhor no momento da escolha. Os valores que determinam uma vivência pública são consensuais, e esse consenso deriva da opinião de cada um, a opinião majoritária se torna uma lei relativa à situação presente. Quanto a opinião da minoria votante, ela terá que ceder ao dito da lei estipulada, caso contrário sofrerá as sanções que regulam os seus descumprimentos.

O discurso, nesse ambiente, será um falar sobre opiniões diferentes. Ele permeará as relações humanas, oscilando sempre entre a opinião melhor e a opinião pior. Tanto no domínio privado quanto no público não há nenhum tipo de estabilidade, a não ser a possibilidade oferecida pelo *lógos* que, na democracia grega, se efetiva nas assembleias que regem leis. O consenso resulta do embate discursivo entre o parecer melhor e o parecer pior; ele está à mercê do fluxo que envolve as assembleias e a vida do cotidiano em *pólis*. O *métron* passa a ser a lei que estabelece um modelo de virtude, o que regula a vivência humana de modo a livrar o cidadão de uma *hýbris* (o que ultrapassa a medida estabelecida) desenfreada: “E também tu, quer queiras, quer não, tens de aceitar ser medida, pois este argumento foi salvo por estas razões”<sup>26</sup>. A partir de um *lógos* maior, a lei, entendida como um *lógos* compartilhado, funda-se um dever-ser. O mundo que é percebido pelo percipiente ganha sentido posteriormente a uma operação do *lógos*: o consenso. A maioria é quem escolhe por um melhor que terá a duração do consenso. Nessas condições, ela será o critério da escolha. O *lógos*, assim, não é posterior ao ser, mas faz nascer o ser através da adesão da maioria, que determina o dever-ser.

O cidadão que mede sobre suas afecções e dá sentido ao instante da percepção é o mesmo que vota em assembleia e dá sentido à *pólis* no instante da estipulação da lei. Esse homem se constrói em dois âmbitos que não se diferenciam nem no tempo nem no espaço: o homem individual e o homem público se afirmarão em um mesmo

---

<sup>26</sup> Teeteto, 167d. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., 2008.

momento<sup>27</sup>. Esse homem passa, em conjunto, de uma opinião pessoal a uma opinião convencional. A lei é o critério a ser seguido, servindo de base à ação do cidadão. O espaço do *lógos* é o espaço do consenso, desde as palavras aprendidas pelas crianças até a convenção da lei que rege essa *pólis*. Nos dois casos, tanto da criança como da lei, é a maioria aquela que define o que deve ser ou não, através do *lógos* de melhor escolha, seja essa escolha relativa aos nomes das percepções ou à organização das relações humanas. Os diferentes cidadãos constituirão o ser após escolherem por aquilo que aparece como melhor. O cidadão participa da lei, e ela se referendará na ação desse cidadão. Assim, a partir do consenso, é estipulado o critério temporário para a tomada de decisão perante as escolhas da vida. Poderíamos chamar de “critério absoluto” a maioria, e o que ela estipula de um “critério relativo” ao consenso. A maioria será o “critério absoluto” enquanto durar a Democracia

O resultado da ação na assembleia se constitui em uma "verdade relativa" ao tempo de permanência do consenso. Sobre esse pano de fundo, poderemos falar, na teoria protagórica, de uma verdade para além da "verdade" relativa a cada um. A verdade será a "verdade" do consenso, e remeterá ao "ser" derivado da decisão da maioria. Protágoras poderia ocupar o lugar de um filósofo da Democracia, tendo em vista a maneira como constrói uma estrutura perceptiva que parte do humano e vai ao encontro do mundo que o rodeia, um mundo social; e depois faz o inverso, remete os frutos dessa convivência pública aos recantos da vida privada, tendo como sustentáculo aquilo que é próprio do homem e da comunidade constituída: o *lógos* e, por meio dele, a construção de um ser consensualizado.

A partir do pensamento protagórico exposto no *Teeteto*, notamos que o ser equivale a aparecer e que tal aparecer é relativo a um percipiente que muda sua percepção conforme a variação da relação originária tanto do percipiente quanto do percebido (*Teeteto*, 156 a-b-c). Esse aparecer desempenhou um papel fundamental para o estabelecimento de uma verdade relativa. A partir de *Teeteto* 166a, a letra platônica fornece a sustentação teórica que explica como essa relação epistemológica, constitutiva dos sensíveis, daria conta de resolver, ao menos teoricamente, a tensão entre uma disposição (*phýsis*) humana e sua postura política (*nómos*). Assim, percebemos que as questões que tangem à multiplicidade e à unidade também são questões que cercam o

---

<sup>27</sup> Dividimos essa compreensão do homem em dois momentos por uma questão didática, efetivamente não há separação.

pensamento protagórico, podendo ser lidas tanto na esfera epistemológica de seu pensamento quanto na esfera ética e política. No âmbito público, a unidade é a própria lei estipulada por uma multiplicidade de cidadãos que reconhecem no melhor discurso o melhor encaminhamento prático para a *pólis*.

O consenso estabelecerá um “universal relativo” ao tempo de sua duração. Ele não se baseia em uma investigação, mas em uma aceitação, por meio da persuasão do melhor discurso, daquilo que lhe parece melhor naquele instante, podendo mudar a opinião do que foi convencionado para outra que parece melhor depois. Esse é o critério de “verdade”. Tendo em vista a escolha do que parece melhor, valores como bom e ruim serão relativos a essa escolha. Nosso sofista não se preocupará com a efetivação de um *télos*. Não haverá algo a ser alcançado, tudo o que é, é o que aparece no momento. A vida se dará em momentos que não almejam uma finalidade, mas uma conformidade em um momento próprio, sendo cada um medida de suas opiniões e, em conjunto, de sua *pólis*.

#### **Contribuições do diálogo *Protágoras* à personagem Protágoras do diálogo *Teeteto***

O lógos, no contexto da *pólis*, é um articulador social, o que mantém as diferentes pessoas convivendo sob os mesmos preceitos públicos, conforme a vigência de lei, que é resultante da deliberação conjunta dos cidadãos. Nesse mesmo contexto da defesa de Protágoras no *Teeteto*, Platão, em diálogo anterior, já anuncia o pensamento protagórico como defensor da prática democrática. Quando a personagem Protágoras, no diálogo homônimo, promulga o melhor como a prudência (*euboulía*) para administrar tanto o interior da casa quanto os assuntos da *pólis* (319a), entende ele que esse melhor é a “arte” política (*tēn politikēn téchnēn*), e ela é considerada, nesse pensamento, uma virtude (*aretē*) capaz de ser ensinada. Sendo o responsável por essa educação, o sofista é capaz de ensinar o melhor em detrimento do pior, como notado acima.

Em 319b, do diálogo *Protágoras*, a personagem Sócrates nega a possibilidade de ser a virtude política ensinada a alguém. Para justificar o contrário da posição socrática, o sofista narra o mito fundante da espécie humana. Segundo consta em 320d, houve um tempo em que só existiam deuses; porém, no tempo do Destino, por meio da mistura de ferro e fogo, criaturas mortais foram criadas. Prometeu e Epimeteu foram responsáveis

por distribuir aos mortais qualidades para que estes sobrevivessem às intempéries da natureza. Epimeteu se responsabilizou pela distribuição e Prometeu pela revisão do feito. Na distribuição, Epimeteu, na lógica da compensação, dotou os animais de recursos diversos, porém visto ser deus carente de reflexão, não dotou o homem de recurso algum, por ter distribuído entre os outros animais tudo de que dispunha. Prometeu, na avaliação final, percebeu a desproporção para com o homem, por isso roubou de Hefesto e Atena a sabedoria das artes e o fogo, para que o homem pudesse garantir sua existência. Ao final, porém, ainda carecia o homem da arte política. Esta, no entanto é recurso de Zeus. Percebendo que os humanos seriam dizimados, seja pelos animais selvagens, seja pela guerra entre os iguais, Zeus decide ordenar Hermes a levar Pudor e Justiça aos homens. Hermes pergunta a Zeus de que modo deve distribuir Pudor e Justiça:

Distribuí-los-ei como foram distribuídas as artes? Estas foram distribuídas da seguinte maneira: um só homem com o conhecimento da medicina basta para muitos que a ignoram, verificando-se a mesma coisa com todas as outras artes. Devo proceder desse modo com o pudor e a justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes. E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade<sup>28</sup>.

Nesse ínterim, Protágoras, por meio do mito, insere algo como uma “natureza humana” que busca a autoconservação pela dádiva divina. Autoconservar significa permanecer em vida e, nesse caso, permanecer em vida conjuntamente, na *pólis*, que é a garantia dessa permanência. Viver é ser com outros humanos, pois a vida humana não tem sentido ou, ainda, não se conserva na solidão. Por essa via, ser humano é habitar com outros humanos sob a deliberação de uma lei que, pela comoção da divindade, articula a totalidade da *pólis* na medida em que é a maior execução de justiça, visto ser a *pólis* o melhor para a conservação dos homens. Assim, o melhor, que substitui a verdade, consiste na preservação da cidade, tendo como reflexo a preservação do homem. Esse melhor é como um traço que perpassa todos os humanos, visto que todos receberam da divindade justiça e pudor, todos receberam a capacidade de escolher pelo melhor. O melhor é a expressão humana que executa a sua própria “natureza”.

---

<sup>28</sup>Protágoras, 322 c-d. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

Execução que se efetiva na deliberação conjunta. Todos os cidadãos tendem ao melhor, e o melhor é a execução da justiça. Porém cada um diverge naquilo que lhe parece o melhor, naquilo que lhe parece justo. Nesse sentido, o melhor ou, ainda, a justiça, diverge entre um e outro. O que resolve a peleja é justamente a convenção da maioria, que reúne as opiniões diversas na forma da lei. Querer o melhor é continuar querer a viver. Para isso a justiça deve ser executada.

Na perspectiva democrática, a convenção delibera pelo melhor como uma forma de manifestação de uma “natureza comum”. Justo então é que todos participem desse melhor que ordena a *pólis*. Por isso, todos podem emitir opinião, visto todos opinarem sobre o que é melhor para a conservação da *pólis* e, em reciprocidade, para si mesmos. Isso é ser político, atuar na conservação da *pólis*, ancorando-se em justiça e pudor como sustentáculos da decisão que levará ao melhor. Por isso, todos devem participar, pois todos são especialistas nesse assunto, visto serem capazes de emitir opinião acerca do seu melhor, que pode redundar com o melhor para a *pólis*:

Quando, porém, vão deliberar sobre a virtude política, em que tudo se processa apenas em função da justiça e da temperança<sup>29</sup>, é muito natural que admitam todos os cidadãos, por ser de necessidade que todos participem dessa virtude, sem a qual nenhuma cidade poderia subsistir<sup>30</sup>.

Justiça e temperança, segundo o dito de Protágoras, na obra homônima, são virtudes distribuídas pela divindade de modo equânime entre os homens, diferentemente das artes como a medicina, a agricultura, a carpintaria, entre outras<sup>31</sup>. É isso o que

---

<sup>29</sup> Pudor (*aídō*) e temperança (*sōphrosynē*) possuem estatuto moral complementar. Pudor permite ao homem uma certa reserva de si mesmo na relação com os outros. Ele é uma espécie de senso moral que limita o homem nas ações políticas. *Sōphrosynē* é a temperança, o bom senso, a boa medida, a saúde moral que se articula com um receio de poder tudo, com um pudor que limita em vista ao bom senso. Pudor e temperança, nas passagens expostas, anunciam ou, ainda, completam suas semânticas, de modo recíproco, quando da ação pública.

<sup>30</sup> Protágoras, 323a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

<sup>31</sup> Segundo o mito, um homem basta para suprir, no que tange a arte (*téchnē*), a necessidade de muitos, como o exemplo dado. Um médico é suficiente para muitos homens, sem precisar que todos entendam de medicina, o que inviabilizaria a própria ordem social. Necessário é que todos tenham a capacidade de lidar com diferentes partes do todo, ou seja, que todos sejam capazes de exercer domínio sobre um campo específico da existência. Na medida em que cada um exerce uma função social na *pólis*, ela, a *pólis*, caminha para uma ordem interna que lhe permite existir, visto que agir socialmente com o outro é exercer uma função, por exemplo, da carpintaria não só para si, mas também para os outros. Isto é, executar o preceito social do viver com, é já executar a prática da arte política. Executar essa prática é assumir o *lógos* como regulador das ações humanas. O pensamento platônico também aposta no *lógos* como articulador da estrutura social. Porém, a argumentação platônica estabelece um *lógos* por natureza (*phýsis*), diferenciando-se da sofisticada, que o estabelece por convenção (*nomós*). Para Platão, toda *téchnē*

permite a todos participarem da política fundante e estruturadora da *pólis*. O mito, contado por Protágoras, responde a Sócrates sobre a divisão, nas assembleias, entre a fala do especialista, quando a *pólis* precisa de um conselho a respeito de assunto específico, e a fala que é, de direito, de todos os presentes, ou seja, a fala do técnico, respeitando o sentido arcaico do termo, e a fala do político.

Essa é a posição de Protágoras no que concerne ao direito à palavra em assembleia, mas Sócrates, além de destacar a diferença entre os detentores de uma *téchnē* e aqueles que falam sem o domínio de um objeto, também acentua a posição de que a virtude não pode ser ensinada. Essa discussão sobre a virtude, ou as virtudes, fornecerá a mobilidade do texto. Pode a virtude da prudência ser ensinada? O sofista em questão defenderá que sim. A prudência (*euboulía*) é uma virtude que pode ser ensinada. Ela, em um primeiro momento do diálogo, é entendida como o conhecimento (*máthēma*) de administrar do melhor modo, tanto a casa, as coisas familiares (*tōn oíkēiōn*), quanto as coisas públicas (*tōn póleōs*) (318e).

Protágoras, como já notamos neste trabalho, defende que todos têm a capacidade de emitir opinião sobre as coisas da *pólis*, visto todos tenderem ao melhor. Nesse sentido, o sofista reafirmará que a(s) virtude(s) pode(m) ser ensinada(s)<sup>32</sup>. Todos tendem ao melhor e querem o melhor, mas o que é este melhor? É tarefa do sofista habilidoso ensinar o que é o conteúdo desse melhor. O melhor, para Protágoras, é o

---

se ampara em um *lógos* que dá o limite a este fazer (*poiēsis*). Nesse sentido, *poiēsis* e *téchnē* assumem um caráter duplo: produtivo e criativo. Produção e criação regulados por um *lógos* que ordena essa ação, ou seja, delimita seu campo de domínio. Quando Platão descreve, na *República*, as três partes da alma, a “racional” (*logistikón*), a “irascível” (*thymoeidēs*) e a “concupiscente” (*epithymetikón*), ele as reflete nas três partes constituintes da cidade. Na ordem, o primeiro é análogo ao rei filósofo, que governará a cidade mediante os esclarecimentos do que é o belo e o bom, portanto, mediante justiça; os guardiões que serão amigáveis com os amigos e pugnazes com o inimigo; por último, mas não menos importante, os que proveem a cidade de suas necessidades, tanto aquelas que concernem ao corpo quanto as que concernem à alma, como o carpinteiro, por um lado, e o poeta, por outro. Os três domínios que permitem a harmonia da cidade são construídos a partir de *téchnai* que orientam cada ação desde um *lógos* específico. É interessante notar que, no *Teeteto*, 149a, a arte do filósofo e da parteira se assemelham, uma trata na alma o que a outra trata no corpo: “Nunca ouviste que eu sou filho de Fenárete, a mais famosa e hábil parteira? [...] E não ouviste que eu próprio pratico essa arte?” (Tradução de Nogueira, A. M e Boeri, M., 2008). O exercício da parteira e o exercício do filósofo utilizam a mesma *téchnē*, os dois fazem (*poiēsis*) vir à luz (*maieúetai*). Nesse sentido, percebemos a proximidade da arte daquele que exercita seu *logistikón* e a arte do que exercita o *epithymetikón*, estando, a *téchnē*, articulada em todos os domínios da cidade que se estrutura pelas causas e pelos princípios que ordenam a própria natureza humana. Sobre *téchnē* no pensamento de Platão, ver ainda RIBEIRO. L.F.B. Arte no pensamento de Platão. In: *Arte no Pensamento*, Org. Fernando Pessoa, Vila Velha, MG: Museu Vale do Rio Doce, 2006.

<sup>32</sup> “Penso haver demonstrado que eles têm razão em aceitar a opinião de qualquer pessoa, a respeito dessa virtude, por acreditarem que todos dela participam; agora, que apesar disso não a consideram um dom natural, ou efeito do acaso, porém algo que pode ser adquirido pelo estudo e aplicação, por quantos chegaram a alcançá-lo, é o que procurarei demonstrar”. *Protágoras*, 323c. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

exercício da justiça ou, ainda, a adequação à lei, visto que é ordenação divina que os incapazes de pudor e justiça sofram a pena capital (322d), porém o que é o justo, conforme o que é legal, muda ao sabor das necessidades da *pólis*. A justiça é uma adequação à realidade legal do momento de estipulação e duração da lei (*nomós*). O sofista é esse que ensina a conformar-se, no sentido de entrar em conformidade com a vontade da maioria.

Nesse cenário, a punição é a prova de que a virtude da justiça, por exemplo, pode ser ensinada. Isso ocorre na medida em que o injusto é aquele que transgredir a lei estabelecida, sendo a punição o castigo do não obediente ao dito da lei. Ensinar virtude é ensinar a lei justa. O injusto configura-se naquele que ou não aprendeu, ou transgrediu a aprendizagem, devendo ser castigado para que nem ele nem outros repitam a injustiça. Não sendo a virtude algo absolutamente determinado, ela sofre mudanças no tempo. O sofista é esse que adequa o cidadão às mudanças ocorridas, não permitindo que ele caia em injustiça e sofra as penas estabelecidas.

Para o sofista, ensinar uma matéria virtuosa é persuadir para o melhor, sendo esse melhor mutável conforme as necessidades da cidade. Assim, a justiça é tão mutável quanto tais necessidades. Nesse sentido, educar é ensinar tanto a virtude da justiça quanto o seu contrário, a injustiça. O cidadão prudente, nesse caso, é aquele que anda sob os mandamentos da primeira.

Por essa perspectiva, educar é ensinar as virtudes que permitem a convivência entre os habitantes da *pólis*, desde a infância até a idade adulta. A personagem Protágoras descreve momentos do processo educativo que representam o modo como o povo grego de seu tempo concebia a educação. Segundo ele, a virtude está na base da ação educativa. Por isso, educar é ensinar as virtudes necessárias ao viver em conjunto, seja no particular da convivência familiar, seja na publicidade que reúne todos os homens sob o signo da lei estipulada.

A criança, a partir do momento em que distingue o que lhe é dito, é passível de ser ensinada. Os atos e as palavras são meios de ensino da justiça e da injustiça. Depois desse primeiro ensinamento dos pais, as crianças passam às mãos dos professores. Estes lhes ensinam os costumes, as letras e a cítara, dando, por recomendação dos pais, maior rigor aos costumes. Depois da aprendizagem da cítara, a lira, para o acompanhamento dos clássicos líricos. A ginástica também faz parte do repertório de “disciplinas” que o jovem aprenderá e, por fim: “Quando saem da escola, a cidade, por sua vez, os obriga a

aprender leis e a tomá-las como paradigma de conduta”<sup>33</sup>. Todos os estágios da educação são acompanhados da correção devida, visto que ensinar é justamente corrigir a pior opinião em vista da melhor. Assim acontece, resumidamente, o ciclo da *paideia* grega da época de Protágoras, tal como descrito por Platão em 325c-326e. Uma educação inclinada ao melhor e não à verdade.

Quando voltamos ao cenário do *Teeteto*, percebemos que os contextos dos diálogos se locupletam: “Ora, Protágoras concedeu-nos que, sobre o melhor e o pior, alguns se distinguem, e esses é que são sábios”<sup>34</sup>. Dessa maneira, o sofista justifica tanto o fazer da sofística na educação individual dos cidadãos quanto a prática de governo de seu tempo, a Democracia. Nessa tarefa ele se ampara, segundo consta no *Teeteto*, em uma epistemologia da *aísthēsis*, refletida no plano político a partir das noções de parecer melhor e parecer pior, ofertadas pelo *lógos* de um orador que “sabe” distinguir entre um e outro, podendo, por esse motivo, ensinar a virtude que permite aos homens viver em uma comum unidade, na *pólis*.

De modo breve, podemos dizer que Platão, ao descrever uma teoria fundada no devir e oferecê-la a Protágoras, tanto nos permite pensar o fenômeno perceptivo individual – a elaboração da *phýsis* fundada no movimento - quanto sua correspondência no plano social – a elaboração da lei como critério de decisão da *pólis*. Nesse horizonte, movediço pela natureza de seu aparecimento, a sofística ganha estatuto epistemológico, ontológico, pedagógico, político, ético, etc. Por esse viés, a percepção tem privilégio no domínio privado e no social; pois que ela é indispensável à criação das leis que regulam a vivência humana, tal como Platão aponta nos diálogos *Teeteto* e *Protágoras* ao tratar da teoria do sofista homônimo do diálogo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### Fontes Antigas

GÓRGIAS. TESTEMUNHOS E FRAGMENTOS. Tradução de Manuel Barbosa e de Inês de Ornellas e Castro. Edições Colibri, 1993

LAÉRCIO, Diogenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília, DF: EdUnB, 1988.

---

<sup>33</sup>Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2002.

<sup>34</sup>*Teeteto*, 169d. Tradução de Nogueira, A. M. e Boeri, M., *Teeteto*, 2008.

PARMÊNIDES. *Fragmentos*. In: *Os pensadores originários*. Ed. bilíngue e trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos*. In: *Os pré-socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza et alii. São Paulo, Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA:Universidade Federal do Pará, 2001 (Coleção Amazônica).

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA:Universidade Federal do Pará, 2002 (Coleção Amazônica).

\_\_\_\_\_. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian., 2008.

\_\_\_\_\_. *République. Livres VI et VII*. Traduction et commentaire par M. Dixsaut. Paris: Bordas, (1980) 1986.

PLATONIS OPERA, Ed. J. Burnet, 5 vol., Oxford 1900-1907 – vol. 1. Ed. E. A. Duke, Oxford 1995.

### **Bibliografia crítica**

CASSIN, B. *Ensaio sofísticos*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão; [transliteração do grego e revisão técnica e filosófica Maura Iglesias]. – São Paulo: Siciliano, 1990.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Tradução de João Amado. São Paulo, 1986.

SPANGENBERG, P. “Legitimación o utopia: el enfrentamiento de Protágoras y Platón en torno a la democracia”. In: Motta, A. C.; Zamora, J.M. *Eunoia. Estudos de filosofia antiga*. Bogota: Universidade Nacional de Colombia, Faculdade de Ciências Humanas, 2009.

### **Artigos**

RIBEIRO. L. F. B. Arte no pensamento de Platão. In: PESSOA, Fernando Pessoa (Org.). *Arte no pensamento Vila Velha*, MG: Museu Vale do Rio Doce, 2006.

