

SOBRE A MAIÊUTICA SOCRÁTICA E A SOFÍSTICA DE PROTÁGORAS: UMA DISPUTA NO INTERIOR DO *TEETETO*

ON SOCRATIC MAIEUTICS AND PROTAGORAS' SOPHISTICS: A DISPUTE WITHIN THE *THEAETETUS*

FRANK MATTOS*

Resumo: Este artigo compara a maiêutica socrática e a sofística protagórica no diálogo *Teeteto* de Platão. Em vez de focar apenas na dimensão epistemológica, concentra-se na dimensão ética e paideutica, analisando como os dois modelos educativos refletem diferentes concepções de sabedoria e instrução. Examina-se a técnica de Sócrates e a “Defesa de Protágoras”, destacando o contraste entre suas abordagens como modos de vida e pedagogia para jovens atenienses.

Palavras-chave: Platão; *Teeteto*; maiêutica; sofística.

Abstract: This article compares Socratic maieutics and Protagorean sophistry within Plato's *Theaetetus*. Rather than focusing solely on the epistemological dimension, it centers on the ethical and paideutic aspects, analyzing how these two educational models reflect differing conceptions of wisdom and instruction. The study examines Socrates' technique alongside the “Defense of Protagoras”, highlighting the contrast between their approaches as distinct modes of life and pedagogies for Athenian youth.

Keywords: Plato; *Theaetetus*; maieutics; sophistry.

* Pesquisador na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil. <https://orcid.org/0009-0005-9450-9215>. E-mail: frank-mattos@hotmail.com

No *Teeteto*, Sócrates dedica-se longamente à elaboração, análise e crítica da famosa tese da *homo mensura* de Protágoras: cada homem é “a medida de todas as coisas, das que são, que elas são, das que não são, que elas não são” (*Theaet.* 152a2-4)¹. A força motriz deste longo exame no diálogo é a busca pela definição de conhecimento a partir da formulação de Teeteto (“conhecimento é percepção”), isto é, trata-se de uma preocupação eminentemente epistemológica. Por conseguinte, a maior parte da vasta literatura sobre o diálogo, em especial sua primeira parte (151d4-186e), é marcada também por essa preocupação, visando compreender os pormenores da associação teórica da tese de Teeteto com a tese de Protágoras e com o fluxismo heraclítico, o significado e a necessidade desta associação, e os motivos da eventual falha dessa grande concepção epistemológica. Assim, a labuta exegética da vasta literatura sobre o *Teeteto* se concentra em estabelecer em que medida a tese de Teeteto – acoplada à *homo mensura* e ao fluxismo – satisfaz ou não os critérios do conhecimento, geralmente aceitos como sendo a infalibilidade e a realidade (152b11-152c4).

Ora, com um tal enfoque epistemológico, ainda que indiscutivelmente o principal do diálogo, algumas relações sutis passam despercebidas, e tentaremos, aqui, trazer algumas delas à luz. Por exemplo, a passagem conhecida como “Defesa de Protágoras” (165e5-168c), onde o sofista, “encarnado” por Sócrates, efetua, à sua maneira de proferir longos discursos, uma sustentação vigorosa “não apenas” da solidez de sua tese, de um ponto de vista epistemológico, mas também de seu próprio modo de vida, sua “profissão” como educador, chegando mesmo a esboçar uma teoria política – ora, essa passagem é usualmente analisada tão somente em termos epistêmicos, como uma defesa ora do relativismo, ora do infalibilismo, ou, até mesmo, como precursora de uma teoria pragmatista da verdade². Por mais iluminadoras que sejam tais interpretações, perde-se algo essencial na trama do diálogo, a saber, o contraste e a tensão entre os “modelos” protagórico e socrático de educação e sabedoria – modelos que se apresentam no *Teeteto* quase como imagens invertidas.

A partir disso, propomos um ligeiro desvio no enfoque epistemológico do diálogo, com vistas a tentar algum ganho conceitual nessa lacuna

¹ A historicidade das teses atribuídas a Protágoras no *Teeteto* é estranha ao nosso propósito aqui, e consideramos tanto as teses quanto as figuras mencionadas no diálogo como personagens de Platão que servem a um fim dramático e teórico.

² Alguns casos notáveis: Burnyeat (*The Theaetetus of Plato*, pp. 19-31) e McDowell (pp. 161-173); Gail Fine (*Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus*).

interpretativa por meio da comparação destes dois modelos educativos que emergem no *Teeteto*. Procuraremos descrever esses modelos, especialmente a maiêutica, que é tratada de maneira mais robusta no diálogo, visando com essa descrição salientar suas oposições e contrastes, bem como seus pressupostos. Cabe salientar que ao entender a maiêutica e a sofística protagórica como modelos de educação, instrução ou sabedoria, tomamos “modelo” em uma acepção relativamente genérica, significando uma forma de vida na qual se interseccionam uma série de valores, preocupações e interesses distintos, um jeito de conceber o ser humano, sua inserção na pólis e o modo de agir diante disso.

A questão do modelo educativo apropriado para os jovens atenienses é central para o *Teeteto*, e a própria estrutura dramática do diálogo passa pelo embate entre diferentes modelos: temos Teodoro, um geômetra tal qual seu jovem aluno Teeteto; Sócrates, que expõe sua peculiar arte maiêutica, marcada, entre outras coisas, pela sua afirmação de ignorância; e também os sofistas, representados na figura revivida de Protágoras, que, ao contrário de Sócrates, não se constrange em afirmar sua sabedoria. Há, portanto, para além da investigação da natureza do saber, uma disputa implícita pelo melhor caminho instrutivo que o jovem Teeteto deve seguir.

Com isso, analisarei as teses e argumentos mais em sua dimensão ética e paideutica, isto é, na medida em que expõem e defendem não necessariamente uma teoria consistente, mas um modelo de instrução e sabedoria do qual resulta uma forma de vida específica, com consequências para aquele que a segue.

Procederei da seguinte maneira em minha exposição: primeiro, um exame da técnica maiêutica de Sócrates (146e7-151d3), apresentando seus principais aspectos. Após isso, já munido dos elementos indispensáveis à arte socrática, uma elaboração do modelo protagórico de sabedoria, tal como podemos extrair de sua Defesa. Aqui, utilizaremos algumas objeções socráticas à tese da *homo mensura* como ponto de partida para delinear os principais pontos da sofística de Protágoras.

A arte maiêutica surge no diálogo logo após Sócrates exigir de Teeteto um certo tipo de resposta à sua pergunta, a saber, “uma definição” (ἐνὶ λόγῳ) através da qual seja possível referir-se a uma unidade comum aos muitos tipos de conhecimento (τὰς πολλὰς ἐπιστήμας, 148d6-7): uma definição de essência. Essa exigência deixa Teeteto perplexo, em “aporia”. O jovem não havia tido problemas quando respondeu pela primeira vez à pergunta “que é conhecimento?”, oferecendo uma série de casos ou exemplos.

Porém, com a correção de Sócrates estabelecendo um critério de admissibilidade para a resposta, isto é, uma “forma” geral a que uma resposta deve se moldar para que seja válida ou apropriada para a continuação da investigação – então, Teeteto vê-se perdido e incomodado, ao mesmo tempo incapaz de conceber uma definição de essência do conhecimento e de esquecer ou despreocupar-se com a questão. Sócrates, então, identifica esse estado aporético com as “dores de parto” (148e5-6), e apresenta sua arte, pedindo ao jovem que mantenha segredo sobre ela. Filho de uma parteira que é, Sócrates professa praticar essa mesma técnica, e tal como as parteiras, que já não dão à luz elas mesmas, ele é, também, estéril; como elas, é capaz de identificar, melhor que todos, a gravidez, assistir ao parto e torná-lo mais suave e menos doloroso, sabendo, também, quando o aborto é oportuno; ainda, sendo as “mais hábeis casamenteiras”, as parteiras – e também Sócrates – são capazes de saber quem deve se unir com quem, com vistas à geração da melhor prole (149a-150a). Sócrates pontua alguns detalhes em que sua arte difere da arte das parteiras: ao invés de ocupar-se com mulheres, ocupa-se com homens, e não com seus corpos, mas suas almas e, justamente por isso, sua arte, por vezes, gera, ao invés de filhos reais, “imagens” (εἰδωλα), o que exige que seja capaz de identificar, por exame e teste, quando os filhos gerados são genuínos e verdadeiros, e quando são imitações e falsidades (150b5-c4).

Por último, destaca que sua arte não se finaliza no parto, mas envolve certo “acompanhamento” daquela concepção que, do contrário, se pode perder – como foi o caso de muitos que dele se afastaram (150e-151a). Ora, arte maiêutica é apresentada seguindo um teor metafórico, mas é necessário, a partir disso, extrair o significado conceitual dessa prática.

Antes de mais nada, trata-se de expor a sequência da maiêutica. Depois, passaremos à análise de seus principais pontos e o que se depreende deles. A arte maiêutica passa pelos seguintes momentos. Primeiro, a colocação da questão de tipo “que é x ?”. Após isso, tem-se a consideração da primeira resposta (no caso de Teeteto, uma resposta formalmente errada, por enumeração de casos de x). Então, a depuração definicional: estabelecimento de uma condição formal para uma resposta válida (“que é x ?” demanda um tipo de resposta que diga a essência de x , aquilo que há em comum nos vários casos de x , em vista do qual podem ser ditos x). Com isso, a aporia: momento de perplexidade e incômodo do interlocutor que não vê como responder adequadamente. Segue-se o reconhecimento por parte de Sócrates de que a alma do indivíduo está, de fato, pronta para conceber, e que é merecedora de sua intervenção; bem como o incentivo e a suscitação de uma resposta

adequada. Na sequência de uma resposta adequada, tem-se o primeiro exame: uma elaboração teórica. Já preenchidos os requisitos formais, a resposta do interlocutor, como definição, é elaborada em uma tese mais ampla, que busca extrair todas suas implicações. Procede-se, então, a um segundo exame, isto é, teste e eventual refutação da tese, onde Sócrates avalia se a concepção é genuína e verdadeira ou apenas uma imagem. Em caso de a concepção ser verdadeira, segue-se um esforço ético para mantê-la. Em caso de a concepção ser falsa, tem-se uma consequência ética, isto é, ao ser purgado de opiniões falsas, o jovem não corre mais o risco de pensar que sabe o que não sabe, promovendo moderação (*σωφρόνως*, 210c2-3); ainda, o jovem estará mais apto para futuras investigações.

Primeiramente, é preciso pontuar que, embora não seja explicitamente apresentado no texto como parte da maiêutica, é evidente que a exigência formal para uma definição válida faz parte desta arte socrática. Afinal, Sócrates destaca ser capaz não apenas de identificar, mas também de trazer à tona o estado aporético³, que só emerge, no *Teeteto*, após a exigência de um certo tipo de resposta (uma definição de essência) para um objeto que, à primeira vista, resiste a esse tipo de definição (isto é, o conhecimento). Portanto, essa exigência definicional não apenas faz parte da maiêutica como constitui um de seus primeiros e principais momentos.

Segundo, esse tipo de definição é apropriada para um certo tipo de pergunta (*τί ἐστι*), isto é, trata-se de um duplo requisito formal da arte maiêutica: por um lado, a colocação de um tipo adequado de questão, uma que busque o universal naquilo que está sendo inquirido; por outro lado, tal questão exige uma forma própria de resposta, levando a um estado aporético. Para um tipo de questão é necessário um tipo de resposta condizente, o que torna a arte maiêutica, enquanto modelo de educação, uma prática interessada em um modo de investigação que busca a essência de seu objeto, modo este que é assumido como o correto, mas não é ele mesmo justificado.

Poderia ser dito que esse tipo de investigação é justificado a partir da crítica lógica que Sócrates faz da primeira definição de *Teeteto*, por meio da enumeração de exemplos (146c8-148e). Porém, ainda que essa crítica se sustente, o que é controverso, a própria pergunta (*τί ἐστι*) não parece ser justificada, mas simplesmente assumida como a ideal para que se possa obter instrução ou conhecimento sobre um determinado objeto, no caso,

³ “*What they do say is that I’m very odd, and that I make people feel difficulties*” (149a9-10); “*And my art can bring on that pain, and end it*” (151b1-2) (tradução de McDowell).

conhecimento sobre o conhecimento. A maiêutica, como instrução, não se interessa, por exemplo, por certos aspectos do objeto da investigação: sua utilidade, como, por quem e por que é praticado, a compreensão que quem o pratica tem desse objeto, ou ainda, sua eventual apreciação ou significados distintos em lugares e contextos diferentes. Pelo contrário, o interesse maiêutico passa por tentar capturar isoladamente a essência do objeto investigado, o que é por si, para além de particularidades.

Sobre o estado aporético, que inicia propriamente a intervenção maiêutica mais incisiva, vale destacar que é caracterizado não apenas pela perplexidade em torno da resposta a ser dada, mas também pelo fato de o interlocutor permanecer inquieto e perturbado quanto a essa perplexidade: pois poderia ser o caso de o interlocutor desinteressar-se pela questão posta nesses termos, ou simplesmente questionar a própria forma da definição ou da pergunta. Assim, essa perplexidade, somada a um interesse renovado do interlocutor, indica, de acordo com a capacidade maiêutica de identificar uma concepção, uma alma merecedora de intervenção, o que parece remeter a um aspecto ético como critério seletivo da arte maiêutica. Não apenas a concepção precisa ser reconhecida como apropriada (por meio das exigências formais da definição), mas “quem” concebe precisa ser, também, reconhecido como apropriado. É o caso, afinal, de alguns jovens serem enviados para os sofistas (151b): seja porque estão estéreis (ou, seguindo o tom irônico do texto: porque não têm nada na cabeça), ou porque não dão à Sócrates o mérito devido na concepção.

O texto, no entanto, é ambíguo quanto à possibilidade de um jovem conceber de maneira adequada, mas mesmo assim, por outros motivos, ser desqualificado da instrução maiêutica antes mesmo de dar à luz. Sócrates se refere a alguns que foram auxiliados por sua arte, o que supõe que foram satisfeitas as condições formais de uma concepção, mas “depois” se afastaram e perderam suas crias, não cumprindo, portanto, os requisitos éticos necessários. Podemos depreender disso, talvez, que, “no momento da concepção”, fazem-se sempre necessários não apenas os critérios formais, mas também um certo caráter apropriado, que posteriormente pode se mostrar inapropriado.

De todo modo, não é “qualquer” alma que está sujeita à arte maiêutica, mas tão somente aquelas que passam no teste de identificação do parteiro Sócrates. Soma-se a isso o pedido de “segredo” que Sócrates faz a Teeteto, o que, se não for tomado como mera ironia ou comentário jocoso, visto que Sócrates era frequente presença na ágora, parece implicar certo aspecto sigiloso e seletivo à sua arte. Esta seletividade é o aspecto conceitual da

maiêutica que harmoniza com a habilidade “casamenteira” das parteiras na sua exposição metafórica.

O próximo aspecto, que não é um momento próprio da maiêutica, porém fundamental, e que a perpassa por inteiro, é também um dos mais controversos, a saber, a famosa afirmação de ignorância de Sócrates, agora no contexto maiêutico do *Teeteto*. O problema, aqui, passa pela aparente contraditoriedade do texto. Em alguns momentos, Sócrates enfatiza ser “estéril” e incapaz de produzir sabedoria ou conhecimento por si só, isto é, não produz teses e asserções positivas, por não ter sabedoria. No entanto, em outros momentos, Sócrates afirma possuir e praticar a arte maiêutica (149a4-7, 150b6-c1, 184b1, 210c4-5), o que leva à questão de como compreender o estatuto epistêmico dessa arte. A arte maiêutica não seria, por acaso, um tipo de conhecimento? Se sim, como compreender a afirmação de ignorância de Sócrates? Ela seria válida apenas para o conhecimento, mas não para opiniões? Ainda, Sócrates pontua que, de acordo com a deusa Ártemis, apenas os humanos que já tiveram a experiência do parto podem ser capazes de possuir a arte maiêutica, visto que a natureza humana é fraca demais para adquirir habilidade em questões das quais não possui experiência (149c1-5). Isso significaria que Sócrates já foi capaz de produzir teses próprias?

Ora, a ambiguidade do texto impede uma solução inteiramente satisfatória. Seguimos a leitura de David Sedley: a afirmação de ignorância de Sócrates, no contexto da maiêutica, não é autorreferencial, isto é, sua esterilidade intelectual não inclui a arte maiêutica mesma⁴. É uma leitura atenuada, que mantém sua ignorância no que concerne à produção de asserções positivas, mas lhe permite, ainda, certos itens de conhecimento que o tornam capaz de praticar sua arte. O ponto chave para tal leitura passa pela interpretação de 150d1 (εἰμι δὴ οὐκ αὐτὸς μὲν οὐ πᾶν τι σοφός), onde a expressão οὐ πᾶν τι σοφός não é compreendida num sentido absoluto, “não sou sábio de modo algum”, mas de modo atenuado como “não sou completamente sábio”.

Essa solução, embora contrária à compreensão mais comumente encontrada⁵, tem a vantagem de mitigar a afirmação socrática de ignorância, tornando a exposição de sua arte maiêutica menos paradoxal e se coadunando, especialmente, com outra passagem no *Teeteto*. Em 161b1-5, Sócrates afirma que os argumentos nunca são seus, mas sempre de seus interlocutores, visto que não possui conhecimento – com uma *exceção* (ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἐπίσταμαι

⁴ SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 31-33.

⁵ Por exemplo, nas traduções para o inglês de Levett, McDowell e Cornford.

πλέον πλὴν βραχέως), a saber, como receber um argumento de outra pessoa que sabe, e acolhê-lo de modo adequado (ὅσον λόγον παρ' ἑτέρου σοφοῦ λαβεῖν καὶ ἀποδέξασθαι μετρίως). Assim, numa interpretação, a arte maiêutica de Sócrates parece-nos mais coerente, evitando tanto uma leitura meramente irônica da afirmação de ignorância quanto o entendimento de uma afirmação de conhecimento num sentido forte, isto é, como um conjunto de teses positivas a respeito de algo, o que contraria o texto.

Numa palavra, com sabor um tanto anacrônico talvez, a arte maiêutica caracteriza-se como um tipo de conhecimento metodológico, sem nenhum peso doutrinal (Sedley, 2004). Uma espécie, talvez, de “saber-como” ao invés de um “saber-que”. Trata-se de uma série de modos, habilidades e técnicas capazes de trazer à tona a verdade ou, ao menos, reconhecer as falsidades que tentam passar por verdades, permitindo, com isso, que não se afirme nada além do que se pode afirmar.

Agora, passo à análise da principal habilidade da arte maiêutica de Sócrates, a saber, o exame das concepções geradas por seus interlocutores. Ora, aqui, encontramos ao mesmo tempo o traço mais explicitamente metódico da maiêutica como também seu principal pressuposto: a assunção da existência de opiniões verdadeiras “e” falsas.

Pode parecer trivial que um modelo de educação, como método de investigação, busque a verdade – no entanto, no próprio contexto da filosofia platônica, está longe de ser o caso. Afinal, uma das principais disputas no interior do *Teeteto* (e, posteriormente, do *Sofista*) passa justamente pela tentativa de garantir a possibilidade da falsidade e, com isso, de uma noção relevante de verdade, isto é, uma noção de verdade que possa servir de critério para as opiniões. Não considerarei aqui os pormenores dessa questão, e as implicações metafísicas que daí decorrem, mas tentarei abordar a questão do ponto de vista estrito da maiêutica como modelo educativo.

É essencial para essa arte socrática que existam opiniões falsas e verificáveis como falsas. Podemos com isso, grosso modo, estabelecer tanto um pressuposto metafísico (existência da falsidade) quanto lógico (critérios e regras formais que nos permitem identificar essas falsidades de algum modo). Boa parte do *Teeteto* (184b5-186e, 187c-200d) passa pelo esforço de justificar esses pressupostos que, na maiêutica, são assumidos. É fundamental para essa prática socrática que a verdade seja um critério de sucesso da empreitada, isto é, uma concepção ser genuína se e somente se ela se provar verdadeira. Assim, o que, acima de tudo, torna Sócrates apto a praticar sua arte é ser

capaz de identificar, por exame, uma concepção como genuína (verdadeira) ou como imagem (falsa).

Esse exame, como se pode depreender de sua prática na primeira parte do *Teeteto*, passa por dois momentos. Primeiro, a definição adequada do interlocutor é elaborada em uma tese maior, uma teoria, que lhe dará fundamentos com vistas à torná-la mais forte; ainda, essa elaboração extrai os corolários da definição do interlocutor, expondo a ele o que antes estava implícito – e, com isso, o interlocutor passa a conhecer não apenas a expressão formalmente adequada de sua definição, mas também o que nela está necessariamente implicado. Portanto, temos um movimento de construção teórica, seguido de um aspecto psicológico, isto é, o modo como o interlocutor mesmo se relaciona com suas opiniões uma vez que elas foram desdobradas na sua inteireza: é o momento em que o interlocutor de Sócrates conhece, de fato, seu filho intelectual. Já no segundo momento do exame essa teoria será devidamente testada e, provando-se inconsistente, refutada. (Esse processo é exemplificado com a definição de Teeteto, “conhecimento é percepção”, que é elaborada e sustentada a partir das doutrinas de Protágoras e Heráclito, e depois refutada.)

Dois aspectos são essenciais para esse longo processo maiêutico: o que se pode chamar de certo “racionalismo”, e um tipo de *logos* que lhe convém. Por racionalismo, compreendo em linhas gerais o que David Sedley chama de *cognitive psychology*, um dos “rudimentos de conhecimento” de Sócrates, isto é, a arte maiêutica concerne à alma racional, seus recursos e meios, dispensando os sentidos, distinguindo entre “dois modos de pensamento, grosso modo, o empírico e o *a priori*” (Sedley, 2004, p. 33). A maiêutica se concentra no último desses modos de pensamento. É isso que chamo aqui de aspecto racionalista da maiêutica, já presente no posicionamento da questão e da exigência definicional, mas aqui acentuado, tomando a alma humana e seu *logos* como estruturados por certas leis ou regras que se impõem como critério, tais como a não-contradição e a bipolaridade das *doxai* (podem ser verdadeiras ou falsas), que determinam sua coerência e sua significação bem sucedida da realidade.

Numa palavra, esse aspecto racional-lógico da maiêutica socrática, ao examinar as concepções dos interlocutores, tanto na construção teórica quanto no seu teste, parte de um interesse específico na alma racional e seus recursos, como diz Sedley, tomando-a como *locus* apropriado e medida de uma investigação que busca instruir até a verdade. O segundo aspecto trata de um tipo específico de *logos* que melhor se adequa a esse processo

refutativo, a saber, a dialética, entendida como confronto de argumentos por meio de perguntas e respostas, com o propósito de melhor verificar se e como esses argumentos se enquadram ou não nos parâmetros lógicos. O exercício dialético mostra-se, na maiêutica socrática, o meio crucial pelo qual se pode identificar a retitude de uma concepção, isto é, em que medida pode ou não ser refutada.

A dialética é o tipo de *logos* que melhor serve para exacerbar as possíveis inconsistências, que podem frequentemente se mostrar evasivas: a maiêutica parece entender que os discursos e as teses em geral enganam, confundem; que a linguagem, *if unchecked*, pode facilmente encantar aquele mesmo que fala, iludindo-o, de modo a mostrar como verdadeiro o que é apenas uma “imagem”. É preciso, então, que o discurso seja sempre parado e depurado, para então seguir em frente. Aqui, para reforçar esse aspecto, podemos recorrer ao *Protágoras* e à querela entre Sócrates e o sofista sobre como prosseguir a discussão, isto é, com que tipo de discurso: Protágoras prefere longos discursos, que é como sua tese é defendida, também, no *Teeteto*, enquanto Sócrates insiste em perguntas e respostas curtas (*Prot.* 334d-335c). Há uma suspeita, no fundo da arte maiêutica de Sócrates, de que o *logos*, se deixado por si só, sem um autocontrole, pode escapar àqueles critérios reguladores tomados como marcas da boa investigação. No entanto, não há uma justificação de por que esses aspectos do *logos*, isto é, critérios lógico-rationais, e não outros, devem servir como reguladores de todo e qualquer *logos* que vise à instrução: isto é, não é argumentado, mas assumido, que certas regras racionais, por identificarem verdades e falsidades de opiniões, que são expressas por *logoi*, devem regular o processo instrutivo até o conhecimento (ou sabedoria). Justificar isso parece ir além da maiêutica, além dos “rudimentos de conhecimento” de Sócrates.

A arte socrática parece passar, então, por uma crença na racionalidade da alma—exercida sobretudo na dialética—como função própria do ser humano, quiçá divina; como aquilo que o define, e, portanto, que deve se impor hierarquicamente sobre outras tendências e capacidades. A instrução, a busca por saber *x*, é uma investigação da verdade de *x*, que só pode ser racional. No contexto da maiêutica, essa crença se justifica apenas por motivos éticos: a alma racional é reconhecida por Sócrates como verdadeiro agente ou pessoa, como “self”, e é ela que recebe propriamente aqueles predicados que caracterizam para Sócrates a boa vida: ela que é dita, por exemplo, bela (*Theaet.* 185e) ou virtuosa (210d1), e que é orientada, pela educação adequada, à vida filosófica que é superior eticamente. A alma racional, assim, é

não apenas a fonte das concepções e daqueles critérios a que estas devem ser submetidas para que possam se provar genuínas, mas é também aquela parte humana que concerne às virtudes.

Sócrates identifica aqueles recursos próprios da alma com sua dimensão ética e, por isso, esses recursos (isto é, critérios lógico-rationais que regulam o exercício dialético no exame das concepções) servem como parâmetro máximo da sabedoria e da instrução. Na passagem crucial do diálogo, Teeteto é chamado de belo por Sócrates, e não feio como havia feito Teodoro, justamente por ter sido capaz de derivar a conclusão adequada do argumento conduzido por Sócrates, conclusão essa que não é outra senão o reconhecimento da alma como o “que” em nós apreende, através de si mesma, aquilo que é comum a tudo, e que escapa à percepção (185d5-e5). Numa palavra, no registro da maiêutica socrática, enquanto autora, meio de exame, e critério de uma concepção que vise à sabedoria, a alma racional não é “racionalmente” justificada, mas eticamente.

Por fim, sobre as consequências da maiêutica. Também aqui a questão passa pela alma do interlocutor. Seu principal benefício, seja no caso de sucesso, encontrando a verdade, seja no caso de fracasso, ao refutar as opiniões falsas, é purgar a alma de ilusões. Se a concepção mostrar-se verdadeira, isso ocorre pela alma racional: e a posse da alma de um filho intelectual verdadeiro deve ser seguida por um reconhecimento da importância da maiêutica e de Sócrates como parceiro, o que parece indicar uma mudança de vida por parte do interlocutor, que deve ser capaz de reconhecer o bem que a arte socrática lhe propiciou ao encontrar a verdade (ou ao menos um esforço para manter-se no caminho correto, sem se desviar). Se a concepção mostrar-se falsa, isso também ocorre pela alma racional, e é a alma do interlocutor que se beneficia ao ser depurada de falsidades, propiciando certa modéstia e moderação em sua atitude intelectual.

Novamente, o reconhecimento do bem causado pelo processo maiêutico na alma do interlocutor é fundamental, o que não deixa dúvida de que a maiêutica, seja qual for seu resultado em termos da investigação, é um convite a uma “conversão” ética à vida filosófica. Ela oferece um novo jeito de viver orientado pela filosofia, provavelmente nos moldes apresentados por Sócrates na Digressão (172b8-177c4): o filósofo, despreocupado com os assuntos quotidianos da *polis*, inapto mesmo nesses assuntos, e ridicularizado por isso, busca sempre, num movimento ascensional, a verdade “de todas as coisas que são na sua totalidade” (τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου), com tempo para se dedicar a essa busca livremente, considerando as questões sem pressa,

fugindo às trivialidades particulares e, com isso, tornando-se divino tanto quanto possível (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν, 176b1).

A maiêutica, assim, com seus pressupostos (especialmente a busca pela essência como método apropriado, e a existência de verdade e falsidade) e seus interesses específicos (a universalidade do objeto investigado e a alma racional) apresenta-se como um modelo educativo de sucesso inevitável. Se bem sucedida, o interlocutor de Sócrates encontrará a verdade, e, desde que reconheça a necessidade do parceiro no processo, se tornará sábio; se um fracasso, o interlocutor de Sócrates terá se purificado das opiniões falsas que o iludiam, estando com isso em uma posição ética superior, tanto por saber, agora, que não sabia o que achava saber, quanto por estar devidamente exercitado na dialética, o que possibilitará melhores concepções no futuro. Das consequências da arte maiêutica se percebe, novamente, quão alta é a “aposta” socrática na razão: o modo de vida que se oferece ao interlocutor é tido como tão superior eticamente que o eventual fracasso da empreitada investigativa mesma (como é o caso no *Teeteto*) é eclipsado. O que a maiêutica oferece sobretudo, portanto, é uma nova forma de vida para aquele que se entrega a esta arte.

O modelo de educação defendido por Protágoras é, como enfatizado já, oposto inteiramente à maiêutica. Ao contrário da arte socrática, ele não é exposto explicitamente no *Teeteto*, devendo ser inferido de sua Defesa, que se ocupa especificamente com a tentativa de imunizar sua tese da *homo mensura* de certos ataques.

Assim, para melhor compreender seu modelo de instrução é preciso, brevemente, expor algumas objeções⁶ levantadas por Sócrates contra sua tese, que passa essencialmente por afirmar serem todas as opiniões igualmente válidas no que concerne à verdade. Primeiramente, cabe o questionamento: por que não “cada porco é a medida de todas as coisas”? Ora, já que a *homo mensura* segue-se da tese de que conhecimento é percepção, por que não afirmar que todos os seres que percebem são, também, a medida de todas as coisas (161c5-d1)? Ainda: com que direito Protágoras afirma ser mais sábio se cada um é o único juiz de como as coisas lhe (a)parecem? Isto é, um argumento a partir da impossibilidade de uma hierarquia de sabedoria em um mundo em que a verdade não opera como critério das opiniões (161d2-161e). Por último, se todas as opiniões são verdadeiras, então Protágoras deve aceitar

⁶ Seleccionamos tão somente aquelas objeções mais indicadas para se compreender a tese protagórica como modelo de educação.

como verdadeiras aquelas opiniões que afirmam sua doutrina como falsa. Protágoras pode qualificar sua tese, isto é, dizer que todas as opiniões são verdadeiras “para quem opina”; ainda assim, se for o caso de mais pessoas afirmarem sua tese como falsa, Protágoras terá de aceitar que ela é minoritária (170a-171c8).

Descreveremos o modelo educativo de Protágoras (podemos chamar sua sofisticada) a partir do modo que responde tais objeções, o que está implicado nessas respostas, destacando como a imagem instrutiva que emerge contrasta com a maiêutica.

O argumento a partir de qualquer criatura perceptiva como igual medida das coisas pode parecer tolo, ou mera ironia, mas por ele passa uma distinção fundamental da maneira como Protágoras compreende o ser humano, que influenciará o interesse específico de sua sofisticada – interesse inteiramente distinto do socrático. Diferentemente do interesse maiêutico na alma racional e seus recursos, Protágoras em nenhum momento localiza na alma, ou na “razão”, o *locus* adequado ou essencial para a instrução e para a sabedoria. Pelo contrário, Protágoras compreende o ser humano como criatura exclusivamente perceptiva e não discerne de maneira alguma um modo cognitivo “*a priori*”, para usar a linguagem de Sedley, isto é, estritamente racional e que possa dispensar os sentidos. Não há espaço, no modelo protagórico, para *doxai* que vão além do que se percebe. Um dos pressupostos de seu modelo de sabedoria é a confluência de αἴσθησις, δόξα e φαντασία, termos usados de modo intercambiável em sua doutrina, o que na literatura se costuma chamar de *Broad Protagoreanism*⁷, isto é, não apenas os predicados perceptivos (“azul”, “quente”) estão sujeitos à sua *homo mensura*, mas todos os tipos de predicado (“justo”, “benéfico”, etc). Nada escapa ao domínio da αἴσθησις.

Assim, embora Protágoras repudie como galhofa o argumento socrático de que o porco é a medida de todas as coisas num primeiro momento (166d), na sequência de sua Defesa trata de plantas como, de fato, juizes de suas percepções (167c). Isso indica que aceita, de bom grado, a conclusão extraída por Sócrates – isto é, Protágoras não enxerga necessidade em posicionar o ser humano, por ser racional, como critério do que vai além de sua experiência, de seus estados perceptivos. Ainda, a descrição desses estados perceptivos em nenhum momento passa pela noção de alma, mas, ao contrário, parece mesmo impedir uma tal noção nos moldes socráticos,

⁷ Gail Fine em “Protagorean Relativisms” (in: *Plato on Knowledge and Forms*, p. 134.). Fine dá esse nome à como interpreta a análise de McDowell em seu comentário (p. 119-120).

visto que uma identidade que permaneça no tempo é impossibilitada pela ontologia fluxista em que se fundamenta sua *homo mensura*. A ideia de uma alma para além dos sentidos, que funcione como aquilo em nós que propriamente percebe, tal como argumentado por Sócrates em 184-186, por exemplo, é inteiramente estranha à sua doutrina, que defende abertamente que uma pessoa que percebe algo hoje não é a mesma que percebeu ontem, visto que está sempre mudando.

De fato, Protágoras chega a afirmar que não se trata de “uma” pessoa, mas de multidões, vindo a ser indefinidamente a cada presente instante de acordo com a constante mudança (166b5-c1). Ora, o que se depreende disso, sem adentrar complicações metafísicas, é que o interesse de Protágoras, e de seu modelo de instrução, concerne não a uma alma dotada de recursos próprios e uma constância livre da mudança do mundo sensível, mas a uma configuração afetiva, isto é, um arranjo circunstancial de estados perceptivos, inconstantes e possivelmente divergentes entre si, do qual a presente instância dessa configuração será sempre a medida única do que lhe cabe e convém⁸. Não há lugar nesse modelo para uma alma que, sob a influência de um processo educativo como a maiêutica, se reorienta em direção a um modo de vida que privilegie seus dotes racionais próprios em detrimento das atuais percepções particulares dos diversos sentidos.

A segunda objeção nos leva ao cerne do modelo protagórico. Aqui, Sócrates contesta a legitimidade de Protágoras como sábio, uma vez que afirma que todas as opiniões são verdadeiras. Para Sócrates, dada sua arte maiêutica, verdade e falsidade são critério para as concepções analisadas, e a sabedoria, portanto, será alcançada por aquela concepção que resistir à refutação e, com isso, se qualificar como verdadeira.

A sabedoria diz respeito, necessariamente, à verdade, e, assim, uma tese como a de Protágoras, que dispersa igualmente a verdade por todas as opiniões, mostra-se um obstáculo indesejável: Sócrates menciona explicitamente como sua arte maiêutica, e a dialética, ficariam expostas ao ridículo em um mundo protagórico (161e). Portanto, passa pela infalibilidade das opiniões na tese de Protágoras a tensão inevitável entre sua sofística e a arte de Sócrates. Se o sábio é o que detém opiniões verdadeiras, com que direito alguém pode

⁸ Utilizamos o termo “afetivo” a partir de *παθήματα* em 186c1, onde Sócrates distingue entre o que homens e animais compartilham em termos de experiência, e aquilo que apenas a alma apreende. Tem a vantagem de qualificar não apenas dados sensoriais, mas também emoções.

se afirmar mais sábio do que outros, se é o caso de todos terem opiniões igualmente verdadeiras?

Pela resposta a essa objeção, então, a Defesa de Protágoras adquire seus contornos filosóficos mais ousados. Sua estratégia passa por uma mudança do critério de sabedoria, que lhe é permitida pela ausência de um interesse na racionalidade da alma: ao invés de “verdade” e “falsidade”, “melhor” e “pior”, no que diz respeito aos estados perceptivos, passam a ser o critério, isto é, o sábio não será aquele que sabe a verdade, mas aquele que é capaz de efetuar uma mudança bem sucedida em um estado perceptivo, de pior para melhor (166d5). O sucesso dessa mudança não será objetivo nem universal (isto é, para todos); muito menos externo à percepção ou submetido à uma estrutura racional de averiguação de consistência lógica – será, antes, sempre avaliado por aquele que sofre essa mudança perceptiva de acordo com sua atual configuração afetiva. Uma vez que a falsidade é impossível, pois para Protágoras não se pode experimentar o que não existe nem é de modo algum, a verdade torna-se o único valor lógico possível para uma opinião. A consequência disso é tornar a verdade uma noção irrelevante, ao menos enquanto critério (especificamente, aqui, como critério de uma hierarquização da sabedoria.)

Diferentemente da maiêutica socrática, a verdade para Protágoras não é rara, nem de difícil acesso, mas disponível para todos o tempo todo: de fato, uma opinião não consegue não ser verdadeira. Para Sócrates, a sabedoria plena só pode “terminar” com a verdade: uma vez que a concepção foi examinada e considerada verdadeira, esse é o fim da discussão, por assim dizer. Ainda, se verdadeira, ela é necessariamente verdadeira, e sempre será, independente de quem a afirme ou negue. O que resta após essa descoberta é o esforço ético de conduzir uma vida harmonizada com o processo que possibilitou a descoberta, com vistas a alcançar mais verdades, quiçá até descobrir, eventualmente, a concatenação de muitas verdades em uma só. Ao saber a verdade de x , por exemplo, não é preciso perguntar qual o valor ou a utilidade dessa verdade, que é tomada como boa por si só, isto é, só por ser verdadeira.

Ora, a sofística de Protágoras inicia com a verdade trivializada: ele não reconhece valor nem mérito algum na verdade, apenas um fato irrecusável. Afirmar uma tese ou opinião como verdadeira, portanto, longe de acabar com a discussão, é apenas banal: se todas as opiniões são sempre verdadeiras, “ x é verdadeiro para A” é o mesmo que “ x é para A”. E isso não significa que seja necessário para todos: pode não ser o caso para B ou C. Não é a propriedade

de ser verdadeira que determinará a importância daquela opinião no que concerne à sabedoria e à instrução: x , mesmo verdadeiro para A, pode lhe ser pior, isto é, pouco útil, ou menos prazeroso, persuasivo, expediente, etc.

A substituição protagórica de “verdadeiro ou falso” por “melhor ou pior” deixa o critério do sucesso de uma opinião propositadamente vago, visto que é o paciente da mudança na percepção que decidirá – provavelmente de acordo com sua inserção adequada a certas circunstâncias. Se dependesse, portanto, da verdade como critério de sua profissão de sabedoria, Protágoras não poderia sustentar sua prática como sofista – seu modo de vida mesmo estaria inviabilizado. O sofista enquanto sábio, portanto, é aquele que intervéem em uma certa configuração afetiva circunstancial com vistas à torná-la melhor e, com isso, aquele que percebe terá uma opinião melhor do seu estado atual e reconhecerá no sofista aquele que produziu tal mudança. A analogia protagórica é com a medicina: o gosto do vinho para o doente e para quem está saudável não é mais verdadeiro para o último do que para o primeiro, mas melhor, pois a saúde é melhor que a doença. E o médico não é tido como mais sábio por saber a verdade de uma opinião que causou a mudança, mas porque seu paciente julgou estar em um estado perceptivo melhor. O médico intervém com remédios, o sofista com *logoi*. A medida última sendo o paciente, aquele que é instruído pelo sofista será o juiz de sua eventual sabedoria (isto é, se aprendeu algo ou não e se melhorou seu estado com isso).

Aqui, então, emerge um aspecto crucial da sofística protagórica: as opiniões e avaliações de um estado perceptivo nunca se dão isoladamente, não podem ser tomadas por si mesmas, mas sempre “relativamente” a outros estados perceptivos – isto é, são inerentemente diferenciais. Partindo de “melhor” e “pior” como critério, a pergunta feita ao cliente-aluno – “A intervenção do sofista tornou-me mais sábio?” –, cuja resposta determinará a sabedoria do sofista, deve sempre ser compreendida como: “mais sábio em relação a quê?” Ou seja, não se trata, como na maiêutica, de alguém adquirir sabedoria provando a verdade de sua concepção, verdade essa suficiente por si mesma, que independe da relação ou sentimento do seu autor para com ela (isto é, uma concepção prova-se verdadeira mesmo que seu autor não goste dela). Para Protágoras, a prática e o ensino da sabedoria dependem de como aquele que foi instruído “compara” seu estado atual, após a intervenção

do sofista, com seu estado prévio⁹. É possível pensar essa comparação (ou: essa opinião comparativa que determinará se o sofista é, de fato, mais sábio que os outros) como uma preferência. O cliente mede diferentes estados perceptivos, preferindo um deles, e apenas nessa relação o sucesso da prática de Protágoras é aferido.

Numa palavra, na maiêutica, dizemos que alguém é sábio se alcançou a verdade; na sofística protagórica, dizemos que alguém é sábio se este prefere x a y , sendo x um estado perceptivo propiciado por quem proferiu ser sábio. Seria absurdo, no registro da maiêutica, uma concepção x ser verdadeira hoje, em relação a ontem, mas talvez ser falsa em outra circunstância. Por exemplo, se, após um longo exame pela arte socrática, “A” descobre que uma opinião x é verdadeira, “A” não pode, em outras circunstâncias, por uma indisposição qualquer para com x , julgar x como falso: só poderá ser falso se um novo exame maiêutico demonstrar um erro em x , o que significaria dizer que nunca foi verdadeiro. Já na sofística protagórica, que dispensa a verdade como critério, “A” pode preferir x como melhor hoje, porque, digamos, lhe proporcionou um cargo com maior remuneração; e Protágoras será avaliado como sábio por “A” ao ter lhe propiciado um estado mais benéfico do que outrora tinha – mas em um mês pode ser diferente, e Protágoras não será mais, para “A”, sábio. Mas pode ser ainda para B ou C. O sofista será tão sábio quanto o avaliarem como sábio.

Com isso, então, passamos ao último aspecto a ser analisado a partir da terceira objeção aqui apresentada contra a *homo mensura*, a saber, Protágoras seria forçado a aceitar sua tese como mais falsa do que verdadeira, se a maioria assim pensasse. Primeiramente, embora Platão não considere isso no texto, é preciso lembrar que Protágoras já substituiu “verdadeiro e falso” por “melhor e pior”. Portanto, assim deve ser enfrentada essa objeção: se a maioria avaliar que Protágoras não propicia estados perceptivos melhores, então ele não será sábio; ou, melhor, será sábio minoritariamente.

Este argumento levantado por Sócrates visa o modo de vida do sofista, sua prática profissional. Ora, Protágoras é associado nos diálogos platônicos (especialmente no *Teeteto* e no *Protágoras*) com a democracia ateniense.

⁹ Essa comparação implica uma faculdade como a memória, bem como alguma continuidade, mínima que seja, de quem compara, o que parece contradizer a ontologia fluxista na qual se baseia a *homo mensura*, ao menos em uma leitura radical. Esse ponto cego não é propriamente elaborado por Platão na “Defesa de Protágoras”, nem abordado especificamente na discussão da tese protagórica, mas apenas no exame da ontologia fluxista, que já foge ao escopo deste artigo.

Sua *homo mensura* tem, de fato, um teor democrático, visto que todos dispõem igualmente da verdade, e qualquer um tem o “voto” final quanto ao que lhe é melhor e pior. Tal argumento não mira a consistência lógica da tese protagórica, mas sua eficácia: se Protágoras não conseguir se eleger como sábio pela maioria dos juízes únicos de seus estados perceptivos – então terá perdido no seu próprio jogo, por assim dizer. Isto é, Protágoras teria, democraticamente, dado autoridade final sobre sua sabedoria a cada pessoa – e elas o teriam demovido de sua posição de sábio. Ou, ainda, em uma metáfora comercial, seus clientes o teriam despedido.

Ciente de que o argumento busca, antes de mais nada, constranger a posição de Protágoras, Sócrates apresenta isso como uma possibilidade “plausível”: de fato, diz, a maioria das pessoas acredita haver verdades e falsidades, e agem a partir disso, procurando, quando precisam, aqueles que sabem a verdade das coisas. (Novamente, Platão sequer considera a substituição de “verdade e falsidade” por “melhor e pior”, o que seria de se esperar, visto que essa objeção é posterior à Defesa.) O que Sócrates busca evidenciar é que é possível, no registro protagórico, que ninguém, ou muito poucos, o escutem, colocando a *homo mensura* como uma péssima maneira de divulgar sua profissão de sabedoria.

O que se depreende, então, da Defesa anterior de Protágoras é um outro aspecto fundamental de sua tese: o sofista aceita, de bom grado, essa possível consequência – apenas não a considera plausível, visto que sua prática é próspera. Protágoras não receia, em outras palavras, estar submetido “às massas” (οἱ πολλοί, 176b) e às inconstâncias do ambiente retórico da pólis, mas, ao contrário do filósofo socrático que é refratário às questões políticas e quotidianas com as quais a maioria se ocupa, enxerga nesses negócios e disputas, seu *habitat* natural, por assim dizer. Protágoras reconhece esse meio como uma esfera de atuação marcada por características afins à sua doutrina, seu interesse no ser humano não como eminentemente racional, mas como configuração afetiva em uma trama de circunstâncias e relações, visando melhor se ajustar aqui e acolá, frequentemente sem constância, e sem se preocupar com finalidades estranhas à sua experiência.

Numa palavra, Protágoras está confortável na pólis ateniense e não vê suas dinâmicas como obstáculo a seu modelo educativo, nem como um problema ético. Vimos, antes, que a maiêutica é inerentemente “seletiva”: apenas algumas almas se mostram merecedoras de sua intervenção, por um critério ético. A sofística de Protágoras não distingue entre potenciais alunos ou interlocutores; apenas cobra. Isto é, a maiêutica elege e exclui

certas almas de acordo com sua disposição ética; a sofística é aberta a todos, desde que possam pagar: é democrática tanto quanto um mercado, nem mais, nem menos.

Por último, ainda destaco que, sendo assim, o modelo protagórico de modo algum propõe, nem poderia propor, como consequência de sua prática, uma transformação ética do seu cliente-aluno, tal como a maiêutica propõe – até exige – ao seu interlocutor. Sócrates, ao indicar como finalidade da vida humana o uso adequado de sua alma racional, oferece sua arte maiêutica como condução à filosofia, uma nova forma de vida, orientada em última instância pela busca da verdade e, conseqüentemente, da boa vida. Protágoras, por outro lado, compreendendo o ser humano como uma instável configuração afetiva, se interessa pela eficácia de sua adequação ao mundo que tem em volta, oferecendo melhoras circunstanciais, nunca definitivas, de suas condições. Por conseguinte, a maiêutica socrática demanda uma radical mudança nas práticas de seu interlocutor, um caminho socialmente árduo, certamente, mas eticamente gratificante. A sofística de Protágoras, coerentemente, demanda pagamento.

[Recebido em novembro/2025; Aceito em março/2026]

REFERÊNCIAS

- BURNYEAT, M. (ed.) *The Theaetetus of Plato*. Translated by M.J. Levett. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- CORNFORD, F.M. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.
- FINE, Gail. "Protagorean Relativisms". In: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PLATO. *Protagoras*. Translated by Stanley Lombardo and Karen Bell. In: *Plato: Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1997.
- PLATO. *Theaetetus*. Translated with notes by John McDowell. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- PLATONE. *Teeteto*. Introduzione, traduzione e commento di Franco Ferrari. BUR Rizzoli, Classici Greci e Latini.
- SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Text and Subtext in Plato's Theaetetus. Oxford: Oxford University Press, 2004.